ZNAK

MIESIĘCZNIK

David H. Lawrence . . . . STATEK ŚMIERCI. CIENIE
Jacek Salij OP . . . . . CZY ŚMIERĆ JEST KARĄ ZA GRZECH?
Apoloniusz Żynel OFM Conv. KIM JEST DLA MNIE CHRYSTUS?
Joanna Molecka . . . . . MIKOŁAJ BIERDIAJEW
Alan W. Watts . . . . . FILOZOFIA TAO
Józef Tischner . . . . . EMMANUEL LEVINAS
Emmanuel Levinas . . . . . BLISKOŚĆ
Ewa Bieńkowska . . . . . SZTUKA ESEJU

DYSKUSJE:

MIECZYSŁAW GOGACZ, JÓZEF TISCHNER „SPOTKANIA" ANNY MORAWSKIEJ ● KSIĘGA MĄDROŚCI ● SYNTEZA CZY SYMBIOZA?

ŚWIADKOWIE HISTORII:

MARIAN PALUSZKIEWICZ: ODKRYCIE TRZEMESZEŃSKIE

JEDENASTA WIECZOREM:

Sören Kierkegaard: Modlitwa
John Dalrymple: Obecność Boga w świecie

KRAKÓW

ROK XXVIII STYCZEŃ (1) 1976

259

W NUMERZE:

„Nie znam doktryny, dla której śmierć byłaby czymś równie tragicznym, jak dla chrześcijaństwa". „W śmierci ujawnia się ostatecznie, że i sam duch jest wewnętrznie spaczony, bo odcięty od Źródła". O śmierci jako o rozłączeniu z Ojcem – i równocześnie o dokonującym się z Nim zjednoczeniu na samym dnie tego rozłączenia – pisze O. Jacek Salij OP.
Warto tu przypomnieć nr 241–242 w całości poświęcony problemowi cierpienia i śmierci.

•

O. Apoloniusz Żynel OFM Conv. nawiązując do ankiety „Tygodnika Powszechnego" (1972 r.) formułuje odpowiedź na jej pytanie: „Kim jest dla mnie Chrystus?" – Jest to „w moim przekonaniu historia otwarta aż do ostatniego tchnienia życia na ziemi".

•

Joanna Molecka przypomina postać i myśl wielkiego filozofa rosyjskiego, Mikołaja Bierdiajewa; „Przerażająca jest jego władza nad teraźniejszością, przeszłością i przyszłością, nad światem materii i światem wartości. Lecz może dzięki temu optymizmowi właśnie, zaufaniu w ludzkie siły, zdobył rozgłos w epoce wątpienia".

•

Zasadnicze różnice pomiędzy chińskim a europejskim sposobem myślenia pokazuje Alan W. Watts. Sięgają one podstawowych przesłanek i metod myślenia. Nie uwzględniając ich, popełnia się błędy w interpretacji myśli chińskiej.

•

Dział „Z myśli współczesnej" prezentuje sylwetkę żydowskiego myśliciela, Emmanuela Levinasa, który w tradycji żydowskiej znajduje oparcie dla wielkiej metafizyki ludzkiego pragnienia, ludzkiej wędrówki i nadziei.

•

Marian Paluszkiewicz opowiada o „trzemeszeńskim dokumencie", jakim jest zeszyt zawierający sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Narodowego, związanego z Gimnazjum w Trzemesznie, w latach 1860–62. „Przygotowany od lat udział młodzieży wielkopolskiej w orężnym wyzwoleniu był w grudniu 1918 r. przy mniejszej ofierze krwi i życia skuteczniejszy, niż w 1863 r., bo został uwieńczony wolnością."

ZNAK
MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
NR 259 (1)
STYCZEŃ 1976
ROK XXVIII

TREŚĆ ZESZYTU

3 ● David Herbert Lawrence
STATEK ŚMIERCI. CIENIE
przełożył Leszek Elektorowicz

8 ● Jacek Salij OP
CZY ŚMIERĆ JEST KARĄ ZA GRZECH?

22 ● Apoloniusz Żynel OFM Conv.
KIM JEST DLA MNIE CHRYSTUS?

40 ● Joanna Molecka
MIKOŁAJ BIERDIAJEW

54 ● Alan W. Watts
FILOZOFIA TAO
tłum. Antoni Hoffman

Z MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

73 ● Józef Tischner
EMMANUEL LEVINAS

85 ● Emmanuel Levinas
BLISKOŚĆ
tłum. Ewa Bieńkowska

SŁOWA I ŚWIAT

101 ● Ewa Bieńkowska
SZTUKA ESEJU

DYSKUSJE

108 ● Mieczysław Gogacz
KU PRAWDZIE O CZŁOWIEKU

114 ● Józef Tischner
KU PRAWDZIE O ISTNIENIU

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

116 ● Krystyna Konarska-Łosiowa
„SPOTKANIA" ANNY MORAWSKIEJ

119 ● Antoni Hoffman
KSIĘGA MĄDROŚCI

123 ● Michał Heller
SYNTEZA CZY SYMBIOZA? PIĘTNAŚCIE LAT „GROUPE DE SYNTHÈSES"

ŚWIADKOWIE HISTORII

126 ● Marian Paluszkiewicz
ODKRYCIE TRZEMESZEŃSKIE

JEDENASTA WIECZOREM...

147 ● Sören Kierkegaard
MODLITWA
tłum. Andrzej Więckowski

148 ● John Dalrymple
OBECNOŚĆ BOGA W ŚWIECIE
tłum. hm

153 ● Listy do redakcji

156 ● Sommaire

DAVID HERBERT LAWRENCE

STATEK ŚMIERCI
(THE SHIP OF DEATH)

1

Jest teraz jesień, owoce spadają
jest długa podróż w stronę zapomnienia.

Spadają jabłka, wielkie krople rosy
aby się rozbić i wyjść z samych siebie.

I jest czas by odejść, aby się pożegnać
z własną swoją jaźnią, aby się wydostać
z opadłego ja.

2

Czy zbudowałeś statek swojej śmierci?
Zbuduj statek śmierci, potrzebny ci będzie.

Posępny mróz blisko, kiedy jabłka spadną
ciężko, dudniąc niemal, na stwardniałą ziemię.

Śmierć wisi w powietrzu jak zapach popiołów,
Ach, czy czujesz ją?
W rozbitym ciele, przerażona dusza
czuje, że się kurczy i dygocze z zimna,
które ją przewiewa przeciągami szczelin.

3

A czy może człowiek kres położyć sobie
nagim sztyletem?

Sztyletami, kindżałami, kulami, człowiek
wykłuć, wybić może wyłom życiu co odchodzi;

ale czy kres to, czy to jest kres, powiedz?
O nie, to pewne! jakże by mord czy samobójstwo
mogło być końcem zupełnym?

4

O, mówmy o znanym nam spokoju,
tym, którzy znać możemy, spokoju głębokim, rozkosznym
O sercu niezłomnym w pokoju!

Jakże możemy być sprawcami tego, końca nas samych?

5

Buduj więc statek śmierci, bo podjąć musisz
podróż najdłuższą, w stronę zapomnienia.

I umrzeć śmiercią długą i bolesną
śmiercią, co odgranicza dawną jaźń od nowej.

Już nasze ciała padły, rozbite, strasznie rozbite,
już ulatują nasze dusze przez ujście
rany okrutnej.
Już ciemny bezkresny ocean kresu
wlewa się w jamy naszych ran,
już wody ponad nami.

O, buduj swój statek śmierci, małą twoją arkę
weź z sobą żywność, trochę ciast i wina
na drogę ciemną, w stronę zapomnienia.

6

Cząstka po cząstce umiera ciało, a bojaźliwa dusza
traci grunt, zmyty ciemnymi falami powodzi.

Umieramy, umieramy, wszyscy umieramy
i nic nie powstrzyma przypływu śmierci, który w nas się wznosi
i wkrótce świat zatopi, świat co nas otacza.

Umieramy, umieramy, cząstka po cząstce mrą nasze ciała
opuszcza nas siła,
a dusza przycupnęła naga nad czarną powodzią
przywarta do najwyższych gałęzi naszego drzewa życia.

7

Umieramy, umieramy, jedno nam zostaje:
tylko pragnąć śmierci i statek budować,
statek śmierci by duszę w podróż zabrał najdłuższą.

Mały statek, z wiosłami i prowiantem
skromnym posiłkiem, ekwipunkiem całym
stosownym dla duszy gotowej do drogi.

Gdy ciało umiera i życie odchodzi, na wodę statek
spuść teraz, niech płynie, dusza wątlutka
w wątłym statku męstwa, arka wiary
z zapasem prowiantów i naczyń,
ze zmianą bielizny
nad czarną powodzią
nad wodami końca
ponad morzem śmierci, gdzie żagiel nasz ślepy
błąka się bez steru nie znając przystani.

Nie ma przystani, nie ma dokąd płynąć
tylko coraz głębsza czarność ciemniejąca jeszcze
czarniejsza nad ciszą milczącej powodzi
ciemność na górze z ciemnością na dole zjednana
i ciemno dokoła tak bardzo, że już nie ma stron świata.
Mały statek jest tutaj; a przecież go nie ma.
Jest niewidoczny, nie ma go czym widzieć.
Nie ma go! przepadł! a przecież
gdzieś jest.
Nigdzie!

8

I wszystko zniknęło, ciało zniknęło
zupełnie przepadło, bez reszty.
Ciemność na górze tak gęsta jak w dole,
pomiędzy nimi mały statek
zniknął

zniknął on.
To koniec, to jest zapomnienie.

9

A jednak z wieczności nić
wysnuwa się wśród czerni,
pozioma,
ponad ciemnością nitka bladej smugi.

Czy to złudzenie? czy bladość się snuje
wzwyż jeszcze?
Ach, czekaj, czekaj, bo to wstaje świt
okrutny świt powrotu do życia
z zapomnienia wstaje.

Czekaj, mały statku, czekaj
zbłąkany pod szarą jak popiół, śmiertelną
powodzią świtania.

Czekaj, czekaj! bo i tak blask żółty
przedziwny. O, dusza blada z zimna, blask róży.
Blask róży, i wszystko pocznie się od nowa.

10

Opadają wody, a ciało jak muszla kiedyś porzucona
wyłania się dziwne i piękne.
A mały statek ku domowi żegluje chwiejąc się na falach
z różowym przypływem
A wątła duszyczka wychodzi by w dom znów
powrócić i serce wypełnić pokojem.

Kołysze się serce wskrzeszone pokojem
nawet zapomnienia.

O, buduj swój statek, buduj statek śmierci
potrzebny ci będzie.

Czeka cię bowiem podróż zapomnienia.

CIENIE
(SHADOWS)

A jeśli tej nocy odnajdzie pokój moja dusza
w śnie, gdy się pogrąży w dobrym zapomnieniu,
a rankiem się zbudzi jak pąk świeżo rozkwitły
to znaczy żem w Bogu znów utonął, nowo narodzony.

A kiedy, w wirze tygodni, w ciemności księżyca,
mój duch, pociemniały odejdzie i dziwny, łagodny mrok
przeniknie ruchy, myśli me i słowa
– wtedy będę wiedział, że nadal idę
z Bogiem, że razem z Nim jestem, gdy księżyc trwa w cieniu.

A kiedy na jesień, głębszą i ciemniejszą
poczuję ból opadających liści i pni wichrem złamanych
rozdarcie, ból i niepokój
i gdy łagodność gęstych cieni spowije mnie, spowije
duszę mą i ducha, i moje wargi osnuje
kojąco jak sen, jak senna pieśń posępna i cicha,
brzmiąca smętniej niż trele słowika, dalej ku najdłuższej nocy
i ciszy roku, ciszy krótkich dni, ku cieniom,
dowiem się wtedy, że życie moje jest w ruchu nadal
wraz z ciemnością ziemi i pogrążone głęboko
w niepamięci upadku jej i przebudzenia.

A jeśli wśród zmiennych kolei żywota ludzkiego
w chorobę popadnę i w nędzę,
pięści moje bezsilne a serce wyda się martwe,
kiedy mnie siła opuści i życie
będzie tylko resztką życia:
a jednak i w tym chwile pięknych zapomnień, przebłyski odnowy
przedziwne, zimowe kwiaty na zwiędłej łodydze, lecz nowe te kwiaty
nieznane
jakich me życie przedtem nie wydało, zakwitają przecież
i już wiem na pewno, żem wciąż
w mocy nieznanego Boga,
który mnie ciska w zatratę, w niepamięć,
by mnie odrodzić nowym człowiekiem, nowego poranku.

David Herbert Lawrence
przeł. Leszek Elektorowicz

JACEK SALIJ OP

CZY ŚMIERĆ JEST KARĄ ZA GRZECH?

Nie znam doktryny, dla której śmierć byłaby czymś równie tragicznym, jak dla chrześcijaństwa. W oczach chrześcijan śmierć to nie tylko koniec biologicznej egzystencji człowieka, to również klęska ducha, znak naszej grzeszności i przynależności do szatana [1].

Toteż kiedy Celsus (przełom II i III wieku) wybrzydzał się na przedśmiertny lęk Chrystusa i straszliwemu umieraniu na Kalwarii przeciwstawiał dostojną śmierć Sokratesa, chrześcijanie ocenili go prezycyjnie: ten człowiek po prostu niczego o śmierci nie rozumie. Oczywiście, że bywają śmierci piękne, bywają śmierci łagodne, ba, można nawet przespać swoją śmierć. Śmierci Chrystusa nie można jednak zestawiać z żadną śmiercią, choć każdą śmierć można zestawiać ze śmiercią Chrystusa. Chrystus bowiem spojrzał śmierci prosto w oczy, jak nikt inny przeżył na sobie całą jej złowieszczą rzeczywistość.

Nasze doświadczenie śmierci tylko w większym lub mniejszym stopniu odsłania jej istotne znaczenie. Tylko Chrystus doświadczył śmierci dogłębnie. Śmierć wszystkich innych ludzi ma więcej sensu — złowieszczego lub błogosławionego — niż człowiek jest w stanie przeżyć [2].

Dlaczego zaś nie ma demokracji w umieraniu? Dlaczego jeden kona w długich i strasznych męczarniach, podczas gdy drugi prawie nie zazna bólu śmierci? Chrześcijanie wprawdzie stawiali sobie te pytania, ale częściej modlili się po prostu o łaskę dobrej śmierci i prosili Boga, aby im oszczędził śmierci nagłej i niespodziewanej.

---

[1] Tę pozabiologiczną ponurość śmierci w nauce biblijnej opisuje m. in. O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Neuchatel 1956.

[2] Co znaczą sformułowania, wywodzące się z Heideggerowskiego myślenia o umieraniu, że „w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka"? (L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1974, s. 9). Czy w takim ujęciu opisuje się realność ludzkiego umierania, czy może tylko nieosiągalną sytuację idealną?

Pierwotnym sensem śmierci jest to wszystko, co w niej ponure i bezsensowne. Optymizm nadziei chrześcijańskiej nie tylko nie zaciera rozpaczliwości naszej ludzkiej sytuacji, ale ją szczególnie uwyraźnia. Śmierć w swoim pierwotnym znaczeniu to coś dużo gorszego niż to, co zawiera się w ludzkim doświadczeniu śmierci: to znak naszego odejścia od Boga, to przypieczętowanie naszej grzeszności. Chrześcijaństwo nie jest zainteresowane w ukrywaniu czy bagatelizowaniu tragicznej prawdy o śmierci, bo zna już Odkupiciela po imieniu. Groźną chorobę ukrywa się wówczas, kiedy jest się wobec niej bezradnym. Lekarz, który dysponuje skutecznym lekarstwem, nie będzie prowadził fałszywej gry i rzetelnie powie choremu, jak się jego sprawa przedstawia.

RÓŻNE PRÓBY BAGATELIZOWANIA ŚMIERCI

Prób pomniejszania rzeczywistego tragizmu śmierci jest zaiste bez liku. Na przykład człowiek pierwotny po prostu nie wierzył w istnienie śmierci. Każdorazowa śmierć w plemieniu napawa go zdumieniem i zawsze przypisuje ją przypadkowym okolicznościom, nigdy konieczności natury [3]. Ktoś umiera jedynie dlatego, że dopuścił się jakiejś winy [4], albo na skutek zamachu z zewnątrz, najczęściej w wyniku czarów [5]. Jeśli nawet nie zawinił nikt z ludzi, to w każdym razie śmierć jest wynikiem działania sił pozaziemskich, które w ten sposób dopuściły się niesprawiedliwości. Dlatego śmierć zwykle musi

[3] Czytając Platońskiego *Fedona* czujemy cały wysiłek, jakiego dokonuje myśl filozoficzna, aby dać wyraźny i niezbity dowód nieśmiertelności duszy ludzkiej. W myśli mitycznej sprawa wygląda zupełnie inaczej. Tutaj ciężar dowodu spoczywa zawsze na stronie przeciwnej. Jeśli cokolwiek wymaga udowodnienia, to nie fakt nieśmiertelności, lecz fakt śmierci. Ale myśl mityczna i pierwotna religia nigdy nie uznają tych dowodów. Zaprzeczają z naciskiem samej nawet możliwości śmierci. W pewnym sensie całą myśl mityczną można zinterpretować jako stałe i uparte negowanie zjawiska śmierci. Mocą przeświadczenia o nieprzerwanej jedności i ciągłości życia myśl mityczna musiała to zjawisko usunąć. Religia pierwotna jest może najsilniejszą i najbardziej energiczną afirmacją życia, jaką spotykamy w kulturze" (E. Cassirer, *Esej o człowieku*, Warszawa 1971, s. 154).

Liczne świadectwa badaczy i misjonarzy na ten temat przytacza L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1925, s. 20—27.

[4] Por. opis rytualnego wyciągania nieboszczyka z grobu, aby stwierdzić, za jakie winy spotkała go śmierć: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 360—363.

[5] Pozostało to w ludowym przekonaniu, że ciężka agonia jest następstwem czarów lub szczególnej winy umierającego (A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, s. 64—66). Por. huculski zwyczaj, że stolarze robiący trumnę proszą krewnych zmarłego o przebaczenie (tamże, s. 160).

być pomszczona. Zemsta jest oczywiście symboliczna, ale niekiedy okrutna [6].

Próba powrotu do tamtych prymitywnych przekonań jest jednym z publicznych grzechów współczesnej cywilizacji. Nie ma jednak powrotu do łona matki, toteż tylko w złej wierze można ukrywać istnienie śmierci. Wmawiamy więc sobie, a zwłaszcza umierającym, że każda choroba kończy się wyzdrowieniem i że przesądem jest pomysł, iż w szpitalu można czasem umrzeć. Radzibyśmy zapomnieć, że bliskich wysyłamy do szpitala nie tylko ze względu na lepszą opiekę: boimy się przecież zbyt bliskiego kontaktu z cierpieniem i śmiercią. Kiedy zaś śmierć już zagląda w oczy i nie sposób ukryć przed samym sobą, że to nastąpi wkrótce, wierzymy przynajmniej, iż owo „wkrótce" nastąpi nie prędzej niż za rok. Nemo est tam infirmus, qui se annum non putet posse vivere. Nie wyciągałbym też zbyt optymistycznych wniosków z faktu, że w Polsce nie poddaje się nieboszczyków kosmetyce, aby jak najmniej przypominali nieboszczyków, i że cmentarze są u nas jeszcze podobne do cmentarzy. Świadczy to może dobrze o naszych gustach estetycznych, ale chyba o niczym więcej.

Abstrahując od wiary czy niewiary w życie przyszłe: nieprzyjmowanie do wiadomości faktu istnienia śmierci jest ucieczką i nie może budzić szacunku, ale co najwyżej wyrozumiałość. Jeśli nawet założyć najgorsze: że stoimy przed problemem, którego nie sposób rozwiązać i w którym nie da się dopatrzeć najmniejszego sensu — przemilczanie oczywistego, a zarazem tak istotnego faktu, że życie człowieka na ziemi ma swój koniec, rodzi i musi rodzić zakłamanie. Postawa ucieczki (zresztą ucieczki przed tym, przed czym uciec się nie da) uniemożliwia nawet postawienie pytania, że może jednak człowiek nie musi być tylko biernym przedmiotem umierania [7].

---

[6] Np. zabija się pierwszą kobietę obcego plemienia, która nawinęła się pod maczugę. Jeśli zaś zawiniły nieznane siły pozaziemskie, odwetem może być np. polowanie (por. C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 1960, s. 248—249).

[7] Czy Heideggera *Sein zum Tode* jest ateistyczną reakcją na obyczaj ukrywania śmierci? Długo sądziłem, że kluczem antropologii Heideggera jest chrześcijański model życia ludzkiego jako drogi, sprowadzony wyłącznie do wymiarów doczesnych. W ten sposób bycie ku śmierci oznaczałoby życie skierowane ku dojrzałości, dopełnieniu, z tym wszakże, że osiągnięta — i tak pożądana — dojrzałość doznaje unicestwienia w samym momencie swego zaistnienia. Nie sposób byłoby odmówić tej wizji cechy heroicznego tragizmu. Jednak aż tak heroicznego, że — jako że extrema se tangunt — tylko cienka granica dzieli go od komiczności.

Znakomita i przekonywająca interpretacja Heideggerowskiego milczenia o Transcendentnym, jaką proponuje ks. Tischner, umożliwia jednak inne, i chyba głębsze wyjaśnienia *Sein zum Tode*. Heideggera milczenie o Bogu nie jest ateistyczne ani klasycznie agnostyczne: jest raczej reakcją na gadatliwe pu-

A jednomyślność, z jaką ukrywamy istnienie śmierci przed dziećmi [8] dowodzi, że nie mamy wątpliwości co do słuszności naszej postawy i że ową sytuację zakłamania i ucieczki chcemy przedłużyć na następne pokolenia.

Genialny opis tego udawania, jak dalece poniża ono naszą godność ludzką i przystraja śmierć w błazeńskie kostiumy, dał Lew Tołstoj w noweli *Śmierć Iwana Iljicza*: „Najcięższą męką dla Iwana Iljicza było kłamstwo. To, nie wiadomo dlaczego zaakceptowane przez wszystkich kłamstwo, że on jest tylko chory, ale nie umierający, i że ma tylko zachować spokój i przeprowadzać kurację, a z tego wyniknie coś bardzo pomyślnego. A Iwan Iljicz wiedział, że cokolwiek by uczyniono, nic z tego nie wyniknie, prócz jeszcze bardziej męczących cierpień i śmierci. To kłamstwo męczyło go, męczyło i to, że nikt nie chciał się przyznać do tego, o czym wszyscy wiedzieli i o czym on wiedział, i że chciano go oszukiwać w jego okropnej sytuacji; chciano go oszukiwać i zmuszano go do brania udziału w tym kłamstwie. Kłamstwo, kłamstwo, to okłamywanie go w przededniu śmierci, kłamstwo, które sprowadzało ten straszny, uroczysty akt jego śmierci do poziomu tych wszystkich ich wizyt, firanek, jesiotrów... było straszną męczarnią dla Iwana Iljicza. I rzecz dziwna, wiele razy, kiedy tamci wyczyniali te błazeństwa, był o włos od tego, aby zawołać do nich: przestańcie kłamać, i wy wiecie, i ja wiem, że umieram, więc przynajmniej przestańcie kłamać. Ale nigdy nie miał dość odwagi, aby tak zrobić. Straszny, potworny akt jego umierania — widział to dobrze — został sprowadzony przez wszystkich do poziomu przypadkowej przykrości, częściowo nieprzyzwoitości".

Zdaniem Tołstoja udajemy w obliczu śmierci, bo całe nasze życie jest udawaniem. Iwan Iljicz, „kiedy z rana ujrzał lokaja, potem żonę, potem córkę, potem doktora... widział w nich siebie, wszystko, czym żył, i wyraźnie widział, że wszystko było «nie to», wszystko było straszliwym, ogromnym oszukaństwem zasłaniającym życie i śmierć".

Tołstoj fascynował się umiejętnością chłopskiego umierania i reagowania na śmierć. W cytowanej noweli chłop Gierasim jest jedynym, który z całą delikatnością traktuje Iwana Iljicza jako umierającego. Sądzę jednak, że Tołstoj proponuje jedynie inny sposób powrotu do łona matki, a to jest naprawdę niemożliwe, nawet jeśli się postanowiło wracać w dobrej wierze. Tradycyjny wieśniak

stosłowie na temat Nienazwanego. Może z tych samych powodów Heidegger nie chce mówić o pozadoczesnym sensie ludzkiego życia? (por. J. Tischner, *Heideggera milczenie o Bogu*, Znak 28).

[8] Por. interesujące uwagi na ten temat: L. Pearson (red.), *Śmierć i umieranie. Postępowanie z człowiekiem umierającym*, Warszawa 1973, s. 58 i 91—95.

umierał bardziej jako cząstka przyrody niż jako osoba ludzka. „Cicho poddają się nieubłaganej konieczności... Spokój nie płynie bynajmniej z żywej, pogodnej, chrześcijańskiej wiary. Na rezygnację przedśmiertną wpływa zupełna bierność wobec wszelkich sił przyrodzonych i żywiołowych. Chłop, gdy pojmie, że musi coś nastąpić nieodwołalnie, poddaje się od razu, bez skargi, bez buntu, tak jak rzeka, co wstecz płynąć nie usiłuje" [9].

Dramat śmierci zaostrza najbardziej to, co w nas najbardziej ludzkie. Gdyby umierający człowiek nie był osobą i gdyby nie łączyła go miłość z tymi, od których odchodzi, śmierć nie byłaby czymś aż tak straszliwym i hańbiącym. Kultury, którym obca jest wiedza o ludzkiej godności, łatwiej godzą się ze śmiercią. Opadanie liści nie jest tragedią dla drzewa: miejsce zmarłych zajmą następni, przejmą ich funkcje, a nawet imiona. Nawet w chrześcijańskiej Europie zauważono w śmierci te aspekty, którymi po prostu nie warto się przejmować. Nie było nas, był las, nie będzie nas, będzie las. I jest w tym zapewne część prawdy, że po naszym odejściu niebo nie będzie dziurawe.

Ale to tylko odrobina prawdy o śmierci. Bo jeśli człowiek jest niepowtarzalną istotą... Jeśli człowiek naprawdę jest stworzony, aby władać światem, a tymczasem przestaje być panem siebie... Jeśli miłość ex definitione jest czymś nieprzemijalnym... Wydaje mi się, że potrafię bardzo współczuć z tymi, którzy przeżywają śmierć jako hańbę, jako krzywdę, jako bezlitosną igraszkę losu, jako straszliwą cenę miłości. Sądzę jednak, że aby w ten właśnie sposób patrzeć na śmierć, trzeba być nie tylko w jakimś sensie z dala od Boga, trzeba się również znajdować w kręgu kultury chrześcijańskiej. Powtarzam jeszcze raz: jeśli mało wie się o tym, że człowiek jest osobą i że kocha, śmierć wydaje się dużo mniej tragiczna.

Tragizmu śmierci można sobie nie uświadamiać, można też od niego uciekać. Nie zamierzam rozsądzać według tego klucza prób pomniejszania grozy śmierci, jakie powstały w naszej tradycji filozoficznej. Tak czy inaczej są to próby pozbawienia śmierci jej prawdziwego oblicza. Najjawniej niezgodna z rzeczywistością śmierci jest propozycja Epikura: śmiercią nie trzeba się przejmować, bo póki żyjemy, to jej nie ma, kiedy zaś przyjdzie, wówczas nas już nie ma [10]. Epikur w nauce o śmierci przemilcza całą grozę umiera-

[9] A. Fischer, dz. cyt., s. 5.

[10] Chrześcijaństwo próbowało niekiedy asymilować nawet epikurejską wizję śmierci: „Więc śmierć nie jest złem. Nie ma jej bowiem ani u żyjących ani u umarłych; nie ma jej bowiem ani u pierwszych, bo oni jeszcze żyją, ani u drugich, bo ci już przez nią przeszli. Tak więc nie jest ona gorzką ani dla tych, którzy jej jeszcze nie znają, właśnie dlatego, że jest im nieznana, ani

nia, nie chce nic wiedzieć o dokonywaniu się śmierci, o wzrastającej obecności śmierci, która przychodzi powoli, coraz więcej i nieuchronnie [11].

Niepomiernie głębsze, i bardziej popularne, rozwiązanie platońskie jest jednak również próbą negacji śmierci. W tej wizji śmierć jest wprawdzie czymś realnym, ale nie dotyczy człowieka. Umiera bowiem ciało, dusza zaś — według Platona sama istota człowieczeństwa — właściwie nie bierze udziału w tym dramacie. Jeśli ciało jest jedynie narzędziem duszy, zniszczenie narzędzia tylko nieistotnie dotyka rzemieślnika. Ba, w tej wizji można potraktować śmierć wręcz jako wyzwolenie, jako coś wysoce pożądanego: jeśli uzna się przedtem, że ciało jest więzieniem duszy, a jego ciężar obniża jej loty. Że tradycyjna chrześcijańska koncepcja śmierci jako oddzielenia duszy od ciała jest daleko mniej platońska niż to się dzisiaj w teologii modnie uważa, spróbuję wykazać poniżej.

Nie dochodzi również do ujawnienia tragizmu śmierci w kantowskiej logice rozumu praktycznego. Oto dlaczego dla Kanta śmierć jest prawie niewarta zauważenia: „Urzeczywistnienie najwyższego dobra w świecie jest koniecznym przedmiotem woli dającej się determinować przez prawo moralne". Tymczasem do pełnej doskonałości „nie jest zdolna żadna rozumna istota należąca do świata zmysłów, w żadnej chwili swego istnienia". Wobec tego rozum praktyczny postuluje możliwość postępu moralnego w potencjalną nieskończoność, a śmierć ciała nie może wprowadzić w ten proces żadnego istotnego zakłócenia ani przewartościowania [12]. Zauważmy, że w ten sposób Kant nie tylko odchodzi od chrześcijańskiej wizji śmierci, zrywa również radykalnie z chrześcijańską koncepcją życia wiecznego. Również życie pośmiertne widzi w kategoriach drogi i nic nie wie o tym, żeby miało ono być radosnym posiadaniem, kontemplacją czy zjednoczeniem z Bogiem.

Nie wydaje się jednak, żeby szczególnie nas dzisiaj interesowała platońska, epikurejska czy kantowska nauka o śmierci. Sądzę, że

dla tych, którzy już nic nie cierpią, gdy chodzi o ciało, a w odniesieniu do duszy już zostali uwolnieni" (Św. Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć* 31, w: *Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 151).

[11] Max Scheler (*Tod und Fortleben*), analizując zjawisko śmierci, wykazuje, że przedstawia się ono dokładnie inaczej, niż to sobie wyobrażał Epikur: „Świadomość śmierci pojawia się według Schelera jedynie jako punkt graniczny, który można przewidzieć śledząc proces starzenia się. Struktura naszego życia w widoczny sposób zmienia się z każdym momentem. Presja przeszłości wzrasta, podczas gdy kurczą się możliwości na przyszłość. Człowiek czuje się coraz mniej wolny, coraz mniej zdolny zmieniać sens swego życia przez kształtowanie przyszłości. Starzejąc się, traci nie tylko poczucie wolności, ale także w pewnej mierze samą wolność" (P. L. Landsberg, *O doświadczeniu śmierci*, w: *O sprawach ostatecznych*, Warszawa 1967, s. 13).

[12] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 197—200.

najbardziej rozpowszechnioną współcześnie filozofią śmierci jest — nazwijmy ją może właśnie tak — pozytywistyczny agnostycyzm. Wychodzi ona z założenia, że śmierć dla człowieka jest czymś naturalnym, jako że podlegamy przecież normalnym prawom biologicznym. Ponieważ jednak całą swoją naturę przeżywamy w przestrzeni kultury, śmierć ludzka różni się oczywiście istotnie od śmierci zwierząt. Pozytywista dostrzega tę różnicę, ale zarazem powstrzymuje się od pytania, czy za tą różnicą, którą stwierdza w sferze zjawiskowej, nie stoi jakaś głębsza różnica, bytowa. Może właśnie ten agnostycyzm — częściej zresztą wyznawany życiem niż deklarowany — jest główną przyczyną ukrywania samego zjawiska śmierci, o którym wspominaliśmy wyżej? Jakiś instynkt człowiekowi mówi, że w śmierci znajduje się jakiś tajemniczy sens, toteż woli nie dostrzegać śmierci w ogóle, niż widzieć w niej tylko zjawisko.

ŚMIERĆ JAKO ANTYSAKRAMENT

Oto co na temat sensu śmierci mówi chrześcijaństwo. Śmierć widzi się tu w nierozerwalnym związku z grzechem. Pomińmy na chwilę — optymistyczną, jak zobaczymy — formułę, że śmierć jest karą za grzech. Bowiem zawiera się już w niej miłosierna odpowiedź Boga na fakt grzechu. Na razie zatrzymajmy się nad formułą: śmierć jest owocem grzechu.

Powiedzieć, że śmierć jest skutkiem, konsekwencją grzechu, urąga oczywiście poczuciu nowożytnego realizmu. Przecież jeżeli człowiek jest istotą cielesną, jeśli stanowi określony gatunek w królestwie zwierząt, podlega śmierci z natury rzeczy! Przekaz biblijny, że ustrzeglibyśmy się śmierci, gdybyśmy nie popadli w grzech, nowożytna mentalność przyjmuje mało że z niedowierzaniem: dla niej jest to tylko mityczny wyraz nieosiągalnych tęsknot. Dziewiętnastowieczni przeciwnicy Darwina dobrze wyczuli, że oto dokonuje się największa w historii degradacja człowieka jako istoty duchowej. Niestety, nie umieli sprecyzować istoty swoich obaw, a ponieważ o prawdę nie można walczyć z prawdą, ich walka musiała być prymitywna i bezpłodna.

Zwycięstwo biologizmu w popularnej współczesnej antropologii musiało w konsekwencji przynieść redukcję całej sfery ducha ludzkiego do kategorii kultury, czyli na płaszczyznę zjawisk. A na tej płaszczyźnie mówić o grzechu, a tym bardziej o związku przyczynowym między grzechem a śmiercią, jest oczywistym nonsensem.

Tymczasem nawet w naszej obecnej sytuacji, czyli w sytuacji grzeszników, dostępne są nam szczątki doświadczenia, że prawa

biologii mogą ulec zawieszeniu wobec praw ducha. Albo inaczej: nawet obecnie nasza biologia nie jest zupełnie zamknięta na przeduchowienie. Najbardziej ujawnia się to oczywiście w różnych sytuacjach skrajnych. Zdarza się — na przykład w alpinistyce — że siłą ducha człowiek przetrwa pomyślnie warunki, jakim nie stawi czoła najodporniejsze zwierzę. W obozach koncentracyjnych, ci, którzy postanowili zachować życie za wszelką cenę, ginęli szybciej i gęściej od tych, dla których zachowanie godności było ważniejsze niż nawet życie.

Z drugiej strony mizerny duch może przyśpieszyć załamanie się sił witalnych. Do świetlanych przypadków, kiedy duch okazuje się mocniejszy niż ciało, lub kiedy miłość łagodzi okrucieństwo cierpienia i śmierci, wystarczy dodać nadmiar ludzkich doświadczeń, że możemy sobie i bliźnim przyśpieszyć śmierć i zwiększyć ból umierania. Jak widzimy, chociaż istota zależności między śmiercią a grzechem okryta jest obłokiem tajemnicy, nie jest ona jednak całkowicie nieprzenikalna.

Sądzę, że naturę pierwotnej nieśmiertelności człowieka, jak również prawdę, iż śmierć jest owocem grzechu, należy rozpatrywać po linii intuicji, jakie budzą wspomniane wyżej doświadczenia. Z odkryciem, że ciało z natury podlega śmierci, nie trzeba było czekać na nowożytny naturalizm. Teologia chrześcijańska strannie to podkreślała od samych swoich początków [13] — w obawie, aby prawdy, że śmierć jest skutkiem grzechu, nie stawiano w miejsce prawdy, że nasze ciała z natury są śmiertelne. Byłoby to bowiem jawnym mitologizowaniem, a chrześcijaństwo jak wiadomo mitów nie lubi.

---

[13] Tak już św. Teofil z Antiochii, *List do Autolyka* 2, 27, w: *Apologeci greccy II wieku*, tł. J. Czuj, *Pisma Ojców Kościoła* t. 18, Poznań 1935.

Por. też tekst św. Augustyna z *De Genesi ad litteram* 6, 25, tym więcej zasługujący na uwagę, że przez całe wieki powtarzany w opracowaniach teologicznych dotyczących naszego tematu: „Apostoł nie mówi: ciało jest śmiertelne ze względu na grzech, ale: ciało podlega śmierci ze względu na grzech (Rz 8, 10). Przed grzechem bowiem było w pewnym sensie śmiertelne i w pewnym sensie — nieśmiertelne. Śmiertelne, bo mogło umrzeć, nieśmiertelne, bo mogło nie umrzeć. Czym innym jest bowiem nie móc umrzeć (niektóre istoty Bóg stworzył jako nieśmiertelne z natury), czym innym zaś móc nie umrzeć, i pierwszy człowiek w tym sensie został stworzony jako nieśmiertelny. Nieśmiertelność swą czerpał z drzewa życia, a nie z natury. Oddzielony na skutek grzechu od drzewa życia, stał się śmiertelny, chociaż gdyby nie zgrzeszył, mógłby nie umrzeć. Był bowiem śmiertelny ze względu na zwierzęce ciało, nieśmiertelny zaś dzięki darowi Stwórcy. Jego ciało zwierzęce było śmiertelne, bo mogło umrzeć, ale i nieśmiertelne, bo mogło nie umrzeć. Absolutnie nieśmiertelne będzie dopiero ciało duchowe, przyrzeczone nam w przyszłym zmartwychwstaniu. I to ciało zwierzęce, a więc śmiertelne, które w sprawiedliwości Bożej miało stać się duchowe, a więc absolutnie nieśmiertelne, na skutek grzechu przestało być tylko podatne na śmierć, ale już rzeczywiście podlega śmierci. Nie stałoby się tak, gdyby człowiek nie zgrzeszył" (*Patrologia Latina* 34, 354).

Chrześcijaństwo nie kwestionuje prawdy, że człowiek jest śmiertelny z racji swojej cielesności, kwestionuje natomiast pogląd, jakoby człowiek był tylko ciałem, tym tylko różnym od zwierząt, że zdolnym do tworzenia kultury. Ponieważ człowiek jest również istotą duchową, zdolny jest do nieśmiertelności, która płynie z osobowej łączności z Bogiem, Źródłem Życia. Nauka o pierwotnej nieśmiertelności człowieka wyraża przekonanie, że duch ludzki byłby w stanie przepoić ciało swoją mocą i przeduchowić je, gdyby sam nie oderwał się od Boga. Św. Tomasz napisze później, że śmierć jest czymś naturalnym dla naszego ciała, ale dla człowieka jako istoty duchowo-cielesnej jest czymś naturalnym nie umierać: gdyż wyższy pierwiastek natury powinien by wziąć górę nad niższym. Śmierć jest więc wprawdzie dla człowieka czymś naturalnym, ale jeszcze bardziej czymś głęboko nienaturalnym [14].

Oto dlaczego pierwotny sens śmierci chrześcijaństwo widzi w barwach najczarniejszych. Człowiek — choć cząstka przyrody — jest wobec niej transcendentny, dlatego śmierć ludzka nie jest ani prostym zgaśnięciem ani tragicznym końcem istoty, która jako jedyna w przyrodzie może sobie uświadamiać, że się kończy. Śmierć ludzka nie jest negacją trwania, ale negacją życia (por.: „Masz imię, że żyjesz, a jesteś umarły" — Obj 3, 1), dlatego jest czymś z istoty antyduchowym: nie tylko niszczy ciało, ale wyraża ruinę całego człowieczeństwa.

Ten straszliwy sens śmierci tradycja chrześcijańska opisuje przy pomocy kategorii rozłączenia, a trzeba wyjątkowo dużo wyobraźni, żeby w opisie tym dostrzec filozofię Platona [15]. Początkiem śmierci jest grzech, czyli odłączenie człowieka od Boga. O ile istnieją rozłączenia twórcze, wzbogacające, to rozłączenie musi nieść za sobą spustoszenie. Nie można się wypełnić życiem i miłością, jeśli się oderwie od Źródła, a zarazem nie można zmienić swojej natury, której każde włókno domaga się takiego wypełnienia. Zamiast miłością człowiek napełnia się więc jej parodiami: egoizmem, pożądliwością, nienawiścią. Ciało, zamiast odzwierciedlać wspaniałość ducha i uczestniczyć w jego mocy, jest świadectwem ducha wypaczonego, który promieniuje nań swoją słabością i dezorganizacją. Jeśli nawet człowiek zatęskni za powrotem do Boga i zechce wyrzucić z siebie grzech — a tęsknoty takie na szczęście nie są nam obce — ciało będzie wierzgało przeciw postanowieniom ducha, a i duch

[14] *Summa theologiae* 2—2, q 164, a 1, ad 1. Oczywiście, doskonała harmonia ciała z duchem — a więc i nieśmiertelność — byłaby niezasłużonym darem Bożym.

[15] Modzie współczesnej ulega częściowo nawet głęboki i skądinąd konserwatywny L. Boros, dz. cyt., s. 91.

okazuje się zbyt słaby i niewytrwały, żeby dokonać tak wielkiego dzieła [16].

Śmierć — rozłączenie duszy i ciała — jest skutkiem i znakiem opisanego tu odłączenia od Boga. Jest naocznym dowodem naszej zależności od szatana: bo gdzie bardziej widać, że pełny powrót do Boga przekracza możliwości grzesznika? Śmierć, w wizji chrześcijaństwa, ma więc strukturę symboliczną: to, co się dokonuje na płaszczyźnie biologii, jest znakiem czegoś głębszego. Śmierć biologiczna, w swoim pierwotnym sensie, ujawnia i przypieczętowuje śmierć duchową: bo cóż z tego, że duch nie ginie, skoro jest odłączony od Boga? Śmierć jest więc jakimś antysakramentem, jakimś sakramentem szatana.

Nie tylko ta teologia śmierci różni istotnie wizję chrześcijańską od platońskiej. Odejście człowieka od Boga jest rozłączeniem głęboko sprzecznym z naturą człowieka. Podobnie rozłączenie duszy i ciała. Jest oddzieleniem tego, co powinno być jednością. Platonizm o rozłączeniu duszy i ciała mówi jako o wyzwoleniu, bo tam człowiek to dusza, śmierć więc wyzwala duszę z więzów ciała. Dla chrześcijaństwa śmierć jest czarnym nieszczęściem, bo umierające ciało stanowi integralną część naszej osoby, śmierć rozrywa więc samą osobę człowieka. Wprawdzie przestaje istnieć tylko ciało, przecież spustoszenie śmierci ogarnia całego człowieka. Dlatego, chociaż duch trwa także po śmierci, można powiedzieć, że umiera cały człowiek, w tym sensie, że cały człowiek podlega dramatycznemu rozłączeniu tego, co z natury jest integralną jednością. Dla ducha śmierć jest nawet czymś straszliwszym niż dla ciała [17]. Tak jak amputacja nogi jest wstrząsającym wydarzeniem bardziej dla człowieka niż dla nogi, mimo że tylko noga ulega wówczas unicestwieniu.

A przypomnijmy jeszcze raz, że śmierć nie tylko rozrywa ducha i ciało, nie tylko pozostawia ducha kaleką pozbawionym ciała.

[16] Istotna nieskuteczność takich wysiłków nie odbiera im oczywiście sensu: człowiek nie jest w stanie przestać być grzesznikiem, ale przecież może — jakkolwiek niedoskonale — czynić miłość i w niej wzrastać. Chodzi nam jedynie o to, że całkowite wyzwolenie z grzechu przerasta możliwości człowieka. Nie można się samemu wyciągnąć za włosy, tu jest konieczny Odkupiciel.

[17] Dlatego np. św. Tomasz unikał terminu „nieśmiertelność (immortalitas) duszy", wolał mówić o „niezniszczalności (incorruptibilitas) duszy". Spopularyzowane przez O. Cullmanna przeciwstawienie platońskiej „nieśmiertelności duszy" chrześcijańskiemu „zmartwychwstaniu" jest sensowne, jeśli nieśmiertelność duszy rozumie się rzeczywiście w sensie platońskim. Według Biblii bowiem udręki śmierci nie omijają duszy, a tym bardziej śmierć nie jest dla niej słodkim wyzwoleniem. Należy jednak z naciskiem podkreślić, że wiara Kościoła, iż śmierć nie jest unicestwieniem człowieka, ale rozłączeniem duszy i ciała, niewątpliwie wyrasta z Biblii (por. Ekl 12, 7 jako odpowiedź na Ekl 3, 19—21; Mdr 3, 1nn; Mt 22, 32; Łk 23, 43; 2 Kor 5, 1; Flp 1, 22—24; Obj 14, 1 itd.).

W śmierci ujawnia się ostatecznie, że i sam duch jest wewnętrznie spaczony, bo odcięty od Źródła.

MIŁOSIERNA WSZECHMOC BOGA OBEJMUJE NAWET ŚMIERĆ

Trzeba tak właśnie patrzeć na śmierć, jeśli chce się zrozumieć żywiołową radość, z jaką chrześcijanie przeżywają Wielkanoc. Póki nie wie się o tym, że zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią jest zwycięstwem nad piekłem i szatanem, radość wielkanocna będzie się wydawała przedwczesna i nieuzasadniona: przecież nadal umieramy, z czego więc się tu cieszyć?! Oczywiście, nadal podlegamy śmierci, ale Chrystus podciął jej korzeń: przywrócił nam łączność z Bogiem, zapoczątkował Wielki Powrót, Wielką Naprawę. A dzięki temu i sama śmierć ma teraz — lub może mieć — zupełnie inny sens, który jest całkowitym przewartościowaniem sensu pierwotnego. W Chrystusie śmierć może i powinna być znakiem i przypieczętowaniem Powrotu.

Zanim będziemy mówić o sensie śmierci Chrystusa i śmierci w Chrystusie, zatrzymajmy się chwilę nad formułą: śmierć jest karą za grzech. Z Księgi Rodzaju wyraźnie wynika, że śmierć jest nie tylko owocem grzechu: Bóg w swojej dobroci nadał ponadto śmierci sens kary za grzech. Ten promyk nadziei towarzyszył ludzkiej śmierci od samego początku, był znakiem wszechmocy Bożej, która złu potrafi odebrać jego złowieszczy sens, i zapowiedzią światła Chrystusa, które miało ogarnąć nawet śmierć.

Zagubiliśmy gdzieś pierwotną wiedzę na temat kary i powyższe zdania mogą się komuś wydawać bełkotem. Karę widzimy na ogół w kategoriach sprawiedliwości wymiennej (oko za oko, więzienie za defraudację), co jest jawnym powrotem do myślenia magicznego. Kiedy zaś chcemy porzucić ten typ myślenia, wówczas wskazujemy na profilaktyczny i wychowawczy sens kary. Te aspekty kara oczywiście w sobie zawiera, ale ograniczać tylko do nich sens kary to znaczy poniżać osobę przestępcy, do czego przecież nie jesteśmy uprawnieni. Drugiego człowieka bowiem traktujemy wówczas jako przedmiot zewnętrznej manipulacji; cóż z tego, że z założenia „szlachetnej"?

Jeśli kara ma być odpowiedzią na winę o s o b y ludzkiej, musi zawierać w sobie zaproszenie do pokuty, a więc chodzi tu o coś więcej niż o naprawienie szkody (często nie dającej się naprawić) czy profilaktykę. Kara, która utrudnia przestępcy wewnętrzne oczyszczenie i przemianę — zamiast je ułatwiać — jest nieludzka. Otóż podstawowym warunkiem, ułatwiającym podjęcie kary jako

pokuty jest szacunek dla godności ludzkiej przestępcy. W dawnych społeczeństwach chrześcijańskich wyrażało się to m.in. w przekonaniu, że wobec Boga wszyscy są równi: toteż np. od sakramentów mógł być wyłączony kat, ale nie skazaniec.

Spójrzmy w tym świetle na twierdzenie, że śmierć jest karą za grzech. Mówiliśmy już, że spustoszenie naszego człowieczeństwa jest nieuchronnym skutkiem grzechu. I jeśli to właśnie spustoszenie może stać się karą, czyli miejscem pokuty [18], wynika stąd, że 1. mimo wszystko, co się stało, Bóg nas nadal darzy szacunkiem i czeka na nasze nawrócenie, 2. w przestrzeni miłości Bożej nawet owoce grzechu — cierpienie i śmierć — doznają przemienienia i stają się drogą powrotu do Boga. Chrześcijanina nie trzeba przekonywać, że fakt, iż ludzkość od samego początku mogła twórczo i duchowo przeżywać cierpienie i umieranie, był jutrzenką, zapowiadającą przyjście Zbawcy, która właśnie Jemu zawdzięczała swoje światło.

O zbawczym sensie śmierci Chrystusa pisałem gdzie indziej [19]. Tutaj zwrócę uwagę na dwie istotne cechy tej śmierci. Po pierwsze, Chrystus był jedynym z ludzi, który nie podlegał konieczności umierania: był wolny od grzechu, a Jego łączność z Ojcem była absolutna. Po drugie, Chrystus dosięgnął samego dna śmierci. Nie tylko w tym sensie, że biologia śmierci na krzyżu była nadzwyczaj okrutna. Chrystus straszliwie doświadczył na sobie, samej istoty śmierci: rozłączenia z Ojcem. To było zapewne główną treścią męczarni w Ogrójcu, a zwłaszcza tej godziny ciemności, która słyszała krzyk Syna Bożego: „Eli, Eli, lamma sabachthani". Nie psychologizujemy tamtych wydarzeń i nie próbujemy sprowadzać tamtego rozłączenia z Ojcem do sfery psychicznej. Chrystus przecież „wiedział, co Go spotkać miało", a na końcu wyszeptał całkiem świadomie, że „wykonało się". Rozłączenie Syna z Ojcem dokonało się tak głęboko, że nam przystoi tylko adorować Jego wyniszczenie się dla nas: Chrystus nie przestał być najwyższą integralnością bóstwa z człowieczeństwem, a przecież spotkało Go coś, co mogło spotkać tylko kogoś najbardziej rozłączonego z Bogiem.

I to z samego dna śmierci podniósł się głos: „Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego". Jedność z Bogiem stała się faktem nawet w miejscu, gdzie zdawało się to absolutnie niemożliwe: przecież śmierć wyrażała i pieczętowała rozłączenie z Bogiem. A ponieważ Ten, który wówczas umarł, jest Synem Bożym równym Ojcu i nie jest związany czasoprzestrzenią, Jego śmierć, dokonana w czasie, ma

[18] *Słownik Teologii Biblijnej* (Poznań 1973, s. 371) rozróżnia kary „zamknięte" i „otwarte". Ta pierwsza jest karą w sensie prawie metaforycznym. Istota, która usłyszała od Boga „idź precz", jest tak dogłębnie zepsuta, tak doszczętnie oddzielona od Boga, że już niezdolna do pokuty.

[19] *Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa*, Znak 25 (1973) nr 229, s. 825—835.

znaczenie dla wszystkich umierających: Chrystus chce i może towarzyszyć jako Zbawca śmierci każdego człowieka. Dzięki Chrystusowi każda śmierć może być czynem wyzwolicielskim, czynem zjednoczenia z Bogiem, czyli czymś dokładnie odwrotnym niż miała być pierwotnie [20].

Dlaczego jednak w ogóle podlegamy jeszcze śmierci, skoro jesteśmy odkupieni? Dlaczego w śmierci nadal jest tyle tragizmu i okrucieństwa? Są to zaiste pytania godne Wielkiego Inkwizytora. Tamten pan pouczał Chrystusa, że nie powinien dziwić się, iż ludziom trudno jest w Niego wierzyć. Bo dlaczego poskąpił cudów, skoro mógł je uczynić? Dlaczego wolał ludzką miłość, którą wybiorą tylko niektórzy, zamiast swoją potęgą uczynić nas wszystkich bez wyjątku swymi niewolnikami? „Spodziewałeś się, że idąc za Tobą, człowiek będzie z Bogiem, nie będzie potrzebował cudu. Ale nie wiedziałeś, że ledwo człowiek odrzuci cud, natychmiast odrzuci Boga, albowiem człowiek szuka nie tyle Boga, ile cudu... Nie zeszedłeś z krzyża, gdy wołano natrząsając się i drwiąc z Ciebie: Zejdź z krzyża, a uwierzymy, żeś to Ty. Nie zeszedłeś, ponieważ nie chciałeś niewolić człowieka cudem i pragnąłeś wiary wolnej, a nie wiary przez cud".

Jeśli się ma pretensje do Pana Boga, że nie przemienia kamieni w chleb, łatwo nie zauważyć cudu nieporównanie większego, niedostępnego dla cielesnych oczu: że Bóg przemienia chleb w swoje ciało. Podobnie można mieć żal o to, że łaska odkupienia nie działa spektakularnie i że Bóg nie odjął nam bólu umierania, ale wówczas wymknie się nam coś nieskończenie ważniejszego: że oto sens śmierci jest już cudownie przemieniony. Kto za dużo gorszy się z Pana Boga, może nie zauważyć i nie zachwyci się tym, co w Bożej miłości może najwspanialsze: że wszechmoc tej miłości nie narusza zwykłego biegu rzeczy i działa z całym szacunkiem dla naszej ludzkiej godności.

Przecież zmartwychwstania nie można rozumieć w kategoriach biologicznych, ono nie będzie prostym powrotem do tego życia, które tracimy w chwili śmierci. Ci którzy umarli jako grzesznicy, zostaną wskrzeszeni w ciałach przeduchowionych, jako istoty bez reszty złączone z Bogiem. „Tak się ma rzecz ze zmartwychwstaniem: zasiewa się to, co zniszczalne, powstaje zaś niezniszczalne; sieje się co niechwalebne, powstaje chwalebne; sieje się co słabe, powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe" (1 Kor 15, 43—44).

[20] Ale niestety nadal jesteśmy zdolni umierać w pierwotnym, złowieszczym sensie tego słowa: mam na myśli wielokrotne ostrzeżenia Pisma, że można zaprzepaścić owoc Krzyża i oderwać się od Boga na zawsze. Dwa zupełnie przeciwstawne „modele" ludzkiej śmierci symbolizują łotrzy, ukrzyżowani razem z Chrystusem.

Ale żeby zmartwychwstać dla Boga, trzeba przedtem przez całe życie umierać dla grzechu. Idealnym momentem śmierci chrześcijanina jest dzień, w którym zakończyło się to — zapoczątkowane chrztem [21] — umieranie dla grzechu, dzień, w którym człowiek stał się już w pełni dojrzałym do zmartwychwstania [22]. „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Przyjmując chrzest zanurzający w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim zrośnięci w jedno, tak samo zrośnięci będziemy z Nim w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wiedzcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu. Otóż jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy" (Rz 6, 3—8).

Jacek Salij OP

[21] Umieranie dla grzechu stanowi jeden z podstawowych motywów liturgii chrztu. Ale też odwrotnie: liturgia pogrzebu rozwija — mutatis mutandis — liczne wątki liturgii chrzcielnej (por. mój artykuł, *Pogrzeb chrześcijański jako uobecnienie tajemnic chrztu*, Homo Dei 38, 1969, 187—193).

[22] Tu leży podstawa katolickiej wiary w czyściec, gdzie dopełniają przygotowania do Życia wszyscy, którzy zeszli z tego świata, nie zakończywszy swego umierania dla grzechu.

APOLONIUSZ ŻYNEL OFM CONV

KIM JEST DLA MNIE CHRYSTUS?

Po przeczytaniu tego pytania w ankiecie *Tygodnika Powszechnego* (1972) długo zastanawiałem się nad odpowiedzią, której ostatecznie nie posłałem, bo do tego zagadnienia nigdy nie podchodziłem z myślą o referowaniu go komuś innemu. W mojej świadomości i w moim życiu Chrystus zajmował od dawna ustaloną pozycję, która nie podlegała dyskusji. Pytanie ankiety jednak ustawiło mnie bardziej konkretnie wobec powyższego zagadnienia, nasuwając szereg myśli, które zanotowałem. Wyłaniały się one poniekąd samorzutnie w chwilach refleksji nad tym tematem, dając okazję do przemyśleń całego czeregu zagadnień. Moja refleksja biegła raczej po torach psychologicznych, co nie oznacza, że wykluczam wpływ łaski czy światło wiary. Te czynniki przyjmuję z założenia, choć nieraz milcząco przechodzę obok nich w niniejszych rozważaniach.

•

Co znaczy: Chrystus dla mnie? Mamy tyle religii, które uważają Chrystusa za „swojego". Oprócz tego każdy wyznawca ma jeszcze własny wizerunek Chrystusa, który uważa za „swój". Poza tym trudno wyobrazić sobie ludzi, żyjących w kręgu kultury chrześcijańskiej, którzy by nic o Chrystusie nie słyszeli z opowiadań otoczenia, z obserwacji życia czy lektury książek o najrozmaitszych odcieniach światopoglądowych. Mogą oni wprawdzie nie przyznawać się oficjalnie do żadnej religii czy wyznania, ale nie mogą twierdzić, że nigdy i nic o Chrystusie nie słyszeli. W zależności od źródeł, z których czerpali swe wiadomości, a jeszcze bardziej od wyrobionego nastawienia osobistego, tacy ludzie czasami o Chrystusie pomyślą choćby przelotnie i bez religijnego namaszczenia. Oni także posiadają jakiś obraz „swojego" Chrystusa. W sumie otrzymujemy nieprzeliczoną galerię wizerunków Chrystusa, z których każdy jest „czyimś" i „dla kogoś". Skoro nie zaczynamy naszego

rozmyślania od zera, lecz od różnych „wydań" postaci Chrystusa, to należy uświadomić sobie o jakiego Chrystusa chodzi.

Z założenia autorów ankiety wynika, że chodzi o Chrystusa wiary, tylko indywidualnie przeżywanego. Ankieta zatem liczy się z rozmaitością spojrzeń ale na jedną i tę samą postać Chrystusa Boga, o której nam mówi wiara, katechizm i teologia.

To nie usuwa bynajmniej wieloznaczności. Wprawdzie wykluczamy problem historyczności postaci Chrystusa, bo przy zaprzeczeniu tego faktu, nie będzie o kim mówić. Eliminujemy również wątpliwości co do Bóstwa Chrystusa, Jego zbawczej roli w dziejach świata i ludzkości, względnie własne interpretacje powyższych danych wiary, bo wtedy Chrystus zszedłby do rzędu postaci ludzkich, działających na potomnych tylko szlachetnością swego charakteru, względnie zasadami swej nauki. Takie podejście również odpada.

Jeżeli skoncentrujemy się teraz na samym Chrystusie wiary (w sensie pascalowskim a nie bultmannowskim), to okaże się, że dostępny jest On dla nas dzięki informacjom religijnego przekazu. Powstaje teraz problem jednoznacznego rozumienia i interpretacji treściowej zawartości tych informacji. O działaniu łaski i wpływie światła wiary nie mówię w tej chwili, gdyż są to czynniki innego porządku, chociaż i one nie działają w nas automatycznie i bez naszego udziału. Teologowie odpowiedzą, że prawdy wiary w ich słownym przekazie należy rozumieć i tłumaczyć jednoznacznie. Psychologowie natomiast twierdzą, że nawet jednoznaczne pewniki każdy człowiek przyjmuje indywidualnie i nieco inaczej rozumie w zależności od odmiennej struktury swej osobowości, życiowego doświadczenia, oraz przystępności przedmiotu poznania. To wskazywałoby, że przekazany przez katechizm i teologię obraz Chrystusa wiary, względnie jednolity w swych istotnych rysach, istnieje tylko w definicjach i podręcznikach, bo w psychologicznej akceptacji rozpada się na tyle odbić ilu jest wierzących, a każde z nich jest danemu osobnikowi najbliższe i — w subiektywnym przekonaniu — prawdziwe. Wprawdzie Magisterium Kościoła, stojące na straży integralności depozytu wiary, zapobiega zbyt skrajnym rozbieżnościom w indywidualnym myśleniu o Chrystusie wiary, oraz subiektywnym interpretacjom prawd wiary, ale i jego orzeczenia operują definicjami słownymi, które, choć są semantycznie jednoznaczne, to jednak nie są w stanie narzucić jednomyślnego rozumienia używanych terminów i twierdzeń, jak świadczą różne kierunki teologii, nie mówiąc już nic o nieuniknionym odbiorze indywidualnym pod względem psychologicznym. Trzeba więc poprzestać na obrazie Chrystusa zaledwie wypunktowanym w istotnych rysach dogmatycznych przez religijny przekaz, lecz odbieranym zawsze przez wiernych w sposób niesłychanie zróżnicowany.

W związku z powyższą sprawą wysuwa się kwestia: czy obraz Chrystusa wiary, ujęty w ścisłe definicje teologiczne i orzeczenia Kościoła oraz przekazywany dość wiernie w nauczaniu religijnym, nie ciąży zbyt mocno na indywidualnym przeżywaniu Chrystusa przez poszczególnych ludzi? Przecież ustabilizowany odgórnie i przedłożony potem autorytatywnie schemat postaci Chrystusa nie tylko ukierunkowuje od zewnątrz sposób podejścia, ale narzuca gotowe treści psychologicznemu przeżywaniu, dopuszczając jedynie indywidualny sposób ich akceptacji, a nie zmianę znaczenia istotnych rysów Chrystusa dogmatu. Wyjście znowu od innego obrazu Chrystusa niż Chrystus wiary, grozi zagubieniem się w labiryncie subiektywnych wizji, jak świadczą religijne spory w chrystologii oraz obecne dyskusje światopoglądowe na temat osoby Chrystusa.

•

Weźmy teraz pod rozwagę znaczenie słów „dla mnie". Kiedy i jak Chrystus wiary staje się kimś „moim" i „dla mnie"? W psychologicznym — a nie nadprzyrodzonym — znaczeniu rozumiem przez to, że dogmatyczne rysy Chrystusa wchodzą do mej świadomości nie tylko jako nowe treści intelektualne poszerzające mą wiedzę, ale są tak przeze mnie zasymilowane w przeżyciach, że stają się moją własnością psychologiczną i żyją w mej osobowości na równych prawach z innymi jej składnikami, jako moja własność najbardziej rodzima. Jest to chyba coś więcej niż dokładne poznanie i zapamiętanie, lecz doświadczenie wewnętrzne tak angażujące wszystkie strefy osobowości i jej dynamizmy w przeżywanie danej treści, bądź w aktach, bądź w stanach, że w tym zjawisku psychologicznym spotykamy się bezpośrednio i często tylko intuicyjnie z nowymi wymiarami przeżywanej treści. Głębiej i wszechstronniej ją odbieramy, oraz inaczej ją potem rozumiemy i przedstawiamy sobie w zależności od intensywności przeżycia czy doświadczenia. Dlatego doświadczenie wewnętrzne rozumiane jako przeżycie, daje każdemu bardzo specyficzny obraz przeżytej prawdy, ogromnie bliski psychologicznie, a zarazem pełniejszy w wymiarze ekstensywnym i zweryfikowany w subiektywnym aspekcie egzystencjalnym jako coś ważkiego na co dzień. Jest to bardzo szeroka problematyka, którą jedynie sygnalizuję nie rozwijając jej szczegółowo, bo tok refleksji ograniczam do wytycznych ankiety.

Ankieta mówi, że chodzi o „realność istnienia nie tylko Chrystusa historycznego ale i Chrystusa żyjącego również dziś" oraz dodaje: „Pytania te dotyczą też wierności lub niewierności Chrystusowi, stosunku do Niego jako wzoru życia i postępowania". Chyba nie bardzo szczęśliwe połączenie „Chrystusa żyjącego również dziś"

z „wzorem życia i postępowania". Ja widzę tu dwie całkowicie różne płaszczyzny: dogmatyczną — Chrystus żyjący również dziś, oraz moralną — wzór życia i postępowania oraz wtórny proces retrospektywny samooceny.

Jeżeli mówię o Chrystusie jako kimś „dla mnie" — to myślę zawsze o osobie, o drugim „Ty" czyli o Chrystusie-Bogu, który po zmartwychwstaniu, wciąż żyje w nas i wśród nas nie tylko w sposób mistyczny przez łaskę, ale w sposób umożliwiający nawiązywanie z Nim intymnego kontaktu psychologicznego i osobowego. Św. Paweł ujął to krótko: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8). Najpełniejszą Jego obecność daje nam łaska i miłość: „Jeśli kto mnie miłuje i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać" (J 14, 24). O innej formie obecności mówi św. Paweł: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach" (Ef 3, 17). Jeszcze inna forma obecności Chrystusa jest w Słowie Bożym przepowiadanym i słuchanym wciąż w Kościele, co przypomniał i ogromnie zaktualizował Sobór Watykański II. Ta osobowa obecność Chrystusa we mnie i przy mnie, o której nas poucza wiara, sprawia, że uświadamiając sobie tę prawdę, mogę prowadzić z Chrystusem nieprzerwany dialog w modlitwie, w przyjmowaniu sakramentów, przy słuchaniu Słowa Bożego, w wypełnianiu swego powołania, w niezliczonych wyborach i decyzjach, oraz każdym geście czy myśli, jako z kimś stale mi towarzyszącym. Psychologiczna aktualizacja tej rzeczywistości nadprzyrodzonej człowieka ogromnie mobilizuje wewnętrznie i zewnętrznie, ułatwiając borykanie się z ciężkim losem i pozwalając na przezwyciężenie przykrego poczucia osamotnienia w momentach opuszczenia przez ludzi. Pełna pogody i równowagi ducha postawa świętych wśród powikłań losu jest owocem takiej właśnie wiary i psychologicznego poczucia osobowej obecności Chrystusa przy nich.

Płaszczyzna moralna czyli rola Chrystusa jako nauczyciela i wzoru życia jest innym rodzajem oddziaływania i obecności Chrystusa: jest wpływem pośrednim poprzez naukę i przykład. Tutaj punkt ciężkości uwagi koncentruje się na moralnych wartościach Jego nauki jako na głównym przedmiocie zainteresowania, a podmiotowa Jego obecność jako „Kogoś" osobowego wychodzi z centrum świadomości na jej peryferie, stając się tylko pośrednim punktem odniesienia. Należy od razu zaznaczyć, że przeświadczenie o osobowej obecności Chrystusa we mnie i przy mnie, diametralnie zmienia mój stosunek do Jego nauki. Bowiem etyczne postulaty i dyrektywy, przychodzące do nas z reguły w formie paragrafów bezosobowego prawa i akcentujące uległość — nie obstaję przy słuszności tego stanowiska, a jedynie cytuję rozpowszechnioną formę od-

bioru — stępiają ostrze swej legalistycznej bezduszności i nabierają charakteru dialogu między Chrystusem a mną, w którym żyjący we mnie Chrystus komunikuje mi swą wolę i ułatwia czysto psychologiczną jej akceptację choćby poprzez poczucie zawstydzenia przy chęci odmowy. Możliwe to jest jednak tylko przy uświadamianiu sobie obecności Chrystusa osobowego we mnie. Nikt nie da całego serca martwej literze prawa, choćby miała najwznioślejszą treść. Serce można dać komuś, a nie czemuś.

Następnie ankieta konkretyzuje swą intencję dodając, że w pytaniu: „Kim jest dla mnie Chrystus" chodzi o zwrócenie uwagi na „moralne, duchowe i światopoglądowe znaczenie Chrystusa w moim życiu". Powyższy dodatek niesłychanie poszerza problematykę. Znaczenie moralne dotyczy wpływu Jezusowej etyki na całość ludzkiego zachowania się i postępowania, wysuwając jej dyrektywy na pierwszy plan jako jedyną normę życia, jeżeli ich Autor ma być kimś ważnym dla mnie. Znaczenie duchowe rozumiem raczej ascetycznie, widząc w Chrystusie przewodnika i ideał personalnej doskonałości, której bogactwo i wyżyny są tak zawrotne, że najwytrwalsze nawet wysiłki ludzkie nie zdołają wcielić ich w pełni. Każdy jednak człowiek może i powinien próbować zbliżyć się do tego ideału w miarę swych możliwości. Wtedy to, co wypracuje w sobie, będąc wciąż zapatrzony w Chrystusa, będzie jakąś asymilacją osobistą niektórych przynajmniej doskonałości Chrystusa przybliżających mnie do Niego a Jego do mnie jako wzór pełni człowieczeństwa przeznaczonego także dla mnie. Znaczenie światopoglądowe Chrystusa streszcza się w znaczeniu przewodnich idei Jego nauki dla moich konstrukcji myślowych na temat całej rzeczywistości, dając ramy dla zwartej syntezy moich poglądów wokół jedynego pionu, którym jest Chrystus. Wszystkie te czynniki sprawiają, że Chrystusowa orientacja staje się orientacją mego istnienia, wartościowania i postępowania, wprowadzającą Chrystusa w najintymniejsze zakamarki mej świadomości i każdy szczegół życia.

Nie wyobrażam sobie jednak, by do tak uniwersalnego i totalnego wejścia Chrystusa w czyjeś życie mogło doprowadzić w normalnych warunkach życia — jedno czy drugie przemyślenie czy przeżycie. To obejmuje długi i ciągły proces psychologicznej i egzystencjalnej konfrontacji moich dążeń i nastawień najbardziej osobistych z postulatami i przykładem Chrystusa. Jeżeli zestawienie moich ocen z ocenami Chrystusa przechyla szalę na stronę Jezusa, jest to znakiem, że Chrystus czymś góruje nade mną. Mało tego. Musi nastąpić jeszcze przebudowa hierarchii wartości po linii wskazanej przez Chrystusa. Ogólny schemat tej rekonstrukcji wyznaczają światopoglądowe wskazania Jezusa, Jego etyka modyfikuje

życie indywidualne i społeczne, a ideał Chrystusowej doskonałości staje się motorem i drogowskazem duchowej progresji wzwyż. Tak ja rozumiem znaczenie moralne, duchowe i światopoglądowe Chrystusa w mim życiu. Dlatego istnieje różnica między religijnym podejściem do Chrystusa-Boga a myśleniem o Nim jako problemie filozoficznym czy mądrym nauczycielu życia. Chrystus wiary — to nadprzyrodzona rzeczywistość i osobowa obecność Jego w nas, którą psychologicznie odbieramy w aktach świadomości i egzystencjalnie przeżywamy w konkrecie życia, a nie tylko pamiętamy o Jego nauce czy spekulujemy na temat jej sensu czy życiowych wartości.

•

Następna sprawa schodzi ku jeszcze bardziej subiektywnym zagadnieniom. Ankieta powiada, że odpowiedzi mogą być „opisem życiowych doświadczeń, zwrotów i zbiorem przemyśleń", zawsze jednak pod warunkiem, że muszą dotyczyć „mnie samego" i „wyrażać tylko własne, a nie cudze przeżycia oraz myśli". Odpadają więc zasłyszane opinie oraz przytaczanie katechizmowych sformułowań czy streszczenie posiadanych wiadomości jako nie dość osobiste. Postulat słuszny, ale niezwykle zawiły praktycznie.

Założeniem ankiety jest, że punktem wyjścia i zarazem odniesienia jest Chrystus wiary, a tworzywem — treść religijnych wiadomości oraz życiowe sytuacje. Do tak ustabilizowanego odgórnie obrazu Chrystusa wiary należy podejść indywidualnie i przeżyć osobiście. Sprawa to niełatwa.

Wiemy, że nikt nie rodzi się z obrazem Chrystusa wiary, ani z żadnym wizerunkiem Chrystusa w ogóle. Pierwsze szkice obrazu Chrystusa przyjmuje czysta tablica ludzkiej świadomości od otoczenia z wyciśniętym od razu piętnem Chrystusa wiary. Ten schemat patronuje nam dość wszechwładnie przez dłuższy okres życia. Z biegiem lat i w miarę psychologicznego rozwoju zmieniają się zarysy tego obrazu nie tylko przez dodawanie nowych szczegółów, lecz w całej swej strukturze i ekspresji.

Powstaje pytanie: jaki procent treści dogmatycznej w przekazywanym nam i akceptowanym przez nas obrazie Chrystusa wiary pozostaje nie zmieniony; co w nim można zmienić, a co dodać od siebie? Sprawa niesłychanie prezycyjna nie tylko psychologicznie, ale w wymiarze doktrynalnym oraz całej religijnej praktyce.

Najpierw psychologicznie. Działają tu dwa psychologiczne prawa. Nie ma mowy o fotograficznej kopii Chrystusa teologii w świadomości wierzących. Najpierw dlatego, że przekazywany nam przez katechizm obraz Chrystusa, choćby był ujęty w jednoznaczne ter-

miny, to i tak każdy odbiorca przyjmuje i rozumie je nieco inaczej z racji odmiennej struktury swej osobowości i sobie tylko właściwego sposobu reagowania na identyczne nawet bodźce obiektywne. Jest to prawo niepowtarzalności ludzkich jednostek. Wiemy następnie z psychologii, że odbieranie wszelkich podniet, docierających do nas z zewnątrz, nie jest ani mechanicznym, ani globalnym, ani identycznym funkcjonalnie wchłanianiem wszystkiego. Receptywnością naszej psychiki kieruje właściwe dla każdego indywiduum ludzkiego prawo selekcji treści bodźców, uwarunkowane nie tylko strukturą każdej osoby, ale immanentną celowością biologiczną, która według własnych reguł przesiewa bodźce i informacje, dopuszczając jedne i eliminując inne. To prawo należy uznać za naturalne zabezpieczenie unikalnej oryginalności każdej jednostki. Domeną tej selekcji jest nie tylko filtrowanie bodźców i informacji, ale sterowanie mechanizmami późniejszego scalania się zasobów środowiska wewnętrznego w nowe zupełnie struktury treściowe. Dzięki aktywności obu powyższych mechanizmów, osobnicy, choćby przyszli na świat z maksymalnie zbliżonymi uposażeniami naturalnymi, jak na przykład bliźniacy jednojajowi, w późniejszym swym rozwoju indywidualnym pójdą swoimi drogami mimo identycznych warunków wychowawczych. Na tych samych zasadach odbywa się akceptacja treści katechizmu czy teologii. Nawet jednoznaczne ich terminy przyjmujemy swoiście psychologicznie, selekcjonujemy indywidualnie ich zawartości treściowe, oraz łączymy w takie konstelacje psychologiczne, które harmonizują z modelem naszej struktury psychicznej rządzonej własną celowością wewnętrzną. Przyjęcie zatem katechizmowej treści jest psychologicznie zróżnicowane. I nie ma siły, by temu zapobiec. Wniosek z tego płynie prosty, że najbardziej jednoznaczne znaki semantyczne, którymi religia komunikuje treść swoich prawd, są odbierane różnie i jeszcze bardziej swoiście rozumiane.

Osobiście nie widzę możliwości skonstatowania stopnia zachodzących zmian. Najpierw dlatego, że między rzeczywistym zakresem i znaczeniem Bożych tajemnic a ich słownym wyrazem w religijnym przekazie nie ma na pewno proporcji. Prawdy Boże są niewyczerpane, a ludzkie ich poznanie jest tylko pośrednie i analogiczne, daje tylko przybliżone ich przedstawienie, wykluczywszy specjalne objawienia. Na tym właśnie przybliżonym ich znaczeniu bazuje słownik teologiczny. Tu mała dygresja. Bóg przez wiarę i łaskę może dać o wiele głębsze zrozumienie swoich tajemnic ludziom prostym niż najwnikliwsze spekulacje teologów. „Wysławiam cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom" (Mt 11, 25). Mistycy, którzy na specjalnej drodze dochodzą do głębszego poznania Boga

przez charyzmatyczne dary i miłość, chcąc opisać swoje przeżycia, nie mają słów. Czynią to w znanym nam słowniku, ale wtedy właśnie my ich nie rozumiemy, bo ich wyrażenia bierzemy w utartym znaczeniu, a tymczasem ich autorom chodzi często o znacznie bogatszą treść niż to wyrażają słowa.

Nie wiemy następnie, ile treści objętej terminem teologicznym dostaje się do świadomości odbiorcy po przejściu przez niepowtarzalną strukturę psychologiczną osobowości i selekcyjny przesiew informacji. A gdyby nawet i zachodziła współmierność między przekazaną i odebraną treścią, to trudno przewidzieć w jakie konstelacje psychologiczne wejdzie ta treść w toku dynamicznie pracującej podświadomości, w której ogromnie dużo mają do powiedzenia mechanizmy popędowe i afektywne. Dlatego obraz Chrystusa katechizmu ma tyle wydań, ilu jest jego odbiorców.

Czy można coś zmienić lub dodać od siebie do obrazu Chrystusa teologii? Oczywiście że tak, bo tu rządzą nie tylko omówione powyżej mechanizmy psychologiczne, ale duchowe potrzeby osobowości, rodzaj wrażliwości psychicznej, stany duchowe, sytuacje życiowe itd. Dlatego inaczej podejdzie dziecko, inaczej artysta, inaczej filozof, inaczej człowiek złamany niedolą np. chorobą, a jeszcze inaczej nawracający się grzesznik.

Szukając konkretnego zabezpieczenia się przed skrajnym relatywizmem i subiektywizmem nie można pominąć Magisterium Kościoła, stojącego na straży integralności depozytu wiary. Nie mam zamiaru wchodzić w zbyt zawiłą kwestię nieomylności. Wspomnę tylko, że ostatni Sobór przełamał formalizm teologiczny w interpretacji przekazu ewangelicznego, nie opowiadając się za żadną ze szkół czy kierunków teologicznych. Sobór w uzasadnieniu swej funkcji stróża depozytu wiary (prawdy objawione oraz bezpośrednie z nich wnioski), oparł się na słowach Chrystusa: „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem" (J 14, 26). Następnie, w nawiązaniu do słów Jezusa: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 20), żyje świadomością asystencji Ducha Świętego w nauczaniu wiary i obyczajów.

Ważny jest tu jeszcze inny moment bardzo mocno podkreślony przez Sobór, że Duch Święty działa w całym Ludzie Bożym: „Ogół wiernych mających namaszczenie od Świętego, nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów" (KK 12). Jest to wpro-

wadzenie do nauczania siły wiary całej wspólnoty wierzących, w której żyje Chrystus i którą opiekuje się Duch Święty.

Praktycznie dwa są podstawowe wnioski Soboru. „Przekazaną przez Apostołów spuściznę przyjmowano w różnej postaci i w różny sposób, a potem od zarania Kościoła tu czy tam różnie ją wyjaśniano, zależnie od różnicy mentalności i warunków życia" (DE 14), oraz następny: „Czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania, przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia" (KDK 62). Dlatego teologia posoborowa oraz współczesna rzeczywistość Kościoła inaczej patrzą na jedność w Kościele: nie chodzi o jednomyślne przyjmowanie poszczególnych zdań, ani legalistyczne podporządkowanie się formułom prawnym, lecz o spotkanie się z Bogiem osobowym, żyjącym we wspólnocie Ludu Bożego i odbieranie przekazu wiary jako Słowa Bożego kierowanego do nas przez samego Boga i przedkładanego nam przez nauczycielski urząd Kościoła, jako autentycznego stróża objawienia. Dlatego orzeczenia Magisterium Kościoła trzeba uznać za wytyczenie minimalnych granic w rozumieniu treści depozytu wiary. Nie ma natomiast mowy o pojęciowym uchwyceniu Prawdy w jej pełni, dlatego po prostu, że treść tajemnicy wiary jest niewyczerpana. Kościół strzeże rdzenia prawd objawionych, a teologia punktuje te lub inne aspekty i wykłada je w języku zrozumiałym dla swej epoki. Zmieniająca się mentalność pokoleń oraz potrzeby ducha czasu, wysuwają zapotrzebowanie na nowe wartości, co nie odbywa się bez interwencji Bożej w postaci znaków czasu. Prawdy Boże są przecież dla ludzi żyjących w zmieniających się warunkach historycznych i w stanie ciągłej progresji ludzkiego ducha. Niewyczerpalność treści Bożych tajemnic pozwala na odkrywanie coraz to nowych aspektów tych prawd.

Do tej samej problematyki można podejść od innej strony. Chrystus był Bogiem i pełnią wszystkich doskonałości. O takiej istocie człowiek nigdy nie wyrobi sobie adekwatnych pojęć. Ludzkie poznanie w tej materii będzie zawsze pośrednie i analogiczne. A to implikuje odmienne podejście i różne rozumienie. Definicje katechizmowe czy teologiczne są słowną szatą oznaczanej prawdy. Dzięki ustalonemu słownictwu można je semantycznie zrozumieć poprawnie i nawet jednoznacznie, trzymając się w interpretacji reguł hermeneutyki teologicznej. Wiemy jednak z praktyki, że człowiek na co dzień nie myśli i nie żyje abstrakcyjnymi definicjami. Do posiadanej wiedzy podchodzi pragmatycznie, szukając praktycznych zastosowań. O Bogu także nikt nie myśli na co dzień w kategoriach aktu czystego czy niezłożonego bytu, lecz na modlitwie uświadamia sobie wszechobecność Bożą, w aktach skruchy liczy na Boże miłosierdzie itd. Pełnia Bożych doskonałości usprawiedliwia i do-

puszcza tak selektywne podejście. Takie wyakcentowanie jednej czy drugiej doskonałości Chrystusa nie deformuje Jego obrazu, bo w Bogu nie ma podziału na przymioty, lecz panuje idealna jedność najwyższej istoty, którą jedynie ograniczony umysł ludzki przedstawia sobie w jednostkowych kategoriach. Na tej podstawie rozwinęły się w Kościele i różnych religiach przebogate formy pobożności i duchowości, akcentujące poszczególne tajemnice osoby Chrystusa. W indywidualnym podejściu do Chrystusa dzieje się to samo, kiedy jedna czy druga cecha osobowości Chrystusa przemawia do nas najsilniej w zależności od duchowych potrzeb danej chwili. To chyba w niczym nie koliduje z podstawową jednością wiary i wierzenia.

Wspomnieć jeszcze wypada o istnieniu ewentualności podejścia do Chrystusa bez żadnych sugestii doktrynalnych. Wchodzą tu w grę tak zwane nawrócenia endogenne (Penido) czyli takie, w których nie wydarzenia zewnętrzne, ani osobiste katastrofy życiowe dokonują przełomu w postawie życiowej, lecz samotne i z reguły powolne przemiany wewnętrzne doprowadzają do wyboru Chrystusa. Są to nawrócenia o charakterze moralnym a psychicznie warunkują je częściowo potrzeby osobiste, a częściowo idee wiodące (G. W. Allport). Ważniejsze są te ostatnie, bo one skierowują poszukiwania w stronę sensu własnego życia jako sprawy człowiekowi najbliższej i najbardziej niepokojącej psychologicznie. Taki osobnik, drogą porównań i eliminacji, dochodzi w końcu nie tylko do odkrycia wzniosłych zasad głoszonej przez Chrystusa nauki, ale do Jego życia, które było heroicznym wcieleniem głoszonych poglądów. Ten właśnie autentyzm słów i czynów, okupiony ofiarą życia Chrystusa, ma tak nieodpartą wymowę psychologiczną, że przechyla wybór człowieka na stronę ideałów i osoby Chrystusa.

•

Pozostało jeszcze jedno spojrzenie na stawanie się Chrystusa „moim" i „dla mnie", które chciałbym teraz pokrótce omówić. Powyższy proces, w pełnym swym wymiarze, jest zjawiskiem wielowymiarowym, a w aspekcie psychologicznym — wielowarstwowym. Biorą w nim bowiem udział przynajmniej trzy różne kategorie czynników: łaska i wiara, których wpływu szczegółowo nie omawiam, lecz zakładam z góry; świadome wysiłki człowieka, polegające na różnych formach intencjonalnego przyswajania sobie Chrystusowych wartości; oraz działa tu również ewolucyjny dynamizm rozwojowy, którego prawom podlegają wszystkie wartości. Powyższe siły bardzo ściśle współpracują ze sobą, dając w rezultacie coraz bogatszy i coraz bardziej zwarty w sobie obraz „mo-

jego" Chrystusa, mimo jego wrośnięcia i głębokiego zakorzenienia się w nadprzyrodzonym świecie wiary, inicjowanym przez samego Boga i kultywowanym potem przez nas samych przy niezbędnej pomocy religijnych środków, którymi dysponuje Kościół. Zakłócenie między nimi współpracy czy harmonii staje się źródłem anomalii religijności.

Udziału świadomych wysiłków nikt nie kwestionuje. Położenie jednak głównego akcentu na skuteczność świadomych zabiegów może zrodzić przeświadczenie, że np. wiedza i nieprzerwana pamięć o Chrystusie wystarczą, by Go uczynić „moim". A tymczasem tak nie jest. Ludzi dużo wiedzących o Chrystusie mamy niesłychanie więcej niż prawdziwie wierzących w Niego. Niemożliwą też jest rzeczą stałe myślenie o Chrystusie w warunkach dzisiejszej pracy zawodowej i współczesnego życia, jeśli się nie jest ekstatycznym mistykiem czy kontemplacyjnym mnichem. Nie może też być mowy o nawiązaniu intymnego i osobowego kontaktu z Bogiem czysto naturalnymi siłami ludzkiej psychiki, skoro Bóg jest „tym Kimś całkiem Innym". Ponadto relacja z Bogiem, podtrzymywana jedynie każdorazowym aktem świadomości, nabiera odcieni psychologicznej sztuczności, bo jest intencjonalnym zmuszeniem psychiki do trwania w stanie alienującym ją w zestawieniu z naturalną tendencją i zainteresowaniami człowieka, chyba że ktoś jest mistycznym ekstatykiem.

Wobec tego powstaje pytanie: jak to się dzieje, że w postawie ludzi autentycznie wierzących ich obcowanie z Chrystusem nabiera charakteru nie wymuszonego stanu, lecz czegoś poniekąd całkiem naturalnego w aspekcie psychologicznym?

Faktem jest, że ważne treści czy ideały, choć bywają nam zasugerowane z zewnątrz i wymagają przez pewien czas intencjonalnej pielęgnacji, niemniej w pewnej chwili dochodzi do takiego ich zasymilowania, że włączają się w swoisty nurt psychicznego życia jednostki, stając się integralną częścią osobowości. Wtedy ich los nie wymaga już świadomego czuwania nad ich żywotnością w nas, bo ich egzystencja i rozwój podzielają ogólne prawidłowości psychologicznej ewolucji jednostki. Z obrazem Boga jest tak samo. Dla uproszczenia powyższego procesu skoncentrujmy naszą uwagę na wewnętrznej metamorfozie dziecięcego i naiwnego wyobrażenia Boga w późniejsze myślenie pojęciowe o Bogu. Abstrahując od udziału łaski i wiary, dla jasności wykładu, możemy tu wyodrębnić trzy główne czynniki: rozwój wiedzy, psychologiczny rozwój osobowy, oraz udział religijnych praktyk.

Po odrzuceniu w psychologii rozwojowej teorii preformistycznej, która w dziecku widziała miniaturę dorosłego, dziś tłumaczy się rozwój psychologiczny epigenetycznie, czyli ciągłym przechodzeniem

jakościowym od stanów i funkcji niższych do coraz wyższych, przy czym każda faza poprzednia warunkuje następną. Motorem sprawczym jest w równej mierze tak biologiczny i psychologiczny dynamizm rozwojowy, jak uczenie się czyli ćwiczenie. Rozwój religijny podlega tym samym prawidłowościom pod względem psychologicznym, aczkolwiek udział łaski i wiary jest tak organicznie i funkcjonalnie włączony, że odróżnienie jest naprawdę tylko teoretyczne. Mimo powyższej trudności możemy jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa powiedzieć, że jak bajki i zabawy iluzyjne przygotowują psychikę dziecka do późniejszego myślenia logicznego i życiowych ról, tak samo dziecięce wyobrażenia o Bogu są jakąś antycypacją i funkcjonalnym przygotowaniem do późniejszego myślenia pojęciowego człowieka dorosłego o Bogu. Oprócz samorzutnej dynamiki psychologicznej współdziała w tym walnie zasób powiększającej się wiedzy religijnej oraz religijna praktyka. Ale o niej powiem osobno.

W tym jednak punkcie dotykamy sedna całego zagadnienia. Streszcza się ono w dysproporcji między wzrostem wiedzy religijnej i wiedzy ogólnej oraz nienadążaniu rozwoju religijnego za ogólnym rozwojem psychologicznym. Dynamikę rozwoju biologicznego niesłychanie dopinguje systematyczna nauka szkolna i studia, budząc coraz szersze zainteresowania i doskonaląc sprawności umysłowe. Dzisiaj proces umysłowego i społecznego dojrzewania przekracza grubo dwudziestkę. Tymczasem systematyczne dokształcanie religijne kończy się ze szkołą średnią, pozostając potem tylko jako moralny obowiązek poszerzania religijnej wiedzy. Uświadomienie więc religijne nie nadąża za ogólnym wykształceniem, wprowadzając dysproporcję na niekorzyść religii. Otrzymujemy w ten sposób obraz człowieka ogólnie dojrzałego, lecz opóźnionego pod względem religijnej myśli. Konfrontacja obu poziomów w psychice człowieka kończy się przegraną dla religii. Najpowszechniej to zjawisko występuje przy końcu okresu dojrzewania w formie tak zwanego kryzysu religijności. Prof. S. Szuman w swej książce *Psychologia światopoglądu młodzieży* typuje następujące rozwiązania tego stanu: albo utrata religijności; albo wytworzenie własnej odmiennej religijności; albo kompromis między religijnością tradycyjną i własną; albo wreszcie nawrót do religijności opartej na przesłankach wiary, lecz znacznie pogłębionej wiedzą religijną i praktyką. Najbardziej właściwą i pożądaną jest ostatnia alternatywa. W najczęstszym jednak jej wydaniu mamy do czynienia z poważnym jej zniekształceniem, kiedy to dorośli wierzący nawracają do religijności tradycyjnej, ale w jej wydaniu prawie dziecięcym, zwłaszcza pod względem religijnego uświadomienia, oraz oceny sensowności religijnych praktyk. Oczywistą jest rzeczą, że ani taki wi-

zerunek Boga, ani świat religijnych pojęć, ani religijne praktyki nie mogą zaspokoić dorosłej psychiki. Co gorsza. Powyższy nawrót bywa nierzadko inspirowany emocjonalnym przywiązaniem do tradycyjnej religijności, w którym dźwięczy sentymentalna nuta nostalgii za bezproblemowym światem dziecięcego wierzenia, co otwiera szeroko drogę fideizmowi, dewocyjnej pobożności i przeświadczeniu o magicznej sile skuteczności religijności praktyk. Można tu dodać znacznie głębsze ostrzeżenie. Psychoanaliza, zwracając uwagę na rolę motywów popędowych, afektywnych i podświadomych w postępowaniu ludzkim, kieruje ostrzeżenie również pod adresem religijności. Znany jest przecież powszechnie żywy udział czynników emocjonalnych i afektywnych w religijnych przeżyciach. Dlatego mogą one łatwo, tym bardziej że z ukrycia, zafałszować zdrową motywację religijną, wcielając w obraz Boga nie zaspokojone tęsknoty i pragnienia, kierując się prawem projekcji czyli rzutowania naszych potrzeb na świat religijnych rzeczywistości oraz prawem uprzedmiotowienia (obiektywizacji) ich w osobie Boga czy wiecznej szczęśliwości. Jest to znane powszechnie w psychopatologii zjawisko „alibi", tylko w wydaniu religijnym.

●

A teraz religijna praktyka, którą widzę jako włączoną w życie liturgiczne. W psychologicznej analizie tego zjawiska trzeba zwrócić uwagę na dwa wątki: właściwe rozumienie sakralnej symboliki liturgicznej oraz psychologiczny wpływ religijnej praktyki na całokształt naszej postawy w wierze. Konkretyzując problem wyjdę od rozpowszechnionego, choć z gruntu fałszywego, nastawienia do sensu religijnych praktyk jako do rytuału zadośćczyniącego legalistycznym wymaganiom religijnych i liturgicznych powinności. Przy takim podejściu jest się zaledwie o włos od formalizmu i rutyny, które z kolei grzebią autentyzm i owocność liturgicznego życia, bo nie o rozmowę z Chrystusem, ani o wzrost łaski chodzi, lecz o wypełnienie litery prawa i zdobycie psychologicznego poczucia spełnienia powinności. Tymczasem taka wizja liturgicznego życia tamuje najbardziej żywotny jego nurt poprzez brak uwrażliwienia i receptywności nadprzyrodzonych jego walorów ze strony człowieka, przygniata imperatywem nakazu oraz zniechęca archaizmem wielu swoich form jako zdezaktualizowanych przeżytków. Najgłębszą jednak przesłanką, może nie zawsze uświadamianą, jest przeintelektualizowanie współczesnego człowieka, które nastawia również ludzi wierzących na szukanie rozumowych wyjaśnień poprzez przyczyny i racje, różnych elementów liturgicznych czynności, bo to jedynie może zapewnić, w formie ścisłych pojęć, intelektualną sensowność litur-

gicznego rytuału. Narzuca się tu samorzutnie potrzeba omówienia hermeneutycznych reguł w interpretacji religijnej i liturgicznej symboliki. Te sprawy jednak były już wielokrotnie omawiane w *Znaku* (Por. numery: 169—170; 200—201; 231; 233—234). Ja sprawę potraktuję mniej specjalistycznie, przypominając kilka zasadniczych wydarzeń z historii zbawienia.

Zbawcze dzieło Chrystusa zmierzało do przemiany człowieka „w nowe stworzenie w Chrystusie" (2 Kor 5, 17), zobrazowanej w działaniu „ewangelicznego kwasu" (Mt 13, 33). Sam Chrystus ten proces scharakteryzował w krótkiej przypowieści: „Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś nasienie rzucił w ziemię. Czy śpi, czy czuwa, we dnie i w nocy nasienie kiełkuje i rośnie, on sam nie wie jak" (Mk 4, 26—27). Wiemy jednak dobrze, że ziarno potrzebuje nie tylko urodzajnej gleby czyli ludzkiej psychiki, ale także pomyślnych warunków i uprawy, co można zinterpretować jako współpracę człowieka w formie na przykład życia liturgicznego.

Drugim wydarzeniem fundamentalnym dla liturgii jest odgórna i samorzutna inicjatywa Boża do wejścia w kontakt z człowiekiem poprzez słowo objawione, które do dziś rozbrzmiewa nieustannie w liturgii i komunikuje ludziom Bożą wolę i Boże plany. Czynny udział człowieka w liturgii jest tylko wtórną odpowiedzią na uprzednie wezwanie Boże. Tak właśnie nawiązany dialog Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem jest duszą liturgicznego życia.

Następne wydarzenie — to Wcielenie Boga, wprowadzające Chrystusa w ludzką naturę, w historię ludzkości i w całą ziemską rzeczywistość. Dzięki wcieleniu Chrystusa zostaje uświęcona nie tylko „duchowość" człowieka, ale i jego „cielesność" jako nieodłączny korelat ducha. W tym właśnie wypowiada się najgłębsza tajemnica chrześcijańska, że człowiek zostaje przebóstwiony przez „uczłowieczenie" Boga. Wejście Chrystusa w historię czyni czas ludzkich dziejów nie tylko areną i okazją, ale tworzywem zbawczych poczynań Bożych. Partycypacja wreszcie Chrystusa, Boga i Człowieka, w ziemskiej doli ludzkiej wraz z jej niedostatkami, cierpieniami, nie wyłączając lęku i śmierci, oraz ostateczne zwycięstwo w misterium paschalnym, nie tylko sakralizuje wewnętrznie wszystkie wymiary ludzkiego losu, ale angażuje je czynnie w zbawczy proces odnowienia i zbawienia. To upoważnia i domaga się od człowieka — poniekąd w drodze rewanżu — podobnie całościowej odpowiedzi na Boże wezwanie, co włącza liturgię wraz z jej myślami, słowami i gestami zewnętrznymi w nurt ziemskiego życia odkupionego człowieka. Dlatego uzasadnianie potrzeby liturgicznego kultu w jego szacie zewnętrznej i publicznej tylko przesłankami społecznymi jest niewystarczające. Jedynym uzasadnieniem i istotnym

źródłem zmysłowo-duchowej oprawy liturgicznego życia jest człowieczeństwo Chrystusa Boga, który stając się człowiekiem, żyjąc w historii i podzielając ludzką dolę, uświęcił te wszystkie rzeczywistości ziemskie, objął je zbawczym zasięgiem i włączył je w całym wymiarze ziemskim w ekonomię zbawienia nie tylko jako warunki i okazje do uświęcenia, ale jako rodzime tworzywo doskonałości i świętości.

W końcu fakt ostatni. Jedność rodziny ludzkiej, uwarunkowana wspólnotą natury i udoskonalana socjalizacją życia, zostaje ukoronowana najściślejszą więzią jedności nadprzyrodzonej przez łaskę i miłość, które inkardynują ludzi w życie Boże i w organiczną wspólnotę Ludu Bożego, żyjącego Chrystusem mistycznym pod nieustannym patronatem Ducha Świętego.

Obecność i aktualizacja tych rzeczywistości nadprzyrodzonych w ludzkiej świadomości i konkretyzacja w życiu liturgicznym wspólnoty wierzących włącza religijne praktyki w najgłębszy nurt chrześcijańskiego życia. Natomiast przeżywanie ich całą osobowością tak wszechstronnie i dogłębnie przyswaja je ludzkiej psychice, że stają się jej własnością osobistą na co dzień.

●

Wreszcie ostatnie pytanie: Kim jest dla mnie Chrystus? Stawanie się Chrystusa „moim" i „dla mnie" to — w moim przekonaniu — historia otwarta aż do ostatniego tchnienia życia na ziemi. Człowiek chyba nigdy nie może powiedzieć, że obraz Chrystusa który posiada, jest już ostatecznym wizerunkiem Chrystusa w pełni „swojego". Dla mnie był Chrystus: dziecięcy, młodzieńczy, studenta filozofii, teologii i psychologii i wreszcie Chrystus kapłana-duszpasterza i profesora seminarium. Są to nie tylko etapy chronologiczne, ale i merytoryczne i to nie na wzór zamkniętych całości, lecz jako odsłony długiej sztuki, w której scenach brał udział jeden tylko aktor — Chrystus, odgrywając wszystkie role. Wizerunek Chrystusa przekształcał się w mej świadomości i w moim życiu prawie nieustannie nie tylko pod względem ilości cech, ale także pod względem jakości swej osoby. Proces ten biegł dwoma torami: teoretycznym i praktycznym. Wyobrażeniem dziecięcym towarzyszyły równie dziecięce praktyki. Okres młodzieńczy na swoją miarę idealizował postać Chrystusa, przyczyniając się w ten sposób nie tylko do wycieniowywania różnych szczegółów Jego portretu poprzez lektury, ale do przyswajania Go przez psychikę w najbardziej wzorczym wydaniu jako jedynego modelu życia w toku ćwiczeń duchownych. Na studiach filozoficznych i teologicznych — moim zdaniem — nastąpiło jakby rozdwojenie drogi w akceptacji Chrystusa.

Cała filozofia systematyczna oraz teologia dogmatyczna i moralna, wykładane tylko po łacinie, tchnęły dość suchą indoktrynacją. To być może wpłynęło na to, że w ciągu wieloletniej pracy duszpasterskiej ani razu nie sięgałem do podręczników teologii czy filozofii jako źródeł kaznodziejskich. Jest to chyba pewna dyskwalifikacja ówczesnego systemu nauczania. Twierdzenie jednak, że to w niczym nie przyczyniło się do ukształtowania obrazu Chrystusa we mnie, byłoby niesprawiedliwe. Dało to teoretyczną podbudowę i oprawę pod „obiektywną" postać Chrystusa dogmatu, bez której, być może, dawny Chrystus wyłącznie „mój" nie ostałby się w mej myśli i życiu.

Równolegle i równocześnie jednak z formacją postawy umysłowej szły w parze: modlitwy, rozmyślania, rekolekcje i życie liturgiczne, które niepomiernie bardziej przybliżały Chrystusa indywidualnie i osobiście, czyniąc Go coraz bardziej „moim" i „dla mnie".

Dopiero praca kapłańska zaważyła w sposób najskuteczniejszy na formacji obrazu Chrystusa „mojego". Postawiła bowiem mnie ona w obliczu transpozycji wszystkich wiadomości oraz przekonań własnych i osobistych na komunikatywny język przekazu. W niezliczonych wypadkach, na ambonie, w konfesjonale, przy łóżku chorego czy w innych kontaktach duszpasterskich znalazłem się jakby przyparty do muru i wtedy dopiero odczułem bezradność całego zasobu teoretycznych wiadomości, chcąc przekonywająco uzasadnić Chrystusowe racje. Wtedy wychodziło na jaw, że teoretyczne ramy Chrystusa dogmatu są zbyt suche i nieperceptywne. Trzeba je koniecznie wypełnić przetrawioną osobiście treścią i indywidualnym przeświadczeniem, które zdobywa się w najrozmaitszych formach religijnej praktyki. Najmocniej jednak Chrystus stawał się „moim" w toku rozwiązywania osobistych konfliktów. Bywało tak, że „mój" Chrystus idealny nagle się ulatniał sprzed oczu. Stałem wtedy jakby przed żelazną kurtyną, spoza której szło wołanie Chrystusa bezwzględnego i nieustępliwego. Wtedy Chrystus przeszkadzał, jakby zagradzał drogę i rozpalał w mej duszy ogień niepokoju, który graniczył nieraz z odruchami sprzeciwu i buntu. Stany te jednak, choć było ich niemało, nie trwały wiecznie. Samoobrończa tendencja psychiki dążyła podświadomie do likwidacji wewnętrznego zgrzytu i rozłamu. Samorzutne obniżanie się wewnętrznego napięcia z upływem dni, tygodni, a nawet miesięcy, przyśpieszane instynktownym dążeniem do wewnętrznego pokoju, ułatwiały rozwiązanie. Najmocniejszym jednak atutem w tym zmaganiu się ze sobą było głębokie wkorzenienie się w mą duszę nie tyle Chrystusa dogmatu i wiedzy, co Chrystusa żywej wiary, osobistego przeżycia i bezpośrednich doznań w intymnym obcowaniu z Nim sam na sam. Tej metody przyswajania Chrystusa nic innego nie zastąpi.

Tyle już przeczytałem książek o Chrystusie, jeszcze więcej oglądałem Jego obrazów w muzeach i kościołach. Budziły one we mnie zadumę, skupienie i podziw, ale bardziej jako arcydzieła geniuszów niż bliskie mnie i swojskie wydania Chrystusa „dla mnie". Takiego Chrystusa nam nikt i nic nie da. Tylko sam Chrystus może nam odsłonić najdroższą dla nas twarz w toku intymnego obcowania z Nim.

Powiedział św. Augustyn: Oblicze Boga występuje w myślach ludzkich w niewyczerpanej różnorodności form i obrazów, zależnie od tego, jak je sobie każdy przedstawia. A jeden ze współczesnych pisarzy dodaje: W żadnej religii nie spotkałem takiego oblicza Boga, którego szuka moje serce. Chyba to prawda. Żadna religia, żadna definicja, ani niczyje doświadczenie osobiste nie są w stanie uczynić Chrystusa „moim" i „dla mnie". Nawet ja sam nie potrafię utrwalić raz na zawsze w mej duszy jednego i niezmiennego oblicza Chrystusa. Wprawdzie nie wyobrażam sobie dzisiaj swojego życia bez Chrystusa, ale ten Chrystus nie jest jakimś niezmiennym posągiem, wykończonym w najdrobniejszym szczególe, lecz jest to Chrystus odbijający się jakby w niezliczonych lustrach moich doświadczeń, przeżyć, myśli czy potrzeb. Kim innym był Chrystus dla mnie w dzieciństwie, kim innym — w młodości, kim innym — w wieku dojrzałym. Innego Chrystusa widziałem w czasie Mszy św., innego — na ambonie, innego w konfesjonale, innego — przy łóżku umierającego, innego — na modlitwie prywatnej, a jeszcze innego w czasie dyskusji światopoglądowej. Innego też Chrystusa potrzebowałem w smutku, innego — w radości, innego — po grzechu, a jeszcze innego — przywalony nieszczęściem. Było i tak, że rano budziłem się z inną wizją Chrystusa u progu dnia, a wieczorem kładłem się spać z całkiem innym wizerunkiem Chrystusa. Udany dzień, wykonane zadanie czy cały odcinek życia kazały mi inaczej patrzeć na Chrystusa. Natomiast zawiedzione nadzieje, fiasko przedsięwzięć, niezrozumienie albo złośliwe posądzenie przez ludzi oddalały mnie od Chrystusa, budząc pretensje. Słowem: w najrozmaitszych momentach życia, w różnych nastrojach i w toku przeróżnych zadań nie tylko widziałem, ale potrzebowałem innego Chrystusa. I jeżeli do Niego nie rozczarowałem się, to było nie moją zasługą, lecz Chrystusa, który w niewyczerpanych bogactwach swych Boskich możliwości, stawał przy mnie w każdej chwili z takim obliczem, z jakim chciał, a które dla mnie — jak się często później okazywało — było najbardziej potrzebne.

O wielkości Chrystusa mówią niezliczone poematy, kompozycje muzyczne czy mistrzowskie płótna opromieniające prawie każdy szczegół z życia Chrystusa aureolą glorii. Złamani na duszy nieszczęściem skupiamy się nieraz u stóp krzyża i odnajdujemy w nim

także nie dostrzegane kiedy indziej wyrazy wielkości, które podrywają nas z miejsca z małoduszności i budzą zupełnie nowy hart ducha. To jest też wielkość Chrystusa cierpiącego.

Zapominamy natomiast najczęściej, że do istoty prawdziwej wielkości należy potrzeba i obowiązek dzielenia się swymi zasobami z innymi. Wtedy taka wielkość staje się zarazem największą miłością. Dlatego w miłości Chrystusa do ludzi streszcza się największa Jego wielkość. Jeżeli Chrystus żądał umiłowania Go ponad wszystkie wartości ziemskie, to uczynił to nie z zaborczej ambicji absolutnego władztwa, lecz ma na poparcie swego postulatu niezbity argument, że nas umiłował pierwej bezinteresownie. I jeżeli staje przy nas w każdej chwili naszego życia jakby na zawołanie, w takiej postaci jaka jest najodpowiedniejsza dla nas, i jeżeli potrafi zawsze okazać się takim jakiego my najbardziej potrzebujemy, i jeżeli nas nigdy nie odtrąca mimo naszej szpetoty duchowej, lecz podaje nam przyjazną dłoń — to w tym właśnie tkwi największa Jego wielkość. Takim jest dla mnie Chrystus.

Apoloniusz Żynel OFM Conv

JOANNA MOLECKA

MIKOŁAJ BIERDIAJEW

Mikołaj Bierdiajew we wczesnej młodości był marksistą. Został nawet zesłany za udział w studenckich demonstracjach. Jednakże okres marksistowski trwał krótko i Bierdiajew ewoluuje w kierunku filozoficznego idealizmu, zachowując przy tym społeczny program marksizmu. Pisma z tego okresu są młodzieńcze, niedojrzałe, próby łączenia idealizmu transcendentalnego (duchem z Kanta) ze społecznym radykalizmem — nieudolne. Lecz z pisanych wówczas artykułów coraz wyraźniej przebija zainteresowanie problematyką jednostki ludzkiej — zagadnienia, które do końca życia będą go pasjonować. Wkrótce jego myśl ulega dalszym przemianom — choć powolnym, bez wyraźnego „kryzysu wiary" i „nawrócenia". Bierdiajew staje się myślicielem religijnym. Wszystkie jego rozwiązania, zarówno z dziedziny antropologii filozoficznej jak i historiozofii, skupiają się wokół problemu Boga, otrzymują wymiar eschatologiczny. Zawiła dialektyka relacji między człowiekiem a Bogiem staje się jedynym tematem jego twórczości, rozważanym na różnych płaszczyznach i pod różnymi aspektami, rozpisywanym na głosy jednostki i historii.

Wielorakie były źródła filozofii Bierdiajewa, myśliciel zresztą sam je wymienia: poza Marksem, w młodości wielkie wrażenie wywarł na nim Nietzsche, od którego przejął uznanie jednostki za wartość najwyższą, ale którego rozwiązania poddał krytyce; trwały pozostał podziw Bierdiajewa dla Kanta i jego etyki; wreszcie idee, które najgłębiej przeniknęły, zostawiły najtrwalszy ślad i wywarły największy wpływ na jego myśl — to niemiecka mistyka: Mistrz Eckhart, Angelus Silesius a przede wszystkim Jakub Boehme. Bierdiajew czuje się także spadkobiercą pewnego nurtu rosyjskiej tradycji filozoficznej: Chomiakowa i słowianofilów, Sołowiowa i Dostojewskiego, a także — co podkreśla sam i wszyscy badacze — tradycji prawosławnej. Monografiści zgodni są, iż dokonany przez Bierdiajewa wykaz własnych źródeł jest prawdziwy i wyczerpujący. Można rozłożyć jego myśl na czynniki pierwsze i wykazać źródło każdego zdania. Rozbieżności badaczy zaczynają się przy szukaniu hasła, określającego Bierdiajewa: czy nazwać go filozo-

fem wolności, czy apologetą twórczości, prorokiem przyszłości, chrześcijańskim egzystencjalistą czy personalistą. Bardziej interesujące od zaklasyfikowania myśliciela do określonego nurtu filozofii wydaje mi się odtworzenie jego pasji: by nie uronić niczego, co cenne w życiu ludzkim. Za wartość uznaje Bierdiajew wiarę, autonomię człowieka, oraz jego zakorzenienie w kulturze i relacje z kulturą. Całą jego twórczość konstytuuje napięcie przebiegające między tymi trzema dziedzinami, napięcie, które Bierdiajew próbuje rozładować nie przez proste odrzucenie jednej z wartości, lecz nadzieją, że możliwe jest wzniesienie się ponad sprzeczności i jednoczesne uczestnictwo we wszystkich sferach: boskiej, transcendentnej i wiecznej, oraz ziemskiej, doczesnej. Jest to nadzieja chwilami zbyt łatwowierna i pewna siebie, z łatwością przeskakująca trudności, lekceważąca logikę wywodów, bez cienia wątpliwości znajdująca optymistyczne odpowiedzi. Lecz sama idea, że człowiek może osiągnąć kontakt z Bogiem nie rezygnując jednocześnie z życia i działalności w świecie — jest ideą nową na gruncie prawosławnej myśli. Jest to fakt o tyle interesujący, że filozoficzne poglądy Bierdiajewa są zakorzenione — czasami w sposób nieuświadomiony przez autora — w tradycji prawosławnej. Warto prześledzić, jak problemy od wieków stawiane przez filozofię europejską, widziane są i rozwiązywane przez pryzmat „postawy prawosławnej", tzn. przez człowieka, którego emocjonalna i intelektualna wrażliwość ukształtowana została przez religię prawosławną.

Antropologiczna problematyka Bierdiajewa zamyka się w trójkącie, którego wierzchołkami są trzy kategorie: osoba, wolność, twórczość. Taka przestrzenna metafora wydaje się najwłaściwsza, nie sposób bowiem ustalić jakiejkolwiek hierarchii między owymi kategoriami, uznać pierwszeństwo jednej i podporządkowanie innych. Osoba jest — z definicji — osobą tylko wówczas, kiedy jest wolna i realizuje się w twórczości. Wolność z kolei przysługuje tylko osobie, ludzkiej i Boskiej, i jest warunkiem koniecznym twórczości. Zaś twórczość możliwa jest tylko w wolności, jest także podstawowym zadaniem osoby. Spróbujmy przyjrzeć się treści tego szeregu „tautologii".

W filozofii Bierdiajewa znajdujemy podobnie jak w personalizmie Mouniera — rozróżnienie na osobę i jednostkę. Jednostka jest zawsze częścią: państwa, społeczeństwa, przyrody itd; jest zatem, jako element, podporządkowana całości, jest określona, podlega determinizmowi (np. społecznemu czy naturalnemu), nie zależy wyłącznie od siebie. Osoba — przeciwnie niż jednostka — nigdy nie jest częścią, składnikiem większej całości, sama jest całością od nikogo i niczego niezależną — jest absolutnie wolna, jest „obywatelem nie świata materialnego i państwa, a Królestwa Bożego". Lecz

jest także osoba kategorią aksjologiczną, jest wartością zadaną człowiekowi, jego trudnym obowiązkiem. W życiu codziennym człowiek czuje się znacznie lepiej jako jednostka, bez ciężaru wolności, bez odpowiedzialności, którą może obarczyć wyższą całość: państwo, społeczeństwo, kulturę. Człowiek jako osoba jest całkowicie wolny, a zatem jest w pełni odpowiedzialny za siebie, za to, co stworzy, kim jest, kim się stanie. Osoba nie jest nam dana — jest zadaniem, ideałem; osobą człowiek się staje i to staje się wciąż na nowo, nieustannie musi walczyć o zachowanie osobowego wymiaru życia. Albowiem wszystko, co w ludzkim „ja" należy do przeszłości jest już określone, stało się bezosobowe. Bezosobowość równoznaczna jest z uprzedmiotowieniem, wyrzuceniem człowieka w świat zdeterminowany. Uprzedmiotowienie — to największa groźba dla osoby; chwila w której z podmiotu staje się przedmiotem.

Bierdiajew protestuje przeciwko utożsamianiu jego personalistycznej filozofii z indywidualizmem. Indywidualizm jest tylko izolacjonizmem — twierdzi — traktuje człowieka jako odosobnioną, wyizolowaną część, nie wyzwala go zaś od biologii, państwa, kosmosu itd. Osoba — jak to już podkreślaliśmy — jest całością, niczemu nie podporządkowaną. Podobny zarzut stawia Bierdiajew humanizmowi, twierdząc że „błąd humanizmu polega nie na tym, że za bardzo umacnia człowieka, a na tym, że go niedostatecznie, nie do końca umacnia, że nie gwarantuje niezależności człowieka od świata, od społeczeństwa, od natury."[1] Osoba bowiem wykracza poza to, co ogólne, poza etykę, społeczeństwo, państwo, naród, ale zachowuje przeżycie wspólnoty. Osoba istnieje w porządku innym niż naturalny — przynależy do świata ducha. Jest pierwiastkiem boskim w człowieku, nakazem naśladowania Bogoczłowieka. „W Synu Bożym przebywa cały ród Adama"[2] — niektóre sformułowania Bierdiajewa wzbudzają podejrzenie, iż przenosi on bezpośrednio na człowieka cechy Chrystusa-Boga.

Idea Bogoczłowieka — mówi Bierdiajew — oznacza współprzenikanie i unię dwóch natur, boskiej i ludzkiej, zakłada obecność boskiego pierwiastka w człowieku. Zasada jedności (przy jednoczesnej antynomiczności) dwóch natur nie dotyczy tylko Bogoczłowieka-Chrystusa, mówi Bierdiajew; musi także zrealizować się w człowieku, w ludzkości, w historycznym społeczeństwie ludzkim. Zostawmy na boku teologiczną herezję, jaką jest zbyt dosłowne przyrównanie, utożsamienie niemal człowieka z Bogiem. Bierdiajew nieraz jeszcze narazi się na zarzut herezji. Wedle autora *Królestwa*

[1] M. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czełowieka*, Ymca-Press, Paris 1972, s. 39.

[2] M. Bierdiajew, *Filosofia swobodnawo ducha*, Ymca-Press, Paris 1972, cz. I, s. 201.

ducha i królestwa Cezara, człowiek nie przebywa wyłącznie, jako osoba, w niematerialnym świecie ducha, w świecie bezczasowym; żyje również w czasie historycznym, co nie jest faktem bez znaczenia. Człowiek, jako jednostka i jako ludzkość, przechodzi różnorakie doświadczenia, rozwija się, zmienia, a przemiany te mają swoją wagę. Analogicznie, ważne są związki człowieka ze społeczeństwem. Nawet jeżeli są to wydarzenia wtórne, nie przestają być istotne. „Chrześcijaństwo żyje w świecie, rozwija się i musi to brać pod uwagę. W tej chwili jest ono odległe od współczesnej duszy człowieka. Apologetyka i eschatologia chrześcijańska muszą się zmienić. Człowiek nie może być zdeterminowany od narodzin do śmierci — jest to jeden z rezultatów duchowego procesu, jaki przeszedł człowiek".[3]

I oto, nie zasypując przepaści, jaka — ontologicznie — dzieli osobę i jednostkę, Bierdiajew domaga się pewnej łączności między nimi. Jest myślicielem zbyt czułym na głos rzeczywistości by udać, że go nie słyszy. Dostrzega, że na człowieka, takiego jakim jest, ma wpływ konkretna rzeczywistość, jej napięcia, przemiany i wymogi. I odwrotnie. Osoba nie powinna zadowalać się jednostkowym samodoskonaleniem przez ucieczkę od rzeczywistego świata — zbawienie osoby polega na szukaniu zbawienia dla wszystkich, ostatecznie realizowanym w innym świecie, lecz przygotowywanym tu i teraz, w próbach przemiany świata danego. Osoba — powiada Bierdiajew, używając języka kantowskiego — jest noumenem. Jest zatem celem usensowniającym istnienie człowieka i wysiłek jego twórczości. „Personalizm jedyny przeciwstawia się niewolnictwu człowieka. Jest to personalizm eschatologiczny, ale nie istnieje tylko w przyszłości, a również w teraźniejszości, wskazuje drogę, chociaż nie oczekuje zwycięstwa w warunkach tego świata. Jest cudem w tym świecie codzienności społecznej, przeciwstawia się zobiektywizowanej naturze, jest innym porządkiem egzystencji."[4] Lecz Bierdiajew często nie poprzestaje na owym normatywnym — regulatywnym, jakby powiedział Kant — znaczeniu kategorii osoby. Pragnie bliższej, ściślejszej i bardziej bezpośredniej więzi między światem zjawiskowym a noumenalnym, pragnie wcielenia wartości w konkret. Człowiek winien dążyć tu i teraz do nasycenia osobowymi wartościami świata, społeczeństwa, historii. Oczywiście — byłoby to już inne społeczeństwo — nie zlaicyzowane, zatomizowane, zafascynowane, uległe technice jak aktualnie istniejące — lecz, wyrażałoby prawdziwą wspólnotę i prawdziwą wiarę, realizowałoby osobę i stanowiło wynik jej samorealizacji. Podstawowy, etyczny

[3] M. Bierdiajew, *Filosofia swobodnawo ducha*, op. cit., cz. II, s. 18.

[4] M. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, Paris 1946, s. 256.

wymóg osoby, to nakaz tworzenia, dążenie do realizacji osoby w społeczeństwie i historii, a więc w kategoriach, wydawałoby się, przypisanych do wymiaru życia człowieka jako jednostki, skazanej na uprzedmiotowienie, konieczność, niewolę. Wnikliwie analizuje Bierdiajew sytuację człowieka. Zarówno w aspekcie historycznym, jak metafizycznym, analizy te dają obraz tragiczny: niemożność całkowitej samorealizacji, nieprzekraczalne zanurzenie w materialnej rzeczywistości, nigdy do końca przekroczona groźba uprzedmiotowienia. Lecz wnioski, jakie wyciąga Bierdiajew z własnego opisu nie są pełne rozpaczy. Dokonuje pewnej wolty, na którą nie pozwala logika, lecz którą uprawnia nadzieja, zabarwiając jego pisarstwo optymizmem, iż istnieje rozwiązanie bezwyjściowej sytuacji. To usilne pragnienie by, podkreślając, że duchowe, prawdziwie wolne Królestwo „nie z tego jest świata" jednocześnie uratować konkretny, rzeczywisto-materialny sposób istnienia człowieka i otaczający go świat — pragnienie to konstytuuje całą twórczość Bierdiajewa.

Podkreślmy raz jeszcze: osoba — wedle autora *O przeznaczeniu człowieka* — winna w swej pełnej realizacji, tzn. twórczości dążyć do przekształcenia świata, jego wymiaru społecznego i historycznego, do stworzenia nowej epoki w dziejach ludzkości — nasyconej wartościami religijnymi, osobowymi i prawdziwie wspólnotowymi — epoki Bogoczłowieczeństwa.

Podstawowym nakazem osoby jest twórczość, jest też jedyną formą jej realizacji; człowiek rezygnujący z twórczości przestaje być osobą czyli natychmiast upada do stanu przedmiotu, poddanego determinizmowi i zniewoleniu. Twórczość — jako akt całkowicie wolny, niezdeterminowany, a także różny od swoich wytworów, nie poddaje się definicji. Rozumiana jest szeroko, nie tylko w potocznym pojmowaniu tego słowa (jako twórczość np. artystyczna czy naukowa), lecz przede wszystkim jako realizowanie siebie, swojej osoby, jako ogólna postawa, nastawienie do dążenia ku czemuś nowemu, nieistniejącemu dotychczas. Twórczość nie wymaga usprawiedliwienia (odwieczny, bolesny temat rosyjskiej inteligencji), przeciwnie, to ona usprawiedliwia i usensownia istnienie człowieka.

Źródło swoje bierze twórczość z podstawowego doświadczenia, że „ja" — podmiot jest czymś pierwotnym i wyższym od „nie-ja" — przedmiotu. Lecz nie jest to zamknięcie się w subiektywności — mówi Bierdiajew — akt twórczy jest przeciwieństwem egocentryzmu, jest zapomnieniem siebie, jego istotą bowiem jest ek-statyczność, przekraczanie siebie ku czemuś innemu niż „ja", ku przyszłości, innemu światu.

Twórczość nie jest przegrupowaniem tylko, nowym ułożeniem czy ukształtowaniem już istniejącej materii, nie jest także jej for-

mowaniem wedle idealnych wzorców — jest tworzeniem czegoś całkiem nowego, nieistniejącego dotychczas, tworzeniem z nicości, płynącym z niezdeterminowanej wolności. Inaczej byłaby twórczość tylko powtórzeniem elementów świata, nowość byłaby iluzją. Jednakże człowiek nie tkwi w zakrzepłym, ustabilizowanym systemie bytu i tylko dlatego akt twórczy jest możliwy. Twórczość — to zwycięstwo człowieka nad rzeczywistością daną, nad determinizmem świata, przekraczanie go w rzeczywistość inną, w świat wolności. W tym sensie moc twórcza jest transcendencją i jest zwycięstwem nad nie-bytem, nad upadkiem człowieka w rzeczywistość materialną czyli w zniewolenie.

Lecz w tym miejscu pojawia się największy, nieprzekraczalny i przerażający paradoks twórczości. Moc twórcza przenosi człowieka w inny, transcendentny wymiar istnienia, jest największym zwycięstwem nad determinizmem, określonością czyli bytem uprzedmiotowionym. Natomiast wszelkie produkty twórczości są przedmiotami; czy będą to dzieła kultury: poematy, obrazy, symfonie, czy nawet ja sam, jako własna przeszłość — a więc stan dokonany, niezależny już ode mnie. Największym niebezpieczeństwem dla osoby, a zatem najgroźniejszym przeciwnikiem twórczości jest uprzedmiotowienie: poddanie tego, co osobowe — temu, co ogólne, ludzkiego — nie-ludzkiemu, inspiracji — prawu, słowem: poddanie się królestwu tego świata. Akty podmiotu twórczego potykają się o świat uprzedmiotowiony i siła twórczości mierzy się siłą owego oporu świata. Sama twórczość przekracza granice uprzedmiotowienia i zwraca się ku nowemu życiu, Królestwu Bożemu, lecz wszystkie wytwory twórczości natychmiast, w chwili powstania obiektywizują się i należą do świata przedmiotów — czyli przeciwnego osobie, wolności i twórczości świata, w którym króluje determinizm, konieczność i niewola. Na tym polega tragizm wszelkiej realizacji.

Lecz mimo iż ontologiczna przepaść oddziela moc twórczą od jej wytworów — należą bowiem do innych porządków bytu, Bierdiajew nie zadowala się łatwą skrajnością dualizmu; walcząc o stworzenie rzeczywistości innej, nie chce jednakże zrezygnować z danych już osiągnięć — podkreśla dramatyczność tej, logicznie nierozwiązywalnej, sytuacji. Albowiem „twórcze ludzkie wcielenia są podwójne" — powiada. Z jednej strony należą do świata zobiektywizowanego, zjawiskowego, lecz jednocześnie do świata prawdziwego, noumenalnego, wiecznego: „W Królestwo Boże wchodzą wszystkie wielkie wytwory twórczości ludzkiej." [5] Pomińmy jałowy formalizm tego stwierdzenia (jakie są np. kryteria wielkości?). Ważne jest tu owo przebiegające między dwoma światami napię-

[5] tamże, s. 214.

cie, łącząca je nić, co chwila zrywana przez opis radykalnej niewspółmierności dwóch porządków bytu (a raczej porządku Bytu pierwotnego, rzeczywistego i wtórnego, epifenomenu), opis rozpaczliwej sytuacji człowieka dążącego do Istoty a zatopionego w materii świata — i co chwila nawiązywana z pełnym nadziei optymizmem, że nie tylko owa nieprzekraczalna rzeczywistość codzienności może być przekroczona, ale że — skoro człowiek należy do dwóch światów — potrafi zachować obydwa.

Fakt, że człowiek należy do dwóch światów wynika — wedle Bierdiajewa — z niezadowolenia z otaczającego nas świata, z poczucia jego niewystarczalności. Z tego odczucia braku, bierze się potrzeba tworzenia świata innego, pełnego i doskonałego, oraz przekonanie o uczestnictwie w owej rzeczywistości Absolutu — w Królestwie Bożym. Nowa świadomość religijna polega — wedle autora *Nowego Średniowiecza* — na objawieniu pierwiastka boskiego w ludzkości. Wszystkie swoje siły należy oddać uświadomieniu ludzkości, że nadchodzi nowa epoka. Należy przekroczyć zobiektywizowaną egzystencję człowieka we wszystkich jej wymiarach i aspektach, ku sferze transcendentnej — wtedy dopiero nastanie prawdziwie chrześcijańskie społeczeństwo i chrześcijańska historia — epoka Bogoczłowieczeństwa. Przygotowanie tej nowej epoki w dziejach świata jest celem działalności człowieka. Zatem najistotniejszy i najważniejszy cel twórczości — to jej wymiar eschatologiczny. Bierdiajew nie uznaje kwietyzmu, biernego oczekiwania na rozwiązanie dziejów; na każdej stronie wzywa do czynnej eschatologii — budowanie Królestwa Bożego jest nakazem człowieka. To Bóg żąda od człowieka twórczości i każdy akt twórczy jest odpowiedzią na Jego apel. Bierdiajew nie nadaje tym wezwaniom znaczenia metaforycznego. Nie rozumie ich także jako idei regulatywnych, czy jako celu nierealizowalnego, do którego jednak człowiek winien dążyć, bowiem tylko na tym daremnym wysiłku polega jego godność. Rozumie je całkiem dosłownie: dzięki twórczości człowiek zbliża się do Boga — prawdziwe chrześcijaństwo, czyli religia Bogoczłowieczeństwa będzie wreszcie zrealizowane. Mesjanizm Bierdiajewa ma podbudowę filozoficzną. Bowiem wszelka twórczość, zarówno boska jak człowiecza, nie jest przegrupowaniem zastanych już i znanych elementów — jest całkowitą nowością; nie operuje na materiale danym uprzednio — płynie z nicości. Nie ma ontologicznej różnicy między mocą twórczą człowieka i Boga, każda twórczość jest kontynuacją stworzenia świata — powiada Bierdiajew — i w tym sensie jest wspólnym dziełem Boga i człowieka, i dlatego też nastanie Królestwa Bożego zależy w równej mierze od człowieka. „Kontynuacja, doskonalenie stworzenia świata jest dziełem człowieko-Boskości: Bóg działa z człowiekiem,

człowiek działa za Bogiem." [6] „Moc twórcza jest wynikiem współpracy Boga i człowieka, to znaczy jest Bosko-ludzka." [7]

Twierdzenia te brzmią heretycko, nie ominął też Bierdiajewa zarzut o herezję ze strony prawosławnych duchownych.[8] A jednakże myśl Bierdiajewa wyraża — w sposób przejaskrawiony, a więc wypaczony — pewną, obecną w prawosławiu intuicję. Zachód, oddzielając Stwórcę od stworzenia, umieszcza człowieka w świecie, obarczając go odpowiedzialnością za jego kształt. Wschód nieznacznie, a jednak wyraźnie, w praktyce mistycznej raczej niż w sformułowanych dogmatach przesuwa tę granicę. Uważa, że taka przepaść oddziela Boga od świata, że w obliczu Absolutu świat jest marnością i znikomością niegodną uwagi i troski, że zatem cały wysiłek człowieka winien zwrócić się ku kontemplacji Boga i mistycznej z Nim unii. W sferze mistyki zresztą owa różnica uwydatnia się najwyraźniej. Mistyka prawosławna jest mistyką radosną, mistyką Ducha Świętego i serca raczej niż eucharystyczną, niż przeżywaniem Męki Pańskiej (np. u prawosławnych nigdy nie pojawiają się stygmaty). „Straszna noc" św. Jana od Krzyża nieznana jest prawosławnej mistyce, jako osobny, oddzielny stan. Prawosławny ascetyzm, niezwykle surowy, nie jest jednakże pogrążeniem się w „ciemną noc" — jest etapem, metodą oderwania się od spraw doczesności, by osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Prawosławie za cel stawia jedynie kontemplację Boga, zaleca by biernie znosić życie, uważając że nie ma ono wartości, że wobec Królestwa Niebieskiego nic na ziemi nie jest warte ludzkich zabiegów.

Bierdiajew krytykuje i odrzuca charakterystyczną dla prawosławnej postawy bierność. Z kultury Zachodu przejmuje podkreślenie aktywności człowieka, jego relacji ze światem, zakorzenienia i autonomii zarazem, moralnej odpowiedzialności wreszcie. Nie rezygnuje jednakże z prawosławnej idei o sercem osiąganej unii z Bogiem, o możliwości dochodzenia do niemal tożsamości z Bogiem. Stąd płynie, tak jaskrawo widoczna, niespójność Bierdiajewowskiej myśli. Nie mam tu na uwadze logicznych sprzeczności (badacze odkrywają je zawsze, w każdym najkonsekwentniejszym z pozoru systemie) — lecz tę stałą chybotliwość myśli, która raz podkreśla przepaść oddzielającą człowieka od świata, innym razem rozziew między człowiekiem a Bogiem, czy między historią a wiecznością; czyli myśli, która z rozpaczą opisuje tragiczną sytuację człowieka

[6] M. Berdiaeff, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris 1949, s. 261.

[7] M. Berdiaeff, *Essai de métaphysique*, op. cit. s. 219.

[8] Obecnie można by nazwać rosyjskiego filozofa prekursorem najnowszych odkryć protestanckiej teologii — Rahner, Moltmann idą w podobnym kierunku. Ostatnie interpretacje starej idei Królestwa Bożego bardzo przypominają Bierdiajewowskie ujęcie tego tematu.

dążącego do czegoś, co w ziemskiej kondycji osiągnięte być nie może, by za chwilę zastąpić rozpacz optymizmem, zlikwidować skrajności, uratować zarówno człowieka w świecie, jak i człowieka z Bogiem, przenieść cel z wieczności w historię, której realizacja tylko od człowieka zależy, to znaczy od jego odpowiedzi na apel Boga, od przyłączenia się do współpracy z Bogiem.

Oczywiście, sformułowań tych nie znalazł Bierdiajew w tradycji prawosławnej. Filozoficznego rynsztunku dostarczyła mu kultura Zachodu, a głównie mistyka niemiecka.

Zwłaszcza rozumienie wolności przejął Bierdiajew od niemieckich mistyków. (Eckharta, Angelusa Silesiusa, a przede wszystkim od Jakuba Boehme — jego ideę Ungrund).

Wolność, wedle Bierdiajewa, to nie problem wolnej woli. Filozofia klasyczna zazwyczaj identyfikowała wolność z wolnością wyboru między dobrem a złem. Jest to zastosowanie punktu widzenia prawa kryminalnego do życia ludzkiego — mówi Bierdiajew. Dla niego wolność to nie możliwość wyboru między dobrem a złem, umieszczonymi przed człowiekiem, lecz własne tworzenie dobra i zła. Dlatego też zagadka wolności jest nierozdzielna od kwestii człowieka i tworzenia. Zagadnienie to nie należy do dziedziny etyki, jest to zasadniczy metafizyczny problem Boga i wolności, wolności i zła, wolności i twórczości. Źródłem i podstawą wolności jest Nicość — pierwsza zasada bytu, pierwotna nawet wobec Boga. Bóg nie jest wszechmocny, może mieć władzę nad wszystkim co istnieje, lecz nie ma władzy nad Niczym, nie ma zatem władzy nad wolnością. Kategoria władzy — powiada Bierdiajew — jest kategorią socjologiczną, a nie metafizyczną czy teologiczną — nie odnosi się do Boga. I Bóg i wolność mają wspólne źródło, wspólną pierwotną podstawę — Nicość. Błędna jest przeto interpretacja upadku pierwszego człowieka jako nieposłuszeństwo władzy, jako niepodporządkowanie się sile wyższej. Wedle Bierdiajewa, upadek był największą próbą człowieka — próbą wolności. Człowiek powinien wypróbować wszystkie możliwości, przeżyć doświadczenie dobra i zła i dopiero wówczas sam, świadomie znieść i przezwyciężyć zło. Wedle Bierdiajewa mit upadku symbolizuje tę niemożność Twórcy, by przeszkodzić złu, które płynie z wolności, z wolności, której On nie stworzył.

A zatem istnienie zła, najbardziej bolesny problem teodycei, przestaje być argumentem przeciwko Bogu. Świat, w którym żyjemy nie jest światem boskim i nie może w nim panować boski porządek ani boska harmonia — świat jest produktem grzechu, od którego trzeba się uwolnić. I oto Bierdiajew rozwija przedziwną dialektykę: zło istnieje, ponieważ Bóg nie jest wszechmocny, nie ma władzy nad nicością czyli nad wolnością, a zło jest dziełem wolności.

Dobry świat mógłby istnieć tylko wówczas, gdyby nie istniała wolność. Gdyby Bóg stworzył dobry świat, nie byłoby wolności, człowiek byłby dobrym automatem. Bez zła, na wieki wieków pozostałby rajski stan Adama, nie byłaby odkryta wolność. Dobro, które zwyciężyło zło, jest większym dobrem, niż to, które istniało do pojawienia się zła. Bez wolności zła, dobro byłoby narzucone siłą; niewola dobra jest większym złem, niż wolność zła, bowiem każda wolność jest lepsza od tego, co wymuszone, nawet wolność zła jest cenniejsza, niż wymuszone dobro. Wolność jest największym skarbem człowieka, jest znakiem jego Bogopodobieństwa.

„Pod przymusem nie można czynić dobrego, nawet gdy to, co się czyni, jest dobre." [9] — powiada św. Augustyn. Od wieków tradycyjna teologia twierdzi, iż źródłem zła jest wolna wola. Lecz pozostaje tajemnicą — mówi Bierdiajew — jak z dobrej natury żyjącego w raju człowieka powstało zło, złe życie człowieka i świata. Autor *Filozofii wolnego ducha* sądzi, iż uchyla tę trudność uznając istnienie niestworzonej wolności, poprzedzającej byt, pierwotnej nawet wobec Boga. Wolność Boga i wolność człowieka mają to samo źródło w pierwotnej Nicości. (W rzeczywistości trudność ulega tylko pewnemu przesunięciu. Można bowiem zapytać, dlaczego Bóg robi ze swej wolności tylko dobry użytek, a człowiek obraca ją w tworzenie zła.)

Wolność niesie ze sobą cierpienie — następstwo zła i grzechu; lecz cierpienie, przyjęte świadomie, jest także drogą zbawienia od zła (jest to zresztą teza często podkreślana i praktykowana w prawosławnym ascetyzmie). Wolność niesie ze sobą ciężar odpowiedzialności, bowiem twórczość osoby zakorzeniona jest tylko w jej wolności, a więc w porządku innym, niż przyczynowo-naturalny i człowiek chętnie podporządkowałby się jakiejkolwiek konieczności — przyrodniczej, społecznej, historycznej — byleby zrzucić odpowiedzialność za tworzenie siebie, świata, historii, byleby zrzec się wolności. Lecz jest wolność największą, jedyną godnością osoby — jest odpowiedzią człowieka na apel Boga. Albowiem to „nie człowiek żąda od Boga wolności, lecz Bóg żąda jej od człowieka." [10] Wolność nie jest prawem, lecz obowiązkiem człowieka. To nie człowiek, a Bóg nie może obejść się bez wolności ludzkiej. I oto znowu zaczyna się niebezpieczne rozumowanie Bierdiajewa. Bóg nie jest wszechmocny. W życiu duchowym, w prawdziwej, opartej na miłości wspólnocie nie istnieją stosunki panowania, nie znany jest związek między niewolnikiem a panem. Bóg Biblii nie jest Absolutem. Można by powiedzieć, że jest względny — Bierdiajew uwielbia pa-

[9] Św. Augustyn, *Wyznania*, PAX, Warszawa 1951, s. 4.
[10] M. Berdiaeff, *Essai de métaphysique...*, op. cit. s. 244.

radoksy — ponieważ zna miłość, a więc łączą Go relacje z Drugim, z człowiekiem i światem. Bóg oczekuje od człowieka twórczej odpowiedzi. A zatem „nie tylko własne przeznaczenie człowieka zależy od niego samego, lecz także przeznaczenie Boga." [11] Bóg potrzebuje człowieka.

Zbawienie świata, zrealizowanie epoki Bogoczłowieczeństwa, dokonywane jest nie tylko przez Boga, ale i przez człowieka, przez ludzką wolność. „Całe wspólne człowieczeństwo, przez Chrystusa — Absolutnego Człowieka — bierze udział w dziele zbawienia i wyzwolenia świata." [12] Dążąc do upragnionej, a zwłaszcza w prawosławiu uznanej za jedyny cel, unii z Bogiem, a jednocześnie nie rezygnując — wbrew prawosławiu — z uznania życia doczesnego za wartość; próbując nadać ludzkim wysiłkom sens najwyższy, rozumiany jako boska realność, Bierdiajew, w dwuczłonowej formule „Bogoczłowiek" niebezpiecznie przenosi akcent na drugi człon — i nie zawsze unika groźby, że „Bogoczłowieczeństwo" gotowe przekształcić się w „człowiekoboskość".

Tę samą problematykę — zagadnienia twórczości i wolności — rozwija Bierdiajew nie tylko na płaszczyźnie antropologii filozoficznej lecz także filozofii historii. Kwestie historiozoficzne przewijają się przez całą twórczość autora *Rosyjskiej idei.*

Historia — mówi Bierdiajew — musi mieć wymiar eschatologiczny. Ruch bez perspektywy końca, bez celu, jest bezsensowny. Historia nie ma wewnętrznego planu, sama w sobie jest jedynie bezładnym zbiorem faktów, sens nadaje jej tylko przyszłość, cel ku któremu zmierza. Tylko świadomość mesjanistyczna nadaje historii znaczenie. Dla Bierdiajewa nie istnieje immanentny sens historii, jej cel jest transcendentny, jej końcem jest nadejście Królestwa Bożego, wyjście poza historię. Świadomość mesjanistyczna z jednej strony nadaje historii sens, a jednocześnie jakby zrywa z historią, chce przez nią przeskoczyć. Toteż mesjanizm nie jest optymizmem, jest świadomością tragiczną — powiada Bierdiajew — jest tragiczną wizją historii jako walki dwóch początków, dwóch sił: duchowej, dążącej do dobra i ostatecznego celu i materialnej, obracającej wniwecz i w zło wysiłki ludzkości. Tylko Królestwo Boże przezwycięży to przeciwieństwo dwóch światów.

Oglądana z perspektywy teraźniejszości historia „nie udała się". Wszystkie wielkie wysiłki ludzkości obracały się w swoje przeciwieństwo. W średniowieczu, dzięki chrześcijaństwu człowiek dążył do Boga, wzniósł się ponad naturę, lecz w rezultacie jego więzy z przyrodą zostały zerwane, została też pomniejszona, bądź cał-

[11] M. Berdiaeff, *Essai d'autobiographie...* op. cit. s. 259.
[12] M. Bierdiajew, *Filosofia swobodnawo ducha,* op. cit. cz. I, s. 202.

kowicie zanegowana godność i autonomiczność człowieka. Okres średniowieczny charakteryzuje się wiarą w Boga bez wiary w człowieka. Renesans, to wiara w człowieka bez wiary w Boga — pisze Bierdiajew. Renesans rozpoczął się od hasła „uwolnienia twórczych mocy człowieka", wyzwolenia człowieka od autorytetu Kościoła — autoafirmacji twórczej indywidualności. Człowiek zaczyna tworzyć nauki pozytywne i technikę, między sobą a przyrodą stawia maszynę, a jednocześnie podporządkowuje się sztucznej naturze, którą sam zrodził — cywilizacji technicznej. Odrzucając Boga, popadł w niewolę wobec bożków: państwa, społeczeństwa, nauki, racjonalizmu itd. Wiedza doprowadziła do dehumanizacji człowieka, który przestał być istotą wolną i niezależną — pisze Bierdiajew — poddał się mechanizacji i podporządkował konieczności naturalnej, „prawom przyrody". Analogiczne rozbicie następuje na płaszczyźnie osobowości. Renesans zapoczątkował indywidualizm, ale doprowadził do zburzenia indywidualności, spowodował rozkład osobowości pozbawiając ją formy i zwartości: ponieważ odrzucił Boga, uczynił bezprzedmiotowym sens woli, na nic nie skierowanej i pozbawionej celu — powiada Bierdiajew. Człowiek nie zna już wspólnoty, społeczeństwo jest zatomizowane, jednostka ludzka w stanie odosobnienia i wyjałowienia, szukając ratunku przed samotnością staje się niewolnikiem sił niższych, nieludzkich, nieosobowych, staje się przedmiotem manipulacji, miast być twórczym podmiotem. Tak oto człowiek sam zapoczątkował swój proces destrukcji. Humanizm rozpoczął się od autoafirmacji indywidualności twórczej człowieka — na naszych oczach kończy się utratą indywidualności, dehumanizacją człowieka żyjącego we współczesnej technicznej, masowej i zsekularyzowanej cywilizacji. Wszystkie wielkie próby historycznej realizacji ideałów poniosły klęskę. Dzieje jawią się Bierdiajewowi jako cykl wojen i okrucieństw, po których następuje okres względnego spokoju, który z kolei prowadzi do demoralizacji, upadku i cykl zaczyna się od początku.

Klęskę poniosło także historyczne chrześcijaństwo. Objawienie zostało zobiektywizowane i miast być wewnętrznym duchowym faktem stało się przedmiotem teologicznej refleksji. Zamiast strzec Prawdy Chrystusa, Kościół stał się instytucją, działającą na wzór wszystkich świeckich instytucji, to znaczy strzegł własnych praw i interesów, dążył do jak największej władzy tu na ziemi i podporządkowania sobie człowieka, był zaprzeczeniem Prawdy Objawienia — Bierdiajew kieruje ostre, krytyczne słowa pod adresem historycznego Kościoła.

Bierdiajew rysuje tragiczny obraz dotychczasowej historii, jako serię klęsk, poniżenia, upadku, niezrealizowania żadnego z celów, jakie ludzkość przed sobą stawiała. Ale wydźwięk jego filozofii hi-

storii nie jest pesymistyczny. W rzeczywistości bowiem dzieje — zbiór dotychczasowych faktów — nie mają dla niego żadnego znaczenia. Prawdziwy sens ma metahistoria, wyższa duchowa rzeczywistość, która trwa wiecznie i która jest celem historii, jej końcem, a zarazem wyjściem poza historię, przejściem w inny wymiar bytu. Można by powiedzieć, że paradoksalnie, eschatologia zwyciężyła historię, maksymalistyczne dążenie do osiągnięcia procesu nadhistorycznego „unieważnia" naszą ludzką historię. Jeżeli coś jest w niej znaczące, istotne, to tylko momenty objawienia innej rzeczywistości — mówi Bierdiajew. A jednocześnie nie chce jednoznacznie zgodzić się na odrzucenie świata i historii. Negację wartości świata nazywa nihilizmem i postawę taką uważa za charakterystyczną dla rosyjskiej filozoficznej i społecznej myśli. Sam chce przezwyciężyć tę nihilistyczną tradycję i — wbrew logice własnych wywodów, których maksymalizm nakazuje nadać sens jedynie Królestwu Bożemu, a odmówić go dziejom — próbuje uratować znaczenie historii. Próbuje zachować kontakt dwóch światów i z nadzieją — nie podkopaną rozpaczą i wątpieniem — lecz triumfującą nadzieją, głosi sens ludzkiej działalności.

Tajemnicą historii jest Objawienie Boga, pojawienie się Chrystusa w świecie — tym samym w historię wchodzi inna, wyższa rzeczywistość. Lecz tajemnicą historii jest także tajemnica wolności — mówi Bierdiajew — odpowiedź ludzkiej woli na Objawienie. Od ludzkiej wolności zależy, czy prawda Chrystusa zostanie zagubiona czy przyjęta. Prawdziwe chrześcijaństwo nie chce siłą przymuszać do dobra — mówi autor *Filozofii nierówności* — przedkłada wolność i czeka na wewnętrzne, duchowe zwycięstwo nad złem. Każdy akt twórczy jest takim przezwyciężeniem zła materialnego świata, jest wkroczeniem w wyższą, duchową rzeczywistość i w tym sensie ma wymiar eschatologiczny. Zadaniem ludzkiej aktywności twórczej — powiada Bierdiajew — jest przyśpieszenie „końca" historii, jej istotą jest mesjanistyczna pasja, przygotowywanie nadejścia Królestwa Bożego, nowej ery — epoki Bogoczłowieczeństwa. Będzie to epoka, w której — jak w Chrystusie — zjednoczone zostaną pierwiastki boski i ludzki, zniesione zostaną przeciwieństwa materii i ducha, wolności i niewoli, zniknie zło tego świata, nastąpi pełna realizacja osoby. Problem Bogoczłowieczeństwa jest podstawowym tematem chrześcijaństwa — powiada Bierdiajew. Uświadomienie sobie tego faktu jest istotą nowej świadomości religijnej — prawdziwego chrześcijaństwa, nie zniekształconego historycznymi błędami, ukazującego człowiekowi jego istotny cel. Jest nim dążenie do końca historii, stworzenie nowej ery. Zjednoczenie boskości i człowieczeństwa jest zadaniem ludzkości. Będzie to moment zbawienia nie tylko jednostki lecz ludzkości, będzie to pełna

realizacja nie tylko osoby lecz stworzenie społeczeństwa opartego na prawdziwie chrześcijańskiej miłości.

Dla Bierdiajewa nie ma niczego niemożliwego. Przerażająca jest jego władza nad teraźniejszością, przeszłością i przyszłością, nad światem materii i światem wartości. Lecz może dzięki temu optymizmowi właśnie, zaufaniu w ludzkie siły zdobył rozgłos w epoce wątpienia.

Joanna Molecka

ALAN W. WATTS

FILOZOFIA TAO

(...) Wiele z trudności i nieporozumień, wobec jakich stają zachodni badacze taoizmu, wypływa z nieznajomości chińskiego sposobu myślenia [1]. Sposobu zadziwiająco innego niż nasz i — właśnie dlatego — szczególnie dla nas doniosłego przy poszukiwaniu krytycznej perspektywy wobec naszych własnych idei. Problem nie polega po prostu na opanowaniu idei różniących się od naszych w taki sposób, jak — powiedzmy — filozofia Kanta różni się od kartezjańskiej czy też kalwinizm od katolicyzmu. Idzie o uświadomienie sobie różnic w podstawowych przesłankach i w samych metodach myślenia, a pomija się je tak często, że nasze interpretacje filozofii chińskiej sprowadzają się do ubierania typowo zachodnich idei w chińską terminologię. Są to nieuniknione skutki badania azjatyckiej filozofii przy pomocy czysto filologicznych metod nauki zachodniej, bo przecież słowa mogą być środkiem komunikacji jedynie dla tych, którzy mają podobne doświadczenia.

Nie znaczy to wcale, że na przykład tak bogaty i subtelny język jak angielski po prostu się nie nadaje do wyrażania myśli chińskiej. Wręcz przeciwnie, potrafi on przekazać o wiele więcej, niż przypuszczali pewni chińscy i japońscy badacze zenu i taoizmu, którzy nie najlepiej opanowali język angielski. Trudność leży nie tyle w języku, ile w schematach myślowych, uważanych dotąd za nieodłączne od akademickiej i naukowej metody badań. Nieadekwatność tych schematów do czegoś takiego jak taoizm i zen walnie się przyczyniła do powstania wyobrażenia o tajemniczej, irracjonalnej i niezgłębionej „mentalności wschodniej". Nie jest też prawdą, że problematyka taoizmu i zenu jest aż tak specyficznie chińska czy japońska, iż nie ma w niej nic zbieżnego z naszą kulturą. Wprawdzie żaden formalny dział zachodniej myśli i nauki rzeczywiście nie odpowiada sposobowi wyzwolenia, ale — jak wykazało świetne studium R. H. Blytha *Zen w literaturze angielskiej* — zasadnicze intuicje zenu są uniwersalne.

---

[1] Fragment książki *The Way of Zen*, New York 1965, Pelican Books.

Fakt, że taoizm i zen stanowią na pierwszy rzut oka taką zagadkę dla umysłów zachodnich, spowodowany jest naszym ograniczonym pojmowaniem wiedzy ludzkiej. Prawie całą naszą wiedzę taoista nazwałby wiedzą u m o w n ą, gdyż nie czujemy, że naprawdę coś wiemy, dopóki nie potrafimy sobie tego przedstawić przy pomocy słów albo jakiegoś innego systemu znaków konwencjonalnych, na przykład symboli matematycznych lub nut. Taka wiedza nazywa się umowna, bo jest przedmiotem społecznej umowy co do systemu komunikacji. Podobnie jak ludzie mówiący tym samym językiem mają milczącą umowę, że takie a takie słowa reprezentują takie a takie rzeczy, członkowie każdego społeczeństwa i każdej kultury złączeni są więzami komunikacji opartymi na różnych umowach co do klasyfikacji i wartościowania rzeczy i działań.

Toteż celem wychowania jest uczynić dzieci zdolnymi do życia w społeczeństwie przez skłonienie ich do nauczenia się i przyjęcia jego kodów, to znaczy prawideł i zasad komunikacji, dzięki którym społeczeństwo utrzymuje swą spoistość. Po pierwsze — język. Uczymy dziecko uznawać „drzewo", a nie „bujum", za uzgodniony znak określający t o. Bez trudu rozumiemy, że wyraz „drzewo" jest czymś umownym. O wiele mniej oczywiste jest, że umowa decyduje także o wyodrębnieniu przedmiotu reprezentowanego przez to słowo. Dziecko musi się nauczyć nie tylko, że takie a takie słowa reprezentują takie a takie rzeczy, ale i sposobu wyodrębniania rzeczy milcząco przyjętego przez jego kulturę, sposobu wytyczania przez nią granic w codziennym doświadczeniu. Tak więc konwencja naukowa decyduje, czy węgorz jest rybą, czy wężem, a konwencja gramatyczna określa, jakie doświadczenia trzeba nazwać przedmiotami, a jakie zdarzeniami lub działaniami. Jak arbitralne bywają takie konwencje, niech świadczy pytanie: „Co się dzieje z pięścią (rzeczownik-przedmiot), kiedy otwieram dłoń?" Przedmiot znika w czarodziejski sposób, ponieważ czynność była zamaskowana częścią mowy przypisaną zazwyczaj do rzeczy. Nasz język wyraźnie, choć nie zawsze logicznie, rozróżnia rzeczy i czynności, natomiast mnóstwo słów chińskich pełni funkcję zarówno rzeczowników, jak czasowników, tak że każdy, kto myśli po chińsku, bez większego trudu widzi, że przedmioty są zarazem zdarzeniami, a nasz świat jest zbiorem procesów raczej niż bytów.

Oprócz języka dziecko musi też zaakceptować wiele innych rodzajów kodu, skoro potrzeby współżycia z innymi wymagają uzgodnień co do prawa i moralności, obyczajów i sztuki, miar, wag i liczb, a przede wszystkim ról. Mamy kłopoty w porozumiewaniu się ze sobą, póki się nie potrafimy określić poprzez swoje role — ojciec, nauczyciel, robotnik, artysta, „równy chłop", gentleman, sportowiec itd. Czujemy, że j e s t e ś m y kimś, w takim stopniu, w ja-

kim się utożsamiamy z tymi stereotypami i ze związanymi z nimi sposobami bycia, bo nasi towarzysze mają mniej trudności z zaakceptowaniem nas — to znaczy ze zidentyfikowaniem nas i poczuciem, że jesteśmy „kontrolowani". Zetknięcie się dwóch nieznajomych na przyjęciu jest zawsze trochę kłopotliwe, jeżeli gospodarz przy przedstawianiu nie określił ich ról, bo żaden z nich nie wie, jakie powinien przyjąć reguły konwersacji i zachowania.

I znowu łatwo zauważyć umowny charakter ról. Bo przecież człowiek, który jest ojcem, może być także lekarzem lub artystą równie dobrze jak urzędnikiem i bratem. Oczywiście, nawet cała suma takich etykietek nie dostarczy nam adekwatnego opisu człowieka, chociaż może go umieścić w pewnej ogólnej klasyfikacji. Ale konwencje rządzące ludzką tożsamością są o wiele subtelniejsze i o wiele mniej oczywiste od przytoczonych. Uczymy się bardzo gruntownie, chociaż nie tak jawnie, identyfikować z równie umownym pojęciem „siebie". Bo umowne „ja", czyli „osoba", zbudowane jest głównie z historii, składającej się z wybranych wspomnień, a zaczynającej się z chwilą narodzin. Zgodnie z konwencją nie jestem po prostu tym, co robię teraz. Jestem także tym, co robiłem, i ta umowna wersja mojej przeszłości wydaje się nawet bardziej „mną", niż to „ja", którym jestem w tej chwili. Bo to, czym j e s t e m, wydaje się płynne i nieuchwytne, ale to, czym b y ł e m, jest pewne i zakończone. Jest mocną podstawą dla przepowiedni, czym będę. A zatem dokładniej jestem określony przez coś, czego już nie ma, niż przez to, co rzeczywiście istnieje!

Trzeba sobie zdać sprawę, że wspomnienia i wypadki z przeszłości tworzące historyczną tożsamość człowieka są tylko następstwem wyboru. Z prawdziwej nieskończoności doświadczeń i wydarzeń niektóre zostały wyróżnione — wyabstrahowane — jako znaczące, a to ich znaczenie jest, rzecz jasna, określone przez konwencjonalne wzorce. Bo w rzeczywistości wiedza umowna jest właśnie systemem abstrakcji. Składa się ze znaków i symboli, które redukują rzeczy i zdarzenia do najogólniejszych konturów, tak jak chiński znak *jen* reprezentuje słowo „człowiek", bo jest maksymalnym uproszczeniem i uogólnieniem postaci ludzkiej.

Dotyczy to również innych słów, nie ideogramów. Nasze wyrazy „człowiek", „ryba", „gwiazda", „kwiat", „biec", „róść" oznaczają klasę przedmiotów lub zdarzeń które można — przy pomocy bardzo prostych cech oderwanych od całej złożoności samych rzeczy — rozpoznać jako należące do odpowiedniej klasy.

Abstrakcja jest więc niemal warunkiem komunikacji, bo umożliwia nam przedstawianie doświadczeń prostymi i szybkimi „chwytami" umysłu. Kiedy mówimy, że można myśleć tylko o jednej rzeczy naraz, to tak jakbyśmy mówili, że nie można wypić jednym

haustem Oceanu Spokojnego. Trzeba go nalewać do kubka i pić łyk po łyku. Abstrakcja i znaki konwencjonalne są jak kubek — redukują doświadczenie do jednostek tak prostych, że można je pojmować po jednej naraz. Podobnie krzywą mierzy się, sprowadzając ją do malutkich odcinków prostej lub traktując ją jako kwadraciki, które przecina, kiedy się ją wykreśli na papierze.

Inne przykłady tego procesu to fotografia prasowa i transmisja telewizyjna. W pierwszej — rzeczywistą scenę odtwarza się w postaci jasnych i ciemnych punktów ułożonych na papierze w taki sposób, żeby oglądane bez szkła powiększającego dały wrażenie czarno-białej fotografii. Jakkolwiek podobne byłoby to do autentycznej sceny, jest to tylko jej rekonstrukcja w postaci punktów, trochę tak jak nasze umowne słowa i myśli odtwarzają doświadczenia w postaci abstrakcyjnych znaków. Jeszcze bardziej zbliża się do procesu myślowego kamera telewizyjna, przekazująca prawdziwą scenę w postaci liniowej serii impulsów, które można przesłać przewodami.

Tak więc porozumiewanie się za pomocą tego typu znaków konwencjonalnych daje nam abstrakcyjne, liniowe tłumaczenie wszechświata, w którym rzeczy dzieją się wszystkie naraz, wszechświata, którego konkretna rzeczywistość zawsze się wymyka doskonałemu opisowi w tych abstrakcyjnych terminach. Taki liniowy opis małej cząsteczki pyłu musiałby trwać wiecznie, bo trzeba by uwzględnić każdy punkt w jej obrębie.

Liniowy charakter mowy i myśli jest szczególnie widoczny we wszystkich językach posługujących się alfabetem, przedstawiających doświadczenia długimi szeregami liter. Niełatwo jest wytłumaczyć, dlaczego do porozumiewania się z innymi (mowa) i z samym sobą (myśl) musimy używać właśnie tej liniowej metody. Życie nie biegnie w ten nieporęczny, jednorazowy sposób, a i zawsze własne organizmy z trudem tylko przeżyłyby choć jedną chwilę, gdyby musiały się kontrolować myśląc o każdym oddechu, każdym uderzeniu serca i każdym impulsie nerwów. Jeśli jednak zechcemy wyjaśnić taki charakter myślenia, sugestywną analogię nasuwa zmysł wzroku. Istnieją bowiem dwa rodzaje widzenia — centralne i peryferyczne, podobnie jak światło reflektora i żarówki. Widzenia centralnego używamy do pracy, na przykład do czytania, kiedy oczy koncentrują się kolejno na jednym małym obszarze po drugim, jak reflektor. Widzenie peryferyczne jest mniej świadome i nie tak jasne jak intensywny snop świetlny reflektora. Używamy go do patrzenia w nocy i do „podświadomego" spostrzegania przedmiotów i ruchów nie leżących bezpośrednio na linii widzenia centralnego.

Zachodzi więc analogia — a może nie tylko analogia — między

widzeniem centralnym a myśleniem świadomym, liniowym, i między widzeniem peryferycznym a tym tajemniczym procesem, który umożliwia nam regulowanie całej niewiarygodnej złożoności naszych ciał zupełnie bez udziału myślenia. Warto też zaznaczyć, że nazywanie naszych ciał złożonymi jest właśnie skutkiem tego, iż próbujemy je ujmować w terminach myślenia liniowego, w słowach i pojęciach. Ale złożoność leży nie tyle w naszych ciałach, co w próbach uchwycenia ich takimi środkami myślowymi. To tak jakbyśmy próbowali wyróżnić cechy dużego pokoju przy pomocy jedynego jasnego promienia. Jest to równie skomplikowane jak picie wody widelcem zamiast kubka.

Z tego punktu widzenia pismo chińskie ma pewną przewagę nad naszym i znamionuje, być może, odmienny sposób myślenia. Wciąż jeszcze jest liniowe, pozostając szeregiem jednorazowo ujmowanych abstrakcji. Ale jego znaki są nieco bliższe życia niż nasze literowane słowa, bo z samej swej istoty są to obrazki, a jak powiada chińskie przysłowie: „Jeden obrazek wart jest stu słów." Jak łatwo jest na przykład pokazać, jak się wiąże skomplikowany węzeł, a jak trudno wyrazić to słowami.

Ogólną cechą umysłowości zachodniej jest uczucie, że nie rozumiemy naprawdę tego, czego nie potrafimy przedstawić, przekazać liniowymi znakami — myśleniem. Jesteśmy jak ów tancerz, który przywykłszy zaczynać od końca, nie nauczy się tańczyć, dopóki mu ktoś nie narysuje diagramu kroków, bo „nie chwyta tego sam z siebie". Z jakiegoś powodu nie ufamy „peryferycznemu widzeniu" naszego umysłu i nie w pełni się nim posługujemy. Muzyki na przykład uczymy się ograniczając całą skalę tonów i rytmów do systemu o ustalonych interwałach — notacji absolutnie niezdolnej do oddania muzyki Wschodu. Wschodni muzyk dysponuje tylko szkicowym zapisem i używa go jedynie do zapamiętania melodii. Uczy się nie czytając nut, lecz słuchając wykonania melodii przez nauczyciela, „wczuwając" się w nią i naśladując ją, dzięki czemu może osiągnąć takie wyrafinowanie rytmiczne i tonalne, które na Zachodzie da się porównać wyłącznie z kunsztem artystów jazzowych, tak samo traktujących muzykę.

Nie twierdzimy, że ludzie Zachodu w ogóle nie korzystają z „widzenia peryferycznego". Jako ludzie posługujemy się nim bezustannie, przy czym każdy artysta, każdy robotnik i każdy sportowiec stara się uruchomić jakieś jego szczególne zdolności. Uchodzi to jednak za niegodne uczonego albo filozofa. Dopiero od niedawna — i nie bez oporów — zaczynamy doceniać możliwości „widzenia peryferycznego". Toteż rzadko, jeżeli w ogóle, uprzytomniamy sobie, że jednym z jego najdonioślejszych zastosowań może być owa „wiedza o rzeczywistości", którą usiłujemy osiągnąć poprzez nieudolne

rozważania teologiczne i metafizyczne lub przez wnioskowania logiczne.

W starożytnym społeczeństwie chińskim występują dwie uzupełniające się tradycje „filozoficzne" — konfucjanizm i taoizm. Najogólniej można powiedzieć, że konfucjanizm traktuje o konwencjach językowych, moralnych, prawnych i obyczajowych, które dostarczają społeczeństwu jego systemu komunikacji. Innymi słowy, zajmuje się wiedzą umowną i właśnie w jego duchu wychowuje się dzieci, by ich nieobliczalne i kapryśne natury dostosować do prokrustowego łoża porządku społecznego. Za pomocą konfucjańskich formuł jednostka określa siebie i swoje miejsce w społeczeństwie.

Taoizm natomiast jest na ogół zajęciem ludzi starszych, zwłaszcza takich, którzy się wycofali z czynnego życia społecznego. Ich odejście od społeczeństwa jest niejako zewnętrznym symbolem wewnętrznego wyzwolenia się z więzi umownych wzorców myślowych i obyczajowych. Bo taoizm to zainteresowanie wiedzą nieumowną, to pojmowanie życia bezpośrednio, a nie w abstrakcyjnej, liniowej postaci myślenia przedstawiającego.

Konfucjanizm zatem przyświeca niezbędnej społecznie procedurze wtłaczania pierwotnej spontaniczności życia w sztywne reguły konwencji — procedurze pociągającej za sobą nie tylko konflikt i ból, ale również utratę tej szczególnej naturalności i braku samowiedzy, za które tak lubimy małe dzieci, a które odzyskują niekiedy mędrcy i święci. Funkcją taoizmu jest przeciwdziałać nieuniknionym skutkom takiej dyscypliny i nie tylko odtwarzać, ale i rozwijać pierwotną spontaniczność, określaną jako *tsy-jan*, czyli „bycie-takim-jakim-się-jest". Albowiem spontaniczność dziecka jest jeszcze dziecięca, jak wszystko, co się wiąże z dzieciństwem. Wychowanie rozwija w dziecku sztywność, a nie spontaniczność. Czasami konflikt między społeczną konwencją a tłumioną spontanicznością jest tak gwałtowny, że przejawia się w zbrodni, chorobie lub nerwicy, jako cenie płaconej za — niewątpliwe skądinąd — zalety porządku.

Ale nie można rozumieć taoizmu jako rewolucji przeciw konwencjom, choć niekiedy używano go jako pretekstu do rewolucji. Taoizm jest sposobem wyzwolenia którego rewolucja nigdy nie przyniesie, bo jak powszechnie wiadomo, większość rewolucji wprowadza tyranie straszniejsze od obalanych. Być wolnym od konwencji, to nie znaczy odrzucać je, tylko nie być przez nie oszukiwanym — umieć stosować je jako narzędzie, a nie być stosowanym przez nie.

Zachód nie wytworzył instytucji odpowiadającej taoizmowi, bo nasza judeochrześcijańska tradycja duchowa identyfikuje Absolut — Boga — z moralnym i logicznym porządkiem konwencji. I można to chyba nazwać największą katastrofą kulturalną, gdyż

wskutek tego porządek społeczny uzyskał nadmierny autorytet, co też zrodziło owe, tak charakterystyczne dla historii Zachodu, rewolucje przeciw religii i tradycji. Bo co innego znajdować się w konflikcie z uznanymi społecznie konwencjami, a co innego być w zatargu z samą istotą i podstawą życia, z Absolutem. Taka sytuacja wywołuje poczucie winy tak przemożne, że musi ono prowadzić do zaprzeczenia własnej naturze albo do odrzucenia Boga. Ponieważ pierwsze wyjście jest tak samo niemożliwe jak rozgryzienie własnego zęba, kiedy nie pomagają już takie paliatywy jak konfesjonał, drugie staje się nieuniknione. I jak to leży w naturze rewolucji, rewolucja przeciw Bogu przynosi gorszą tyranię absolutystycznego państwa — gorszą, bo nie umie nawet przebaczać i nie uznaje nic poza siłą własnej jurysdykcji. A choć teoretycznie to samo odnosiło się do Boga, reprezentujący go na ziemi Kościół zawsze gotów był przyznać, że aczkolwiek prawa Boga są niezmienne, nikt jednak nie zna granic Jego miłosierdzia. Gdy się natomiast tron Absolutu opróżni, zagarnia go relatywizm, torując drogę prawdziwemu bałwochwalstwu, prawdziwej obrazie Boga — absolutyzacji pojęcia, umownej abstrakcji. Ale tron nie mógłby się przecież opróżnić, gdyby już przedtem tak czy inaczej nie wakował, gdyby tradycja zachodnia znała jakiś sposób bezpośredniego dotarcia do Absolutu, poza terminami konwencjonalnego porządku.

Rzecz jasna, samo słowo „Absolut" sugeruje coś abstrakcyjnego i pojęciowego, jak na przykład „Czysty Byt". Już sama nasza idea „ducha" jako przeciwstawienia „materii" wydaje się być bardziej związana z abstrakcją niż z koniecznością. Ale w taoizmie, tak jak w innych sposobach wyzwolenia, Absolutu nie należy mieszać z abstrakcją. Z drugiej jednak strony, powiedzenie, że *Tao* — jak się nazywa ostateczną Rzeczywistość — jest konkretnością raczej niż abstrakcją, prowadzić może do innego rodzaju nieporozumień. Przywykliśmy bowiem kojarzyć konkretność z czymś materialnym, fizjologicznym, biologicznym i naturalnym w odróżnieniu od tego, co nadprzyrodzone. Ale dla taoizmu i buddyzmu wciąż jeszcze są to terminy dotyczące abstrakcyjnej i umownej sfery wiedzy.

Biologia i fizjologia na przykład to dziedziny wiedzy przedstawiające świat rzeczywisty w specjalnych abstrakcyjnych kategoriach. Mierzą i klasyfikują ten świat metodami odpowiednimi dla tego szczególnego użytku, jaki chcą z niego zrobić; tak jak mierniczy ujmuje ziemię w hektarach, dostawca w ciężarówkach lub tonach, a gleboznawca w typach struktury chemicznej. Powiedzieć, że konkretna rzeczywistość organizmu ludzkiego j e s t fizjologiczna, to tak jak powiedzieć, że Ziemia to j e s t tyle a tyle ton albo tyle a tyle hektarów. Powiedzenie zaś, że ta rzeczywistość jest naturalna, będzie dostatecznie ścisłe, jeżeli mamy na myśli: spontaniczna

(*tsy-jan*), czyli *natura naturans*. Ale będzie zupełnie nieścisłe, jeśli myślimy o *natura naturata*, to znaczy o naturze poklasyfikowanej, posegregowanej na „natury", jak w pytaniu: „Co jest n a t u r ą tej rzeczy?" To właśnie w tym drugim sensie należy rozumieć „naturalizm naukowy", doktrynę nie mającą nic wspólnego z naturalizmem taoistów.

Tak więc, żeby zrozumieć, czego dotyczy taoizm, musimy być przygotowani przynajmniej do uznania możliwości poglądu na świat innego niż umowny, możliwości wiedzy innej niż zawartość naszej nastawionej na zewnętrzność świadomości, która ujmuje rzeczywistość wyłącznie w liniowy sposób, po jednej abstrakcji (czy też myśli — chińskie *nien*) naraz. Nie będzie z tym większych trudności, bo i tak już przyjmujemy, że w i e m y, w jaki sposób poruszać rękami, podejmować decyzje, oddychać, chociaż z trudem tylko moglibyśmy to wyjaśnić słowami. Wiemy, jak się to robi, bo to po prostu robimy! Taoizm jest rozszerzeniem tego rodzaju wiedzy, rozszerzeniem, które daje nam zupełnie inne spojrzenie na nas samych niż to, do jakiego przywykliśmy — i to spojrzenie wyzwalające umysł ludzki z wiążącej go identyfikacji z abstrakcyjnym *ego*.

Wedle tradycji, twórca taoizmu Lao-tsy był starszym rówieśnikiem Kung Fu-tsy, czyli Konfucjusza, zmarłego w roku 479 p.n.e. Lao-tsy uchodzi za autora *Tao Te Czing*, krótkiego zbioru aforyzmów wykładających zasady Tao, ukazujących jego siłę, jego moc czy skuteczność (*Te*). Ale tradycyjna filozofia chińska wywodzi zarówno taoizm, jak konfucjanizm ze źródła jeszcze wcześniejszego, z dzieła leżącego u samych podstaw kultury i myśli chińskiej — z *I Czing*, czyli Księgi Przemian, powstałej w latach 3000—1200 p.n.e.

I Czing to księga przepowiedni. Zawiera wróżby oparte na sześćdziesięciu czterech abstrakcyjnych figurach złożonych z sześciu linii każda. Linie są dwojakiego rodzaju — podzielone (negatywne) i niepodzielone (pozytywne) — a owe sześcioliniowe figury, czyli heksagramy, są ponoć oparte na różnych sposobach pękania podgrzewanej skorupy żółwia. Jest to nawiązanie do starej metody wróżenia: wróżbita wiercił otwór w grzbietowej skorupie żółwia, podgrzewał ją i przepowiadał przyszłość ze szczelin tworzących się w niej, tak jak chiromanta posługuje się liniami na dłoni. Oczywiście, rysunek takich szczelin bywał bardzo skomplikowany, toteż owe sześćdziesiąt cztery heksagramy uważa się jedynie za uproszczoną klasyfikację różnych układów pęknięć. W ciągu stuleci skorupa żółwia wyszła z użytku i zamiast na heksagramie odpowiednim do chwili, w której zadano pytanie, przepowiednie opierano na przypadkowym ułożeniu pięćdziesięciu łodyg krwawnika.

Ale znawca *I Czing* nie musi się posługiwać skorupą żółwia ani

łodygami krwawnika. Może „zobaczyć" heksagram w czymkolwiek — w przypadkowym ułożeniu bukietu kwiatów, w przedmiotach rozrzuconych na stole, w naturalnych znakach na kamyku. Współczesny psycholog rozpozna w tym coś podobnego do testu Rorschacha, w którym stan psychiczny pacjenta określa się na podstawie obrazów spontanicznie „zobaczonych" w skomplikowanej plamie atramentowej. Gdyby pacjent potrafił sam zinterpretować własną obiektywizację tej plamy, uzyskałby pożyteczne na przyszłość informacje o sobie. Nie można więc potraktować sztuki wróżbiarskiej *I Czing* jako czczego zabobonu.

Bo rzeczywiście, wróżbita posługujący się heksagramami *I Czing* mógłby nam całkiem zasadnie dowodzić względności zalet naszego sposobu podejmowania decyzji. Powiadamy, że nasze decyzje są racjonalne, bo opieramy je na zebraniu wszystkich informacji wiążących się z rozważanym problemem. Nie uzależniamy naszego wyboru od tak nieistotnych głupstw jak rzucanie monety, układ liści herbacianych czy też szczelin w skorupie żółwia. Wróżbita mógłby nas jednak zapytać, skąd wiemy, która informacja wiąże się z tym problemem, skoro wypadki zupełnie nie do przewidzenia bezustannie wywracają nasze plany. Mógłby nas również zapytać, skąd wiemy, kiedy zebraliśmy już dość informacji, by powziąć decyzję. Gdybyśmy je zbierali naprawdę rygorystycznie „naukowo", trwałoby to tak długo, że skończylibyśmy o wiele za późno na działanie. A zatem skąd wiemy, kiedy wystarczy? Czy to same informacje mówią nam, że już dosyć? Wręcz przeciwnie, w racjonalny sposób roztrząsamy wnioski wypływające z gromadzonych danych, a potem działamy intuicyjnie, bo jesteśmy zmęczeni myśleniem albo trzeba się już na coś zdecydować. Wróżbita mógłby więc nas zapytać, czy nie polegamy na tak samo „nieistotnych głupstwach", jak gdybyśmy rzucali łodygi krwawnika.

Innymi słowy, „rygorystycznie naukową" metodę przepowiadania przyszłości można stosować tylko w wyjątkowych warunkach — kiedy nie trzeba działać od razu, kiedy wszystko zależy od czynników mechanicznych albo w okolicznościach tak ograniczonych, że wręcz banalnych. O wiele większa część naszych poważnych decyzji zależy od „przeczucia" — to znaczy od „peryferycznego widzenia" umysłu. Skuteczność naszych decyzji zależy więc przede wszystkim od zdolności „wczuwania się" w sytuację, od stopnia rozwoju owego „peryferycznego widzenia".

Wie o tym każdy chiński interpretator *I Czing*. Wie, że sam tekst księgi nie zawiera dokładnych nauk, lecz tylko narzędzie, którego będzie mógł użyć, jeśli ma dobrą intuicję albo — jak by to sam powiedział — jeśli jest „w Tao". Dlatego nikt nie zwraca się do *I Czing* bez odpowiednich przygotowań, bez skupionego i drobiaz-

gowego odbycia przepisanego rytuału, wprowadzającego umysł w ów stan spokoju, kiedy się czuje, że intuicja działa najlepiej. Wydaje się zatem, że jeżeli źródeł taoizmu istotnie należy szukać w *I Czing*, to nie tyle w samym tekście księgi, co w sposobie, w jaki się nim posługiwano, i w założeniach leżących u jego podstaw. Albowiem praktyka podejmowania decyzji „na intuicję" łatwo by wykazała, że ta „peryferyczna" strona naszego umysłu najlepiej pracuje wówczas, kiedy się nie próbujemy do niej wtrącać, kiedy jej pozwalamy działać samodzielnie — *tsy-jan*, spontanicznie, „będąc-takim-jakim-jest".

W ten sposób zaczynają się ujawniać podstawowe zasady taoizmu. Przede wszystkim Tao — niedefiniowalny, konkretny „proces" świata. Chińskie słowo oznacza w rzeczywistości „drogę" i „sposób", czasami również „mówić", tak że pierwsza linijka *Tao Te Czing* zawiera kalambur:

Tao, które można wypowiedzieć, to nie odwieczne Tao. Ale próbując przynajmniej zasugerować, co ma na myśli, Lao-tsy mówi: „Nim powstała ziemia i niebo, było już coś niejasnego. Jakie ciche! Jakie puste! Trwa samotne, niezmienne; działa zawsze i wszędzie, niestrudzone. Można to coś uważać za Matkę wszystkiego pod niebem. Nie znam imienia tego czegoś, więc nazywam je słowem Tao".

I dalej:

„Tao to coś zamglonego i niejasnego.
Jakie niejasne! Jakie zamglone!
A przecież zawiera obrazy.
Jakie niejasne! Jakie zamglone!
A przecież zawiera rzeczy.
Jakie blade! Jakie niewyraźne!
A przecież zawiera siłę myśli.
Ta siła to prawda
I ufność."

„Siła myśli" to *czing*, słowo jednoczące idee czegoś zasadniczego, subtelnego, psychicznego, czy duchowego, i zręcznego. A pointa wydaje się taka: tak samo jak własna głowa oczom wydaje się zupełnie nieważna, pomimo że w rzeczywistości stanowi źródło inteligencji, tak niedefiniowalne, niejasne i z pozoru puste Tao jest intelektem kształtującym świat z biegłością, która przekracza nasze pojmowanie.

Istotna różnica pomiędzy Tao a zwyczajnym pojęciem Boga polega na tym, że podczas gdy Bóg stwarza świat przez „robienie" (*wei*) go, Tao — przez „nie-robienie" (*wu-wei*). Rzeczy zrobione stanowią zespół oddzielnych części, tak jak maszyny, albo są kształtowane z zewnątrz do wewnątrz, jak rzeźby. Natomiast rzeczy wy-

rastające dzielą się na części od wewnątrz na zewnątrz. Wszechświat działa zazwyczaj zgodnie z prawami wzrostu i dlatego pytanie, jak go zrobiono, byłoby dla umysłowości chińskiej dość dziwaczne. Gdyby wszechświat był zrobiony, istniałby oczywiście ktoś, kto by wiedział, j a k go zrobiono, kto by potrafił wyjaśnić, w jaki sposób zestawiono go kawałek po kawałku — tak jak technik może liniowo, po-jednym-słowie-naraz wytłumaczyć, jak złożyć części maszyny. Ale wszechświat rosnący wyklucza możliwość wyrażenia tego, jak rośnie, w nieporęcznych terminach myśli i języka. Dlatego żaden taoista nie zapyta, czy Tao wie, jak stwarza wszechświat. Bo Tao działa spontanicznie, nie planowo. Lao-tsy mówi:

„Zasadą Tao jest spontaniczność."

Ale spontaniczność bynajmniej nie jest ślepym, niepohamowanym impulsem, zwyczajną siłą kaprysu. Filozofia ograniczona możliwościami języka umownego nie może pojąć intelektu, który by nie pracował planowo, zgodnie z liniowym porządkiem myślenia. A przecież namacalny przykład takiego właśnie intelektu stanowi nasze własne ciało, zorganizowane bez udziału myśli. Albowiem dokładnie tak samo jak Tao nie „wie", w jaki sposób stwarza wszechświat, my nie „wiemy", w jaki sposób stwarzamy mózg. Wedle słów wielkiego następcy Lao-tsy — Czuang-tsy:

„Dookoła tworzy się rzeczy, ale nikt nie wie, kto je tworzy. Powstają, ale nikt nie widzi jak. Wszyscy cenią tę część wiedzy, którą można wiedzieć. Nie umieją skorzystać z Nieznanego, by posiąść wiedzę. Czyż to nie błąd?"

Umowny stosunek wiedzącego do wiedzianego często ma ten sam charakter, co stosunek kontrolującego do kontrolowanego, a zatem i pana do sługi. Tak więc podczas gdy Bóg jest panem wszechświata, ponieważ „On wie wszystko! On wie! On wie!", stosunek Tao do rzeczy, które stwarza, jest zupełnie innego rodzaju.

„Wielkie Tao płynie wszędzie,
płynie w lewo, płynie w prawo.
Wszystkie byty są w jego mocy
i Tao ich nie porzuci.
Nie pragnie rządzić ich spełnieniem.
Kocha i karmi wszystkie istnienia,
a nie panuje nad nimi."

Zachodni Bóg posiada również samowiedzę — na wskroś przejrzysty dla swego pojmowania jest obrazem tego, czym chciałby być człowiek: świadomym panem i władcą, absolutnym dyktatorem swego umysłu i ciała. Natomiast Tao, przeciwnie, jest tajemnicze i ciemne (*hsüan*). Wiele lat później buddysta zen powiedział o nim:

„Jest takie coś, co w górze podpiera Niebo, a w dole trzyma Ziemię. Jest czarne jak laka i bez przerwy aktywne".

Hsüan to oczywiście ciemność metaforyczna — nie ciemność nocy, ciemność czerni przeciwstawionej bieli, tylko czysta niepojętość napotykana przez umysł, kiedy próbuje sobie przypomnieć czas sprzed swoich narodzin albo dotrzeć do swej własnej głębi.

Zachodni krytycy często pokpiwają z tak mgławicowego pojęcia Absolutu, wyśmiewając je jako „mgliste i mistyczne" w przeciwieństwie do ich własnych trzeźwo zdefiniowanych poglądów. Ale, jak powiedział Lao-tsy:

„Kiedy wybitny człowiek słyszy o Tao,
ćwiczy się w nim gorliwie.
Kiedy przeciętny człowiek słyszy o Tao,
czasem je gubi, czasem utrzymuje.
Kiedy mały człowiek słyszy o Tao,
wybucha śmiechem.
Gdyby się nie śmiał, Tao nie byłoby Tao."

Bo rzeczywiście nie można ocenić, czym jest Tao, nie stając się — w pewnym sensie — głupim. Dopóki świadomy intelekt zapamiętale się stara pochwycić świat w swoją sieć abstrakcji i obstaje przy ograniczeniu i dopasowaniu życia do swoich sztywnych kategorii, dopóty nastrój taoizmu będzie dla niego nieuchwytny, a intelekt będzie się marnował. Tao jest dostępne jedynie dla umysłu, który potrafi uprawiać prostą i subtelną sztukę *wu-wei*, drugą po Tao ważną zasadę taoizmu.

Jak widać, *I Czing* dała umysłowości chińskiej doświadczenie w spontanicznym podejmowaniu decyzji, skutecznym właśnie na tyle, na ile człowiek pozwala umysłowi pracować samodzielnie i obdarza go zaufaniem. To jest właśnie *wu-wei*, gdyż *wu* znaczy „nie", a *wei* — „działanie", „robienie", „wykonywanie", „staranie się", „usiłowanie", „zajmowanie się". Powracając do przykładu wzroku — widzenie peryferyczne najlepiej działa wówczas, kiedy spostrzegamy kącikiem oczu, a nie patrzymy bezpośrednio na rzeczy, na przykład nocą. Podobnie kiedy pragniemy zobaczyć szczegóły oddalonego przedmiotu, powiedzmy zegara, oczy muszą być rozluźnione, a nie wpatrywać się, nie u s i ł o w a ć zobaczyć. Tak samo żaden wysiłek mięśni języka i ust nie umożliwi nam wrażliwszego smakowania potraw. Trzeba zaufać oczom i językowi i pozwolić im działać samym.

Ale nauczeni przesadnie ufać widzeniu centralnemu, ostremu snopowi świetlnemu oczu i umysłu, nie potrafimy odzyskać zdolności widzenia peryferycznego, dopóki nie rozluźnimy ostrego

i wpatrującego się sposobu patrzenia. Umysłowym czy psychicznym odpowiednikiem tego jest swoisty rodzaj głupoty, o którym tak często wspominają Lao-tsy i Czuang-tsy. Nie idzie tu o zwyczajny spokój umysłu, lecz o jego „nie-łapczywość". Wedle słów Czuang-tsy: „Człowiek doskonały używa umysłu jak lustra. Nic nie chwyta, nic nie odrzuca. Przyjmuje, ale nie zachowuje". Można by niemal powiedzieć, że „okrywa się puszkiem", żeby sobie wyrównać szorstkość czystości. Tak mówi o sobie Lao-tsy:

„Usuń wiedzę, a znikną wszystkie niepokoje!...
Wszyscy ludzie się cieszą, tak jak wychodząc na wieżę
W święta albo na wiosnę.
Tylko ja jestem nieporuszony,
Jak niemowlę, które się jeszcze nigdy nie zaśmiało;
Opuszczony, jakbym nie miał dokąd pójść.
Wszyscy ludzie mają więcej, niż im trzeba,
Tylko ja wydaję się w nędzy.
Nic nie rozumiem,
Może jestem głupi.
Wszyscy ludzie są spostrzegawczy,
Tylko ja wydaję się ospały.
Wszyscy ludzie są przenikliwi,
Tylko ja wydaję się tępy.
Niedbale, jakby nikt mnie nie mógł zobaczyć,
Snuję się, z niczym niezwiązany.
Wszyscy ludzie do czegoś dążą,
Tylko ja wydaję się niezdarny.
Ja jeden się różnię od innych —
Szukam Matki".

W większości pism taoistów jest trochę przesady, trochę wyolbrzymienia, są na granicy swoistego humoru, autokarykatury. Tak pisze na ten sam temat Czuang-tsy:
„Prawdziwy (*te*) człowiek mieszka w domu i nie ćwiczy umysłu, pracuje i nie ma zmartwień. Nie zajmuje się pojęciem dobra ani zła, błogosławieństwa ani potępianiem innych. Jeżeli wszyscy ludzie potrafią się rozkoszować czterema porami roku, jest szczęśliwy... Ma zasmuconą twarz i wygląda jak dziecko, które zgubiło matkę. Jak głupi snuje się tu i tam, jak gdyby nie znał swojej drogi. Ma mnóstwo pieniędzy do wydania, ale nie wie, skąd je bierze. Je i pije tyle, ile potrzebuje, ale nie wie skąd się bierze jedzenie". Lao-tsy jest jeszcze bardziej stanowczy w swoim potępieniu konwencjonalnej mądrości:

„Odrzuć mądrość i usuń wiedzę,
a stokrotnie na tym ludzie skorzystają.
Odrzuć ludzkość i usuń słuszność,
a ludzie odzyskają miłość bliźnich.
Odrzuć spryt i usuń użyteczność,
a znikną zbóje i rabusie...
Stań się prawdziwy,
miłuj szczerość,
zmniejsz swój egoizm
i ogranicz chęci".

Nie chodzi tu o to, żeby zredukować umysł ludzki do pustki myślowej kretyna, tylko żeby uruchomić jego wrodzoną, spontaniczną inteligencję, uwolnić go od wszelkiego przymusu. Zarówno dla taoisty jak dla konfucjanisty podstawowe jest przekonanie, że trzeba zaufać człowiekowi, i z tego punktu widzenia wydaje się, że nieufność — czy to teologiczna, czy też technologiczna — Zachodu do natury ludzkiej jest czymś w rodzaju schizofrenii. Nie można przecież wierzyć, że człowiek z samej swojej natury jest zły, nie dyskredytując samej wiary; wszak kategorie złego umysłu to złe kategorie. Jakkolwiek „wyemancypowany" religijnie, umysł technologiczny próbując poddać naturalny porządek ludzki kontroli świadomości ujawnia, że odziedziczył po teologii niezgodę z samym sobą. Zapomina, że nie można ufać rozumowi, jeżeli się nie ufa mózgowi, że moc rozumu zależy od organów, które wyrosły dzięki „inteligencji nieświadomej".

Sztukę pozostawiania umysłu samemu sobie żywo opisał inny pisarz taoistowski, Lie-tsy (ok. 398 p.n.e.), wielbiony za tajemniczą umiejętność unoszenia się na wietrze. Nawiązuje to bez wątpienia do swoistego wrażenia „chodzenia w powietrzu", jakie ma ktoś, kto się wyzwala po raz pierwszy. Podobno profesor D. T. Suzuki, zapytany, jak się odczuwa *satori*, doświadczenie „przebudzenia" w zenie, odpowiedział: „Tak jak zwyczajne, powszednie doświadczenie, tyle że dwa cale nad ziemią." Lie-tsy, poproszony o wyjaśnienia na temat sztuki unoszenia się na wietrze, tak opowiedział o swojej nauce u Lao Szanga:

„Po trzech latach służby u niego nie śmiałem myśleć o tym, co dobre, a co złe, ani mówić o korzyściach i stratach.

Wtedy mój mistrz po raz pierwszy obdarzył mnie spojrzeniem — i to wszystko.

Po pięciu latach zmieniłem się. Myślałem o tym, co dobre, a co złe, mówiłem o korzyściach i stratach. Wtedy mój mistrz po raz pierwszy rozluźnił twarz i uśmiechnął się do mnie.

Po siedmiu latach zaszła inna zmiana. Pozwoliłem swojemu umy-

słowi myśleć, o czym zechce, ale nie zajmował się już dobrem ani złem. Pozwoliłem swoim wargom wypowiadać, co tylko im sprawi przyjemność, ale nie mówiły już o korzyściach ani o stratach. Wtedy, nareszcie, mój mistrz poprowadził mnie, żebym usiadł koło niego na macie.

Po dziesięciu latach mój umysł puścił wodze myślom, a usta — słowom. Nie wiedziałem już nic o dobru ani o złu, o korzyściach ani o stratach, tak samo jak o sobie i innych... Zewnętrzne i wewnętrzne zlało się w jedno. Potem nie było już różnicy między okiem a uchem, uchem a nosem, nosem a ustami — i wszystko było jednym. Mój umysł zamarł, ciało zanikło, mięso i kości stopiły się ze sobą. Zupełnie nie wiedziałem, na czym stoję, co mam pod nogami. Płynąłem z wiatrem tędy i owędy jak suche źdźbło trawy albo liść spadający z drzewa. W gruncie rzeczy nie wiedziałem, czy to wiatr unosi się na mnie, czy ja na wietrze".

Ten stan świadomości wygląda jak opis pijaństwa — chociaż bez porannego kaca! Czuang-tsy zauważył widać podobieństwo, bo napisał:

„Kiedy ktoś pijany spadnie z wozu, może umrzeć, ale nie cierpi. Ma takie same kości jak inni, ale inaczej reaguje na zdarzenia. Jego duch jest w stanie bezpieczeństwa. Nie wie tego, że jedzie wozem, ani tego, że z niego spada. Nie docierają do niego pojęcia życia, śmierci, strachu itp., więc nie cierpi od kontaktu z bytami obiektywnymi. A skoro tyle bezpieczeństwa może dać wino, o ileż więcej może dać Spontaniczność!"

Ponieważ Lao-tsy, Czuang-tsy i Lie-tsy byli dostatecznie świadomi, żeby napisać bardzo rozumne książki, można przyjąć, że ten język jest — znowu — trochę przesadny albo metaforyczny. Ich „nieświadomość" nie jest stanem omdlenia, tylko tym, co późniejsi interpretatorzy przedstawiali jako *wu-hsin*, dosłownie „nie-myśl", czyli nieświadomość siebie. Jest to stan całościowości, kiedy umysł działa łatwo i swobodnie, bez wrażenia jakiegoś drugiego umysłu czy też *ego*, stojącego nad nim z pałką. Jeżeli o zwykłym człowieku można metaforycznie powiedzieć, że po to by chodzić, musi podnosić sobie nogi rękoma, taoista jest kimś, kto się nauczył pozwalać, żeby nogi chodziły same.

Różne fragmenty pism taoistów sugerują, że ów stan „nie-myślenia" polega na używaniu całego umysłu, analogicznie do oczu, których używamy w całości tylko wtedy, kiedy patrzymy na różne przedmioty i nie wysilamy się specjalnie, żeby coś zobaczyć. Jak pisze Czuang-tsy:

„Dziecko może patrzeć nie mrugając oczami przez cały dzień, bo nie koncentruje wzroku na żadnym konkretnym przedmiocie. Idzie, nie wiedząc dokąd, zatrzymuje się, nie wiedząc po co. Roztapia się

w otoczeniu i porusza się razem z nim. Oto zasady higieny umysłowej."

I dalej:

„Jeżeli uspokoisz ciało i zjednoczysz swoją uwagę, spłynie na ciebie harmonia nieba. Jeżeli scalisz świadomość i skoncentrujesz myśli, duch zamieszka w tobie. *Te* ubierze cię, a *Tao* ochroni. Twoje oczy będą jak oczy nowonarodzonego cielęcia, które nie poszukuje przyczyn."

Żeby opisać „bezczynne" działanie umysłu, można się też posłużyć przykładem innych zmysłów — słuchania bez nastawiania uszu, wąchania bez silnego wdychania, smakowania bez obracania językiem, dotykania bez naciskania przedmiotów. Każdy z tych przykładów jest szczególnym przypadkiem czynności umysłowej, którą Chińczycy określają specjalnym słowem *hsin*.

To pojęcie jest tak ważne dla zrozumienia zenu, że trzeba spróbować wyjaśnić, co znaczy ono zazwyczaj w myśli taoistowskiej. Na ogół tłumaczy się je jako „umysł" lub „serce", ale żadne z tych słów nie jest tutaj zadowalające. Wygląd ideogramu przypomina serce albo — być może — płuca czy wątrobę, a mówiąc o *hsin*, Chińczyk często wskazuje na środek klatki piersiowej, trochę poniżej serca.

Trudność przekładu polega jednak na tym, że „umysł" jest za intelektualny, za zewnętrzny, a „serce" ma w języku potocznym odcień za bardzo emocjonalny, sentymentalny nawet. Poza tym nie zawsze używa się *hsin* dokładnie w tym samym znaczeniu. Czasami traktuje się je jako przeszkodę, którą trzeba usunąć — na przykład w *wu-hsin*, „nie-myśli". Ale niekiedy stosuje się je prawie jako synonim Tao. Najczęściej tak właśnie jest w literaturze zenu, obfitującej w takie zwroty jak „umysł pierwotny" (*pen-hsin*), „umysł Buddy" (*fu hsin*) czy też „wiara w umysł" (*hsin hsin*). Tę jawną sprzeczność rozwiązuje zasada, że „prawdziwy umysł to nie-umysł", to znaczy, że *hsin* jest prawdziwy i dobrze funkcjonuje wtedy, kiedy działa tak, jak gdyby go nie było. Tak jak oczy dobrze widzą tylko wtedy, kiedy nie oglądają się same w postaci punktów czy plamek w przestrzeni.

Koniec końców, wydaje się, że *hsin* oznacza całość naszych czynności psychicznych, a dokładniej — ośrodek tych czynności związany z centralnym punktem tułowia. Japońskiej formy tego wyrażenia, *kokoro*, używa się w jeszcze większej ilości odcieni znaczeniowych, ale na razie wystarczy zauważyć, że przekładając je jako „umysł" (słowo dostatecznie nieokreślone) mamy na myśli nie tylko intelekt czy rozum, a nawet nie tylko świadomość. Istotne jest, że zarówno według taoizmu, jak według zenu ośrodek aktywności umysłu nie leży w świadomym procesie myślenia, w *ego*.

Kiedy człowiek nauczy się pozostawiać swój umysł samemu sobie, tak żeby mógł funkcjonować w naturalny dla niego całościowy i spontaniczny sposób, zaczyna okazywać specjalny rodzaj „mocy" czy „zdolności" — *te*. Nie idzie tu o moc w potocznym znaczeniu tego słowa, tylko o rodzaj skuteczności, jak w zwrocie „lecznicza moc ziół". *Te* jest więc naturalną, spontaniczną mocą, której nie można rozwijać w żaden rozmyślny sposób. Lao-tsy mówi:

„Wybitne *te* nie jest *te*,
więc jest *te*.
Marne *te* nie rzuci *te*,
więc nie jest *te*.
Wybitne *te* jest bierne i bezcelowe.
Marne *te* jest aktywne i celowe."

Dosłowny przekład posiada siłę i głębię, które giną w takich na przykład parafrazach: „Wybitna moc nie ma świadomości siebie jako mocy i dlatego naprawdę jest mocą. Marna moc nie może się obejść bez mocy i dlatego nie jest mocą."

Podczas gdy konfucjaniści nakazywali cnotę polegającą na sztucznym przestrzeganiu reguł i przepisów, taoiści wskazywali, że taka cnota jest nienaturalna i nieautentyczna. Czuang-tsy napisał następujący wyimaginowany dialog między Konfucjuszem a Lao-tsy:

— „Powiedz mi — spytał Lao-tsy — na czym polega miłosierdzie i powinność wobec bliźnich?

— Polegają na umiejętności radowania się ze wszystkiego — odpowiedział Konfucjusz — na miłości uniwersalnej, bez elementu »ja«. Oto cechy miłosierdzia i powinności wobec bliźnich.

— Co za bzdura! — wykrzyknął Lao-tsy. — Czyż miłość uniwersalna nie przeczy sama sobie? Czyż twoja eliminacja »ja« nie jest jego pozytywnym objawieniem? O, gdybyś mógł sprawić, żeby cesarstwo nie traciło źródeł pożywienia... Spójrz na wszechświat, jego porządek jest nieskończony; spójrz na słońce i księżyc, ich światło jest nieskończone; spójrz na gwiazdy, ich konstelacje są niezmienne; spójrz na zwierzęta i ptaki, zawsze tak samo zbierają się w gromady; spójrz na drzewa i kwiaty, wszystkie bez wyjątku rosną do góry. Bądź jak one — podążaj za Tao, a będziesz doskonały. Po cóż więc boje o miłosierdzie i powinność wobec bliźnich, próżne jak bicie w bębny w poszukiwaniu zbiega. Niestety! Dużo zamieszania wprowadziłeś w umysły ludzkie."

Taoistowska krytyka konwencjonalnej cnoty dotyczy nie tylko moralności, ale również sztuki, rzemiosła, zawodu. Jak mówi Czuang-tsy:

„Cz'ui, rzemieślnik, dokładniej kreślił koła ręką niż cyrklem. Zdawało się, że jego palce tak naturalnie dostosowują się do tego, co robi, że nie musi natężać uwagi. Jego władze umysłowe były więc Jednym i nie było dla nich przeszkód. Jeżeli się nie czuje nóg, to znaczy, że buty są wygodne. Jeżeli nie czuje się brzucha, to znaczy, że przepaska jest dobra. Jeżeli intelekt nieświadom jest dobra ani zła, to znaczy, że serce (*hsin*) jest spokojne... A ten, kto spokojnie zaczynając, nie czuje się nigdy spokojny, nieświadom jest spokoju spokoju."

Tak samo jak rzemieślnik, który opanował *te*, mógł pracować bez pomocy cyrkla — malarz, muzyk i kucharz nie potrzebują umownych klasyfikacji w swoich sztukach. Wedle słów Lao-tsy:

„Pięć kolorów oślepi ludzki wzrok.
Pięć tonów ogłuszy ludzki słuch.
Pięć smaków zepsuje ludzki smak.
Pogoń i polowanie uczynią człowieka dzikim.
Poszukiwanie skarbów doprowadzi człowieka do zła."

Oto dlaczego mędrzec zajmuje się brzuchem, a nie okiem. Nie chodzi tu bynajmniej o ascetyczną nienawiść do doświadczenia zmysłowego, bo przecież wniosek jest właśnie taki, że wrażliwość oka na barwy jest osłabiona przez powszechne mniemanie, iż istnieje akurat pięć prawdziwych barw. Istnieje nieskończona ciągłość odcieni i rozbijanie ich na grupy o różnych nazwach odciąga uwagę od ich subtelności. To dlatego „mędrzec zajmuje się brzuchem, a nie okiem", to znaczy — ocenia konkretną zawartość doświadczenia, a nie jego podobieństwo do czysto teoretycznych wzorców.

Te jest więc nieprawdopodobną pomysłowością i mocą twórczą spontanicznego i naturalnego działania ludzkiego — mocą unieruchomioną, gdy próbuje się nią kierować przy pomocy formalnych technik i metod. To tak samo jak ze sprawnością stonogi w posługiwaniu się stoma nogami naraz.

„...Stanęła stonoga wśród drogi,
Rozplątać chce sobie nogi...
Rozplątała pierwszą, drugą,
Z trzecią trwało bardzo długo,
Zanim doszła do trzydziestej,
Zapomniała o dwudziestej,
Przy czterdziestej już się krząta —
No, a gdzie jest pięćdziesiąta?
Sześćdziesiątą nogę beszta:
Prędzej, prędzej! A gdzie reszta?"

Głęboki szacunek dla *te* tak dalece leży u podstaw całej kultury Dalekiego Wschodu, że uczyniono z niego główną zasadę wszystkich rodzajów sztuki i rzemiosła. Co prawda sztuka Wschodu rzeczywiście posługuje się bardzo trudnymi — dla nas — technikami, ale zawsze widać, że są to tylko drugorzędne narzędzia, a dzieło naprawdę wybitne nosi znamiona przypadku. I nie jest to tylko mistrzowska mimikra przypadkowości, udana spontaniczność, pod którą kryje się rozważny plan. Rzecz polega na czymś o wiele głębszym i autentyczniejszym — kultura taoizmu i zenu proponuje, by każdy mógł się stać taki, że mimo woli będzie źródłem cudownych przypadków.

Taoizm jest więc oryginalnym chińskim sposobem wyzwolenia. Jest wyzwoleniem twórczej mocy *te* z konwencji. Każda próba opisania go i sformułowania w słowach i liniowych (chwytanych po-jednym-na-raz) symbolach myślowych musi go — z konieczności — zniekształcić. Powyższy rozdział musiał więc siłą rzeczy przedstawić taoizm jako jedną z „witalistycznych" czy też „naturalistycznych" możliwości filozoficznych. Albowiem filozofowie Zachodu są tak opętani przeświadczeniem, iż n i e m o g ą myśleć inaczej niż w dobrze wyżłobionych koleinach, że jakkolwiek by usilnie próbowali, ich „nowe" filozofie okazują się zawsze nowymi sformułowaniami starych koncepcji — monistycznej lub pluralistycznej, idealistycznej lub materialistycznej, witalistycznej lub mechanistycznej. A to dlatego, że są to jedyne spośród możliwych koncepcji, które można przedstawić w konwencjach myśli, a filozofowie nie potrafią o niczym dyskutować nie wyrażając tego we własnej terminologii. Kiedy próbujemy przedstawić trzeci wymiar na dwuwymiarowej płaszczyźnie, siłą rzeczy będzie on należał mniej lub bardziej do długości i szerokości. Według słów Czuang-tsy:

„Gdyby język się do tego nadawał, potrzeba by całego dnia, żeby wyłożyć Tao. Ponieważ się nie nadaje, potrzeba tyleż czasu, żeby wyjaśnić, co to są byty materialne. Tao to coś więcej niż byty materialne. Nie można go przekazać ani w słowach, ani w milczeniu."

Alan W. Watts
przeł Antoni Hoffman

JÓZEF TISCHNER

EMMANUEL LEVINAS

Człowiek nadaje sens i znaczenie otaczającej go rzeczywistości: dzieli ją, porządkuje, wyróżnia, a przede wszystkim nazywa. Ale co nadaje sens człowiekowi? Czyżby człowiek był istotą absurdalną? Wszelkie nadawanie sensu, aby było możliwe, wymaga wzniesienia się ponad to, czemu nadaje się sens. Można powiedzieć: „to jest drzewo", bo samemu stanęło się przed drzewem. Nie byłoby nadawania sensu całemu światu, gdyby człowiek nie transcendował świata. „Trzeba, by człowiek umiejscowiony w ciele, w społeczeństwie, w kulturze, języku... krótko, w systemie, nie był określany przez sytuację, ale mógł transcendować system i być podmiotem dialogu, bytem, k t ó r y mówi. Cóż mogłoby udzielić człowiekowi owej transcendencji, pozwalającej przekazywać sens wszelkim systemom, w których został umieszczony i cóż mogłoby dać mu zarazem możliwość odnalezienia zarówno swego rozumu, jak swej zdolności mówienia i słuchania?". Z takiego pytania, jak trafnie zauważa O. A. Alvarez,[1] wyrasta filozoficzne dzieło E. Levinasa. Znaleźliśmy się w stanie poszukiwań podstawy dla sensu. Myśl Levinasa jest w tych poszukiwaniach myślą pionierską. Traktuje ona bardzo poważnie całą destrukcję metafizyki, jakiej uległa ona od czasów Kanta. Podstawą dla sensu nie może więc być ani całościowa wizja Kosmosu, ani idea nieruchomego poruszyciela czy pierwszej przyczyny, ani nawet idea Ja transcendentalnego Husserla.

[1] O. A. Alvarez, *L' ideé de création chez Levinas*, Revue Philosophique de Louvain, t. 72, n. 15, 1974, s. 510—511.

Mimo to Levinas nie rezygnuje z metafizyki. Zamierza wytyczyć jej nowe ścieżki. Co więcej, nie sądzi on, aby podstawą dla sensu mogła być idea jakiejkolwiek istoty skończonej. Jeśli nie odnajdziemy istoty Nieskończonej, Boga, pochłonie nas uczucie absurdu, bowiem destrukcja sensu ma jedno, główne źródło: śmierć Boga. Pisze wprost: „kryzys sensu jest odczuwany przez współczesnych jako kryzys monoteizmu".[2]

E. Levinas, kiedyś wykładowca w szkole rabinistycznej pod Paryżem, obecnie profesor paryskiej Sorbony, wykształcony na Husserlu, wnikliwy znawca a zarazem krytyk Heideggera, wyrósł z tradycji żydowskiej, której nie chce i której nie umiałby też porzucić. Tradycja ta zaczęła się od obietnicy danej przez Boga Abrahamowi, zaś jednym z ostatnich jej akordów stały się okrucieństwa II-giej wojny światowej. Doświadczenia przeżytej wojny stanowią wyraźną granicę między wcześniejszymi a późniejszymi pracami Levinasa. Pierwsze prace są jasne, typowo erudycyjne, analityczne i profesorskie, dbałe o to, by przestrzegać reguły uniwersyteckiej poprawności i szkolnej zrozumiałości. Drugie, nie tracąc nic ani z erudycji ani ze ścisłości, są świadczeniem czemuś, czemu profesorska filozofia świadczyć nie mogła, bo świadczyć nie umiała — porażonej wojną i zarazem radykalnie odnowionej nadziei.

Wojna... Dla Levinasa wojna to także przejaw kryzysu sensu. Czymże jest bowiem nowożytna wojna, wojna totalna? Jest próbą restauracji jedności sensu przy użyciu przemocy. Przez wojnę dąży się do zamknięcia świata w jednej całości, do podporządkowania go jednej kluczowej zasadzie, jednemu podstawowemu pojęciu, w imię którego uśmierca się każdą różnicę. Wojna o totalizację to ulubiona zabawa Europejczyków. Gdzież oni się jej nauczyli? Levinas sięga daleko, demaskuje naszą historię radykalnie: nauczyła nas tego metafizyka, a ściślej ontologia grecka. To tam narodziła się koncepcja świata jednorodnego, tam powstała idea myślenia systemowego, w którym różnorodność rzeczy ginie na skutek partycypacji w bycie, wzorem myślenia stało się myślenie oparte o zasadę identyczności, zaś dedukcja zastąpiła to, co widzą oczy, słyszą uszy, czują serca. Levinas pisze: „Ukazujące się w wojnie oblicze bytu utrwala się w pojęciu całości (totalité), które dominuje nad filozofią zachodnią".[3]

---

[2] *Humanisme de l'Autre Homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, s. 38.

[3] *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye, s. X. Dzieło to jest najbardziej podstawowym i wszechstronnym wyłożeniem poglądów, jakie dotychczas otrzymaliśmy. A oto inne prace E. Levinasa: *La théorie de l'intuition dans la Phénomenologie de Husserl* (wyd. pierwsze 1930 r., ponowione i znacznie poszerzone o późniejsze artykuły w 1967 r.); *De l'existence a l'existant* (1947); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1948); *Difficile Liberté* (1963); *Qua-*

Jeżeli mamy odnaleźć podstawę sensu, nie możemy pójść drogą, którą szła przemoc (violence). Autentyczna metafizyka nie może być teorią bytu, bo teorię bytu tworzyła przemoc duchowa, myślowa. Musi ona sięgnąć głębiej i ukazać, iż prawa bytem rządzące są podporządkowane prawom bardziej niż one rygorystycznym a zarazem lepiej ukazującym wolność, która jest warunkiem prawdy. Nie możemy, jak to wciąż jeszcze robi Heidegger, głosić, że problem bytu i niebytu, czy też problem „sensu bycia" jest zasadniczym pytaniem metafizyki. Levinas ma nadzieję, że jego poszukiwania będą iść poza obszar bytu — *autrement qu' être et ou delà de l'essence*. Czy oznacza to, że zajmiemy się nicością? Nie, bowiem nicość jest także czymś, co swój sens czerpie z pojęcia bytu. Sięgniemy raczej w sferę, o której nie można powiedzieć, że nie jest, w której jednak nie rządzi żadne z odkrytych przez ontologię, „podstawowych" praw bytu. Dopiero ta droga może nas doprowadzić do Boga Abrahama, który nie narodził się z ciała i krwi żadnej ontologii.

Wiemy już, w jakiej tradycji możemy szukać oparcia. W tradycji żydowskiej nie znajdujemy pytania o byt i niebyt, a przecież ofiarowała nam ona naprawdę wielką metafizykę. Jądrem tej metafizyki są ludzkie pragnienia, płynące z pragnień wędrówki, niezwykłe oczekiwanie ojcostwa, spory o człowieka i o podtrzymanie w nim nadziei. Podstawowym doświadczeniem nie jest abstrakcja, ale odczucie konkretu, przede wszystkim zaś konkretu ludzkiego — obecności lub nieobecności drugiego człowieka. Gdy w ontologii greckiej człowiekiem zawładnęła niepodzielnie substancja, to w metafizyce żydowskiej człowiek zepchnął substancję i jej problematykę poza siebie, w cień. Wszystko zaczyna się od spotkania człowieka, który obiecuje lub odmawia. Kto się mija z człowiekiem, traci raj i Boga.

Tak więc zaproszono nas, abyśmy sprawę Abrahama przemyśleli po raz wtóry. Ale nie jest to sprawa związana z Izaakiem, o której tyle napisał S. Kierkegaard, ale rzecz wcześniejsza, gdy wiedziony Wielką Obietnicą Abraham opuszcza swoje domostwo, idzie na pustynię, by szukać dla siebie i swego przyszłego narodu obiecanej ziemi. Nie prowadzą go do niej, jak Odysa — znawcę gwiazd i wiatrów, żadne wspomnienia dróg, krajobrazów. Od czasu do czasu Bóg — jedyne wspomnienie, jakie nosi w swym sercu Abraham — posyła ku niemu swych posłów. Posłowie mają takie same, jak Abraham ludzkie twarze. Twarze te są dla niego wszystkim. One ożywiają wspomnienie Obietnicy, ukazują kierunek nadziei. Wierząc posłańcom, Abraham wierzy Nieskończonemu. Gdy widział,

---

tre Lectures Talmudiques (1968) i ostatnie, jak się wydaje drugie co do ważności: *Autrement qu'être et ou-delà de l'essence*. Liczne artykuły filozoficzne ogłosił Levinas na łamach „Esprit".

że do jego namiotu zbliża się twarz posłańca, otwierał swój dom na oścież.

Główny nurt poszukiwań Levinasa zmierza zatem w stronę pogłębienia naszej wiedzy o sposobie doświadczania i przeżywania obecności drugiego człowieka. Związki człowieka z człowiekiem nie są związkami ontologicznymi. A jednak bez tych związków żadna ontologia nie byłaby możliwa. To pozór, że można budować ontologię w samotności, wielki pozór europejskiego egoizmu! Także drogi do Boga nie można budować w odosobnieniu. Nawet tę elementarną myśl Ewangelii zagubiła gdzieś chrześcijańska Europa. Jakież zatem są te związki człowieka z człowiekiem? Na razie powiedzmy tylko tyle: są to związki typu transcendentalnego. Przede wszystkim wykraczają poza jakikolwiek system: mają znaczenie bez kontekstu, same w sobie i dla siebie. Po wtóre są głębsze niż sens bytu, bowiem sens bytu jest warunkowany przez dialog z drugim. I wreszcie: są integralnym składnikiem więzi człowieka z Nieskończonym. Jak słoje drzew wchodzą w organizm drzewa i budują drzewo, tak one wchodzą i budują naszą więź z Bogiem, bowiem „tym, co się odczuwa i czego się doznaje poza ludzką twarzą, jest boska nie-twarz".[4]

W tym miejscu trzeba postawić pewien ważny znak ostrzegawczy. Dotyczy on języka, jakim posługuje się Levinas. No cóż, filozofowie przyzwyczaili nas do różnych przekształceń językowych, ale czy zupełnie? U Levinasa język został poddany jeszcze jednej operacji. Wszelki język spełnia trzy funkcje, które są od siebie nieoddzielne: coś opisuje (np.: „*to* jest drzewo"), coś komunikuje („mówię *ci*, że to jest drzewo!"), coś wyraża („*Ach*, to jest drzewo!) Mimo, że te trzy funkcje są nieoddzielne, to jednak w różnych sytuacjach są one różnie akcentowane. Levinas chce być fenomenologiem. Ale fenomenologia klasyczna operowała przede wszystkim pierwszą funkcją języka: nazywała to, co widać. Tymczasem Levinas zdecydowanie korzysta z funkcji trzeciej: chce wyrażać, wysławiać. Co znaczy — rozumieć tak skonstruowany tekst? Znaczy: zezwolić, by w jakimś zakresie to, co tekst wyraża i wysławia, odwzorowało się w nas. Zacieśnia się granica dzieląca słowo i rzeczywistość. Znika intencjonalność uprzedmiotowienia. Wyzyskuje się tutaj siłę słowa, by porwało ono jak powiew wiatru naszą wewnętrzną, mocno zrutynizowaną wrażliwość i aby wyżłobiło w niej zupełnie nowe bruzdy. Fenomenologia opisu przechodzi w fenomenologię wyrazu. Z pewnością pozostaje to w zgodności z hasłem Husserla: „z powrotem do rzeczy". Ale otwiera zupełnie nowe problemy.

---

[4] J. Lacroix, *Emmanuel Levinas*, w: *Panorama de la Philosophie Française Contemporaine*, Paris 1968, s. 123.

Jedno jest niewątpliwe: gdy w tekście Levinasa natrafimy na zdania, w których będzie brakować orzeczeń, np. słówka „jest", gdy rytm zdań nagle się załamie i nie będzie wiadomo, czy chodzi jeszcze o teorię, czy już o poezję, bądźmy szczególnie czujni i nie pozwólmy się zwieść pozorom! Miejsca takie są w myśleniu Levinasa szczególnie ważne, bowiem w nich właśnie znajdujemy się „poza bytem". Na tych dziewiczych terenach myśl, jak niebieski ptak, zbiera dla siebie pokarm.

PRAGNIENIE METAFIZYCZNE I SEPARACJA

„«Prawdziwe życie jest nieobecne». Ale jesteśmy na świecie. W tym alibi powstaje i utrzymuje się metafizyka".[5] Świadomość tego, że nasz świat to jedynie naśladownictwo świata prawdziwego, że prawdziwe życie nie jest obecne, że wszystko, co wokół nas się dzieje, mogłoby się dziać inaczej, powstaje dzięki jedynemu, szczególnemu i do niczego innego nie sprowadzalnemu Pragnieniu metafizycznemu. Obydwa słowa są tu troskliwie dobrane: pragnienie, metafizyka.

Odczuwać pragnienie to nie to samo, co odczuwać potrzebę. Potrzeba jest zawsze związana z jakimś „nasycaniem się" tym, ku czemu się zwraca. Intencjonalność potrzeby jest dwukierunkowa: potrzeba pokarmu kieruje się na chleb, spożywanie chleba jest „syceniem się" wartościami odżywczymi chleba. Podobny rodzaj „sycenia się" występuje w przypadku patrzenia, słuchania, wielu intelektualnych aktów. Ktokolwiek odczuwa potrzebę, ten zarazem niejasno widzi, co mogłoby ją zaspokoić. Odczuwanie potrzeb pobudza do pracy naszą wyobraźnię. Zaś nasza wyobraźnia żyje przede wszystkim dzięki strzępom wspomnień. Potrzeba jest więc przywiązana do wspomnień. Tak właśnie było w przypadku Odysa. Jego wędrówka rodziła się nie z pragnienia, ale z potrzeby. Kierowała nią wyobraźnia, która koloryzowała obrazy pamięci.

Inaczej w Pragnieniu. „Pragnienie metafizyczne — pisze Levinas — dąży do czegoś zupełnie innego, do czegoś, co Inne absolutnie".[6] Zaspokojenie pragnienia nie syci żadnego głodu, ponieważ dosięga tych, którzy już nasycili swe głody. Pragnienie to „nieszczęście szczęśliwych". Nawet miłość nie podpada pod pragnienie, bowiem jest ona głodem i syceniem. Pragnienie podobne jest raczej do ludzkiej dobroci: uczynki płynące z dobroci nie sycą dobroci, lecz pogłębiają. Kto raz był dobrym, ten pragnie być nim jeszcze. I tak w pragnieniu: to, co upragnione, nie wypełnia pragnienia, ale je drąży. Dla-

[5] *Totalité et infini*, s. 3.
[6] *Totalité et infini*, s. 3.

tego Upragnione jest nieuchwytne, niemożliwe do ogarnięcia pojęciem, absolutnie Inne. Wiedział o tym Abraham, który szedł w nieznane, bez pomocy pamięci, wyobraźni i bez pomocy gwiazd. Jaką postawę wznieca w człowieku pragnienie? Jaką gotowość? Czytamy: „Umrzeć za to, co niewidzialne — oto metafizyka. Co nie znaczy, że pragnienie może się obejść bez aktów. Tylko że jego aktami nie są ani spełnienie, ani pieszczota, ani liturgia".[7]

Abraham stanął w opozycji do Odysa. Tęsknota Odysa nie była pragnieniem metafizycznym i dlatego to, co stworzyła, nie było metafizyką, lecz co najwyżej ontologią. Kierowała się dążeniem do nasycenia. Abraham inaczej, on idzie w stronę tego, co inne, wciąż na nowo inne: „Pragnienie przyzwala, aby je wezwała absolutnie nieredukowalna zewnętrzność Innego, wobec którego musi ono stale pozostać nieadekwatne. Miarą jego jest to, co niewymierne. Nigdy go nie ogarnie żadna całość. Metafizyka pragnienia to metafizyka nieskończonej separacji".[8] W ontologii nieodpartą potrzebą jest totalizacja, zagarnięcie każdego elementu w całość systemu, wtłoczenie w kontekst, dzięki któremu każdy element uzyska sens. W metafizyce otwiera się nieskończona przestrzeń wizji eschatologicznej, następuje zerwanie z totalizacją, odsłania się możliwość znaczenia bez kontekstu, niezależnie od kontekstu.

Abraham... Na widok bliźniego odżywa w nim jedyne wspomnienie, jakie się liczy, wspomnienie Obietnicy. W jego duszy krystalizuje się swoista „filozofia bliźniego". „Bliźni to absolutnie Inny. On nie stanowi ze mną ciągu liczb... Ani posiadanie, ani jedność liczby, ani jedność pojęcia, nie wiążą mnie z Drugim. Brak nam wspólnej ojczyzny, brak, który z Innego czyni — Obcego; Obcy; wprowadzający zaburzenia w moje «u siebie». Obcy znaczy również wolny. Nie mam nad nim władzy".[9] Ale przecież od tego spotkania zaczyna się moja... religia! Czymże jest religia naprawdę? Więzią z Bogiem, więzią nie poprzez kosmos, ale poprzez człowieka. „Proponuję nazwać religią więź, jaka ustala się — nie tworząc całości — między Mną-samym a Innym".[10] Bo czymże jest ten Inny, absolutnie Inny, jeśli nie Nieskończonym? Człowiek jest tylko Jego posłańcem.

Cały los i podstawowa treść przytomności ludzkiej jest związana z doświadczeniem Drugiego. Od Drugiego uczymy się mowy a mowa jest darowaniem nam świata. W dialogu z Drugim kształtuje się nasza wędrówka przez pustynię. Więź, która łączy mnie z Drugim,

[7] J. Derrida, *Violence et métaphysique*, Essai sur la Pensée d'E. Levinas, Revue de Metaphysique et de Morale, 1964, nr 3, s. 339.

[8] *Totalité et infini*, s. 5.

[9] *Totalité et infini*, s. 9.

[10] *Totalité et infini*, s. 10.

nie ma — jak wiemy — charakteru ontologicznego. Jaki charakter należałoby jej zatem przyznać? Czyż nie wyrasta ona ze spotkania, z pragnienia, z wiary złożonej w Drugim, z dobroci, która drąży samą siebie? A jeśli tak, trzeba powiedzieć, że jest to więź, w najgłębszym tego słowa znaczeniu — etyczna. Ethos idzie przed Logosem. To, co jest „poza bytem", co jest czymś „innym niż istnienie", jest etycznej natury.

Aby jednak mogło być spotkanie, musi istnieć jakaś samotność. Nie chodzi o czysto numeryczną odrębność człowieka od człowieka, jak rzeczy od rzeczy. Prawdziwa samotność jest samotnością przepojoną bólem, tęsknotą. Nie ratuje jej żadne uczestnictwo w liczbie, we władzy, w bycie. Tę podstawową (w pewnym porządku) samotność człowieka nazywa autor „separacją".

Prawdę rzekłszy poczucie separacji jest ułudą, bowiem w rzeczywistości człowiek jest zawsze w pobliżu człowieka. Ułuda ta jest jednak czymś, co przeżywa się tak, jakby była prawdą i dlatego wymaga przemyślenia. Strzeżmy się jednak: rozważając separację, możemy się dać uwieść ontologii!

Separacja wzięta od strony doświadczeń najbardziej podstawowych, nosi na sobie piętno doświadczenia moralnego. Mówi ono: „to, czego mogę wymagać od siebie, nie równa się temu, czego mogę wymagać od Drugiego." Levinas wyjaśnia: „To tak zwyczajne doświadczenie moralne wskazuje na asymetrię metafizyczną: na radykalną niemożliwość widzenia siebie od zewnątrz i mówienia o sobie w takim sensie, jak o innych; tym samym również na niemożliwość totalizowania".[11] Wyłaniająca się ze źródeł metafizycznych separacja, podlega na poziomie ontologicznym przekształceniu z powodu spotkania ze zmysłowością a szerzej, z rysem „sycenia się" wszelkiego pożądania, wszelkiego aktu. Tutaj zanika w niej pierwotny wydźwięk moralny. Sycenie się... Głód... Nieustanne pochłanianie przeżyć, wrażeń, świata. Oto wielki egoizm człowieka! Separacja idzie tutaj aż do ateizmu. Bowiem „ateizmem można nazwać ową tak zupełną separację, że oddzielony byt podtrzymuje się w istnieniu zupełnie sam, nie partycypując w Bycie, od którego jest oddzielony (...) Żyje się poza Bogiem, u siebie, jest się sobą, egoizmem. Dusza — wymiar psychiki — spełniająca separację, jest z natury ateistyczna. Przez ateizm rozumiemy tutaj postawę wcześniejszą niż zaprzeczenie lub potwierdzenie boskości, a mianowicie zerwanie z partycypacją, na mocy którego Ja ustanawia siebie jako siebie, jako Ja." A jednak objawienie Twarzy dosięga bytu w separacji. I cóż wtedy się dzieje? Oto otwiera się zupełnie nowy wymiar, wymiar metafizyczny. Abraham rusza w drogę. „Z pewnością,

[11] *Totalité et infini*, s. 24.

pisze Levinas, to wielka chwała dla Stwórcy rzucić na kolana byt zdolny do ateizmu, byt, który nie będąc *causa sui*, posiada niezależne spojrzenie i słowo i jest u siebie".[12]

EPIFANIA TWARZY

Jeden z nielicznych jeszcze komentatorów myśli Levinasa, R. P. Blum, pisze: „Dzieło Levinasa jest rzuceniem na stosunki międzyludzkie tego samego światła, jakie jego poprzednicy kierowali na więzi łączące człowieka z Bogiem. Idzie mu o to, by widzieć w drugim, to znaczy w osobie różnej ode mnie, byt, który podtrzymuje więź ze mną, przedstawia mi siebie jako kogoś, kto pozostaje poza wszelkim stosunkiem, kto przełamuje wszelkie zamknięcia w całość (...) Inspiracja Levinasa ma etyczny rodowód. Osiągając drugiego poprzez jego Twarz, zamierza on zabezpieczyć jego wolność i jego integralność".[13]

Czym jest Twarz? Na to pytanie nie będzie odpowiedzi. Można jedynie pytać, jak Twarz objawia się. Twarz wykracza poza wszelkie „co". Twarz to Twarz.

„Twarz jest obecna w swej odmowie bycia treścią. W tym znaczeniu nie może ona być pojęta, to znaczy ogarnięta. Ani widziana, ani dotykana..." [14]. Twarz, wiążąc się z barwą skóry i jej zmarszczkami, wykracza nieskończenie poza wygląd oblicza. Brakuje nazwy... Twarz jest poza nazwą. Ona nie przychodzi do mnie jako odpowiedź na pytanie, które postawiłem światu, bowiem to ona uczy mnie pytać. Twarzy nie można posiąść, nie można nią zawładnąć, mieć ją do dyspozycji. Twarz nie znaczy niczego oprócz siebie. Lecz znacząc siebie, otwiera zarazem drogę ku Nieskończonemu.

Doświadczenie Twarzy, lub lepiej epifania Twarzy, jest typu etycznego. Twarz nie jest odpowiedzią na moje pytanie, raczej ona stawia mi pytanie. W tym momencie budzi się ze snu nasza wolność. Drugi pytaniem swoim czegoś mi zakazuje, czegoś oczekuje, o coś prosi. Tym samym stawia mi jakąś granicę, jakieś „nie". Słysząc to „nie", doznajemy uczucia zawstydzenia. Skąd ten wstyd? Tak żali się nasza wolność, bowiem Drugi pozbawił ją prawa do swawoli. Z tą chwilą jesteśmy wtrąceni w etykę. Bowiem „moralność zaczyna się, gdy wolność zamiast usprawiedliwiać samą siebie, czuje się samowolą i gwałtem".[15]

[12] *Totalité et infini*, s. 29—30.

[13] R. P. Blum, *La perception d'Autrui*, w: *La communication*, Actes du XV-e Congrés de l'Association des Societés de Philosophie de Langue Française, Université de Montréal 1971, Montréal 1973, s. 78—79.

[14] *Totalité et infini*, s. 168.

[15] *Totalité et infini*, s. 56.

Wstyd spełnia tu inną funkcję niż u Sartre'a. Tam wstyd rodził się wzbudzony spojrzeniem drugiego, który chciał mnie zamienić w przedmiot i był ukryciem siebie, unikiem, obroną przed urzeczowieniem. Tutaj wstyd jest znakiem właśnie obudzonej ze snu wolności, a zarazem subtelnym znakiem żyjącego we mnie Pragnienia. Nie wstydziłbym się, gdybym nie pragnął. Wstydzę się własnej swawoli. Nie chcę być swawolny wobec Drugiego, chcę być wolny. Tę wolność ofiarował mi Drugi i ja jestem mu ją winien. Drugi jest bowiem tym, „kogo pragnę w moim wstydzie".[16]

Ten, kto mówi naszej swawoli: „nie", stawia nam opór. Nie jest to jednak opór fizyczny, lecz opór moralny. Ma on w sobie coś absolutnego. Śledząc jego tajemnicę, zbliżamy się do tajemnicy Nieskończonego. Levinas pisze: „Drugi jest jedynym bytem, który mógłbym zabić". To prawda. Lecz przeszkadza temu jego Twarz, Twarz pełna wyrazu. Twarzą mówi on do mnie, do mojej swawoli: „Nie zabijesz mnie". Ale czymże właściwie jest ów „byt", który tak mną włada? Levinas pisze: „W osnowie świata jest on właściwie niczym. Ale może mi on przeciwstawić walkę, to znaczy siłę, która jego bije, może przeciwstawić nie siłę odporu, lecz samą n i e p r z e w i d y w a l n o ś ć swojej reakcji. Tak więc nie przeciwstawia mi on większej siły — energii możliwej do wyważenia i w konsekwencji przedstawiającej się tak, jakby była częścią całości; nie jakiś najwyższy stopień mocy, ale właśnie nieskończoność swej transcendencji. Owo Nieskończone, mocniejsze od zabójstwa, daje nam odpór już w swej Twarzy, jest swoją Twarzą, jest pierwotną ekspresją, pierwszym słowem: «Nie popełnisz morderstwa». Nieskończone paraliżuje przemoc swym nieskończonym odpieraniem zabójstwa, twardym i nie do pokonania, bijącym z twarzy Drugiego, z zupełnej i bezbronnej nagości jego oczu, z nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji".[17]

„Nie zabijaj" przechodzi w „nie kłam". Wolność stała się podstawą dla prawdy.

Między mną a Drugim nawiązuje się dialog. Cóż jest wynikiem dialogu? Pierwszym i podstawowym jest „darowanie świata". Bez Drugiego, bez słowa, które on do mnie kieruje i którym pokazuje mi rzeczy, nie byłoby mojego bycia-w-świecie. Otaczający mnie świat jest wielkim darem mowy, zakładającym obecność Drugiego. „Początek wiedzy jest możliwy tylko dlatego, że zostanie przełamana magia i nieustanna wieloznaczność świata, w którym każde zjawienie się jest możliwym udawaniem bez początku. Zasadę w tę anarchię wprowadza słowo. Słowo odczarowuje, bo w nim byt mówiący gwarantuje swe pojawienie się i dopomaga samemu sobie,

[16] *Totalité et infini*, s. 56.
[17] *Totalité et infini*, s. 173.

asystuje przy swoim pojawieniu się. W tej asystencji dopełnia się jego byt. Słowo wyrastające już z Twarzy, która patrzy, jak ja patrzę — zaprowadza pierwszą otwartość objawienia. Dzięki odniesieniu do niego, świat uzyskuje orientację, to znaczy przyjmuje znaczenie (...). Tak słowo jest wywiedzeniem wszelkiego znaczenia — narzędzi i wszelkich ludzkich dzieł — bo dzięki niemu system odniesień, na którym opiera się wszelkie znaczenie, otrzymuje samą zasadę swego funkcjonowania, swój klucz".[18]

TRANSCENDENCJA

A Bóg? Gdzie w tym wszystkim szukać Boga? Lub lepiej: jak Go szukać? Jak szukać Twarzy Nieskończonego?

Droga ku Nieskończonemu wiedzie poprzez poczucie odpowiedzialności, jakie łączy mnie z drugim człowiekiem. Brzmią tutaj echa myśli Kanta, ale to nie jest kantyzm. Sprawa jest niesłychanie subtelna. Bądźmy zatem uważni. Nie traćmy sprzed oczu postaci Abrahama — ojca wszystkich tułaczy.

Aby oddać tajemnicę stosunku człowieka do Nieskończonego, Levinas sięga do pojęć, którymi zazwyczaj opisuje się Czas, pojęć: przeszłości, teraźniejszości, przyszłości. Ale słowom tym przydaje nowe doświadczenia, na które byliśmy dotąd ślepi. Czymże jest czas? Czas to jedyna forma, jaka wiąże człowieka z Bogiem, moją „inność" z Nieskończonością. Także tutaj Levinas jest wierny duchowi swej religii. Czyż i tam Bóg nie przychodzi wraz z czasem jako wspomnienie i jako spełniająca się obietnica? Czyż nie nadawało to czasowi swoistego, nieznanego innym metafizykom znaczenia?

Spójrzmy w naszą przyszłość, w nasze jutro. Gdybyśmy byli „bytami", „substancjami" — nasze istnienie byłoby istnieniem w stronę śmierci. Cóż może zrobić gotowa rzecz, jeśli nie pozwolić, aby ją rozłożyła śmierć? Ale nasze istnienie nie jest w stronę śmierci, lecz poza śmierć. Jest tak dlatego i tylko dlatego, że nie jesteśmy „bytami", lecz czymś, co się rodzi, oczekuje pełni. Czy istnienie Abrahama było „w stronę śmierci"? Nie, całe jego istnienie skupiało się w jego pragnieniu potomstwa. Dzięki niemu Abraham wykraczał poza siebie, „transcendował siebie". „W koncepcji klasycznej idea transcendencji przeczy samej sobie. Podmiot, który transcenduje, przenosi siebie w swą transcendencję. Tak więc on siebie nie transcenduje".[19] Inaczej jest w marzeniu o synu, inaczej w zjawisku płodności. Tutaj, właśnie w płodności „Ja transcenduje świat świat-

[18] *Totalité et infini*, s. 71.
[19] *Totalité et infini*, s. 251.

ła (...) Ja rzuca się naprzód bezpowrotnie, odnajduje siebie jako przynależne do drugiego: własna radość i własny ból są radością radości drugiego, albo bólem jego bólu, co nie dokonuje się ani przez sympatię, ani przez współcierpienie".[20] To bardzo istotny moment. Fenomen ojcostwa jest niezbędnym punktem wyjścia dla zrozumienia związku Boga i człowieka. Czyż bowiem Bóg nie nazwał siebie Ojcem człowieka? Czyż człowiek nie ma się „rodzić dla Boga"?

Pozostańmy nadal jeszcze przy przyszłości. To poprzez jej wymiar odsłania się nam nasza wolność. Powiedzieliśmy o niej, że przychodzi do nas wraz ze spojrzeniem Drugiego. Powiedzmy teraz, co nam ofiaruje! Czymże jest wolność? Wolność to o d r o c z o n a k o n i e c z n o ś ć. Wolność przejawia się jakimś delikatnym „to jeszcze nie to", z jakim Abraham wita nieznanych przybyszów. To już „to", a jednak jeszcze nie „to". Być może niosą mi oni dobre wieści, ale to jeszcze nie jest spełnienie obietnicy. Gdyby wszystko się spełniło, wolność by się zamknęła. Dla doświadczenia Transcendencji wolność jest niezbędna. Gdyby nie wolność, utopilibyśmy się w tym, co jest. Ona nas utrzymuje w przedsionku bytu. To dzięki niej jesteśmy tak, jakbyśmy się jeszcze do końca nie narodzili. Kto chce opisać wolność w kategoriach przyczyny, skutku, warunku, ten gubi wolność. Być wolnym, to nie znaczy mieć siłę większą niż siła w otoczeniu, w systemie; być wolnym, to znaczy znajdować się poza systemem, transcendować system, także system istnienia! Syn jeszcze zanim zaistniał, już został w y b r a n y. Wolność jest tym, co jest „poza bytem".

Tak więc człowiek dzięki wolności transcenduje system, świat, teraźniejszość. Jej przemożne „to jeszcze nie to", które dochodzi do nas w najmniej zdawałoby się odpowiednim momencie, uruchamia czas, oczekiwania, ożywia pragnienie, rzuca człowieka poza siebie.

Ale dzięki czemu jest ona możliwa? Jak się to dzieje, że wolność nie zatapia się nigdy w systemie? Zapytajmy o to od strony czasu: a co jest warunkiem doświadczenia przyszłości jako takiej?

Odpowiedź brzmi: przeszłość, jakaś szczególna, wcale nie pusta, jakaś pełna treści przeszłość. Czy jest to może wspomnienie? Tak, ale ukryte, takie, które spoczywa u dna i organizuje wszystkie inne wspomnienia. Gdy Abraham zobaczył zbliżających się ludzi, tamto wspomnienie znów w nim odżyło. Ludzie szli ku niemu śladem, którym już Ktoś przeszedł. Dziwna to przeszłość. Nie można o niej powiedzieć, że przeminęła, bo ona wciąż żyje. Nie można powiedzieć, że nie ma ona związku z przyszłością, bo przecież to ona nadała kierunek oczekiwań przyszłości. Tak więc owa prze-

[20] *Totalité et infini*, s. 254.

szłość, przeszłość jedynego w swoim rodzaju Wspomnienia, leży na zupełnie innej płaszczyźnie niż bieg zdarzeń tego świata. Jest to przeszłość „archaiczna", „diachroniczna", nie powiązana z teraźniejszością ciągłą synchronią zdarzeń. Z tej archaicznej przeszłości idzie ku Abrahamowi wielki dar — Twarz, która staje się otwartym horyzontem wszystkich jego spotkań z ludźmi. Twarz to nawiedzenie Boga, nawiedzenie Nieskończonego. Nie jest to Jego znak, ani „ikona", ani „wyobrażenie". Tę twarz odczuwa się w odpowiedzialności, jako niemożliwy do ujęcia w temat, ciężar.

Czym jest odpowiedzialność?

Istotą odpowiedzialności jest odkrycie, że „jestem zakładnikiem" Drugiego, jestem jego *substytutem*, zostałem bowiem wtrącony w sytuację „jeden-za-drugiego". Moja subiektywność to najwyższej miary etyczna pasywność: jestem oskarżony, jakbym sam był winny cudzym łzom... Jestem prześladowany, bo sam jestem zabójcą... Moimi rękami... Jestem odpowiedzialny za moją własną odpowiedzialność. Wszyscy jesteśmy jedni-za-drugich. Wszyscy mamy w sobie coś z Mesjasza. Jestem tragiczną dobrocią, która nawiedza człowieka wcześniej, niż on nawiedza ją. Jesteśmy poza bytem. I dlatego możemy tworzyć metafizykę: porzucać byt, umierać za to, co niewidzialne.[21]

Levinas wyszedł od negacji filozofii greckiej, lecz w tym punkcie rysuje się możliwość nawiązania do jednego z jej elementów — Platońskiej idei Dobra. Idea Dobra u Platona była pierwszą próbą na gruncie greckim myślenia człowieka „poza bytem" i gwarantowania mu w ten sposób transcendencji. Ale nie tylko Platon może być duchowym ojcem Levinasa. Z wielką uporczywością nawraca on także do Kartezjusza, do jego idei Nieskończoności, której obecność w człowieku miała umożliwiać doświadczenie świata jako bytu skończonego. Kartezjański dowód ontologiczny staje w nowym oświetleniu.

●

Dla współczesnej myśli chrześcijańskiej propozycje Levinasa mają znaczenie szczególne. Myśl ta od wieków wiązała się zarazem z grecką jak żydowską tradycją. Levinas zarówno poprzez krytykę tradycji greckiej, jak poprzez osiągnięcia w tłumaczeniu tradycji żydowskiej, stawia tę myśl wobec konieczności powtórnego przemyślenia owych powiązań.

Józef Tischner

---

[21] Liczne tego rodzaju opisy subiektywności zawiera ostatnia praca Levinasa, której fragment zamieszczamy poniżej.

WAŻNIEJSZE PRACE O FILOZOFII E. LEVINASA:

1. O. A. Alvarez, *L'ideé de création chez Levinas: une archéologie du sens*, Revue Philosophique de Louvain, t. 72, n. 17, 1974.
2. M. Blanchot, *Connaissance de l'inconnu*, Nouvelle Revue Française, XII, 1961.
3. Decloux S., *Existence de Dieu et rencontre d'Autrui*, Nouvelle Revue Théologique, Louvain, juillet-août 1964.
4. Derrida J., *Vidence et metaphysique*, Revue de Metaphysique et de Morale, 1964, n. 3—4.

EMMANUEL LEVINAS

BLISKOŚĆ

Bliskość... Oddalenie... Zbliżanie się człowieka do człowieka. Tajemnica bliskości przyciąga w szczególny sposób uwagę Levinasa. Skąd się to bierze i na czym polega, że człowiek jest bliski drugiemu człowiekowi? Na jakiej płaszczyźnie możliwa jest bliskość i oddalenie? Fizycznej? Bytowej? Moralnej? Bliskość łączy się nam z wyobrażeniem przestrzeni i stykających się w niej punktów, zbliżających się ku sobie linii. Ale w przypadku człowieka wyobrażenie to nie ma sensu; można być fizycznie blisko kogoś, a jednak nie będzie to bliskość właściwa. A może jestem blisko wtedy, gdy mam świadomość, że tak właśnie jest, gdy wiem, że jestem blisko? Tak się powszechnie przyjmuje. Ale Levinas — i na tym polega oryginalność jego propozycji — sądzi, że prawdziwa bliskość nie ma wiele wspólnego ze świadomością bliskości, z wiedzą. Bo świadomość bliskości oznacza, że uczyniłem tematem siebie i bliźniego, że zająłem się nim i sobą, poddałem sytuację jakiejś refleksji — a to już jest oddaleniem. Bliskość to nie jest zwyczajna relacja między członami, bo zwykła relacja jest odwracalna a ta relacja nie jest odwracalna: ja jestem bliski, ale czy drugi jest bliski? Więc czym jest bliskość?

Autor rozważa kolejno: bliskość i przestrzeń, bliskość i świadomość, bliskość i obsesja, obecność dzięki epifanii Twarzy, bliskość i nieskończoność. Zamieszczamy niżej najważniejsze fragmenty rozwa-

* Fragment z książki: *Autrement qu'étre et ou-delà de l'essence*, La Haye 1974, s. 102—124.

żań Levinasa pochodzące z pracy pt.: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, *M. Nijhoff, La Haye 1974. Przekładu dokonała Ewa Bieńkowska. Komentarz do tekstu: Józef Tischner.*

A. BLISKOŚĆ A PRZESTRZEŃ

(...) Bliskość nie jest stanem, odpoczynkiem, ale właśnie niepokojem, nie-miejscem, z dala od miejsca odpoczynku, wstrząsającym spokojnym „gdzieś" bytu, który zdążył odpocząć w jakimś miejscu, jest zawsze bliskością niedostateczną, jak uścisk. Jako „nigdy dość blisko", bliskość nie krzepnie w strukturę, chyba że przedstawiona w wymogach sprawiedliwości jako odwracalna, spada na powrót na poziom zwykłej relacji. Bliskość jako „bliżej, jeszcze bliżej", staje się podmiotem. Osiąga stopień najwyższy jako mój ustawiczny niepokój, staje się czymś jedynym, a więc jednym, zapomina o wzajemności, jak w miłości, która nie czeka, aż będzie odwzajemniona. Bliskość to podmiot, który zbliża się i który w konsekwencji ustanawia relację, gdzie ja uczestniczę jako jej człon, lecz gdzie jestem czymś więcej — lub mniej — niż członem. Ten naddatek — czy ten brak — wyrzuca mnie poza obiektywność relacji. Czy relacja może się stać religią? To nie jest zwykłe przejście od subiektywnego „punktu widzenia"! Nie można już określić, czym jest Jaźń czy Ja. Trzeba zacząć mówić w pierwszej osobie. Jestem członem niesprowadzalnym do relacji i choć powtarzalnym, to jednak pozbawionym wszelkiej konsystencji.

To wyrzucenie poza obiektywność nie może polegać na uświadomieniu sobie tej sytuacji, co właśnie anulowałoby nie-obojętność lub braterstwo bliskości. Czyż podmiot świadomy nie określa się przez całkowitą różność od tego, czego świadomość posiada? Czyż nie odczuwa zupełnego pokrewieństwa z tym, czego jest świadomy, jako zagrożenia dla jego prawdy?

Zbliżenie jest właśnie wplątaniem zbliżającego się w braterstwo. Zbliżenie obojętne, stając się świadome, to znaczy stematyzowane, niszczy to pokrewieństwo, jak pieszczota, która przywołuje siebie do porządku lub łapie się na tym, że jest tylko dotykaniem. Subiektywność zbliżającego się podmiotu jest więc czymś pierwszym, anarchicznym, wcześniejszym od świadomości, jest wplątaniem — schwytaniem w braterstwo. Nazwijmy znacznością (signifiance) owo schwytanie w braterstwo, jakim jest bliskość. Jest ona niemożliwa bez Jaźni (Moi) (a ściślej bez wsobności [soi]), która, zamiast przedstawiać sobie znaczenie jako takie, znaczy — siebie oznaczając. Przedstawienie znaczenia rodzi się samo w „znaczności" zbliżenia, wtedy gdy ktoś trzeci ociera się o bliźniego.

B. BLISKOŚĆ I SUBIEKTYWNOŚĆ

Jak nie można sprowadzić bliskości do skutku w przestrzeni, tak nie można sprowadzać jej do świadomości bliskości. Wiem, że ktoś jest bliski a ktoś daleki. Ale to nie jest bliskość źródłowa, pierwotna, podstawowa. „Bliskość nie przenika — pisze Levinas — tej świadomości, jaką jedna istota posiada na temat drugiej, uważając ją za bliską, o ile ta druga znajduje się w jej zasięgu i na jej oczach i o ile może ona nią zawładnąć, utrzymać lub współ-trzymać się z nią we wzajemnej relacji uścisku rąk, pieszczoty, walki, współpracy, interesu, rozmowy. Świadomość — świadomość tego, co możliwe, możność, wolność — zniszczyła więc bliskość we właściwym znaczeniu, która stematyzowana ulotniła się, podobnie jak stłumiła ona subiektywność pierwotniejszą niż poznanie czy możność". Natrafiamy tutaj na krytykę poznania świata opartego o świadomość aktową, tematyzującą, przekształcającą wszystko, co poznaje, w przedmiot. Taka świadomość nie sięga do źródeł człowieka i źródeł bliskości. Nie sięga zaś głównie dlatego, że przechodzi ponad niezwykle ważnym dla Levinasa doświadczeniem n i e - o b o j ę t n o ś c i i o b s e s j i, które dla rzetelnej bliskości są istotne. Ktoś nie jest mi obojętny... Ileż zagadkowej, ruchliwej treści kryją te słowa! Ja nie jestem komuś obojętny... Ileż nadziei w takiej wieści! Albo: „ty jesteś moją obsesją". Jak wielkie siły drzemią w takiej „obsesji"! Nie-obojętność i obsesja łączą, ale i dzielą. Stwarzają relacje, ale są to relacje nieodwracalne. Dopełniają się nie na poziomie bytu, lecz „poza bytem". Dlatego przy ich opisie nie można sięgać do pojęć, które noszą na sobie piętno uniwersalności, jak „podmiot", „ja transcendentalne", „apercepcja transcendentalna" czy metafizyczna „ipseitas". Pojęcia takie, którymi operowali Kant, neokantyści, Husserl, dokonują morderstwa ludzkiej subiektywności (Jaźni). Bowiem treścią istotną owej subiektywności jest „doświadczenie", że jestem kimś, kto za drugiego cierpi, ponosi winę, odpowiada. Francuskie „pour" jest tu dwuznaczne: może znaczyć „dla" i „za". Z całego kontekstu myśli Levinasa wynika, że znaczy „za": jesteśmy-jedni-za-drugich, substytutami, zakładnikami. Dochodzimy do jądra problemu bliskości.

Levinas dotyka także zagadnienia czasu. Proszę mieć na uwadze to, co na temat czasu zostało powiedziane we wstępnym eseju o filozofii Levinasa, nie należy tracić z oczu postaci Abrahama i jego wielkiego Wspomnienia.

(...) Pojęciem obsesji nie posługujemy się tutaj, aby wyrazić bliskość — zgodnie ze znanym rytuałem — jako dialektyczną jedność tożsamości i różnicy. Obsesja, w której różnica wibruje jako nie-

-obojętność, nie przedstawia po prostu jednej z wielu relacji, wzajemnych czy przynajmniej odwracalnych, które tworzą pojmowalny system Bytu i gdzie jaźń (Moi) nawet w swej jedyności jest kategorią uniwersalną, pod którą podpada wielość innych jedynych jaźni. Świadomość jest chyba właśnie miejscem, gdzie faktyczność ujednostkowienia przekształca się w pojęcie jednostki, a więc jest świadomością własnej śmierci, miejscem, gdzie pojedynczość jednostki zatraca się w uniwersalności. W świadomości żadna specyficzna różnica dodatkowa, żadna negacja uniwersalności, nie może wyrwać podmiotu z tej uniwersalności. Stwierdzenie takiego wyrwania „głosi właśnie przeciwieństwo tego, co chce stwierdzić" [1]. Ale obsesja mająca za źródło bliźniego, jest silniejsza niż negatywność. Samym ciężarem swego milczenia paraliżuje możność podjęcia tego ciężaru. Mowa świadoma potrafi jeszcze wypowiedzieć tę niemoc, nie uwalniając jednak od uczucia, które rozdziera świadomość, nie wydobywając w wyznaniu owego „ziarna szaleństwa" — drzazgi w żywym ciele rozumu — które jest wibracją subiektywności, nawet u filozofa, który o tym mówi i który — poza uniwersalnością subiektywności wypowiadanej — pozostaje subiektywnością opętaną przez bliźniego. Mówienie, gdzie mówiący o tym podmiot zawierza siebie drugiemu, nie sprowadza się do uobiektywnienia wypowiadanego tematu; cóż więc tak zraniło podmiot, że wystawia swe myśli lub samego siebie w swym Mówieniu?! Jest on podmiotem pobudzonym przez drugiego a pobudzenie to dzięki swej nieodwracalności nie przekształca się w myśl uniwersalną: podmiot dotknięty przez drugiego nie może sądzić, że dotknięcie to jest obustronne, ponieważ jest ciągle opętany obsesją, którą mógłby wywołać u tego, kto jest źródłem jego własnej obsesji. Nie móc uciec w relacje, które byłyby odwracalne — nieodwracalność — to „subiektywność podmiotu, kategoria uniwersalna. Niewiedza o niej nie tyle świadczy o naiwności człowieka, jeszcze niezdolnego do myślenia, jeszcze zamkniętego w pierwotnej tożsamości, wyprzedzającej wszelką mediację, czy też o ludzkiej codzienności, uciekającej przed rozumieniem i przed śmiercią w pierwotną identyczność, wyprzedzającą wszelką mediację, co przekonuje o najpierwotniejszej głębi wyrzeczenia. W tym nie oglądaniu się na wzajemność, nie braniu jej pod uwagę, znajdujemy zapowiedź — na poziomie bardziej elementarnym niż „stan natury" (z którego dopiero wyłania się natura) — relacji „jeden-za-drugiego", relacji jednokierunkowej, nie wracającej w żadnej postaci do punktu wyjścia, zapowiedź bezpośredniości drugiego, bardziej bezpośredniej

[1] Hegel, *Fenomenologia ducha*, 90.

niż bezpośrednia tożsamość pogrążona w swym naturalnym spokoju, zapowiedź bezpośredniej bliskości.

Obsesja jako brak wzajemności, którego nie rekompensuje żadna możliwość wspólnego cierpienia — nieodwracalne, jednokierunkowe dotknięcie, niczym diachronia czasu, który przepływa między palcami Mnemozyny — zawiązuje się we mnie, posługując się pierwszą osobą i wymykając się pojęciu Jaźni (Moi), w ipseitas, ale nie w ipseitas w ogóle, lecz w ja. Powstaje węzeł, którego subiektywność polega na skierowaniu się ku drugiemu — bez oglądania się na to, czy tamten kieruje się ku mnie — czy też, ściśle biorąc, na zbliżaniu się w taki sposób, że ponad wszelkimi relacjami wzajemnymi, które się nieuchronnie nawiązują między mną i bliźnim — to ja zawsze robię o krok więcej w jego stronę (co jest możliwe tylko wtedy, gdy ów krok oznacza odpowiedzialność). Dzieje się tak ponieważ w naszej wzajemnej odpowiedzialności mnie zawsze przypada o jedna odpowiedź więcej, bo to ja odpowiadam na jego odpowiedzialność. (...)

C. BLISKOŚĆ I OBSESJA

Dalsza próba eksplikacji tajemnicy bliskości zdaje się akcentować jeden szczególny moment obsesji — moment ściśle etyczny. Levinas nazywa go „pozwaniem". Pozwanie jest to coś więcej i coś mniej niż „wezwanie". Wezwanie jest przejawem świadomości, która pyta, która tematyzuje. „Pozwanie" jest pierwotniejsze. Jestem „pozwany" zanim zdążyłem zapytać. Poza tym „pozwanie" zawiera w sobie moment etyczny, obcy „wezwaniu". Pozwanie jest pozwaniem przed sąd, przed oblicze sądu, przed twarz bliźniego. Takie „pozwanie" rozsadza od środka spokój i równowagę „świadomości". W opisach znów powraca motyw czasu! Ostateczne źródła „pozwu" tkwią w jakiejś archaicznej przeszłości, w jakimś tajemniczym przymierzu, które nie tylko było udziałem Abrahama, ale jest także udziałem każdego z nas.

Bliskość określa się w miarę, jak pociąga ona podmiot ku samej jego subiektywności; relacja i człon relacji. W badaniach w ten sposób prowadzonych nie interweniuje żadne wślizgnięcie się sensu wywodzącego się ze znaczenia bliskości opartego na refleksji nad stanem duszy tego Ja, które zbliża się do bliźniego. Jako znaczenie, jako „jeden-za-drugiego", bliskość nie jest wytwarzającą się w duszy konfiguracją. Jest bezpośredniością, pierwotniejszą niż abstrakcja natury, nie będąc przy tym stopieniem się w jedno. Jest kontaktem z Drugim. Być w kontakcie — to nie znaczy osaczyć dru-

giego, aby zlikwidować jego inność, ani też samemu rozpłynąć się w drugim. W kontakcie tym dotykający i dotykany są oddzieleni, jak gdyby dotykany, oddalając się, pozostając ciągle kimś innym, nie miał ze mną nic wspólnego. Jak gdyby jego szczególność, nie dająca się przewidzieć i w konsekwencji nie dająca się przedstawić, była tylko odpowiedzią na mój pozew.

(...) Bliźni dotyczy mnie przed jakimkolwiek logicznym podporządkowaniem, zanim rozpocznie się zaangażowanie, podjęte bądź odrzucone. Jestem z nim związany przed zawarciem jakiegokolwiek związku — chociaż jest on pierwszym lepszym, bez znaków szczególnych, bez podobieństwa. I zanim będzie rozpoznany, już mną rządzi. Jest to stosunek pokrewieństwa, nie mający nic wspólnego z biologią, „wbrew wszelkiej logice". Bliźni dotyczy mnie nie dlatego, że został uznany jako należący do tego, co i ja gatunku. On jest właśnie innym. Wspólnota z nim zaczyna się od mego zobowiązania względem niego. Bliźni jest bratem. Bliskość jako braterstwo niemożliwe do rozwiązania, pozwanie nie do odparcia, jest niemożnością oddalenia się bez popadania w kompleks, „wyobcowania", poczucia winy [2] — bezsenność lub psychizm [„chorobę tożsamości"].

Bliźni pozywa mnie zanim jeszcze ja wskażę na niego — co jest nie tyle odmianą wiedzy, ile odmianą obsesji, a w porównaniu do poznania jest zupełnie innym drżeniem [3] tego, co ludzkie. Poznanie zawsze może się przemienić w wytwarzanie lub unicestwianie, w rezultat, za przedmiot poddający się pojęciu. Przez znoszenie tego, co szczególne, przez uogólnianie, poznanie jest idealizmem. W zbliżeniu jestem z miejsca sługą bliźniego, zawsze spóźniony i winny mego spóźnienia. Jestem jakby rządzony od zewnątrz — sterowany traumatycznie — nie interioryzując poprzez przedstawienie i pojęcie owej władzy, która mną kieruje. Nie stawiam pytania: czymże jest więc ona dla mnie? Skąd bierze się jej prawo do mnie? Cóż takiego zrobiłem, że od razu jestem dłużnikiem? [4] Świadomość która potrafi mnożyć swoje korelaty w niezliczone obrazy, „ubogacając" świat, przenikając w głąb mieszkań — zostawia te korelaty nietknięte i oddalone. Robi się z nich pojęcia. Świadomość nie pośredniczy między mną i bliźnim; lub, przynajmniej, nie zjawia

[2] Być może w stosunku do tej niewybaczalności winy da się pojąć niezwykłe miejsce iluzji, upojenia, sztucznych rajów. Ulga, jaką niesie pijaństwo to pozór oddalenia i nieodpowiedzialności, zniesienie braterstwa albo zabójstwo brata. Możliwość oddalenia się jest miarą odległości między snem i jawą. Sen i iluzja — to gra świadomości uwolnionej od obsesji, dotykającej drugiego, nie będąc przezeń naznaczona. Gra świadomości — pozór.

[3] Ten termin jest tłumaczeniem platońskiej φρίκη z *Fajdrosa*.

[4] Por.: *Hamlet*, akt II, scena 2: „What's Hecuba to him, or he to Hecuba, that he should weep for her"?

się inaczej, jak na tle owej pierwotnej relacji obsesji, której żadna świadomość nie może anulować — i której ona sama jest modyfikacją.

Obsesja nie jest świadomością, ani jej rodzajem, ani modalnością, chociaż wstrząsa świadomością, która próbuje ją sobie przyswoić: jest tak nieprzyswajalna, jak prześladowanie.[5]

Ale czyż nie trzeba uświadomić sobie tego pozwania? Czy bliskość obchodzi się bez przedstawienia, ontologii, logosu? Czyż akt uświadomienia — przyjęcia tego, co dane — nie jest, jak chce Husserl — prekursorem wszelkiej relacji? To właśnie najwyższa bezzwłoczność pozwania rozsadza spokój czy pogodę świadomości, ów spokój świadomości, która ogarnia swój przedmiot widzialny lub pojmowalny. Bliźni nie stoi w formie, jak przedmiot staje w wyrazistości jakiegoś aspektu, wyglądu, czy też w otwartej serii aspektów, która przekracza każdy z nich z osobna, nie niszcząc dopasowania aktu świadomości, ponieważ każde zjawisko przychodzi na czas, przychodzi w swoim czasie, a cała seria jest podporządkowana Idei w kantowskim sensie słowa. Najwyższa bezzwłoczność pozwania budzi „przytomność umysłu", niezbędną do przyjęcia danej i do utożsamiania różnorodności, dzięki czemu pojawia się fenomen, noemat pewnej noezy. Najwyższa bezzwłoczność — odmiana obsesji (która jest znana, nie stając się poznaniem): nie mam już czasu, aby się zmierzyć. Wykluczywszy konwencje (które są rodzajami teatralnej pozy), żadne przyjęcie nie dorównuje wymiarowi bliźniego we mnie. Adekwatność jest niemożliwa. Zobowiązania nie są w żadnej proporcji do już powziętego zaangażowania, albo tego, które mam podjąć i podtrzymać w chwili obecnej. W pewnym sensie nie ma nic bardziej kłopotliwego, niż bliźni. Czyż ten, kogo pragnę, nie jest właśnie tym niepożądanym? Bliźni, który nie może pozostawić mnie obojętnym — niemożliwy do ogarnięcia pragnieniem — nie ukazał mojemu pragnieniu dróg dostępu, tak jak mleko matki wpisało w instynkty noworodka odruch ssania. Zapanować nad sobą w momencie spotkania — to utrzymać się na dystans i rozminąć się z bliźnim. W świadomości pobudzonej przez jakiś

[5] Obsesja jest jak relacja między monadami, wcześniejsza niż wybicie drzwi i okien, wbrew intencjonalności, która jest modalnością obsesji, lecz w żadnym razie nie pełnym jej rozkwitem. Wyrażenie przez każdą monadę wszystkich innych monad odsyła nas do s u b s t y t u c j i, w której rozpuszcza się tożsamość subiektywności. Ja żyjące w obsesji wszystkich i n n y c h p o d m i o t ó w, znoszące je wszystkie, jest odwróceniem intencjonalnej ekstazy. Biernością, gdzie Jaźń jest Sobą pod oskarżycielskim i ścigającym spojrzeniem Drugiego. Myśl rabiniczna mówi o zakresie tej odpowiedzialności: „...aż do wydania siebie na ukamienowanie i zniewagę" ze strony tych właśnie, za których odpowiedzialność odpowiada (por. Komentarz *Rachi* w Księdze Liczb 12, 12, idący za starożytną tradycją *Siphri*).

przedmiot, pobudzenie zamienia się w logiczne podporządkowanie. Tutaj natomiast spięcie afekcji powoduje w sposób traumatyczny wstrząs w przeszłości głębszej, niż to wszystko, co jestem w stanie zebrać moją pamięcią, historiografią rządzoną przez zasadę a priori: w czasie wyprzedzającym wszelki początek.[6]

Nie idzie tutaj o skutek, który podlega swej przyczynie. To, co subiektywne, nie tylko podlega, również cierpi. Cierpienie jest odległością „wielkości negatywnej", ono wyprzedza stan podlegania. Jest nadmiarem bierności, która nie stanowi już świadomości czegoś... identyfikującej „to a to, jako takie a takie", „nadającej sens". Bliźni uderza we mnie jeszcze zanim mnie uderzy, jak gdybym go słyszał, zanim do mnie przemówił. Ten anachronizm świadczy o czasowości różnej od tej, która odmierza rytm świadomości. Rozkłada ona (tzn. świadomość) odzyskiwalny czas historii i pamięci, która jest miejscem trwania przedstawień. Jeśli w efekcie w każdym doświadczeniu konstrukcja faktu wyprzedza obecność samego doświadczenia, to pamięć lub historia albo też ponadczasowość zasady *a priori*, przezwycięża odstęp i stwarza korelację między przeszłym a obecnym. W bliskości daje się słyszeć przykazanie, jak gdyby przychodzące z niepamiętnej przeszłości: nigdy nie miało ono czasu teraźniejszego, żadna wolność nie dała mu początku. Tą postacią bliźniego jest twarz.

Twarz bliźniego oznacza dla mnie odpowiedzialność nie do odparcia, jaka wyprzedza wszelką dobrowolną zgodę, wszelki układ, wszelką umowę. Wymyka się ona przedstawieniu, jest sprzeniewierzaniem się zjawiskowości. Nie dlatego, że jest ona czymś nazbyt brutalnym, aby się pojawić, lecz dlatego, że w pewnym sensie jest zbyt słaba, nie jest zjawiskiem, jest bowiem czymś „mniej" niż zjawisko. Odsłonięcie się twarzy to nagość — brak formy — porzucenie siebie, starzenie się, umieranie; ono jest czymś bardziej nagim, niż nagość: ubóstwem, skórą pomarszczoną; pomarszczoną skórą: śladem samego siebie. Moja reakcja wymija się z obecnością, która jest już swą własną przeszłością. Nie tyle przeszłością *w* teraźniejszości, ile jakby fazą zatrzymaną; przeszłością tej obecności już zgubionym okresem starzenia się, które nie daje się zatrzymać, zniekształcającą moją równoczesność wobec drugiego. Wzywał mnie zanim przyszedłem. Opóźnienie nie do odrobienia. „Otworzyłam, ... oto zniknął".[7] Moja obecność nie odpowiada najwyższej bezzwłoczności pozwania. Jestem oskarżony o spóźnienie. Wspólna go-

[6] Bierność dotknięcia jest bardziej bierna niż radykalna receptywność, o której mówi Heidegger w związku z Kantem, u którego wyobraźnia transcendentalna nadaje podmiotowi „pęcherzyk nicości", ażeby wyprzedzić daną i przyjąć ją.

[7] Pieśń nad Pieśniami, 4, 6.

dzina, wskazana na zegarze, to godzina, gdy bliźni odsłania się i oddaje w swoim obrazie; ale właśnie w swym obrazie nie jest już bliski; już pozwala mi na uniki, na zachowanie dystansu, jest współmierny, jest na miarę mojej możności i mojej teraźniejszości, w której „jestem w stanie": zdatny do tego, by zdać sprawę ze wszystkiego dzięki mojej tożsamości. Kontakt został przerwany. Ponieważ drugi pojawia się przede mną tak, jakby był w plastyczności swego obrazu, ja ze swej strony wchodzę w relację z tym, co możliwe do zwielokrotnienia, a co, mimo nieskończonej liczby odtworzeń, jakie przejmuję, pozostaje n i e t k n i ę t e i w stosunku do czego mogę rozmieniać się na słowa, odpowiadające tym obrazom, nie powierzając w mówieniu siebie. Bliskość nie podpada pod wspólny czas zegarów, który czyni możliwymi spotkania. Jest zamętem.

Bliskość jako zniesienie odległości — znosi odległość świadomości czegoś... Bliźni wymyka się myśli, która go poszukuje i to wymykanie się ma swą stronę pozytywną: moje wystawienie się ku niemu, jeszcze wcześniejsze niż jego pojawienie się, moje spóźnienie względem niego, moje mu podleganie — pozbawiają mnie tego, co jest moją tożsamością. Bliskość — zniesienie odległości implikowanej w „świadomości czegoś..." — otwiera odległość dia-chronii pozbawionej w s p ó l n e j t e r a ź n i e j s z o ś c i, gdzie różnica jest przeszłością, co się nie daje odzyskać, i przyszłością, co się nie daje wyobrazić, jest niemożnością przedstawienia sobie bliźniego, który jest moją obsesją i wobec którego jestem spóźniony — lecz gdzie ta różnica oznacza moją nie-obojętność względem Drugiego. Bliskość jest zamętem czasu możliwych wspomnień.

Można to nazwać apokaliptycznie rozsadzeniem czasu; ale idzie tu o dia-chronię czasu niehistorycznego, niewypowiedzianego, przysłoniętą lecz nieujarzmioną, czasu, który nie synchronizuje się w teraźniejszości poprzez pamięć czy historiografię, czasu, w którym teraźniejszość to tylko ślad niepamiętnej przeszłości. Zobowiązanie, wzbudzone przez bliskość bliźniego, nie jest na miarę obrazów, jakie on wywołuje, dotyczy mnie już wcześniej i na inny sposób. Taki jest sens nie-zjawiskowości twarzy.

D. ZJAWISKO I TWARZ

Jesteśmy „poza bytem". Odbija to styl eseju — oto zanika coraz bardziej użycie słówka „jest". Pozostają same wskazania: to-takie, to-tu, to-tam. Człowiek odsłania się nam jako „istota" transcendująca cały świat znaczeń, w tym także znaczeń bytowych. Jest transcendentny, bo jest wolny, jest wolny, bo spoczęło w nim ziarno dobroci, ów „zarodek szaleństwa" proroków i świętych.

W obsesji tej nagości i tego ubóstwa, tego opuszczenia i tego umierania, gdzie nie mają dostępu synteza ani współczesność, bliskość, jak gdyby była otchłanią, przerywa nierozerwalne bycie jestestw. Twarz w zbliżeniu, dotyk skóry: twarz ciężarna skórą i skóra, gdzie aż do granicy nieprzyzwoitości, oddycha twarz zniekształcona [8] — one już są nieobecne wobec siebie, strącone w nieodwracalną przeszłość. Skóra, którą pieszczę, nie jest osłoną organizmu, zwyczajną powierzchnią jestestwa; jest odstępem między widzialnym a niewidzialnym, odstępem niemal przejrzystym, cieńszym niż ten rozziew, który by usprawiedliwił fakt wyrażania niewidzialnego za pomocą widzialnego. Ta cienkość nie jest nieskończenie małą miarą ilości i głębi. Jest już sprowadzona do wymienności sensu; to wieloznaczność zjawiska i jego sprzeniewierzania się;[9] ubóstwo wystawiane w całej jego bezkształtności i wycofujące się z tego bezwzględnego wystawienia we wstyd przed samym sobą. Brak miary bliskości odróżnia ją od zbieżności, w jaką wchodzą w poznaniu i intencjonalności podmiot i przedmiot. Ponad odsłonięciem i obnażaniem tego, co poznawane, wymieniają się, zaskoczone i zaskakujące, bezmierna obecność i wycofywanie się obecności. Wycofywanie to nie jest negacją obecności, ani jej przyczajeniem, odzyskiwalnym we wspomnieniu czy w aktualizacji. Jest innością; bez wspólnej miary z teraźniejszością czy przeszłością, łączącymi się w syntezę w synchronii korelacji. Właśnie dlatego relacja bliskości jest niesymetryczna;[10] w pieszczocie to, co jest tutaj, jest szukane jako coś tu nieobecnego, jak gdyby skóra była śladem własnego wycofywania się, tęsknotą szukającą, jako coś nieobecnego, tego, co jednak znajduje się ponad wszelką wątpliwość tu właśnie. Pieszczota to brak koincydencji z dotykiem, obna-

[8] Sens tego zniekształcenia powinien być oczywiście z kolei sprecyzowany. Lecz trzeba tutaj podkreślić możliwość *libido* w bardziej elementarnym i „bogatszym" znaczeniu bliskości, możliwość zawartą w jedności twarzy i skóry, chociażby nawet w ostatecznym odwróceniu się twarzy; pod innością erotyczną — inność relacji „jeden-dla-drugiego": odpowiedzialność wyprzedzająca erosa.

[9] I nawet podwójną miarą, popatrz nota następna.

[10] Niesymetryczność, gdzie nic nie może być pomyślane jako korelacja, to znaczy jako synchronizacja następstwa czasowego i gdzie straty dałyby się odzyskać. Ta niejednoznaczność niesymetryczności podwaja się jeszcze o wieloznaczność, w której kontakt bliskości przybiera sens doksyczny: kontakt staje się macaniem, dotykaniem, badaniem, poszukiwaniem, poznawaniem nagości jak podczas oględzin lekarskich lub u demonstrującego swą krzepę atlety. To odwrócenie kontaktu w świadomość oraz w wypowiedź dyskursywną i logiczną, gdzie temat komunikowany jest ważniejszy niż kontakt komunikujący, nie płynie z przypadku bądź niezręczności zachowania: bierze się z relacji bliźniego z kimś trzecim, wobec którego może okazać się winnym, płynie ze sprawiedliwości, jaka powstaje w samym oddaniu się bliźniemu.

żenie nigdy dość nagie. Bliźni nie wypełnia otwartości zbliżenia. Delikatność skóry zaznacza odstęp między zbliżeniem i zbliżanym, rozbieżność, nie-intencjonalność, nieobecność teleologii: stąd nie-ład pieszczoty [11], diachronia, rozkosz bez teraźniejszości; litość, żałość. Bliskość, bezpośredniość — to rozkosz i cierpienie za sprawą drugiego. Ale rozkosz i cierpienie za sprawą drugiego są możliwe tylko dlatego, że ja-jestem-za-drugiego, ponieważ jestem znaczeniem — ponieważ dotyk skóry jest bliskością twarzy, odpowiedzialnością, obsesją drugiego, byciem-jeden-za-drugiego: narodzinami znaczenia poza bytem. Nieodwracalną diachronią, sprzeniewierzeniem się intencjonalnej korelacji odsłonięcia, gdzie drugi pojawia się plastycznie jako obraz, jako portret. Sprzeniewierzeniem się zjawiskowości twarzy, nawet jeśli w tym zawsze wieloznacznym sprzeniewierzeniu się wyglądowi, obsesja sama ukaże się w tym, co wypowiedziane (Dit).[12] Zjawienie się jest przeniknięte młodą epifanią — pięknością — jeszcze pełną bycia — twarzy, ale również ową młodością jak gdyby w tej młodości już minioną: pomarszczoną skórą, śladem samej siebie: formą dwuznaczną najwyższej obecności asystującej własnemu pojawieniu się, przepajającą młodością własną plastyczność, ale już będącą obumieraniem wszelkiej obecności, czymś mniej niż zjawisko, ubóstwem, które ukrywa swą nędzę, które wzywa i rozkazuje mi. Szczególne znaczenie egzystencji uciekającej od siebie, zakończenie kończącej się skończoności — ale również życie które się jeszcze nie zatrzymało w absolutnej nieruchomości maski pośmiertnej, zakończenie skończoności, która nie jest zjawą i którą Hegel określił jako „byt będący bezpośrednio własną nicością". Ta egzystencja opuszczona przez wszystkich i przez samą siebie, ślad samej siebie, narzucona mnie właśnie, pozywa mnie napotkawszy mnie w moim ostatnim schronieniu, z siłą nie mającą sobie równej, nieprzemienialną w formy, które by mi dały z miejsca pewność siebie, które pozwoliłyby mi na zwłokę spowodowaną przedstawieniem i odsunęły już i tak chybioną bezzwłoczność pozwania, zabawiając

[11] Nawet jeśli pieszczota wchodzi w porządek teleologiczny Wypowiadanego i staje się symbolem czy znakiem.

[12] Ale obsesja nie jest na nowo intencjonalnością, jak gdyby chodziło w niej o celowanie w jakiś korelat, choćby nawet najbardziej złożony. Obsesja twarzy Drugiego jest już intrygą Nieskończoności, która nie potrafi się zmaterializować w korelacie — a więc przekracza zasięg intencjonalności. Jest to nadmierność względem tu i teraz, jako miejsca i czasu, nadmierność względem równoczesności i świadomości — pozostawiająca swój ślad. W przestrzeni jako próżni, która nie jest nicością, lecz jak gdyby nocą, ukazuje się enigmatycznie, niczym migające światło, ów ślad nieskończonego, nie włączając tego nowego intrygowania do żadnej teologii negatywnej — jej pozytywność doprowadzi nas do pojęcia substytucji.

mnie obrazkami, poprzez które bliźni przekreśla swą bliskość, płaci mi zdawkowym dźwiękiem i sam każe sobie płacić w słowach, ustanawiając w ten sposób „aktywność podmiotu", panowanie nad światem, nawet jeśli świat stawia opór.

Jako ślad samej siebie, poddana mojej odpowiedzialności, i z którą ja się wciąż rozmijam, obciążony winą, jak gdybym odpowiadał za jej śmiertelność i był winny jej przetrwania, twarz jest bezpośredniością anachroniczną, bardziej nasyconą niż bezpośredniość obrazu, który został powierzony prawości intencji intuicyjnej. W bliskości ktoś absolutnie inny, Obcy, którego „ani spłodziłem, ani na świat wydałem", już jest na moich barkach, już go niosę, wedle formuły biblijnej, „na moim łonie, jak karmicielka niesie noworodka".[13] Jest pozbawiony jakiegokolwiek innego miejsca, jest wszędzie cudzoziemcem, wykorzenionym, bez ojczyzny, bez schronienia, wystawiony na chłód i udręki pór roku. To, że zdany jest tylko na mnie, to właśnie bez-ojczyźnianość czy też obcość bliźniego. I właśnie mnie on przypada.

Bezpośredniość popycha bliźniego w moje objęcia. Bezpośredniość to ucieczka przedstawienia przez twarz, przez „konkretną abstrakcję", wyrwaną ze świata, ze wszystkich horyzontów i warunków[14], winkrustowaną w pozbawione kontekstu znaczenie jednego-za-drugiego, przychodzące z pustej przestrzeni, przestrzeni oznaczającej pustkę, bezludnej i beznadziejnej, nie zamieszkiwalnej jak jednorodność geometryczna. Lecz przez kogo, czy przez co, ta przestrzeń jest opuszczona? Pustka opuszczenia, czy — och, dwuznaczność, którą trzeba zdemaskować! — całkiem zwyczajna rozległość, środowisko zobojętniałe na krzątaninę ludzką, przenikalne jak nicość, dające się pomyśleć przed wszelką bliskością. Czy też, mimo zdemaskowania, pusta na nowo, prześladująca jak lęk przestrzeni; ślad jakiegoś przejścia, albo ślad tego, co mogło tu przeniknąć, ślad nad-mierności nadmiernego, tego, co nie mogło być tu zawarte, nie-zawartego, niewspółmiernego z żadną miarą i możnością, ślad nieskończoności, która znaczy z całą ścisłością, wedle tych diachronicznych wieloznaczności. Przestrzeń popsuta tym, co w niej mogło się skupić, ślad przejścia, co nigdy nie było obecne, zapewne nicość, lecz której nadwyżka w stosunku do czystej nicości — różnica nieskończenie mała — spoczywa w mojej nie-obojętności wo-

[13] Księga Liczb 11, 12.

[14] Opis bliskości jako hagiografia relacji „jeden-za-drugiego" odsyła do społeczeństwa, które zaczyna się od wejścia w grę osoby trzeciej, i gdzie moja odpowiedź, wyprzedzająca wszelki problem, czyli moja odpowiedzialność, o ile nie ucieka się do przemocy, stawia dopiero problemy. Posługuje się wówczas porównaniem, miarą, wiedzą, prawami, instytucjami — sprawiedliwością. Ale w imię samej słuszności sprawiedliwości ważne jest pojąć znaczenie, jakie ją podyktowało.

bec bliźniego, której jestem posłuszny jak rozkazowi do mnie skierowanemu, rzucającemu „ziarno szaleństwa" w Moją uniwersalność, rozkazowi danemu mnie, który odpowiadam przed tym, za kogo jestem odpowiedzialny, zanim to, co najpierwotniejsze zdołało dojść do swego początku w teraźniejszości przejawiania się.

Bliskość czy braterstwo nie jest ani zmąconym spokojem podmiotu pretendującego do bycia czymś absolutnym i jedynym, ani też przymusowym wyjściem z nieznośnego zamętu. Czyż nie jest ona w swym niepokoju i ogołoceniu i swej diachronii, czymś lepszym niż wszelki odpoczynek, wszelka pełnia zatrzymanej chwili? Wszystko pojawia się w porządku czasowym (nawet prawda), ale diachronia nie jest wyłącznie smutkiem nad przemijalnością rzeczy. Słowo lepszy — i Dobro, jakie to słowo zapowiada — wdzierają się we wszelkie nasze wypowiedzi, rzucając na nie, być może, podejrzenie o „ideologię". Ale bardziej trzeźwe i świadome człowieczeństwo naszych czasów, w chwilach zupełnie wolnych od troski, jaką „egzystencja otacza samą egzystencję", w swej jasności kryje tylko jeden cień, w swoim spokoju tylko jeden lęk, odpędzający sen — nędzę innych, wobec której bezsenność to absolutna niemożliwość zrobienia uniku i ucieczki.

E. BLISKOŚĆ I NIESKOŃCZONOŚĆ

Gdyśmy już odsłonili Twarz bliźniego i odsłonili odpowiedzialność kryjącą się w sytuacji „jeden-za-drugiego", przychodzi czas na odsłonięcie ciężaru zobowiązania. Cóż się nam przy tej okazji odsłania? — Twarz Nieskończonego. To Nieskończony powierzył bliźniego mojej odpowiedzialności, dlatego ktokolwiek przychodzi ku nam, przychodzi ścieżką, którą kiedyś, w archaicznej przeszłości przeszedł Niewysłowiony. Świat ma sens dzięki nam, my mamy sens dzięki innym, a inni mają sens, bowiem przychodzą ku nam z oddali Nieskończonego. W końcowym fragmencie Levinas mówi o znaczeniu i istnieniu. Ponieważ jednak fragment ten jest nazbyt specjalistyczny, zachowujemy z niego tylko zakończenie odnoszące się do całości rozdziału.

Ślad zagubiony w śladzie, mniej niż nic w śladzie pozostawionym przez coś niewymiernego, ale zawsze pełna wieloznaczności twarz bliźniego (ślad samego śladu — możliwa maska; w pustce — możliwa nicość albo „czysta forma zmysłowości"), opętała mnie swą nędzą. „Patrzy na mnie", wszystko w niej patrzy na mnie, nic nie jest mi obojętne. Nic nie wzywa mnie bardziej kategorycznie niż to porzucenie w pustce przestrzeni, ślad nieskończoności, która

przechodzi nie mogąc przejść — gdzie żłobi się twarz, jako ślad nieobecności, jako skóra w zmarszczkach: w dwoistości urody dziwna przenośnia obecności, będącej cieniem samej siebie, cieniem bytu, cieniem, który jak spirala zwija się w swoim śladzie.

Czy siła nakazu — ale nie konieczności — pochodzi z tej właśnie zagadki, z tej wieloznaczności śladu? Zagadki, gdzie zwiera się i rozwiera nieskończoność — tak samo nieskończona, jak nie-pierwotna i an-archiczna — której żadna teraźniejszość, żadna historiografia nie potrafiłaby podjąć i której przeszłość wyprzedza wszelką przeszłość zapisaną w pamięci. Nieskończoność jako otchłań ziejąca w bliskości, rozmigotana, wymykająca się zuchwałością spekulacji, tym odróżnia się od zwykłej i czystej nicości, że powierza bliźniego mojej odpowiedzialności; lecz odróżnia się również od Sollen, bowiem bliskość to nie tylko asymptotyczne zbliżenie się do „kresu" odpowiedzialności. Jej kres nie jest końcem. Im bardziej odpowiadam, tym bardziej jestem odpowiedzialny; im bardziej zbliżam się do bliźniego, nad którym mam pieczę, tym bardziej się oddalam. Wzrastająca pasywność: nieskończoność jako niezakończenie nieskończonego, jako chwała.[15]

Zbliżanie jest dia-chronią nie dającą się zsynchronizować, którą maskują przedstawienie i tematyzacja, przekształcając ślad w znak odejścia i tym samym sprowadzając wieloznaczność twarzy bądź do gry fizjonomii, bądź do tego, co przez ów znak oznaczane. Tak więc otwiera się niebezpieczna droga, na której myśl pobożna, lub myśl dbała o ład wywodzi w pośpiechu istnienie Boga.

Twarz nie jest przejawem ani znakiem jakiejś rzeczywistości osobowej, jak ona sama, lecz zamaskowanej lub wyrażanej przez fizjonomię, ofiarującej się jako niewidzialny temat. Bliskość — i jest to istota rozwijanej tutaj tezy — nie jest bynajmniej jakąś zbieżnością tego, co stematyzowane, strukturą kształtującą ich nałożenie na siebie. Twarz nie działa tu jak znak Boga ukrytego, Boga, który by mi narzucał bliźniego. To ślad samej siebie, ślad śladu opuszczenia, nigdy niesprowadzalny do jednoznaczności, obsesja podmiotu wymykająca się wszelkiej z nim korelacji, nie dorównująca mi w świadomości, które mną kieruje zgodnie z pełnym chwały narastaniem zobowiązania. Natrafiamy tu na modalności znaczenio-

[15] Hegel (*Encyklopedia*, 93—94) wyraża w ten sposób złą nieskończoność: „Coś staje się czymś Innym, ale Inne jest samo tym czymś, a więc staje się znowu innym, i tak w nieskończoność. — Ta nieskończoność jest złą, czyli negatywną nieskończonością, o ile jest niczym innym jak zniesieniem skończoności, która pomimo to się odradza, a w rezultacie wcale nie jest zniesiona."

W opisywanej sytuacji Inny nie staje się w podobny sposób Drugim, skończone nie odradza się, lecz oddala, z każdym nowym etapem zbliżenia, od inności Drugiego.

we niesprowadzalne do momentów obecnych i do obecności, różne od teraźniejszości — odmiany, które artykułują samą bezmierność nieskończoności. Jej znaki wcale nie oczekują interpretacji ontologicznej, ani jakiejś wiedzy, która dodawałaby się do jej „istoty". Zbliżenie (które ostatecznie okaże się substytucją) nie da się przekroczyć na drodze spekulatywnej: ono jest niezakończeniem czyli chwałą Nieskończonego. Twarz jako ślad — ślad samej siebie, ślad wygnany w ślad — nie oznacza jakiegoś nieokreślonego zjawiska; jej wieloznaczność nie jest nieokreślonością noematu, lecz zaproszeniem do wspaniałego ryzyka zbliżenia jako zbliżenia — do wystawienia się jeden wobec drugiego, do wystawienia tego wystawienia, do ekspresji tego wystawienia — do mowy. W zbliżeniu twarzy ciało staje się słowem, pieszczota — Mową (Dire). Tematyzacja twarzy niszczy twarz i niszczy zbliżenie. Sposób, w jaki twarz wskazuje na własną nieobecność, wydaną mojej odpowiedzialności, wymaga opisu, któremu sprostać może tylko język etyki.[16]

Na poprzednich stronach usiłowałem zasugerować, że znaczenie czyli dla relacji jeden-dla-drugiego, poza wszelką korelacją i wszelką celowością, jest dla całkowicie bezinteresownym, zrywa z jakąkolwiek interesowością: jest dla braterstwa ludzkiego, poza wszelkim z góry danym systemem. Duchowość, czyli sens, sens, który nie jest zwykłym niedostatkiem bytu. Duchowość, która już nie ujmuje samej siebie poprzez poznanie; w promiennej obojętności jaśniejącego bytu, wtrącenie bytu w sens, w bliskość, która nie chroni się w wiedzę; znaczy ona jako różnica, będąca zaprzeczeniem obojętnego niezróżnicowania, poza wszelką wiedzą. Bliskość jest znaczeniem nie dlatego, że daje się stematyzować, że jest potrzebą — zaspokojoną czy bliską zaspokojenia — innego bytu. W bliskości relacja jeden-dla-drugiego nie tworzy ontologicznej zbieżności zadośćuczynienia. Pojemność bytu — i jego korelatu, świadomości — jest niedostateczna, aby pomieścić intrygowanie, zawiązujące się w twarzy Drugiego, ślad niepamiętnej przeszłości, apelującej do mojej odpowiedzialności, która przychodzi z głębi

[16] Język etyczny, do którego ucieka się fenomenologia, aby zaznaczyć własne granice, nie płynie z etyki, interweniującej z zewnątrz w jej opisy. Jest on samym sensem zbliżenia, odcinającym się od wszelkiej wiedzy. Żaden język, inny niż etyczny, nie jest w stanie sprostać paradoksowi, w jaki popada opis fenomenologiczny, gdy wychodząc od odsłonięcia bliźniego, od jego pojawienia się, odczytuje go w jego śladzie, kształtującym jego twarz zgodnie z nie dającą się zsynchronizować diachronią przedstawienia. Opis, który w punkcie wyjścia zna tylko byt i transcendencję bytu, zmienia się w język etyczny. Zagadka, z której wyłania się transcendencja, jest czymś innym od dowolności złudzenia. Zewnętrzność *illeitas*, oporna wobec odsłonięcia i manifestacji, to powinność wpisana w twarz Drugiego, lecz gdzie znajdujemy zapowiedź już nie jakiejś *Sollen* — zawsze asymptotycznego — lecz zapowiedź chwały.

i zmierza ponad to wszystko, co tkwi w zawieszeniu epoki. „Zmierza ponad" — to już jest odstępstwo na rzecz języka ontologicznego i teoretycznego, jak gdyby p o n a d stanowiło jeszcze element lub jestestwo, lub też sposób bycia, czy negatywną przeciwwagę tego wszystkiego. Zbliżenie nie jest przedstawieniem — choćby nawet jego intencjonalność była całkiem odteoretyczniona — jakiegoś bytu, stojącego ponad bytem. Jego diachronia nie jest niedostatkiem intuicji. Ślad przeszłości w twarzy nie jest nieobecnością tego, co jeszcze nieobjawione, lecz an-archią tego, co nigdy nie było obecne, nieskończoności, która rozkazuje w twarzy Drugiego i która — jak wyłączony środek — nie mogłaby być przedmiotem intencji.[17]

Emmanuel Levinas
tłum. Ewa Bieńkowska

[17] Czy problem boskości Boga Jedynego staje w podobny sposób jak problem c z ł o w i e c z e ń s t w a człowieka? Czy Jedyny podpada pod jakiś rodzaj? Czy boskość Boga może być pomyślana poza Bogiem, tak jak byt jest pomyślany poza jestestwem? Cały problem polega właśnie na postawieniu pytania, czy Bóg myśli siebie jako byt, czy jako samą transcendencję. Nawet jeśli boskość Boga wypowiada się poprzez chytrość języka, trzeba od razu dorzucić do bytu, na który wskazuje boskość, zwrot w n a j w y ż s z y m s t o p n i u. Otóż najwyższość tego, co najwyższe, da się pomyśleć w bycie tylko w związku z Bogiem. Zgodnie z nie dość docenianym wyrażeniem Malebranche'a: „Nieskończoność jest dla samej siebie własną ideą".

EWA BIEŃKOWSKA

SZTUKA ESEJU

Nie wiem już kto powiedział, że jako forma pisarska esej jest wytworem i świadectwem sytuacji niepewnych, przejściowych. Pojawił się, gdy wymierały bądź degenerowały dotychczasowe sposoby literackiej wypowiedzi a nowe środki dopiero powstawały. Pomiędzy starymi, nieprzystającymi już formami a jeszcze mglistymi formami przyszłości trzeba było znaleźć jakąś odmianę wyrazu jakby świadomie prowizoryczną, niedoskonałą, rezygnującą z ostatecznego i gatunkowo czystego kształtu, aby móc swobodnie zabrać głos, mówić o sobie i o swojej współczesności, towarzyszyć przemianom czasu, próbować opisu zjawisk, uogólnień. Tak było z pierwszym, do dziś przykładowym zbiorem esejów w literaturze europejskiej — z *Próbami* Montaigne'a. Najważniejsze rysy nadane przez francuskiego pisarza wymyślonej przez niego formie wypowiedzi przetrwały do dziś i określają reguły tego pisarstwa pozornie bez reguł.

Zaczynając od nazwy. Był to znakomity i śmiały pomysł. Esej to właśnie nic innego jak próba — jakby szkic w malarstwie albo etiuda w muzyce. Coś, co w zasadzie istnieje samodzielnie, ma pewien zamknięty kształt i w tym sensie należy go brać serio i można go pociągać do odpowiedzialności; ale zarazem samo o sobie wyznaje — czy to nazwą, czy to wewnętrzną formą — że jest czymś niegotowym i niezakończonym, jest wprawką czyli próbowaniem. Wprawką do czego? próbowaniem czego? Sądzę, że można to co najmniej dwojako określić. Może chodzić o szkic do przyszłego

dojrzałego dzieła, do którego zbiera się dopiero materiały, obserwacje, wątki. Albo też o coś całkiem innego — o przygotowanie się do innej dojrzałości: życiowej, zarazem intelektualnej i moralnej, która chce przede wszystkim rozumieć jak najwięcej dokoła siebie, wprowadzić ład w swoje emocje, i sądy, przysposobić się wreszcie do najważniejszych życiowych decyzji. Ten drugi przypadek zachodzi u Montaigne'a — *Próby* to w zasadzie jego jedyne dzieło, a uważał je za służebne w stosunku do swego życia, życia szlachcica, erudyty, podróżnika, burmistrza miasta Bordeaux. I właśnie swoimi esejami — szkicami, etiudami — dał wyraz przekonaniu, że do egzystencji ludzkiej przynależy tylko to, co szkicowe, prowizoryczne, że istniejąc tylko próbujemy, przymierzamy się do spraw istotnych — ostateczne rozwiązania nie będą nam dane. Forma eseistyczna odpowiada więc najgłębiej kondycji człowieka: próba, fragment, zarys to najbradziej właściwy i najuczciwszy sposób wypowiedzi.

Eseistyczna prowizoryczność, zakorzeniona wedle Montaigne'a w samych podstawach ludzkiego bytu, pociąga następne cechy, z którymi jest równoznaczna. Esej jest otwarcie subiektywny, jego pierwsza osoba różni się od tajemniczego, zamaskowanego Ja rozprawy filozoficznej, w równym stopniu, co od demiurgicznego Ja dzieła literackiego. Obok i w cieniu tych dwóch niezwykłych i trawionych wielkimi ambicjami osobistości, „ja" eseju zachowuje konkretne ludzkie oblicze, występuje wprost przed nami ze swym imieniem, przeszłością, miejscem w społecznej przestrzeni. Można by powiedzieć, że broni indywidualności z jednej strony przed wchłonięciem i rozpuszczeniem w dążącym do uniwersalizmu języku filozofii, ukrywającym wszelki zarys ludzkiej twarzy, tłumiącym żywą barwę głosu. A z drugiej broni jej również przed niemal mistycznym rozszerzeniem i wyolbrzymieniem w literaturze, gdzie cała rzeczywistość jest podporządkowana temu jednemu spojrzeniu, które na nią spogląda, jednemu głosowi, który o niej opowiada. Ma więc esej rolę pośredniczącą i miarkującą, jego indywidualizm jest na zwykłą ludzką miarę. Mówi zawsze w imieniu jednostki, ale od razu jednostki umieszczonej pośród innych, nie zacierającej za sobą śladów ani nie rozdymającej się do nieskończonych wymiarów. Jego sposobem istnienia nie jest ani wizja, ani rewelacja, ani nauczanie, ale rozmowa, rozmowa konkretnej osoby z innymi osobami. Jego nastawieniem jest lekko sceptyczna towarzyskość, jego tonem to, co w muzyce nazywają mezza-voce: ściszenie i poufność.

Trzecia jeszcze ważna cecha weszła za sprawą Montaigne'a do kanonu formy eseistycznej — niejednolitość i wielopostaciowość. I nie tylko w tym sensie, że owe próby mogą dotyczyć najróżniej-

szych spraw, sięgać po tematy ze wszystkich dziedzin życia i ducha. Niekiedy niejednolitość przedostaje się do wnętrza takiej pojedynczej próby, która jest wtedy zbudowana z różnorodnego materiału, jak pewne przedmioty użytkowe czy zbytkowne, łączące różne tworzywa — drzewo, metal, kamień — i ciągle wprawiające nasz zmysł estetyczny w zakłopotanie. Na przykład: esej może się rozpocząć od wspomnienia, albo anegdoty, przejść do najogólniejszych kwestii filozoficznych, a zakończyć wyznaniem wiary, polemiką, przepowiednią. Może chwycić ogólny problem, absorbujący poważne umysły i uciec z nim w sferę własną i prywatną, z pozoru błahą i bez znaczenia. Lecz w istocie — o ile esej jest rzeczywiście próbą, dociekliwą i znającą swoje granice — to przeniesienie w intymność odsłoni bardzo istotne a niedostrzegalne pierwej strony problemu: jego osobowy sens, egzystencjalne korzenie, jego płodność bądź jałowość dla jednostki. Niejednorodność eseistyczna jest związana z samą ideą próbowania — nie tylko jednostka sprawdza tu własne możliwości w stosunku do rozmaitych spraw świata, ale również sprawdza same te sprawy, jakby kontroluje ich sens, ukryte powikłania, praktyczną skuteczność. A robi to przekładając je z jednego języka na inny, z języka ogólników na mowę konkretów, ze świątecznej retoryki na ton przyciszonej powszedniej rozmowy, z trybu kategorycznego na hipotetyczny, zostawiający miejsce na zastrzeżenia i wątpliwości. Za cenę niejednolitości, hybrydyczności esej zdobył sobie prawo konfrontowania różnych dziedzin istnienia, mieszania poważnego z błahym i powszechnego z osobistym. Jest gotowy na wypad w każdą stronę, na najbardziej ryzykowną wyprawę, ale jego środowiskiem jest sfera pośrednia, codzienność wypełniona działaniem, rozmyślaniem, pamięcią.

W *Próbach* Montaigne'a stałym punktem wyjścia i podstawowym materiałem rozmyślań są dwie sprawy: lektury i własne przeżycia. Ale wszystko jest przemieszane i podporządkowane jednemu: spokojnemu ale upartemu poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie „jak żyć?", poszukiwaniu zasad mądrej sztuki życia. Temu służą książki, podróże, własne i cudze doświadczenia. Poprzez uznanych autorów, wspomnienia i zasłyszane przypadki szuka Montaigne swego złotego środka, swojej recepty na życie szczęśliwe — ale dla nas przede wszystkim określa sytuację człowieka u początku dziejów nowożytnych, sytuację tak w sumie podobną do naszej. Jest w niej poczucie, że jednostka ma prawo samodzielnie sprawdzać wszelkie uświęcone autorytety, że jest więc (jawnie bądź z ukrycia) ostateczną instancją, przed którą powoływana jest każda rzecz, aby świadczyć i zeznawać. Jest tu podejrzliwość wobec życia spontanicznego i czynnego, połączona z wiarą, że dopiero obserwacja i dystansująca

refleksja, rozłożenie spraw ludzkich na elementarne włókna odda nam w ręce klucz do własnego losu, ocali od błędu i cierpienia.

Są oczywiście w *Próbach* strony martwe, zwłaszcza tam, gdzie w powodzi cytatów i odnośników łacińskich odprawia się w nieskończoność nabożeństwo renesansowego humanisty do wielkich i mniejszych starożytnych. I chociaż ten obrządek jest niekiedy irytujący, a niekiedy wzruszająco naiwny, świadczy o wysiłku odnalezienia własnych przodków i mistrzów, zrekonstruowania kulturowej genealogii, która będzie przeciwwagą dla indywidualizmu, dla narastającego poczucia samotności jednostki. Są też w *Próbach* strony wyjątkowo głębokie i żywe, gdzie czuje się dotknięcie jakiejś najważniejszej tajemnicy, bliskość nieuchwytnej do końca prawdy, która opisywanym rzeczom nadaje blask innego rzędu, płynący jakby z ukrytych źródeł ufności. Tak jest w przedziwnej autobiografii z rozdziału „O próżności", tak jest w rozdziale „O przyjaźni", gdzie Montaigne święci pamięć największego dobra, jakiego zaznał w życiu.

Skoro od czasów *Prób* Montaigne'a esej, wytwór przejściowy i jakby zastępczy, utrwalił się na dobre w literaturze, czyżby to znaczyło, że utrwalił się paradoksalny stan permanentnej przejściowości, coś w rodzaju chronicznego kryzysu? Niekiedy właśnie w ten sposób charakteryzuje się całą nowożytną historię Europy: kryzys jako sytuacja stała, jako nasza kulturowa normalność. Eseistyczność w myśleniu i pisaniu — czy w ogóle w ludzkiej ekspresji — byłaby jednym z jego symptomów i zarazem dowodem pełnej świadomości tego stanu rzeczy: niejednorodności życia, tymczasowości i subiektywizmu naszych odpowiedzi, niemożliwości pełnej syntezy płaszczyzn istnienia. Esej przestał być oddzielnym gatunkiem pisarstwa, upatrzonym „miejscem z boku", skąd można obserwować, co dzieje się gdzie indziej, w wielkiej literaturze i wielkiej filozofii, w życiu społecznym. Przeniknął do tych sfer twórczości, w odrębności od których przedtem się określił, dokonując tam dziwnego i wieloznacznego dzieła, dzieła spustoszenia i odświeżenia, rozkładu i zaczynu. Najosobliwsze rzeczy powyczyniał z powieścią, nie tylko zmieniając jej tradycyjny język i kompozycję, ale naruszając jak gdyby jej wiarę w siebie, w sens i skuteczność literackiej fikcji. Tak jak w próbie — w powieści (chronionej dotąd magicznym kręgiem nierzeczywistości bardziej rzeczywistej niż życie) pojawiła się dowolność i prowizoryczność, eksperymentowanie postaciami i sytuacjami, kapryśne przymierzanie różnych rozwiązań, z których żadne nie jest konieczne, ani nawet ważniejsze, bo wszystkie są na łasce eksperymentującej świadomości. Pojawiła się ironia — najczystsza forma subiektywizmu, który igra z własnymi tworami, da-

jąc nam do zrozumienia, że w każdej chwili może je odwołać, może zawiesić prawa wymyślonego przez siebie świata, zacząć od początku, przedstawić drugą, dziesiątą wersję zdarzeń. Powieść przestała być konkretną formą syntezy, intuicyjnie przeżytą oczywistością tego oto losu, tego oto rozwiązania. Powieść współczesna jest jakby ruchomym punktem skrzyżowania wielu dróg, miejscem konfrontacji równoważnych możliwości. Jest nie tylko potwierdzeniem utraconej jedności świata — żyje i karmi się tym rozbiciem, w nim odnajduje swoją trudną i problematyczną wolność.

Kiedy myślę o tej historycznej przygodzie eseju, która jest odbiciem większej i emocjonującej przygody jednostki w kulturze nowożytnej, o przygodzie pewnej formy będącej całą przygodą duszy, powracam często do postaci Tomasza Manna. I myślę wtedy, że jest to jedna z najwspanialszych prób — w głębokim i uszlachetnionym znaczeniu — literatury współczesnej, współczesnej kultury duchowej. Pisarstwo Manna jest punktem dojścia długiego procesu, wielowiekowego kształtowania formy literackiej, możemy tu odnaleźć jakby kolejne etapy rozwoju, utrwalone w postaci historycznej aluzji, żartobliwej trawestacji, polemicznego nawiązania, albo dawnego symbolu wprawionego w ruch przez nowe treści, nowe zadania stojące przed człowiekiem. W dwudziestowiecznej powieści Mann jest dość niezwykłą figurą nowatora — konserwatysty, odkrywcy przeszłości dla teraźniejszości czy też teraźniejszości jako przestrzeni, gdzie przeszłość wciąż się odradza, ponawia pytania, które kiedyś inaczej ujmowała lub na które nie zdołała odpowiedzieć. Teraźniejszość nie jest tu zwykłym rezultatem przeszłości (wynikiem jej rozbicia, klęski jej złudzeń — jak zdaje się głosić sztuka nowoczesna). Jest miejscem odnawiania się przeszłości, miejscem jej ocalenia, odnajdywania własnej tożsamości w najściślejszej wymianie dawnego i obecnego. Literatura Tomasza Manna jest w wyjątkowym stopniu literaturą pamięci historycznej i wierności wobec swego rodowodu — z gry teraźniejszości i przeszłości, własnego doświadczenia i odziedziczonego wzoru, pamięci sięgającej wstecz i oczekiwania wypatrującego przed siebie wyłania się Mannowski obraz człowieka. To człowiek poszukujący, dla którego wewnętrzny nakaz rozumienia, odnalezienia słowa zagadki staje się podstawową formą więzi z życiem, ostrożną, ironiczną i czułą formą miłości.

Próbowanie Manna, wyrosłe z indywidualistycznej, poufnej i rządzącej się trybem warunkowym sztuki eseju, różni się od eksperymentów współczesnej powieści przekonaniem, że pośród mnożących się stale możliwości, pośród niesprowadzalnych do siebie subiektywnych perspektyw, sięgając w głąb musimy natrafić na sta-

ły grunt, na zasadniczy i ponadsubiektywny ład. Nie jest to zakrzepły porządek zewnętrznych wobec nas zasad: ani porządek dogmatycznych, dławiących indywidualność treści, ani też pustych form kultury, którym dzisiaj często przypisuje się magiczną samoczynność, z góry określającą sens i granice wszelkich wysiłków. Jest to ład ciągle stający się, ład, który każdy musi dopiero odnaleźć, chociaż to poszukiwanie jest w równej mierze przypominaniem jak i odkrywaniem, powtarzaniem i tworzeniem. Przypominaniem własnej genealogii, bez której niepodobna uchwycić swego miejsca w historii i społeczności; powtarzaniem pradawnego symbolu, gdzie streszcza się tajemnica życia osobowego, gdzie zapisany został podwójny rytm istnienia: rozdarcie i pragnienie pojednania. Największą chyba Próbą dwudziestego wieku jest *Doktor Faustus* — ogromna, aż zatrważająca w swym zamyśle powieść-esej, gdzie na ruinach — w najdosłowniejszym sensie — świata, domu własnego, który nie tylko zniesiony został przez wojenny kataklizm, ale moralnie i duchowo okazał się wylęgarnią szaleństwa i koszmaru, Mann podejmuje niemal nadludzki wysiłek zrozumienia, dojścia do rdzenia katastrofy.

Rzecz, do której zasiadł jeszcze w czasie trwania wojny, miała być nie tylko i nie tyle nawet aktem intelektualno-poznawczym, rozeznaniem się w przyczynach i mechanizmach wydarzenia jakim był faszyzm. Miała być przede wszystkim rachunkiem, spowiedzią, podjęciem całego brzemienia w nadziei, że tylko ta najsurowsza i najgłębiej sięgająca współodpowiedzialność może przynieść oczyszczenie, w przyszłości zaowocować czymś nowym, wyzwolonym od potwornego dziedzictwa. W sytuacji, w jakiej znajdował się wtedy pisarz — jako Niemiec i pośrednio obserwator wydarzeń, jako człowiek dwudziestego stulecia, jako artysta — niepodobieństwem byłaby jakakolwiek forma zamknięta, jednolita, syntetyzująca; taka, która swobodnie panuje nad przedmiotem, chwyta go w jednoznaczne kategorie i sprowadza do kilku zasad, jakoby wyjaśniających wszystko. Możliwa była tylko forma próby, forma niekategoryczna i osobista, świadoma nieostateczności swoich rozstrzygnięć. Lecz właśnie dlatego podejmująca je na odpowiedzialność jednostki, która musi sporządzić swój rachunek, zapis tego, co bezwzględnie ważne, ale nie do opanowania i niepojęte, nie czekając aż dojrzeje kształt niewyobrażalnej syntezy. Myśl o takiej syntezie mógłby powziąć wyłącznie ktoś stojący całkiem na zewnątrz, ktoś zupełnie obcy sprawie jaka się toczy, ale wówczas byłaby to synteza fałszywa, fałszywe rozumienie bez rozpaczającej, potępiającej, a zarazem chroniącej miłości. Niejednolitość form i materii, szkicowość pomimo artystycznego wykończenia, niewspółmierność płaszczyzn (życia jednostkowego i historii narodu, sztuki i zbrodni, codzienności

i apokalipsy) między którymi tylko metafora może próbować przerzucać mosty, bezradny, zagubiony głos ludzki, któremu powierzona została narracja — wszystko to czyni z *Doktora Faustusa* ogromny esej. Esej o końcu epoki, o losie narodu zawieszonego między skrajnościami, o tym jak jednostkowe postawy i wybory, z pozoru najbardziej od siebie odległe, przygotowują razem pewien stan społecznego obezwładnienia, kulturowej intoksykacji, z której wyrasta szaleństwo i zbrodnia.

Szczególnie przejmującym rysem *Faustusa* (i również rysem eseistycznym w sensie Montaigne'owskim, tylko że podniesionym na wyższy stopień) jest uporczywy i bolesny wysiłek samookreślenia. Poprzez wszystkie strony, poprzez opisy, postacie, powieściowe sytuacje i teoretyzujące konstrukcje, poprzez próbę odnowienia starego mitu o pakcie z diabłem, przewija się jedna myśl, podstawowe pytanie: kim więc jestem jako Niemiec i jako artysta, jako pisarz niemiecki, spadkobierca wielkiej linii duchowej Lutra i Bacha, Goethego i Wagnera, jako członek społeczności, która dopuściła się zdrady wobec wartości, jakim przez stulecia świadczyła z taką siłą i głębią? Czy zalążki tego sprzeniewierzenia nie tkwiły już w samym sercu kultury niemieckiej, w jej najbardziej fascynujących przejawach? Czy dziedzictwo tej tradycji nie obarcza współwiną współczesnego pisarza, przed którym rzeczywistość historyczna odsłoniła naraz nieprzeczuwane inne oblicze ojczystego świata duchowego, drugie dno wzniosłych poszukiwań i twórczych wzlotów? Tragizm tego doświadczenia to odkrycie związku rzeczy najbardziej drogich i najbardziej przerażających. W świetle wątku faustycznego (gdzie Mann wplata aluzje do decydujących spotkań i przeżyć, jakie go ukształtowały, a była wśród nich i muzyka, i tragiczna, wieloznaczna postać Fryderyka Nietzschego) doświadczenie to można by nazwać „narodzinami koszmaru z ducha muzyki" — z ducha niemieckiej sztuki i niemieckiej myśli.

Ale prawdziwy wymiar wielkości i dramatu uzyskuje Próba Mannowska dzięki temu, że ten okrutny rachunek sumienia przepełniony jest pamięcią i wiernością, poczuciem przynależności i płynącym zeń nakazem oczyszczenia i ocalenia. Uratować, odbudować roztrzaskany dom — to znaczy uratować samego siebie. Najpiękniejszą i wstrząsającą rzeczą w *Faustusie* jest ten niezapomniany ton rozpaczającej miłości.

Ewa Bieńkowska

MIECZYSŁAW GOGACZ

KU PRAWDZIE O CZŁOWIEKU

Przyrodnik i filozof nie uprawiają sobie właściwymi metodami „tego samego wąskiego zagadnienia" [1]. Dla przyrodnika i filozofa człowiek jest „przedmiotem wnikliwych analiz" tylko jako przedmiot tak zwany materialny. Znaczy to, że przyrodnik i filozof jako ludzie obdarzeni rozumem interesują się jednym z bytów. Gdy interesują się człowiekiem z pozycji empiryka lub filozofa, już operują tak zwanym przedmiotem formalnym, co oznacza, że człowieka, jako przedmiot swych badań, rozważają ze względu na zupełnie różne pytania. Filozof zawsze pyta o tę bytową zawartość człowieka, która czyni człowieka czymś realnie istniejącym. O ile wiem, nie o to samo zapytuje przyrodnik. Z tego względu przyrodnik i filozof nie analizują „tego samego wąskiego zagadnienia" i różnią się nie tylko stosowaniem odrębnych metod badawczych. Różnią się także tak zwanym przedmiotem formalnym, to znaczy całą tematyką badań, właśnie odrębnością „wąskiego zagadnienia".

Gdyby to samo zagadnienie uprawiał przyrodnik i filozof, nawet różnymi metodami, wtedy przedmiot nauk przyrodniczych nie różniłby się od przedmiotu filozofii. Taki wniosek wynika z zastrzeżeń, które sformułował p. B. Winid. Nie sądzę jednak, aby przyrodnik uprawiał dziś np. fizykę w ten sposób, że łączyłby w jedną

[1] B. Winid, *List do Redakcji*, *Znak* 252 (1975) s. 795. Cztery następne cytaty pochodzą z tej samej wypowiedzi p. B. Winida.

całość twierdzenia wynikające z eksperymentu z twierdzeniami filozofii. Nie sądzę też, aby taka propozycja była „obroną prawdy o człowieku".

W podobny sposób, proponując dla odmiany łączenie filozofii z aksjologią, „broni prawdy o człowieku" ks. A. Jarnuszkiewicz. Chce obronić człowieka przed starym stylem filozofowania informując, że „we współczesnej filozofii... stosuje się metodę transcendentalną" i że czyni to np. K. Rahner [2]. P. B. Winid powie tylko, że „tomistyczna metoda filozoficzna pojawiła się" wtedy, gdy jeszcze „nie znana była nowożytna koncepcja nauki" [3].

Owszem, późniejsza niż tomizm jest koncepcja nauki, według której należy ufać twierdzeniom opartym na eksperymencie i późniejsza jest metoda transcendentalna. Nie wynika jednak z tego, że nie należy szukać odpowiedzi na pytanie, co czyni człowieka realnie istniejącym bytem. Nie wynika też z tego, że w znalezieniu odpowiedzi pomogą nauki szczegółowe lub operująca metodą transcendentalną fenomenologia. Nauki szczegółowe różnią się od filozofii przedmiotem formalnym, a „metoda transcendentalna oparta o redukcję transcendentalną" [4] polega na ujęciu istoty tego, co zawiera się w naszym poznaniu, a nie w rzeczach. Heidegger przecież twierdzi, że transcendencja jest naszym wychodzeniem ku przedmiotowi i tworzeniem horyzontu dla tego, co podmiotowe. Metoda ta nie odnosi więc do rzeczy, lecz do treści danych hyletycznych i do treści pojęć. Jednym z pojęć lub sądów jest także wartość. Czyż szczęście, które jest wartością, dochód, muzykalność, wchodzą w bytową strukturę człowieka? Czyż człowiek nieszczęśliwy, nie mający dochodów, niemuzykalny, nie jest człowiekiem? Wartości więc nie są tą bytową zawartością, która człowieka czyni człowiekiem.

Wyjaśniając i odróżniając to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, filozofia właśnie broni prawdy o człowieku.

Ta prawda lub te odpowiedzi filozoficzne, tak w praktycznym działaniu, gdyż np. wiem, że nie uprawiając muzyki jestem także pełnym człowiekiem, nie są odpowiedziami wyczerpującymi. Właśnie człowiek, zainteresowany nie tylko przedmiotem formalnym, lecz także przedmiotem materialnym, chce wszystko wiedzieć o człowieku. Łączy wtedy odpowiedzi przyrodnicze, filozoficzne, aksjologiczne, nawet teologiczne i uzyskuje szerszy, kompilacyjny obraz człowieka. Taki obraz jest nam potrzebny, mamy do niego prawo, tworzymy go. Ten zabieg łączenia różnych odpowiedzi nie jest już jednak filozofią. Jest światopoglądem.

---

[2] A. Jarnuszkiewicz, *Subiektywizm czy subiektywność? Znak* 252 (1975) s. 798.
[3] B. Winid, *List*, s. 795.
[4] A. Jarnuszkiewicz, *Subiektywizm*, s. 797.

P. B. Winid słusznie upomina się o szersze spojrzenie na człowieka. Ks. A. Jarnuszkiewicz słusznie upomina się o aksjologię. Ks. J. Tischner słusznie w obrazie człowieka umieszcza tematykę teologiczną, przez którą rozumiem objawioną aksjologię relacji człowieka z Bogiem. Upominają się więc o światopogląd. I nie mają żadnych metodologicznych podstaw, aby nazywać to współczesnym stylem filozofowania. Jeżeli ten nowszy styl ma polegać na tym, że filozofia nie różni się od teologii, to albo wracamy tu do swoistej gnozy, albo proponujemy zajęcie się wyłącznie kulturą, jako wystarczającym przedmiotem analizy, w której czymś zbytecznym są realne byty. Zresztą przecież fenomenologia nie odbiegła daleko od pokantowskiej tezy, że filozofia ma się zajmować analizą szeroko pojętego języka: znaczeniami, sensami, zawartością idei i pojęć.

Te wszystkie współczesne propozycje metodologiczne zatrzymując uwagę człowieka w sferze znaczeń, nie mają możliwości wypracowania metod wskazywania na zawartość bytową realnych rzeczy. Przedmiotem ich badań jest tylko kultura: ujęcia, znaczenia, a wynikiem jest światopogląd, w którym sens pojęć poszerza się przez zestawienie go z innymi sensami. I w takiej sytuacji, gdy miarą treści pojęć nie są realne byty, trzeba wyakcentować subiektywność i wolność jako kryteria i powody, a zarazem źródło całej naszej wiedzy. Z kolei, jeżeli zagubiło się kontakt badawczy z realną rzeczywistością, w której same byty są zasadą ujmowanej w metafizyce ich odrębności, to w porządku kultury i światopoglądów tą zasadą odrębności zespołów sensu musi stać się wartość. Człowiek ustala, jaką wartość ma dany zespół znaczeń. I rzeczywiście, tylko wartości różnią pojęcia. W tym porządku wchodzą one w strukturę poszczególnych zespołów ujęć. Nie wchodzą w strukturę realnych bytów, gdyż trzeba najpierw czymś być, aby z kolei mieć wartość. To, czym coś jest, stanowi podstawę stania się dla kogoś wartością.

Filozofia klasyczna nie chce być analizą znaczeń jako przedmiotów swych badań. Jest bowiem sposobem oznaczania tego, czym są rzeczy w ich bytowej zawartości. Metafizyk tak pracuje, że nie rozważa zawartości pojęć, oderwanych od bytów. Metafizyk wciąż wskazuje na byt i stanowiącą ten byt realną zawartość, wskazuje pojęciami, sądami, teoriami. I miarą trafności pojęć są byty, a nie relacje między sensami porządkowane aksjologią.

Precyzując te podstawowe zagadnienia w dyskusji na łamach *Tygodnika Powszechnego* i *Znaku*, nie skaczemy z tematu na temat, jak sądzi ks. J. Tischner. W wielowątkowej dyskusji raczej dochodzimy wciąż do tematów bardziej podstawowych, od których zależy „oblicze współczesnej filozofii i jej stosunek do chrześcijaństwa" [5].

[5] J. Tischner, *Sporu o inspirację ciąg dalszy*, *Znak* 245 (1974), s. 1471, przypis 1. Przy okazji dodajmy, że swój atak w tym przypisie na P. Bromskiego

Bez rozszyfrowania założeń „współczesnej filozofii" jest możliwa tylko rewia mody: pokazanie wyglądu tej filozofii, a nie tego, czy w ogóle jest ona filozofią. W wersji ks. J. Tischnera na pewno jest światopoglądem lub ideologią jako kompilacja hermeneutyki znaczeń i aksjologii.

A oto te główne założenia filozofii proponowanej przez ks. J. Tischnera:

1) „To tylko może zaistnieć, co jest dopuszczone przez warunki konstytutywne jego istoty". Tomista sądzi, że istnienie aktualizuje istotę, że nie ma jej, gdy nie istnieje, i wobec tego nie istota jest warunkiem zaistnienia danego bytu, lecz w tym warunkiem lub racją jest istnienie.

2) „Pierwotność porządku idealnego przed czysto faktycznościowym". Dla tomisty kolejność jest odwrotna: najpierw faktycznie istnieją byty. Porządek idealny, to znaczy porządek ujęć poznawczych jest wtórny.

Filozofia w wersji ks. J. Tischnera ma być analizą struktury istot, a zespół tych istot z porządku idealnego lub poznawczego jest warunkiem zaistnienia bytu.

Realistyczna filozofia klasyczna polega na zajmowaniu się tym, co już istnieje i wyznacza nasze ujęcia. Nie my tworzymy prawa zaistnienia. W porządku realnych bytów pierwotne jest istnienie. We wtórnym porządku poznania może być pierwotny zespół ujęć. Pojęcia te jednak nie warunkują istnienia. To istniejący byt jest miarą sensowności pojęć.

Z tych względów „możliwość, konieczność, samoistność, samodzielność i ich przeciwieństwa" nie są zróżnicowaniem lub sposobami istnienia. Są pojęciami określającymi status istnienia, różnicę danego istnienia w stosunku do istnienia innego bytu. Nie ma istnienia możliwego lub koniecznego. Jest istnienie. Gdy istnienie danego bytu porównujemy z istnieniem innego bytu rozumiemy, że pozycja tych istnień jest inna. Nazywamy tę pozycję koniecznością lub samoistnością. Konieczność i samoistność nie są czynnikami „strukturalnymi" tego istnienia. Są czymś „w obszarze strumienia świadomości, w świecie wartości", dosłownie w sposobach naszego poznawania bytu. Różnicują nasze poznanie istnienia, a nie samo istnienie.

Z analiz metafizycznych wynika, że jest istnienie stanowiące cały byt i że jest istnienie zawsze związane z istotą. Pierwsze ma status istnienia samoistnego bytu koniecznego, drugie wyznacza status

ks. J. Tischner oparł na dowolnie wyłapanych słowach, a nie na myśli artykułu. Ta myśl jest prosta i sympatyczna: jest prośbą o kontynuowanie polemiki. Uwaga: wszystkie następne cytaty są wzięte z przytoczonego artykułu ks. J. Tischnera.

bytów przygodnych. Pojęcie istnienia nie funkcjonuje w tomizmie dwuznacznie, jak sądzi ks. J. Tischner. Są po prostu w samej rzeczywistości dwa różne akty istnienia.

Istnienie będące całym bytem jest zewnętrzną przyczyną sprawczą istnień przygodnych, z kolei istnienia przygodne są wewnętrzną przyczyną aktualizującą istotę bytu. I takie istnienie przygodne nie jest warunkiem tego, aby „świadomość była świadomością", gdyż warunkiem tego jest istota, lecz jest warunkiem tego, aby świadomość była bytem, oczywiście przypadłościowym, jeżeli świadomość w ogóle jst czymś, a nie tylko pojęciem ogólnym, ujmującym całą poznaną przez człowieka jego aktywność.

I istnienie zmieszane z istotą jest, jak to nazwał ks. J. Tischner, „miejscem" tej właśnie istoty, a nie „wszystkiego we wszystkim". Z niego, „jak z żyznej gleby" i w nim „wyrasta" każdy byt, ukonstytuowany z tego właśnie istnienia i z istoty. To istnienie tłumaczy nam realność danego bytu. Ponieważ występuje z istotą, nie jest samoistne. Wymaga wytłumaczenia w istnieniu samoistnym, które jest owym „istnieniem bez skazy", jak je nazywa ks. J. Tischner. Z „aktu istnienia" nie wyprowadzamy, „co się nam żywnie podoba": przygodne istnienie wskazuje na Istnienie samoistne jako na swoją zewnętrzną przyczynę sprawczą i to istnienie przygodne jest wewnętrznym w bycie czynnikiem aktualizującym istotę i współkomponującym się z nią w dany byt.

To nie jest „pseudo-mistyka istnienia", lecz uwolnienie metafizyki od pomieszania pojęć z rzeczami. Ani pojęcia, ani struktury idealne, ani świadomość nie wyprzedzają istnienia. Są wtórne, są ujęciem tego, co istnieje. Poznanie nie zachodzi wcześniej niż istnienie, i wobec tego teoria poznania nie wyprzedza metafizyki.

Ks. J. Tischner usuwając realne byty z obrębu przedmiotu badań, musi analizować treści pojęć, sensy lub istotę tego, co mieści się w świadomości. Musi uznać teorię poznania, pytanie o to, jak poznajemy, za jedyną dziedzinę filozofii. Słusznie wtedy broni fenomenologii, metody transcendentalnej, gdyż służą one do opisu treści ujęć, światopoglądów i ideologii. Nie nadają się do uprawiania metafizyki bytów realnych, podobnie jak nie przydaje się tu dialektyczna metoda kontrastowania pojęć. Byt bowiem nie ma „natury czasowo-ewolucyjnej", a czas, pojęcia, elementy kulturowe, nie wchodzą w zespół koniecznej zawartości rzeczy, czyniącej tę rzecz danym bytem.

Dodajmy, że z redukcjonizmem sprawa nie jest taka prosta. Czy redukcjonizmem nie jest także w fenomenologii sprowadzenie struktur do momentów bytowych? Ponadto nie rozważaliśmy tego, czy ustalanie statusu bytowego świadomości „posuwa naprzód nasze

poznanie człowieka" [6], lecz to, że nie można świadomości przeciwstawić bytowi. A to już jest ważne, już broni człowieka przed błędem przyznania poznaniu pierwszeństwa przed istnieniem. I także sprawa wartości nie jest taka prosta.

Jeżeli w zagadnieniu inspiracji filozofii ze strony chrześcijaństwa używałem terminu teologia, to dlatego, że chrześcijaństwo będąc religią jest rzeczywistością relacji między Bogiem i człowiekiem. Nie jest ideologią, światopoglądem, zespołem twierdzeń. Jest zespołem bytów: przypadłościowych relacji. Chrześcijaństwo inspiruje, gdy jest już ujęciem rzeczywistości powiązań człowieka z Bogiem. Każde ujęcie tej rzeczywistości jest teologią. I inspiruje określona teologia lub wprost Ewangelia, będąca też kulturowym ujęciem rzeczywistych relacji Boga z człowiekiem [7]. Inspiracja dokonuje się w dziedzinie światopoglądu, ideologii i kultury, a nie w dziedzinie filozofii.

Chrześcijańskość filozofii nie polega na tym, że w obręb swego przedmiotu badań wprowadza ona tematy z Ewangelii, np. temat nadziei, lecz polega na tym, że wiernie rozpoznaje rzeczywistość. W tym jest chrześcijańska: w wierności rzeczywistości, a nie w wierności teoriom, nadziejom, marzeniu człowieka. Człowiek „jest wartością wspólną wielu" ludzi, a nie nauk, które kierując do człowieka odrębne pytania mówią o nim w ramach odrębnego przedmiotu badań. Także ks. J. Tischner nie odróżnia, niestety, materialnego i formalnego przedmiotu filozofii. Nie sądzę, że taki błąd jest na korzyść człowieka.

Mieczysław Gogacz

[6] Metafizyka klasyczna pozwala wyprecyzować i współcześnie sformułować cały szereg życiowo doniosłych zagadnień szczegółowych. Por. moje artykuły: np. *Pokój jest konsekwencją mądrości*, *Studia Filozoficzne* 5 (1972) s. 28—35; *Problem środków masowego przekazu w religijnej kulturze rodziny*, *Collectanea Theologica* 42 (1972) z. 3, s. 101—112; *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa*, *Collectanea Theologica* 42 (1972) z. 4, s. 39—51; *Godność pracy ludzkiej*, *Chrześcijanin w świecie* 20 (1972) s. 20—26; *O większy wymiar chrześcijaństwa*, *W Drodze* 2 (1974) z. 5, s. 32—40.

[7] Ta kulturowa wersja Ewangelii, podającej prawdy ponadczasowe, właśnie dla ich ukazania wymaga analiz językowych, znajomości dziejów kultury, hermeneutyki, polemik między teologiami, a nadto i na szczęście nieomylności papieża.

JÓZEF TISCHNER

KU PRAWDZIE O ISTNIENIU

M. Gogacz kontynuuje dyskusję wokół dwóch problemów. Najpierw chodzi o stosunek między filozofią współczesną a „klasyczną filozofią bytu", a następnie o zagadnienie „natury" istnienia.

I. Raz jeszcze natrafiamy na krytykę współczesnych metod filozofowania oraz głównych kierunków współczesnej filozofii. W tej kwestii mogę tylko powtórzyć to, co już powiedziałem: kryterium autentycznej i nieautentycznej filozofii jest wybrane dowolnie, a obraz filozofii współczesnej bezprzykładnie uproszczony.

Autor czyni zarzut współczesnej filozofii, że w niej „miarą treści pojęć nie są realne byty". Być może miarą tą nie jest to, co Autor rozumie przez „realny byt". Niemniej jest prawdą, że wszystkie wymieniane przeze mnie metody współczesnej filozofii starają się dostosować „treść pojęć", którymi operują, do miary zwanej d o ś w i a d c z e n i e m. Są różne rodzaje doświadczeń, do innych odwołuje się semiotyka i semantyka, do innych fenomenologia. Gdy idzie o tę ostatnią, to właśnie ona wypracowała teorię intencjonalności aktów świadomości, teorię uchwytywania istnienia w aktach intencjonalnych i poza tymi aktami, oraz teorię różnego rodzaju doświadczeń, między innymi doświadczenia tego, co realne. Również transcendentalna metoda badań nie jest u Husserla żadną „dedukcją pojęć", lecz analizą doświadczenia pewnego typu. Stąd twierdzenie, że filozofia współczesna „wyakcentowała subiektywność i wolność jako kryteria i powody, a zarazem źródło całej naszej wiedzy" jest po prostu fałszywe.

II. Drugie zagadnienie dotyczy „natury" istnienia. Autor w dłuższym wywodzie raz jeszcze prezentuje swoje stanowisko, odpowiadając na zarzut wieloznaczności pojęcia istnienia. Przypomnijmy zarzut i porównajmy odpowiedź.

Pisałem (*Znak* 245, 1974, s. 1477): „Wydaje mi się, że w tekstach Gogacza funkcjonuje ono [pojęcie istnienia] co najmniej dwuznacznie". Odpowiedź Autora brzmi: „Pojęcie istnienia nie funkcjonuje w tomizmie dwuznacznie". Czytelnik bez trudu zauważy, w kogo celował mój zarzut, a kogo stara się bronić Autor.

W dalszym ciągu odpowiedzi Autor precyzuje „tomistyczne poję-

cie istnienia", wyróżniając istnienie samoistne i istnienie niesamoistne. W przypadku istnienia samoistnego istnienie jest „całym bytem", jest „zewnętrzną przyczyną sprawczą" istnień niesamoistnych. W przypadku istnienia niesamoistnego (przygodnego) „istnienie wiąże się z istotą" i jest „wewnętrzną przyczyną aktualizującą istotę bytu" oraz „tłumaczy nam realność bytu".

Dotykając wprost mojego zarzutu, pisze: „Z analiz metafizycznych wynika, że jest istnienie stanowiące cały byt i jest istnienie zawsze związane z istotą... Są po prostu w samej rzeczywistości dwa różne akty istnienia".

Autor nie zrozumiał postawionego zarzutu. Wieloznaczność nie polega na u z n a n i u różnicy między „istnieniem samoistnym" a „istnieniem niesamoistnym", lecz na z a m a z a n i u różnicy między pojęciem istnienia jako jednego z czynników konstytuujących przedmiot, a pojęciem istnienia jako aktu owego przedmiotu. Pod piórem Autora istnienie zostaje wyposażone w dodatkowe właściwości, które mu nie przysługują z uwagi na rzeczywistą rolę, jaką w przedmiocie odgrywa. Wyraża się to w tekstach M. Gogacza twierdzeniem, że istnienie jest identyczne z aktem a akt ze swoistą pełnią, doskonałością. Istota przybiera w związku z tym funkcję czynnika ograniczającego ową „pełnię". Dlatego też w Bogu istota musi zaniknąć, albo utożsamić się z istnieniem.

Gdy zachwycamy się tym, co piękne, jesteśmy na drodze ku zdrowej mistyce. Gdy to, co nas zachwyca, izolujemy od reszty i przyodziewamy w dodatkowe właściwości, wtedy i d e a l i z u j e m y nasz obiekt. Nie tylko dajemy w ten sposób wyraz temu, że w naszym myśleniu pewna idea poprzedza pewne doświadczenie, lecz także wchodzimy na drogę pseudo-mistyki, w tym przypadku „pseudomistyki istnienia". Składane przy okazji częste deklaracje, że właśnie na tym ma polegać „uwalnianie metafizyki od pomieszania pojęć z rzeczami", oraz wysuwane na wszystkie strony zarzuty, że inni „usuwają realne byty z obrębu przedmiotu badań" i że w związku z tym „muszą analizować treść pojęć, sensy lub istotę tego, co mieści się w świadomości", brzmią fałszywie i budzą nie najlepsze skojarzenia.

Józef Tischner

„SPOTKANIA" ANNY MORAWSKIEJ

Pośmiertny tom, stanowiący wybór publicystyki Anny Morawskiej [1], jest książką tak bardzo żywą, że już od pierwszych jej stron miałam wrażenie rzeczywistego spotkania z Anną — taką, jaka zjawiała się wśród nas z twarzą pociemniałą od zmęczenia ale z płonącymi oczyma, napięta ale spokojna, „gorąca", nieraz nawet gwałtowna, jednak zawsze rzeczowa i precyzyjna w ocenie zjawisk i w sposobie relacjonowania ich. Rozporządzała ogromnym materiałem informacyjnym, wielkim zasobem własnych doświadczeń i obserwacji, ale nie gubiła się w tym co czasem grozić mogło chaosem — wiedziała czego szuka. Szła tym tropem poprzez najwyższe piętra duchowości, jak i przez ciemną dżunglę ludzkiego losu. Mogła się czasem mylić — jak każdy, kto uwikłał się w wielką przygodę szukania sensu życia, sensu nadziei, sensu wiary, nigdy jednak nie zatrzymywała się na sprawach błahych, nie zwodziły jej pozory ważności, nie krępowały ustalone konwencje. „Była przeświadczona — pisze w przedmowie Tadeusz Mazowiecki — że człowiek dzisiejszy musi umieć żyć w wieku swej ludzkiej dojrzałości, w wieku, w którym poczucie niepewności oraz wątpienie nie są odjęte i w którym wiele rozwiązań życiowych utraciło swą stabilność, przestało być jednoznaczne i wymaga ciągłej weryfikacji. Rozumieć — znaczyło dla niej spojrzeć z odwagą na tę zmienioną rzeczywistość ludzkiego życia i przyjąć ją z całym jej ciężarem. I wtedy dopiero odkryć nowy wymiar nadziei".

Materiały zebrane w książce zgrupowane są w czterech cyklach o następujących tytułach: „Spotkania", „Chrześcijaństwo naszych dni", „Żyć z ludźmi", „Co to jest chrześcijaństwo". Tytuły obiecujące, lecz skala przeżyć i refleksji jaką daje lektura tej książki o wiele przekracza te obietnice. Dość chyba charakterystyczną dla tego zaskoczenia jest pierwsza część, nosząca tytuł całości: „Spotkania".

[1] Anna Morawska: *Spotkania*. Warszawa 1975.

I to już od pierwszych stron, na których spotykamy się z mądrością mistrza Lao-Tse zwaną „mądrością szaleństwa" w przeciwieństwie do konfucjanizmu, określanego jako „mądrość zdrowego rozumu". I co dziwniejsze, choć czas powstania tych doktryn jest tak bardzo odległy, nie wydają się one anachroniczne. Bo czyż nie wiecznie żywe, wiecznie młode jest szukanie właściwej postawy wobec życia i wobec śmierci, pragnienie połączenia się z absolutem. Toteż te refleksje o ludziach „szalonych i obcych" wciąż jeszcze, po przeszło dwu tysiącleciach „nie są obce wspólnemu szaleństwu i wspólnej tęsknocie ludzi wszystkich kontynentów".

I dalej — poprzez Teilhardowską „przejrzystość rzeczy", poprzez jego świadome odrzucenie na bok całego bogactwa porządkowanej w ciągu tysiącleci myśli człowieka o świecie, po to, aby móc spojrzeć na ten świat „pierwszy raz twarzą w twarz i sam na sam". I poprzez zgorszenie egzaltowanie fin de siècłowego „nabożnego" Krakowa wobec brata Alberta, który ośmielił się dosłownie wcielać w życie wskazania Ewangelii. Który zamiast dawać jałmużnę, stał się jednym z tych najbiedniejszych, świadcząc swym życiem o tym, że nauczanie Kościoła tylko wtedy jest wiarygodne, gdy nie oddziela słów od czynów. Tej właśnie najgłębszej zgodności domagają się dziś chrześcijanie, toteż Morawska sugeruje, że „kto wie czy właśnie dzisiaj, w epoce nazywanej tak często i tak słusznie konformistyczną, materialistyczną, zdechrystianizowaną, opór i skandal nie byłyby mimo wszystko mniejsze? Nie tylko dlatego, że nasze niepobożne czasy przyzwyczaiły nas już przecie trochę do prób wzięcia Ewangelii serio (...) Może »skandal szaleństwa« Chmielowskiego byłby dziś mniej ostry dlatego także, że w psychice naszych dni, dni triumfu postępu, nieograniczonych prawie możliwości człowieka, nurtuje przecież dojmujące niezadowolenie z siebie".

A oto jeden ze „znaków nadziei" współczesnego chrześcijaństwa: Taizé — bardzo osobiste przeżycia i rozmowy, w których dużo jest milczenia i dużo skupionej uwagi, by zrozumieć drugiego człowieka, „wypatrzyć barwę i szlak jego myśli, by móc lojalnie pójść torem jego, nie własnym". Wrażenia — które prowadzą do rozumienia spraw najistotniejszych, do wniknięcia w ducha tej wspólnoty ekumenicznej, ale przede wszystkim bardzo ludzkiej — oczywiście w wielowymiarowym sensie tego słowa. Na przykład refleksja faktu na pozór błahego: bracia uczestniczący w oficjum nakładają białe, płócienne habity na zwykłe, robocze ubrania. Morawska pisze: „Pierwsze wrażenie nie myli. Habity są »nałożone« rzeczywiście. Mówią o tym jak cały człowiek, w swym roboczym ubraniu, ze swym roboczym, kostropatym »ja« z najzwyklejszego życia i ze swą — tak z nim skłóconą zawsze — tęsknotą najczystszą, absolutną, jest ogarnięty jednym uśmiechem boskim, jest jeden".

Sądzę, że dla wielu czytelników zaskakujące może być następujące spotkanie:

„Co dzień, z pokorą będziemy prosić mieszkańców którejś z mijanych miejscowości o wyżywienie, chociaż nasi rodacy odmawiali przez wiele lat narodowi polskiemu jego powszedniego chleba"...

Tak brzmi jeden z punktów programu przybyłej do Polski grupy młodzieży niemieckiej, należącej do Aktion Suehnezeichen — „Znaków pojednania". Ma to być ekspiacja za krzywdy wyrządzone przez hitlerowców, wyrażona nie słowami lecz czynem („służą i budują"). Zastanawiające jest, że dzieło to podjęli ludzie młodzi, którzy nie mają już nic wspólnego z tamtym nieludzkim czasem, i mimo, że ta ich inicjatywa budzi liczne sprzeciwy w ich własnym kraju, który rad by zapomnieć, zaś w krajach pamiętających obozy i egzekucje też może być w różny sposób przyjęta i rozumiana. Należy na to spojrzeć — pisze Morawska — w aspekcie „psychologii pokoju".

Cykl ten zamyka postać Martina Luthera Kinga z jego mądrym, głęboko humanistycznym programem przezwyciężenia problemu murzyńskiego w Stanach Zjednoczonych. To nie miała być walka o równe prawa, lecz edukacja do równości i wolności. Program niezmiernie trudny i ambitny, zwłaszcza wobec pogłębiających się stale różnic ekonomicznych, kulturowych i psychologicznych między czarnymi i białymi. Morawska daje bardzo wszechstronną i wnikliwą analizę tej sytuacji, pomagającą zrozumieć całą jej złożoność, a zarazem ocenić wysiłek i wielkość człowieka, którego „diakonia polityczna" stanowiła może jedyną szansę pokojowego rozwiązania tego problemu.

Myślę, że te spotkania z konkretnymi ludźmi, z konkretnymi sytuacjami słusznie zostały umieszczone na początku zbioru. Niosą w sobie jakby zapowiedź, a zarazem świadectwo dalszych refleksji, pomagają w nich uczestniczyć.

Wiele mówi się dziś o przemianach zachodzących w świecie współczesnym i w mentalności ludzi. Te stwierdzenia w publicystyce Anny Morawskiej nabierają życia i istotnego znaczenia. Umiała spojrzeć głęboko w procesy przemian społecznych, w zmieniające się hierarchie wartości i ocen moralnych, wreszcie w samą głębię ludzkiej świadomości, która coraz częściej musi być odbudowywana w oparciu o nowe przesłanki. Morawska jest w pełni świadoma tej „inności", gdy pisze: „naszym losem, losem współczesności, jest to, że ani pewność, ani niewinność, ani bezpieczeństwo nie mogą już być naszym udziałem w ten sposób, w jaki były ongiś udziałem świadomości ludzkiej". W tej zmienionej sytuacji dostrzega nie tylko zagrożenia, ale również wielkie bogactwa i możliwości, a przede wszystkim konieczność stanięcia „oko w oko z rzeczywistością".

Materiały zgrupowane w części pt. „Żyć z ludźmi" są szczególnie ciekawą analizą postaw, poglądów a także procesów, w których mniej lub bardziej świadomie uczestniczymy. Pomagają wiele zrozumieć — a zrozumienie równa się nieraz przekraczaniu różnych trudnych progów. Bardzo bliskie człowieka i jego niełatwych spraw są takie pozycje jak: *Spór o dobro, Po co frajerstwo?, Życie seksualne: rzeczywistość i etyka, O współczucie rozumiejące.* Ta ostatnia pozycja dotyczy losu ludzi starych i wszystkiego co go warunkuje, a więc również stosunku młodzi — starzy, jak i własnego stosunku do własnego starzenia się, do kryzysu „drugiej czterdziestki". Jest to pełen wyrozumiałości — ale zarazem jakże ambitny — spór o człowieka, o poziom i treść jego życia, o to na co go stać mimo „nędzy i ciemności" własnego serca.

Jest to również spór o nowe oblicze chrześcijaństwa. Szczególnie ważką pozycją jest tu dłuższy, nigdzie dotąd nie publikowany materiał stanowiący ostatnią część tomu zatytułowaną „Co to jest chrześcijaństwo". Jest to próba nowego — na miarę naszych czasów — spojrzenia na niezmienne treści chrześcijaństwa, na konsekwencje wynikające dziś z wiary, że Chrystus jest Panem i Zbawicielem. Spotykamy tam poglądy teologów takich jak Karl Rahner, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, których myśl była autorce specjalnie bliska.

W sumie jest to książka, wobec której nie można pozostać obojętnym, może dlatego tak trudno jest o niej pisać: wolałoby się cytować strona po stronie. Ale to bezpośrednie przeżycie należy już przecież do czytelnika.

Krystyna Konarska-Łosiowa

KSIĘGA MĄDROŚCI

W gruncie rzeczy — pisze Alan Watts — choroba cywilizacji zachodniej nie polega bynajmniej na stopniowej dehumanizacji świata, na odczłowieczaniu ludzkości [1]. Ten proces bowiem, a zatem i wszystkie — śmiertelne! — groźby, jakie ze sobą niesie: możliwość zagłady nuklearnej, zatrucia środowiska naturalnego, katastrofy

[1] Alan Watts, *Le livre de la sagesse. Savoir qui nous sommes*, Paris 1974. (tyt. oryginału — *The book. On the taboo against knowing who you are*, New York 1966.

demograficznej, to tylko skutek prawdziwej schizofrenii naszego kręgu kulturowego, efekt niezrozumienia samej istoty człowieka i relacji człowieka ze światem, rozerwanie naturalnej więzi ludzkości z przyrodą.

Przyzwyczailiśmy się traktować siebie jako Ja samodzielne i niezależne. Każdy człowiek jest dla nas monadą, odrębną jednostką psychiczną albo — w najlepszym razie — psychofizyczną. Zamknięci w powłoce ze skóry, jedynie za pomocą zmysłów, jak przez dziury w worku, czerpiemy informacje z otoczenia. Znajdujemy się w obcym, wrogim świecie i musimy bezustannie z nim walczyć o utrzymanie naszej samoistności, o życie. Z takiego sposobu myślenia wypływają stereotypy językowe — „podbój natury", „walka ze śmiercią" itp. — które, z kolei, usztywniają reguły postrzegania świata, narzucają ramy refleksji filozoficznej, zacieśniają pole możliwych interpretacji.

A przecież — powiada Watts — żadnego organizmu nie da się oddzielić od jego otoczenia. Żeby opisać mrówkę, nie wystarczy zbadać jej anatomię i fizjologię. Trzeba stwierdzić, jaką rolę odgrywa w jej życiu powietrze, a jaką woda, co jest dla niej zagrożeniem, a co pożywieniem. Trzeba przeanalizować jej związki z innymi organizmami — roślinami i zwierzętami. Opisać mrówkę to opisać jej środowisko. Bo w gruncie rzeczy mrówka to właśnie jej otoczenie. I dlatego najważniejsza z nauk jest ekologia, bo tylko ona bada świat w całej jego złożoności, nie rozważa abstrakcyjnych tworów naszego upraszczającego myślenia, lecz przedmioty rzeczywiste — systemy relacji organizmów ze światem.

Ale jak przeprowadzić granicę między środowiskiem organizmu a resztą uniwersum, jak oddzielić mrówkę czy człowieka od świata? Przecież atmosfera, którą oddychamy, w której żyjemy, związana jest nierozłącznie z Ziemią, a zatem również — ze Słońcem, z galaktyką, z Wszechświatem. Prawdziwa ekologia musi się okazać kosmologią.

A w takim razie człowiek to Wszechświat. Każde indywidualne Ja jest zarazem Bogiem, jest Ja uniwersalnym — oto zdaniem Wattsa prawda fundamentalna, przed którą cywilizacja zachodnia ucieka. Tajemnica, którą boimy się odkryć.

Świat jest jak koło. Obraca się bezustannie i nie ma początku ani końca. Dzień następuje po nocy, ranek po zmierzchu, życie po śmierci, lato po zimie. Jedno nie może istnieć bez drugiego, bo przecież nikt nie rozpoznałby czerni, gdyby obok nie było bieli, ani bieli, gdyby obok nie widział czerni.

I tak samo świat — czasem jest, a kiedy indziej go nie ma. To się ukazuje, to znika. Zupełnie jak w zabawie w chowanego. Ale

ponieważ nic poza Nim nie ma, Bóg musi się bawić sam. Więc żeby się schować przed sobą, udaje, że jest kim innym — Piotrem, Anną, całym światem, wszystkimi ludźmi, zwierzętami, roślinami, kamieniami, planetami i gwiazdami. I w ten sposób Bóg chowa się przed Sobą tak dobrze, że musi upłynąć dużo czasu, zanim przypomni sobie, gdzie i jak się schował. Właśnie dlatego tak trudno nam się zorientować, że w rzeczywistości wszyscy jesteśmy Bogiem, który udaje, że to nie On. Ale kiedy Bóg się odnajdzie i ta partia gry w chowanego się skończy, ockniemy się i przypomnimy sobie, że stanowimy jedno uniwersalne Ja — wieczne i wszechogarniające.

Oczywiście, Bóg nie wygląda tak jak my. Ludzie mają skórę, która oddziela to, co jest wewnątrz ich ciała, od tego, co wobec nich zewnętrzne. Natomiast Bóg nie ma skóry ani w ogóle żadnej postaci, bo przecież nie ma nic poza Nim. Wewnętrzne i zewnętrzne to dla Niego jedno.

Ten mit pochodzi z klasycznej filozofii indyjskiej, z *Wedanty*. Bo też cała koncepcja Wattsa, cała książka jest właśnie próbą przełożenia *Wedanty* na język współczesnej cywilizacji zachodniej, próbą zaszczepienia staroindyjskich wątków naszej tradycji intelektualnej.

Usiłuje Watts rozbić wpojone nam przez tradycję kultury śródziemnomorskiej przekonanie o istnieniu w każdym z nas samodzielnego, niezależnego Ja. Chce przełamać barierę obcości między człowiekiem a przyrodą, unieważnić lęk przed śmiercią, odnaleźć harmonię Wszechświata. Bo — jak twierdzi — jeśli naprawdę istnieje jedynie Bóg (może lepiej będzie mówić po prostu — „To"), a wszystko inne jest tylko grą pozorów, jeśli nie ma odrębnych, indywidualnych Ja, a tylko wieczne Ja uniwersalne, ukazujące się w milionach poszczególnych zjawisk — w takim razie nie ma również śmierci. Jest tylko wieczny ruch, bezustanne pojawianie się i znikanie, związane ze sobą nierozerwalnie jak bruzdy i grzebiety fal. Nie ma żadnej zasadniczej różnicy między człowiekiem a przyrodą, są tylko poszczególne zjawiska, różne aspekty tego samego wiecznego procesu.

Ale — pisze Watts — nie chodzi tutaj o nauczanie jeszcze jednej religii, o głoszenie jeszcze jednego systemu filozoficznego. Religie i systemy wywołują przecież kłótnie i spory, dzielą ludzi na zwolenników i wrogów, zbawionych i potępionych, rodzą ortodoksje i herezje. Prawdziwa „Księga Mądrości" nie może zawierać żadnych przepisów, żadnych „trzeba", „należy", „nie wolno". Wiary w „To" nie można nakazywać, bo może w Jego intencjach leży właśnie, żeby część ludzkości dalej wierzyła w tę iluzję, jaką jest istnienie niezależnych, indywidualnych Ja. Zresztą ta nieświadoma, zagubiona w pozorach rzeczywistości część ludzkości, to przecież także „To".

Po co jednak w takim razie pisać? Dlaczego nie pozostawić wszystkiego naturalnemu biegowi wydarzeń? Po prostu dlatego — odpowiada Watts — że w naturze pisarza-filozofa leży pisanie książek filozoficznych, tak samo jak naturą orła czy sokoła jest latanie, a gęsi czy kaczki — pływanie. A więc spisanie *Księgi Mądrości* też należy do „biegu wydarzeń".

●

Niezależnie od intencji autora, książka Wattsa proponuje oczywiście zwarty system filozoficzny, można by rzec — metafizyczny. Dzisiaj nie oczekujemy już od filozofii, podobnie zresztą jak od nauki, rozstrzygnięć ostatecznych. Nie mówimy nawet o prawdziwości doktryn metafizycznych, skoro nie zakładamy istnienia prawdy o naturze bytu, o strukturze świata, o istocie człowieka. A walory koncepcji metafizycznych — jeśli założyć ich logiczną spójność, pełną koherencję systemu — oceniać możemy jedynie na podstawie ich wartości operacyjnej; roli w kształtowaniu tradycji intelektualnej, wpływu na literaturę, na sztukę, znaczenia heurystycznego dla nauki, skali dokonanych przemian zakresu dociekań filozoficznych. Na podstawie hierarchii wartości, etyki związanej z systemem. I — last but not least — estetyki myśli.

Postulat stopienia filozofii z poezją. Przekonanie o nierozdzielnym związku wszystkich zdarzeń, o pozorności wszystkich poszczególnych zjawisk, o ukrytej jedności bytu. Bezwzględna krytyka naszego sposobu postrzegania świata — odrzucenie podejścia do rzeczywistości rozkładającego ją na kawałki, na abstrakcyjne fragmenty, rozrywającego jedność przeciwieństw, czerni i bieli, góry i doliny, życia i śmierci, bytu i niebytu (jak gdyby jedno mogło istnieć bez drugiego, jak gdyby można było pojąć przestrzeń bez zawartych w niej ciał albo ciała niezawarte w przestrzeni), podejścia narzucającego nam doszukiwanie się wszędzie związków przyczynowo-skutkowych, choć przecież „przyczyna" i „skutek" to po prostu to samo zjawisko oglądane z dwóch różnych punktów widzenia (jeśli przed szczeliną obserwacyjną kilkaset razy przespaceruje się kot, uznamy przecież na podstawie indukcji, że przyczyną zjawienia się ogona jest ukazanie się głowy zwierzęcia). Odrzucenie naszego statycznego myślenia i spojrzenie na świat jako na wieczny proces, bezustanne stawanie się, a nie byt — przecież pies to w gruncie rzeczy coś, co „psi", podczas gdy człowiek „człowieczy".

Proponowane przez Wattsa zapłodnienie myśli zachodniej tymi wątkami klasycznej filozofii staroindyjskiej, a może należałoby nawet powiedzieć — dalekowschodniej, bo chodzi tu o idee pokrewne taoizmowi, leżące u źródeł buddyzmu zen, na pewno może okazać się twórcze.

Ale konsekwencją akceptacji *Księgi Mądrości*, przyjęcia przesłania Wattsa może być uwolnienie człowieka od wszelkiej odpowiedzialności. Bo przecież jeśli za każdym z nas kryje się w rzeczywistości „To", jeśli nie mogą istnieć żadne normy etyczne, a nasze czyny mają spełniać tylko jeden warunek, warunek zgodności z naszą naturą, w takim razie wszystko nam wolno. Powracamy — paradoksalnie — do problemu Iwana Karamazowa i Smierdiakowa. Paradoksalnie, bo nie poprzez zaprzeczenie Boga, tylko przez założenie Jego istnienia, przez uznanie Go za jedyny prawdziwy byt. I co prawda Smierdiakow się powiesił, ale nikt przecież nie poważy się tego potraktować jako dostateczną gwarancję, że sama natura człowieka nie pozwoli mu nadużyć wolności.

Jeżeli całkowicie podporządkujemy człowieka Absolutowi — obojętne czy będzie to konieczność historyczna, czy nieco bardziej enigmatyczne „To" — jeżeli potraktujemy go jako zjawisko tylko, epifenomen, przyznamy mu tym samym zupełną wolność, tak samo jak wówczas kiedy Absolut zniesiemy. I o ile Kantowskim imperatywem kategorycznym tej wolności nie ograniczymy, musimy się liczyć z zastąpieniem etyki przez prawa biologii.

Dlatego właśnie proponowany przez Wattsa system filozoficzny jest nie do przyjęcia. A niebezpieczeństwo, jakie się w nim kryje, jest tym większe, że mamy do czynienia z koncepcją fascynującą swą klarownością i pięknem.

Antoni Hoffman

SYNTEZA CZY SYMBIOZA? – 15 LAT „GROUPE DE SYNTHESES"

10 maja 1975 r. uczestniczyłem w kolejnym zebraniu „Groupe de Synthèses". Zaciszny salon „Maison St Jean", Heverlee, koło Louvain. Za oknami sceneria parku Ahrenberga w wiosennym wystroju. Referat prof. Boné na temat *Odpowiedzialność etyczna w naukach biologicznych.* Czarna kawa, dyskusja, kuluarowe rozmowy.

Pierwsze zebranie „Grupy" odbyło się prawie dokładnie 15 lat przedtem (7 maja 1960 r.) w tym samym domu, w tej samej scenerii. Zaproszenia zostały rozesłane do naukowców reprezentujących różne dyscypliny, związanych głównie z ośrodkami w Louvain, Liège i Namur. Były one podpisane przez P. de Bethune, profesora

geologii na Katolickim Uniwersytecie w Louvain i L. Morren, profesora elektrotechniki na tymże Uniwersytecie. Prof. Morren do dziś kieruje pracami „Grupy". Obydwaj profesorowie byli podówczas korespondentami narodowymi (dla Belgii) Międzynarodowego Sekretariatu do Spraw Nauki przy Pax Romana (Le Secrétariat International pour les Questions Scientifiques de Pax Romana). Sekretariat, z siedzibą w Paryżu, został założony w 1951 roku. Celem Pax Romana jest „konfrontacja myśli katolickiej z problemami, jakie stawia świat współczesny". Sekretariat wychodzi z założenia, że „w takiej konfrontacji zagadnienia naukowe (z zakresu fizyki, biologii, nauk humanistycznych) odgrywają dominującą rolę" i pragnie koordynować działalność zmierzającą w kierunku jej uprawiania.

W różnych krajach ukonstytuowały się formalne grupy realizujące podobne cele. Tak na przykład we Francji istnieje „L'Union Catholique des Scientifiques Français", w Anglii działała jakiś czas „Philosophy of Science Group of Newman Association", w Niemczech Zachodnich bardzo aktywne, ale nie afiliowane do Pax Romana, stowarzyszenie pod nazwą „Goerres Gesellschaft". W ramach tego stowarzyszenia rozwija działalność „Międzynarodowy Instytut Syntezy", grupujący ok. 40 naukowców z różnych krajów Europy; co roku ukazuje się drukiem tom sprawozdań z odbywanego zwykle we wrześniu kilkudniowego sympozjum.

Grupa belgijska została oficjalnie afiliowana do Pax Romana. Początkowo zrzeszała ok. 40 członków. Na pierwszym zebraniu J. Heuts, prof. genetyki na Uniwersytecie w Louvain, złożył sprawozdanie z ostatniego zebrania „Międzynarodowego Instytutu Syntezy". Referat prof. Heutsa prawdopodobnie zasugerował późniejszą nazwę beligijskiej grupy i tematykę pierwszych spotkań. Nazwa „Groupe de Syntheses" pojawiła się dopiero w zaproszeniu na trzecie zebranie (11 lutego 1961 r.); miała ona podkreślić interdyscyplinarny charakter zamierzonych prac. Tematy pierwszych referatów dotyczyły „specyfiki człowieka z różnych punktów widzenia". Ale nie był to systematyczny cykl, pojawiały się także zagadnienia tylko pośrednio związane z tematem wiodącym. Wymieńmy przykładowo kilka tytułów prelekcji: *Filozoficzny fundament specyfiki człowieka* (Ladrière), *Ewolucja i celowość* (Boné), *Natura i przedmiot poznania filozoficznego i poznania naukowego* (van Steenberghen), *Nieświadomość motywacja czy przeszkoda ludzkiej wolności* (Vergote).

Od roku 1963 pracami Grupy kieruje komitet. Na wniosek komitetu postanowiono łączyć referaty w kilkuletnie cykle (co roku odbywa się 3—4 zebrania). Dotychczas takich cykli było cztery: I. Wolność i determinizm (1964—68); II. Język i symbol (1968—71);

III. Prawo naturalne (1971—74); IV. Odpowiedzialność etyczna w naukach (1974—). „Logika" poszczególnych cykli jest zwykle następująca: wprowadzenie ogólne do problematyki przez filozofa; naświetlenie problemu z punktu widzenia różnych nauk; aspekty teologiczne. Oto na przykład niektóre tematy z cyklu „Język i symbol": *Symbol — wprowadzenie filozoficzne* (Decloux); *Typy języka* (Ladrière); *Formalizm matematyczny* (Lavendhomme); *Języki biologiczne* (Heuts); *Myślenie symboliczne i psychologia* (Vergote); *Symbole w antropologii społecznej i kulturowej* (Roosens); *Język artystyczny* (Taminiaux); *Status epistemologiczny i ontologiczny języka teologicznego* (Gesché).

W archiwum Grupy znajdują się sprawozdania ze wszystkich zebrań. Początkowo były to krótkie, stopniowo coraz dłuższe, streszczenia referatów. Od 1968 r. sprawozdania obejmują pełny tekst referatów oraz obszerne streszczenia dyskusji; są one rozsyłane do wszystkich członków grupy. Dotychczasowe sprawozdania liczą łącznie 737 stron maszynopisu. Cykl „Język i symbol" został przygotowany do druku, przeprowadzono już nawet pierwszą korektę, jednakże na skutek kryzysu wydawniczego opublikowanie tego zbiorowego dzieła ulega opóźnieniu.

Obecnie Grupa liczy ok. 65 członków.

Nie trzeba dziś uzasadniać wagi tzw. problemów granicznych, powstających na styku różnych dyscyplin naukowych. Chemia fizyczna, biofizyka, psychologia społeczna swoimi nazwami świadczą o płodności interdyscyplinarnych zagadnień. Jak wiadomo, cybernetyka narodziła się ze wspólnych dyskusji matematyków, fizyków, fizjologów, lekarzy, biologów i językoznawców. W zagadnieniach światopoglądowych i filozoficznych konieczność spojrzenia na ten sam problem z różnych punktów widzenia wydaje się jeszcze bardziej oczywista, ale — być może — wymagająca jeszcze więcej twórczego wysiłku. Synteza nie jest ułożeniem obok siebie już znanych elementów, lecz stworzeniem z nich czegoś istotnie nowego.

„Gdyby mi dzisiaj kazano wymyśleć nazwę dla naszej grupy, nie nazwałbym ją Grupą Syntezy, lecz Grupą Symbiozy" — powiedział prof. Morren. W okresie przerostu specjalizacji symbioza to bardzo wiele.

Michał Heller

MARIAN PALUSZKIEWICZ

ODKRYCIE TRZEMESZEŃSKIE

Jeszcze dziś, po stu trzynastu latach, wyczuwamy niepokój i nerwowe podniecenie ręki, która na ostatniej stronie grubego zeszytu napisała pośpiesznie: „8 listopada 1862 wydało się Tow. Tow. rozwiązane u nas, dokument piśmienny na to sporządzony w czasie pauzy, zaburzenia — papiery pochowane — popalone. Unisław, Tomir, Sławoj, Poraj." Zeszyt więc należał to tajnego towarzystwa wykrytego, jak się domyślamy, przez władze.[1]

O jego treści informuje karta tytułowa: „Sprawozdania Towarzystwa Narodowego Od. Zan z posiedzeń ogólnych i ogólne sprawozdania miesięczne od 1-go marca i kopie listów do Komitetu Towarzystwa 1860 i członków od 14 marca 1860 do 1-go października 1862." Przed tym, na wewnętrznej stronie okładki, jest świeży zapis: „Dokument poniższy odnalazłem w r. 1956 w Strzelnie a na II zjeździe wychowanków w r. 1958 złożyłem w poczet pamiątek Gimnazjum w Trzemesznie. D. 7 VI 1958 Jędraszak, (pieczątka) Adwokat Kazimierz Jędraszak". Zatem zeszyt oraz ów Oddział Zan tajnego Towarzystwa Narodowego związane były z gimnazjum trzemeszeńskim. Tu trafił, szukając pamiątek po filomatach pomorskich, dr Jerzy Szews z Gdańska[2] i zwrócił uwagę na ów rękopis

[1] Jest formatu 16 × 20,5 cm, oprawny w sztywną, czarną tekturę, zawiera 333 strony numerowane, pokryte gęstym drukiem, na ogół starannym i czytelnym; strony 125, 126, 144 są puste, po s. 274 omyłkowo opuszczono kolejną liczbę, a czterech kart ze stronami 161/2, 163/4, 217/18 i 219/20 brak.

[2] Autor dziękuje Mu niniejszym za bezinteresowną pomoc w dotarciu do rękopisu, a dyrektorowi Pruskiemu za udostępnienie go.

doceniając jego wartość dla badań nad tajnymi towarzystwami samokształceniowymi w gimnazjach poznańskich w XIX w.

Istotnie jest to jedyny, tak obszerny, autentyczny dokument z tej dziedziny; zawiera protokoły zebrań ogólnych, sprawozdania z działalności i kopie listów wysyłanych z tajnego gimnazjalnego Towarzystwa Narodowego w Trzemesznie. W tych zapisach znajdują się też wiadomości o analogicznych towarzystwach gimnazjalnych w Lesznie, Ostrowie, Głogowie i Poznaniu, gdzie przez pierwsze dwa lata mieściła się ich centrala zwana Komitetem.[3]

Fragmenty działalności Towarzystwa Narodowego, jak cytaty z przemówień i dyskusji, tekst przysięgi i spis pseudonimów zachowały się w aktach dochodzeń policyjnych w Archiwum Miasta Poznania i Województwa Poznańskiego, ale są urywkowe i niedokładne. Natomiast akta sądowe procesów i Prowincjonalnego Kolegium Szkolnego uległy zniszczeniu w ostatniej wojnie.[4]

Ujawniony obecnie dokument trzemeszeński pozwoli dokonać wielu poprawek, uściśleń i uzupełnień w dotychczasowych wiadomościach w tym zakresie. M.in. pozwoli sprostować niektóre mylne informacje o Towarzystwie Narodowym w pracy Stefana Truchima: *Historia szkolnictwa i oświaty polskiej w Wielkim Księstwie Poznańskim 1815—1915*.[5] Na s. 189 t. I przypisuje starszemu pokoleniu udział w powstaniu i nadzorze nad Towarzystwem Narodowym. Dalej twierdzi, że jego kierunek ideologiczny, pozostając pod wpływami konserwatywno-klerykalnymi, daleki był od założeń bardziej postępowych. Dopuszcza nawet możliwość, że zorganizowanie Towarzystwa Narodowego spowodowane zostało chęcią powstrzymania młodzieży przed bardziej radykalnymi kierunkami.

Twierdzenie o rzekomej kurateli starszych nad Towarzystwem nie znajduje żadnego potwierdzenia w dokumencie trzemeszeńskim; nie ma w nim najmniejszej wzmianki o poparciu ze strony starszych. Młodzież musi we własnym zakresie szukać stosownego lokalu na zebrania, z własnych funduszów uchwala dopłatę do dzierżawy za jakąś większą stancję na zebrania. Kasa Towarzystwa zawsze boryka się z brakiem pieniędzy; nie znalazła się też pomoc

---

[3] Powyższym towarzystwom poświęcili drukowane wspomnienia czterej byli członkowie: Zygmunt Celichowski: *Tajne związki młodzieży gimnazjalnej 1857—1863*, Poznań 1920; tenże: *Wspomnienia szkolne*, *Dziennik Poznański* nr 121, 122 i 124 z czerwca 1921; ks. Stanisław Chotkowski: *Wyprawa trzemeszeńska roku 1863*, Poznań 1912; tenże: *Arcybiskup Floryan Stablewski*, Kraków 1906; Wojciech Jarochowski (pod kryptonimem J.): *Wspomnienie z ław szkolnych*, *Dziennik Poznański* 5 X 1890; Walerian Woydt: *Ze wspomnień starego weterena*, *Filareta* r. I nr 7 lipiec 1911.

[4] Wykorzystał je przed zniszczeniem Tadeusz Eustachiewicz w pracy: *Młodzież wielkopolska na tle lat 1861—1864*, Poznań 1932.

[5] Tom I 1815—1862, Łódź 1967; tom II 1862—1915, Łódź 1968.

na sfinansowanie wyjazdu ochotników do Garibaldiego. A jak pogodzić rzekomą uległość wpływom konserwatywno-klerykalnym ze śmiałą krytyczną oceną „kasty pod przezwiskiem arystokracji" w liście z 4 XII 1860 do Komitetu Towarzystwa? Albo zdecydowane odżegnanie się Jarosława w liście z kwietnia 1862 do Komitetu: „Zan nie ma i mieć nie pragnie żadnej styczności z księdzem Koźmianem". Szkic ustaw opracowany przez Trzemeszno i przesłany 3 XI 1861 Komitetowi przewiduje m.in. także patriotyczne oddziaływanie na lud; w tej służbie wszyscy są sobie równi, więc należy starannie zacierać różnice urodzenia i majątku. Czy to dążenie do demokratycznej równości nie było na owe czasy zjawiskiem postępowym? Przytoczony komentarz Truchima nie wytrzymuje więc konfrontacji z faktami.

Po tej polemicznej dygresji wróćmy do trzemeszeńskiego dokumentu.

W protokole z pierwszego zebrania trzemeszeńskiego Towarzystwa Narodowego 14 III 1860 r. zapisano pierwotnie autentyczne nazwiska członków, ale już na drugim zebraniu w tydzień później postanowiono, że dla bezpieczeństwa każdy ma przybrać pseudonim słowiański, i wtedy wyskrobano lub zamazano w pierwszym protokole autentyczne nazwiska i zastąpiono je słowiańskimi pseudonimami. Odtąd wymieniane są tylko pseudonimy, a ich spisy oraz autentyczne imiona i nazwiska rodzinne wysłały towarzystwa trzemeszeńskie, leszczyńskie i ostrowskie do Komitetu w Poznaniu i tam właśnie przychwyciła je policja podczas najścia na zebranie w sobotę 8 XI 1862 r. (dlatego zapis na ostatniej stronie: „Towarzystwo się wydało".) [6]

W dokumencie trzemeszeńskim zawarte są wiadomości o genezie i organizacji, o celach i zajęciach, o ustroju i bibliotece, o zamiarze wyprawy do Włoch i słowianofilstwie w towarzystwie trzemeszeńskim, oraz o jego stosunkach z innymi towarzystwami.

Do 14 III 1860 istniały w Trzemesznie dwa tajne towarzystwa gimnazjalne i to rywalizujące z sobą: od dwóch lat, czyli od r. 1858 istniało Towarzystwo Promienistych, które bardzo pragnęło się połączyć ze starszym Towarzystwem Literackim. Oba działały jeszcze w pierwszej połowie marca 1860 odrębnie, jakkolwiek sposób pracy był podobny: na zebraniach czytano referaty, krytyczne koreferaty i wygłaszano wykłady; w historii oba Towarzystwa przerobiły ten sam materiał, mianowicie do panowania Zygmunta I. W sprawoz-

[6] Nie wszystkie pseudonimy dadzą się poprawnie rozszyfrować, bo niektórych brak w spisie, czasem ten sam pseudonim występuje w kilku oddziałach, czasem po wystąpieniu jednego członka został powtórnie nadany drugiemu. W dalszym ciągu niniejszego tekstu po pseudonimie przytoczone zostanie w nawiasie imię i nazwisko.

daniu za marzec 1860 r. piszą trzemeszniacy: „Towarzystwa nasze przez kilkanaście lat istnienia nabrały doświadczenia..." To określenie czasu „kilkanaście lat" może się odnosić tylko do Towarzystwa Literackiego, skoro Promieniści istnieli dopiero od dwóch lat. Ponieważ progimnazjum w Trzemesznie powstało w 1832 r. a pełne gimnazjum w 1840, można wysnuć wniosek, że niemal od początku istnienia pełnej szkoły średniej w Trzemesznie istniało tam kółko samokształceniowe. Jest to stwierdzenie ważne i zasługuje na szczególną uwagę.

W liście z 30 V 1860 do członków honorowych, tj. do Juliana Ksawerego Łukaszewskiego i Piotra Drzewieckiego, którzy po maturze w Trzemesznie w r. 1858 wzgl. 1859 studiowali medycynę w Gryfii, pisał Radzisław (Florian Stablewski, maturzysta trzemeszeński z 1861 r. i późniejszy arcybiskup gnieźnieńsko-poznański), że gimnazjaści[7] trzemeszeńscy nawiązali najpierw listowną łączność z poznańskimi; w wyniku porozumienia odbył się w Poznaniu zjazd przedstawicieli pięciu towarzystw: dwóch poznańskich, jednego leszczyńskiego i dwóch trzemeszeńskich, którzy założyli nadrzędne zjednoczenie (później zwane też kartelem), pod ogólną nazwą Towarzystwa Narodowego. Wtedy wybrali naczelną władzę, tzw. Komitet Towarzystwa Narodowego i założyli *Żnicz*, czyli zbiór wybranych pisemnych prac członków. Postanowili też nawiązać łączność z towarzystwami w Głogowie, Chełmnie i Ostrowie, aby je wciągnąć do zjednoczenia. Nawiązanie kontaktów nie było jednak łatwe, towarzystwa bowiem były dobrze zakonspirowane. W liście z 24 IV 1860 czytamy, że powyższy zjazd odbył się 19 lutego br. Otóż tę datę: 19 lutego 1860 r. trzeba wprowadzić jako datę założenia kartelu Towarzystwa Narodowego. Prezydent policji Bärensprung, prowadzący po wykryciu dochodzenia przeciwko towarzystwu, nie miał wszystkich dokumentów, zwłaszcza że w Poznaniu w okresie rzekomego zagrożenia w październiku 1860 r. spalono papiery, i mylnie sądził w raporcie z 11 i 12 XI 1862 do nadprezydenta prowincji, że towarzystwo założono 19 II 1861 r.[8]

Dnia 14 III 1860 odbyło się w Trzemesznie wspólne zebranie Towarzystwa Promienistych i Towarzystwa Literackiego, na którym postanowiono połączyć się w jedno towarzystwo, liczące 32 członków, o nazwie Towarzystwo Narodowe; połączono też biblioteki obu towarzystw w jedną. Na zebraniu 14 X 1860 podano do wiado-

[7] Tak mówiono w zaborze pruskim.

[8] Za nim powtórzyli błąd: T. Eustachiewicz: dz. cyt. s. 8; Lech Trzeciakowski: *Pod pruskim zaborem 1850—1918*, Warszawa 1973, s. 56; Aleksander Markwicz: *Filomaci (1850—1926)*, Grudziądz 1931, s. 48; i inni.

mości, że towarzystwu trzemeszeńskiemu nadano nazwę Zan jako hasło; pełna jego nazwa brzmiała więc: Towarzystwo Narodowe Oddział Zan w Trzemesznie. Ponieważ w małym miasteczku, jakim było Trzemeszno, zebrania 32 gimnazjastów musiałyby zwrócić uwagę postronnych, a stancja uczniowska nie pomieściłaby tej ilości uczestników, podzielono całość na dwa równe pododdziały pod osobnymi przełożonymi: Bohdanem (Antonim Nędzewiczem) i Wieńczysławem (Zygmuntem Drojeckim). Głównym przełożonym całego oddziału, zarazem korespodentem i skarbnikiem obrano 14 III 1860 Wisława (Juliana Echausta, od r. 1893 kanonika metropolitalnego, a od 1906 wikariusza generalnego w Poznaniu). W tej formie, z dwoma pododdziałami, przetrwał Zan do likwidacji w d. 9 XI 1862 r., licząc 46 członków.

W poznańskim gimnazjum Marii Bagdaleny oraz Szkole Realnej istniały w lutym 1860 r. również dwa towarzystwa, ale w dokumencie trzemeszeńskim nie podano ich nazw. Według Celichowskiego jednym z nich było założone w latach 1858—59 Towarzystwo Narodowe, którego nazwa po zjeździe zjednoczeniowym przeszła widocznie na Trzemeszno i Leszno, a później także na Ostrów. Oddział poznański przybrał sobie po zjeździe za patrona Kościuszkę. Drugim towarzystwem w Poznaniu był zapewne Związek Marianów, założony, jak podaje Celichowski, 25 III 1857. Przez kilka lat oba towarzystwa pracowały równolegle, gdy to jednak okazało się uciążliwe, rozwiązano Związek Marianów; Celichowski nie podaje daty likwidacji, ale mogło się to stać po zjeździe zjednoczeniowym w lutym 1860 r. W każdym razie w liście z 3 VII 1860 wyrażają trzemeszniacy radość, że oba towarzystwa poznańskie się połączyły. Należy żałować, że w dokumencie trzemeszeńskim nie zachowały się listy poznańskiego Kościuszki do Zana; musimy niestety poprzestać na fragmentarycznych wiadomościach zawartych w listach, które wyszły z Zana do Kościuszki.

Kościuszko miał również dwa pododdziały i przetrwał w tej formie do dnia dekonspiracji, tj. do soboty 8 listopada 1862 r.

W Lesznie istniało nieliczne kółko pod hasłem Krakus; o jego początkach nic bliższego nie wiemy. W liście z 3 VII 1860 do Komitetu Towarzystwa Narodowego, wyraża Zan radość, że towarzystwo w Lesznie się rozwija, skoro liczba członków wzrosła z 4 na 12. Leszno przetrwało tak do dekonspiracji.

W tymże liście jest też radosna nowina, że w Głogowie zawiązało się towarzystwo pod hasłem Bolesław Chrobry. Ta radość jednak nie trwała długo, bo 4 XII 1860 pisze Zan do Głogowa, zaniepokojony wieścią, że Chrobry chce się rozwiązać, gorący apel, aby głogowian powstrzymać od likwidacji. Przedkłada im ważność ich placówki na krańcach dawnej słowiańszczyzny i zaklina ich w imię oj-

czyzny, by wytrwali we wspólnocie przed naporem germańskich ciemięzców. Apel pozostał bezskuteczny, Chrobry się rozwiązał.[9]

W czerwcu lub lipcu 1860 zawiązało się Towarzystwo Narodowe w Ostrowie pod hasłem Zawisza. Ponieważ w Ostrowie istniało wtedy jeszcze drugie towarzystwo, Marianów, mieli pełnomocnicy Zana na sierpniowym zjeździe 1862 r. popierać wniosek o połączenie się obu towarzystw ostrowskich. Według sprawozdania z posiedzenia d. 5 X 1862 miał się ostrowski Zawisza połączyć z Marianami w terminie do Bożego Narodzenia. Prawdopodobnie więc z powodu listopadowej dekonspiracji do tego połączenia już nie doszło.

Tak więc do kartelu Towarzystwa Narodowego należały w połowie 1860 r. oddziały: Kościuszko w Poznaniu, Zan w Trzemesznie, Krakus w Lesznie, Zawisza w Ostrowie i Chrobry w Głogowie. W liście Wisława (Juliana Echausta) z 8 V 1860 do Komitetu Towarzystwa Narodowego wymienione są jeszcze inne towarzystwa: Wawel i Wanda, a na zebraniu 9 III 1862 mowa jest o towarzystwie uczniów gimnazjalnych we Wrocławiu. Niestety jedyna to o nich wzmianka i nic bliższego o nich nie wiemy. W liście z 5 VII 1860 donosi Komitet, że ma nadzieję objąć swoim wpływem także Racibórz na Śląsku, ale nie znamy dalszych losów tej idei. Również próby przyciągnięcia do kartelu Towarzystwa Historii Polskiej, które się zawiązało w Chełmnie, nie zostały zrealizowane. W świetle tych prób, a poznamy jeszcze śmielsze, nie można organizatorom odmówić ambitnego rozmachu.

Na czele kartelu stał Komitet Towarzystwa Narodowego; pierwszy tymczasowy wybrany na zjeździe 19 II 1860, ukonstytuował się jako stały na zjeździe 26 VIII 1860. W odstępach mniej więcej półrocznych odbywały się w Poznaniu zjazdy wysłanników czterech oddziałów, na których uchwalano ogólne wytyczne oraz siedzibę i skład Komitetu. Zjazdów odbyło się sześć: 19 II 1860, 26 VIII 1860, 18 VIII 1861, 18 XI 1861, 2 III 1862 (przeniesiono wtedy siedzibę Komitetu do Ostrowa) i 30—31 VIII 1862 (Komitet przeniesiono do Trzemeszna, gdzie pozostał do likwidacji Towarzystwa 9 listopada 1862).

Jaki był cel Towarzystwa Narodowego? Nie dochował się jego statut; podczas najścia poznańskiego oddziału przez policję w sobotę 8 listpoda 1862 r. przewodniczący zebrania miał statut w do-

[9] Sprawie Głogowa poświęcony jest jeszcze jeden list Zana z 26 I 1861 do Drogosława (Stanisława Paczkowskiego); mianowicie dotarły do Trzemeszna wiadomości, że dawny członek koła trzemeszeńskiego Tworzymir (Józef Chociszewski) miał być nieprzychylny idei zjednoczenia towarzystw gimnazjalnych i miał się przyczynić do oderwania oddziału głogowskiego. Na tym się jednak sprawa urywa i nie wiemy czy podejrzenia co do roli Tworzymira były uzasadnione.

mu; wróciwszy po zebraniu zdążył go usunąć, tak że nie wpadł w ręce policji. W oddziałach trzemeszeńskim, ostrowskim i leszczyńskim, już nazajutrz w niedzielę 9 listopada zawiadomionych o dekonspiracji, natychmiast statut i wszelkie papiery spalono lub usunięto. Nie znamy go więc. W dokumencie trzemeszeńskim przygodnie tylko powołują się na statut, oraz przytaczają własny projekt nowego statutu. Na podstawie tych zapisów można odtworzyć cele towarzystwa.

W liście do członków honorowych w Gryfii, prawdopodobnie z końca czerwca 1860 r., czytamy: „Dążymy do tego, aby 1) wznieść i oswobodzić ducha narodowego spod wrogiego wpływu, 2) utrzymywać w czystości obyczaje nasze, zwyczaje i narodowość i język ojczysty, 3) połączyć się obopólnie z młodzieżą polską dobrze myślącą ściślejszym węzłem na całe życie ku wspólnemu działaniu i kształceniu się. Takie są nasze cele." W sprawozdaniu za trzeci kwartał 1862 pisze Stanimir (Włodzimierz Sadowski): „Praca usilna i ustawiczna na niwie ojczystej, pilne badanie dziejów przeszłości naszej, kształcenie i usprawianie języka polskiego, tej najdroższej po przodkach pozostawionej nam spuścizny — oto jedno z głównych zadań Towarzystwa Narodowego". Jak na gorliwą staranność o zachowanie tajemnicy i na rozgłos, jaki władze niemieckie usiłowały sprawie nadać, cel przedstawia się dość skromnie: chodziło o zachowanie świadomości narodowej, o naukę o rzeczach polskich i łączność z całą młodzieżą polską. Toteż z pewnym rozczarowaniem przyznaje Bärensprung, że towarzystwo nie zmierza do podjęcia jakiejś konkretnej akcji („auf ein Unternehmen ist die Verbindung nicht gerichtet"), a zdaniem ministra oświaty Mühlera nie jest pewne, czy prokurator wniesie oskarżenie.

W liście do Wisława (Juliana Echausta) z 17 XII 1860 Sławomir (Tomasz Śniegocki) dobitniej formułuje podporządkowanie się potrzebom ojczyzny, co zakłada także czynne wystąpienie, konkretne działanie w danej sytuacji dla dobra ojczyzny: „My bowiem, zawiązawszy się w Towarzystwo, poprzysięglim sobie żyć i pracować wspólnie dla dobra ojczyzny naszej przez całe życie." Dlatego przestrzega w liście z 13 X 1860, by za jedyny cel nie uważać tylko samokształcenia w rzeczach polskich.

Szkic ustaw, opracowany przez Zana i wysłany Komitetowi 3 XI 1861, jest wprawdzie tylko projektem, ale w sprawach zasadniczych jest niewątpliwie odbiciem wspólnych poglądów. Za cel główny uważa wybawienie ojczyzny z niewoli. Dlatego należy się łączyć w organizacje, przyświecać własnym przykładem w wypełnianiu obowiązków, w nauce o moralności, dlatego kształcić się w dziejach i literaturze ojczystej, dlatego oddziaływać na lud. W tej służbie

wszyscy są sobie równi, należy więc starannie zacierać różnice urodzenia i majątku.

Samokształcenie obejmowało naukę historii i geografii Polski oraz literatury. Program był tak pomyślany, aby w ciągu roku opracować historię Polski. Zebrania naukowe odbywały się w każdym z dwóch pododdziałów raz na tydzień; na każdym odczytywano jeden lub dwa referaty, oceniane przez koreferenta, i wygłaszano mowy, czasem je improwizowano.

Tematy dotyczyły historii i literatury polskiej, aktualnych zagadnień narodowych i moralno-filozoficznych. Na pewno także rozwinięcie tematów moralno-filozoficznych nie było pozbawione aspektów patriotycznych. Zasadniczo przeważają tematy o silnym zaangażowaniu patriotycznym.[10]

Szczególną wymowę patriotyczną miały obchody rocznic wydarzeń dziejowych: Konstytucji majowej i powstania listopadowego. Majową uroczystość rozpoczynał przełożony *Modlitwą pielgrzyma* Mickiewicza. Potem okolicznościowe przemówienia omawiały doniosłość uchwał sejmowych. Na tym zebraniu mogło się też odbyć uroczyste zaprzysiężenie nowych członków. Na zakończenie przełożony odczytał *Litanię pielgrzymską* Mickiewicza. Po części oficjalnej omawiano czasem sprawy bieżące. Nawiasem mówiąc odmawianie *Modlitwy* i *Litanii* z *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego* należało przez cały czas niewoli do rytuału uroczystych zebrań towarzystw samokształceniowych, oczywiście także Towarzystw Tomasza Zana.

Ze sprawozdania za listopad 1860 wynika, że zanowcy całemu gimnazjum przypomnieli rocznicę powstania listopadowego, zamawiając mszę św. śpiewaną o godzinie 6 rano. „W wieczór poprzedni wybrani mieli mowy", donosi lakonicznie sprawozdawca; nie wiemy więc, czy tylko w zamkniętym gronie zanowców, czy też w szerszym kręgu. 29 XI 1861 odbyło się uroczyste posiedzenie Zana, zagajone *Modlitwą pielgrzyma*, z referatem historycznym. 19 II 1862 uczczono drugą rocznicę połączenia się pięciu towarzystw, przemówienia podkreślały konieczność zgody i jedności.

Zarówno w programach uroczystych obchodów, jak w toku zwykłych prac organizacyjnych uderza częsta nuta religijna. Msze św. w intencji bohaterów podkreślają duchową z nimi więź: co rok za-

[10] Np. „Dlaczego Polska nie odzyskała dotąd swej niepodległości politycznej?" „Od czego zależy pomyślność przyszłego powstania?", „Choćby życie stracić przyszło siedlisk naszych i Ojczyzny bronić winniśmy", „Polska musi być wolna", „Mowa za poległych w Warszawie", „Mowa zachęcająca lud do powstania". Ulubioną formą tematów były cytaty z utworów literackich lub tzw. złote myśli np. „Im srożej los nas nęka, tym mężniej stać nam trzeba; kto podle przed nim klęka, ten niewart względów nieba."

mawiają mszę św. za poległych w boju Polaków; w rocznicę śmierci Kościuszki w październiku 1861 zamówili mszę św., podobnie 8 IV 1862 w intencji niewinnie pomordowanych w Warszawie, 3 V 1860 odśpiewali „Boże coś Polskę", „bez najmniejszej przeszkody ze strony policji", chyba w kościele. Nowo przyjęci składają uroczyście przysięgę na krzyż. Sprawozdanie z pierwszego posiedzenia 14 III 1860 kończy pisarz apostrofą: „Oby Bóg łaskawy raczył wspomagać zabiegi złączonej młodzieży polskiej, która ojczyźnie służyć postanowiła." List do Komitetu z 8 V 1860 kończy Wisław (Julian Echaust): „W Bogu mam nadzieję, że nieporozumienia między nami już skończone." List do towarzystwa w Chełmnie z lipca 1860 r. rozpoczynają zanowcy hasłem: „Szczęść Wam Boże!", a kończą: „Polecając Was i pracę Waszą opiece Boskiej, przesyłamy pozdrowienie i braterstwo." Pełnomocnicy Zana na zjazd 30—31 VIII 1862 mają wnieść o przywrócenie dawnego pozdrowienia przy wejściu na posiedzenie: „Błogosław Wam Boże", a przy opuszczaniu: „Bóg z Wami". To zespolenie przeżyć i wartości narodowych z uczuciem religijnym i praktykami religijnymi, tak znamienne dla młodzieży i społeczeństwa polskiego w okresie niewoli, dalekie było od klerykalizmu. Gdy Stanisław (Kazimierz Jagielski), wstąpiwszy do Seminarium Duchownego, pragnął zachować łączność z towarzystwem i pracować dla dobra ludu, nie szczędził mu Sławomir (Tomasz Śniegocki) w liście z 17 XI 1860 wyrazów uznania, ale równocześnie poddał krytyce społecznie szkodliwą rolę niektórych księży: „Poznałeś wpływ dobry, jaki ma wywierać duchowieństwo polskie, ale poznałeś zarazem całą szkaradę i zgubność wpływu tych kapłanów, którzy nie odpowiadając swemu celowi, żyją na krzywdę Kościoła i hańbę swej Ojczyzny. Ale my mocno tuszymy, że do pierwszych będziesz należeć..."

Oddziały Towarzystwa Narodowego rządziły się samodzielnie, składały Komitetowi miesięczne, a później kwartalne sprawozdania. Zanowcy często dają wyraz poczuciu godności i bronią własnego zdania; w liście z 8 V 1860 powołują się na długoletnie doświadczenie w pracy konspiracyjnej i tym uzasadniają prawo do zabierania autorytatywnego głosu w sprawach organizacyjnych; 4 XII 1860 bronią się przed zarzutem, jakoby ich sprawozdania były niedokładne; 3 XI 1861 Sławomir (Tomasz Śniegocki) poddaje rzeczowej krytyce dotychczasową działalność Komitetu Towarzystwa Narodowego; od grudnia 1861 do lutego następnego roku ciągnie się przewlekła wymiana listów na temat dokładności redakcji oficjalnego sprawozdania z odbytego zjazdu. Zan opracował jesienią 1861 własny projekt ustaw dla całego Towarzystwa, a w kwietniu 1862 przesyła Komitetowi uwagi o ustawach uchwalonych na zjeździe 2 III w Poznaniu.

Znamienny przykład obrony samodzielności organizacyjnej Zana występuje w zajściu ze wspomnianym już Julianem Ksawerym Łukaszewskim, członkiem honorowym Zana. Wiemy z jego pamiętnika, że już podczas studiów lekarskich w Gryfii, Pradze, Krakowie i Berlinie był silnie zaangażowany w działalność konspiracyjną towarzystw akademickich, miał kontakty z Paryżem. Prawdopodobnie z okazji pobytu wakacyjnego w Trzemesznie wziął udział w posiedzeniu Zana 19 VIII 1860. Widocznie świadom swego wieku, doświadczenia i autorytetu wystąpił wobec młodszych kolegów trzemeszeńskich w sposób, który zbudził ich opozycję. Oto co pisze protokolant: „Dziwnym swoim braniem się nie mógł na żaden sposób zjednać sobie umysłów. W całym jego prowadzeniu przebijało się coś takiego, co by wymagało posłuszeństwa ślepego i uległości klasztornej. Nie dziw więc, że kiedy zażądał, by się nazajutrz członkowie zebrali w celu egzaminowania o dziejach, żaden nie poczuł się być zobowiązanym stawić się, bo całe żądanie bezprawne". Nie chcieli więc trzemeszniacy, aby nimi komenderowano, obstawali przy swoich prawach, przy poszanowaniu statutu i osobistej godności. A przecież nie byli to młodzieńcy zarozumiali, skoro na początku była rozważana możliwość objęcia przewodnictwa nad towarzystwem przez jakąś grupę akademików. O takiej możliwości mówił w maju 1860 Radzisław (Florian Stablewski): „Komitet jest tymczasowym i ma istnieć tak długo, dopóki który uniwersytet nie zechce wziąć udziału i przewodnictwa w sprawie naszej".

Ci młodzi ludzie, stojący na straży swej godności, łatwo popadali w osobiste zatargi i to nieraz z błahych powodów, np. czyjś rzekomo ironiczny uśmiech, jakieś ostrzejsze słowo, jakiś nieprzyjazny gest mogły być powodem wniesienia zażalenia na zebraniu plenarnym i rozwlekłej dyskusji na ten temat, nieraz na kilku z rzędu zebraniach. W lipcu—sierpniu kwestionuje Wrócisław (Józef Bielski) wybór Niemira (Wita Niedbalskiego); w październiku 1860 skarży się tenże Niemir na Gościrada (Aleksandra Herbsta) i Radzisława (Floriana Stablewskiego); w listopadzie 1860 wniósł Radzisław skargę na Sobiesława (Kazimierza Zimmermanna); w styczniu 1861 doszło do starcia między Sławomirem (Tomaszem Śniegockim) a Sobiesławem, które znów się zaogniło w czerwcu 1861, wtedy zdaje się doszło do czynnego znieważenia, tak że w grudniu 1861 Sławomir zrzekł się urzędu głównego przełożonego. Członkowie zdawali sobie sprawę ze szkodliwości tego skłócenia, apelowali o jedność i zgodę w imię ideałów narodowych, a przecież nie mogli zapewnić stałej atmosfery zgody i harmonii. Na posiedzeniu 29 XI 1861 potępił Jarosław (Aleksander Szałkowski) niezgodę i waśni i oświadczył w imieniu 15 członków, że się odłączają i tworzą osobne towarzystwo o wspólnych celach i ustawach. Zdo-

łano jednak zażegnać tę groźbę secesji a Jarosławowi robiono wyrzuty, że podważył zasadę jedności towarzystwa.

Dowiadujemy się również o praktykowaniu pomocy koleżeńskiej w towarzystwie trzemeszeńskim. Na posiedzeniu 29 VI 1862 przedstawił główny przełożony Jarosław (Aleksander Szałkowski) krytyczne położenie Prokopa (Kazimierza Szulczewskiego), zasłużonego bibliotekarza Zana. Był to niezamożny prymaner, który utrzymywał się własnymi siłami ze stypendium i korepetycyj. Popadłszy bez własnej winy w zatarg ze szkołą, musiał opuścić gimnazjum trzemeszeńskie i chciał się udać do Ostrowa. Aby pozbawionemu wszelkich zasobów umożliwić zaczepienie się w nowym miejscu pobytu, uchwalono mu 8 talarów zapomogi z kasy Zana, a doraźna zbiórka wśród kolegów dała mu jeszcze ponad 10 talarów. Poza tym miano się zwrócić do znajomych członków Towarzystwa Narodowego w Ostrowie o udzielenie Prokopowi pomocy, np. w nastręczeniu prywatnych lekcji. Odchodzących po maturze zasłużonych członków żegnano uroczyście, np. na posiedzeniu 19 VIII 1860 Wisława (Echausta), który podczas trzechletniej działalności zaskarbił sobie szacunek i wdzięczność kolegów.

Młodzież gimnazjum trzemeszeńskiego była przeważnie niezamożna. Pochodziła z niższych warstw społecznych, ze środowiska chłopów, oficjalistów, drobnych dzierżawców, urzędników i rzemieślników. Jej biedne mieszkania na strychach domków parterowych i spartańskie bytowanie opisał w swych wspomnieniach ks. Władysław Chotkowski. Nic więc dziwnego, że kasa Zana świeciła pustkami, a główny przełożony przypominał na zebraniach obowiązek uiszczania składek, z których piątą część odprowadzano na potrzeby Komitetu. W lutym 1862 nie było nawet czym opłacić nadchodzących listów; w sierpniu tegoż roku zabrakło kasie 7,5 talara na koszty podróży delegatów na zjazd ogólny do Poznania.

Grupa młodzieży zamożnej, pochodzenia ziemiańskiego, mogła sobie pozwolić na wystawny, choć nie chwalebny i społecznie szkodliwy tryb życia. Oto rocznicę powstania listopadowego w 1860 r. wykorzystała na ekscesy pijackie: „Kasta pod przezwiskiem arystokracji, złożona z 11 uczni, po części z klas wyższych, uroczystość tę obchodziła bibą, po której skończeniu było można widzieć owych wyrzutków walających się po rynsztokach. Od tego złego Bóg wie, kiedy się wyleczymy", komentuje to autor listu z 4 XII 1860 do Komitetu. Twarda szkoła życia, jaką zanowcy przeszli za młodych lat, wyrobiła w nich owe cechy, które społeczeństwu polskiemu ułatwiły przetrwanie ciężkiej walki z naporem germanizacyjnym: poszanowanie pieniądza zdobytego ciężką pracą i hojność na cele społeczne.

Brak pieniędzy zaciążył negatywnie na realizacji pewnego roman-

tycznego pomysłu. W styczniu 1861 nadszedł list od byłego przełożonego Bohdana (Antoniego Nędzewicza), w którym powołując się na dyrektywy kompetentnych obywateli wzywa ochotników do zaciągania się w szeregi armii włoskiej, aby zdobyć kwalifikacje dowódcze i doświadczenie bojowe, które przydadzą się w walce o wolność Polski. Ochotnicy powinni przed Wielkanocą 1861 stanąć na ziemi włoskiej. Ten pomysł zapalił na kilka tygodni serca i wyobraźnię młodych. Zgłosiło się ośmiu ochotników. Niebawem nadszedł z Krakowa list „od zacnego obywatela" z wiadomością, że na wiosnę ma powstać Galicja w porozumieniu z Węgrami i Serbią i w związku z tym zapytują o stanowisko młodzieży poznańskiej wobec tych zamiarów. Odpowiedź Zana na ten list z 15 II 1861 świadczy o zapalczywości i patriotyzmie młodzieży, ale nie jest wolna od sprzeczności. Zapowiedź bliskiego czynu orężnego napawa młodych radością, ochoczo sięgają „po oręż za świętą sprawę". Pragnienie walki o wolność ojczyzny przewija się zresztą często w różnych wypowiedziach. Ale równocześnie krytyczna refleksja nasuwa im wątpliwość, czy istotnie Garibaldi rozpocznie na wiosnę działania. Wprawdzie staranie o prawa narodu na drodze legalnej są „nieskuteczne i niepotrzebne", ale śmiałe wystąpienia naszych posłów cieszą się zaufaniem społeczeństwa i nie ma mowy o tym, by w Wielkopolsce miało w tym roku dojść do czynnego wystąpienia. Przygotowań żadnych w tym kierunku nie ma. Ale jeżeli młodzież powstanie w Galicji, to Wielkopolska pośpieszy ochoczo „walczyć pod jednym sztandarem".

Wobec gotowości zanowców do wojaczki uderza brak jakichkolwiek przygotowań wojskowych wśród nich, np. ćwiczeń w musztrze, marszach, biwakowaniu, władaniu bronią, strzelaniu. Nie znalazła też oddźwięku rada anonimowego Franciszka Raciborczyka z Gryfii, który w liście odczytanym na zebraniu 29 XI 1861 nie odbiera im nadziei na udział w akcji zbrojnej, ale radzi nie zaniedbywać nauki i wzmacniać siły fizyczne przez odpowiednie ćwiczenia, do których przysyła im instrukcje. Nie ma śladu, by się w Trzemesznie do tych ćwiczeń zabrano.

W lutym 1861 udali się Sławomir (Tomasz Śniegocki) i Gościrad (Aleksander Herbst) do Poznania celem przedłożenia Komitetowi prośby Zana o finansowe poparcie wyprawy trzemeszeńskich ochotników do Włoch, a było ich teraz już dwunastu. Wszystko bowiem rozbijało się o brak funduszów na sfinansowanie tej wyprawy. Próbowano je zebrać drogą składki wśród gimnazjastów, potem wśród starszego społeczeństwa, ale widocznie usiłowania te nie dały wymaganych wyników a Komitet miał obawy, że wymarsz tylu członków osłabi szeregi towarzystwa, a położenie polityczne w Europie nie wskazywało na wybuch zbrojnego konfliktu.

O źródłach wojennego poruszenia w trzemeszeńskim Zanie mówi Julian Łukaszewski w swym pamiętniku: w październiku 1860 powołał Garibaldi Mierosławskiego na dowódcę mającej się tworzyć we Włoszech legii cudzoziemskiej, która wiosną 1861 miała ruszyć na wyprawę do południowej słowiańszczyzny. W tym celu werbowano ochotników do legionu i zbierano fundusze. Ostatecznie wyprawa nie doszła do skutku, a pod naciskiem Prus i Moskwy wojskowe poczynania polskie we Włoszech zostały w r. 1862 zlikwidowane.

Tak więc mimo zapowiedzi z 6 II 1861, że „w każdym razie przynajmniej trzech wybierze się na pierwszy ogień", nikt z Trzemeszna nie wyruszył na wezwanie Bohdana, w dokumencie nie ma wzmianki o wymarszu, i po kilku tygodniach milczenie zaległo nad sprawą włoskiej wyprawy. Pobudka bojowa miała trzemeszniaków zerwać do wymarszu dopiero w lutym 1863 r.

W niektórych sprawach zajmują trzemeszniacy zdecydowane stanowisko. Kilka razy mowa jest w listach o słowianofilstwie. Do Trzemeszna dotarły pogłoski, jakoby dawniejszy członek Tworzymir (Józef Chociszewski) propagował słowianofilstwo; Wisław (Julian Echaust) w liście do niego z 21 V 1860 stawia alternatywę: oswobodzenie Polski czy połączenie całej słowiańszczyzny? Wzywa Tworzymira, żeby się zdeklarował, którą orientację popiera; od tego uzależnia dalszy z nim kontakt. Zan opowiada się zdecydowanie przeciwko idei wszechsłowiańskiej. Tę myśl rozwija szerzej Radzisław (Florian Stablewski) w liście z 30 V 1860 do członków honorowych w Gryfii, tj. do Juliana Łukaszewskiego i Piotra Drzewieckiego; oświadcza, że trzemeszniacy pracują dla Polski, dla niej poświęcą życie, nie dopuszczą do tego, by Polska ze swą dziesięciowiekową przeszłością miała utonąć w słowiańszczyźnie. Owszem, poczuwają się do wspólnoty słowiańskiej, gotowi są pomóc innym narodom słowiańskim w odzyskaniu wolności, ale apostołów panslawizmu uważają za zdrajców Polski. Dlatego też ostrożnie nawiązują łączność z towarzystwami w Ostrowie, bo tam podobno idea słowiańska znalazła zwolenników. To krytyczne stanowisko zanowców wobec idei panslawistycznych, popieranych szczególnie przez niektórych ideologów rosyjskich w celu ekspansji politycznej, zrozumiemy na tle nastrojów oburzenia z powodu gwałtów rządu carskiego na ziemiach polskich.

Oczywiście zdecydowanie wrogi był też stosunek trzemeszniaków do Niemców. Rozumieli niebezpieczeństwo wielowiekowego naporu niemieckiego na ziemie słowiańskie, a niechęć do niemieckich kolonizatorów manifestowali przy różnych sposobnościach. W liście z 8 V 1860 pisze Wisław (Julian Echaust), że tego roku nie będzie tradycyjnej majówki z muzyką i tańcami, bo dyrektor (był nim od

1857 r. dr Szostakowski) nie chce dopuścić do powtórzenia się zeszłorocznych zajść, w których Niemcy podani byli na pośmiewisko i narażeni na kułaki. Widocznie doszło wtedy do jakiejś bijatyki między uczniami.

W niedatowanym liście, chyba z kwietnia 1862 do Komitetu, oświadcza Jarosław (Aleksander Szałkowski), że Zan nie ma i mieć nie pragnie żadnej styczności z ks. Koźmianem. Ta lakoniczna wiadomość świadczy o tym, że młodzież zrzeszona w Towarzystwie Narodowym odżegnywała się od kierownika renomowanego pensjonatu dla gimnazjastów, znanego z przekonań ultramontańskich, konserwatywnych i ugodowych. Niestety nie znamy okoliczności, które spowodowały tę negatywną deklarację.

Wspólnota organizacyjna, jednolitość programu narodowego nie oznaczała jednak przymusu tych samych poglądów. Znamienne są wystąpienia dwóch członków na obchodzie powstania listopadowego w 1860 r.: Radzisław (Florian Stablewski) sławił Napoleona za to, że wywołał ruch umysłowy i ożywił ducha narodowego wśród Polaków. Pochwale Korsykańczyka sprzeciwił się anonimowy protokolant zebrania; zarzuca Napoleonowi, że kierował się egoizmem, łudził i zdradził Polaków, gdy im kazał mordować bijących się za wolność Hiszpanów, gdy pod groźbą armat wysyłał polskie oddziały na San Domingo, gdy w nagrodę za ofiarę mienia i krwi ustanowił poszarpane Księstwo Warszawskie. Autor wzywa, by na własnych oprzeć się siłach, własną pracą zmierzać ku celowi. Podobnie przestrzegał przed oglądaniem się na obcą pomoc Jarosław (Aleksander Szałkowski), gdy witał nowo wstępujących członków na zebraniu 20 X 1860. Odwołanie się do własnych sił popierano zawsze praktyczną nauką, że siła narodu zależy od charakterów jego członków, od zdyscyplinowania, pracowitości i ofiarności. A praca nad charakterem, nad czystością obyczajów należała też do zadań towarzystwa, jak zapewnia Radzisław (Florian Stablewski) w liście do Gryfii z maja 1860 r.

Nadrzędna spójnia, łącząca zrzeszonych w poszczególnych oddziałach, zaznaczona została jeszcze przez tzw. *Żnicz*. Była to księga pod zarządem każdorazowego Komitetu, do której wpisywano najlepsze prace napisane przez członków. Oceniano je najpierw w oddziale, potem wysyłano je do Komitetu. W ten sposób pobudzano ambicję do udoskonalania umiejętności pisarskiej i do troski o dobry język. Komitet widocznie wysoko cenił znaczenie *Żnicza*, bo w 1861 r. wysunął projekt wydawania *Żnicza Młodzieży Polskiej* prosząc o współpracę i zadeklarowanie prenumeraty, miał to więc być periodyk. Brak jednak bliższych danych o tym wydawnictwie, do którego zresztą Zan odniósł się sceptycznie, i rzecz ucichła. Nie dochował się też do naszych czasów rękopiśmienny *Żnicz*, który

w końcu znajdował się w Trzemesznie przy Komitecie i tam w niedzielę 9 XI 1862 został przed rewizją policyjną spalony. Model twórczości literackiej w formie gazetki rękopiśmiennej występuje w późniejszych dziesięcioleciach w różnych kołach Towarzystwa Tomasza Zana.

Kilka razy mowa jest w dokumencie trzemeszeńskim o wiecu. Przez blisko trzy lata ciągną się wzmianki, że należy opracować jego zasady organizacyjne i nie zdołano się uporać z tym zadaniem. Miał on obejmować wychowanków towarzystwa, którzy już z niego wyszli bądź to dla studiów, bądź przechodząc do zawodu praktycznego, ale którzy pragnęliby z towarzystwem utrzymywać nadal kontakt. Radzisław (Florian Stablewski) tak pisze o nim do dwóch starszych kolegów w Gryfii: „Wiec nie jest obrachowanym na gimnazjum, ale na nas, gdy w późniejszym życiu zajmiem stanowiska..." Już poprzednio, w kwietniu 1860 polecono zawiadomić Juliana Łukaszewskiego i Piotra Drzewieckiego w Gryfii, że mogą należeć do wiecu i utrzymać łączność z towarzystwem. Podobnie pisze 17 XI 1860 Sławomir (Tomasz Śniegocki) do Wisława o wiecu, który „wszystkich tych członków, co Trzemeszno opuścili, w jedności i połączeniu ma utrzymywać". Wiec miał więc być jakby sekcją seniorów przy towarzystwie, nie zdołano tylko ustalić praw i obowiązków i stosunku jego członków do macierzystej organizacji. Interpretacja Bärensprunga w raporcie z 11—12 XI 1862, jakoby wiec miał być sądem wyrokującym w sprawie przestępstw narodowych, nie znajduje potwierdzenia w dokumencie trzemeszeńskim, była więc osobistym domysłem Bärensprunga.

Co gorliwsi członkowie Towarzystwa Narodowego, przejęci głęboko jego ideologią, po opuszczeniu Trzemeszna utrzymywali z nim nadal kontakt i objawiali zamiar założenia analogicznych towarzystw w innych środowiskach, w których się znaleźli. Stanisław (Kazimierz Jagielski) wstąpiwszy po maturze do Seminarium Duchownego, pragnie nadal pozostać w towarzystwie i współpracować z nim (list Sławomira — Tomasza Śniegockiego z 17 XI 1860). Wisław (Julian Echaust), „zastawszy w Seminarium wiele odłogu do uprawy, chce się wziąć do roboty i między seminarzystami utworzyć towarzystwo narodowe", jak głosi list odczytany na posiedzeniu 29 X 1860. Nie była więc owa praca konspiracyjna przelotnym, powierzchownym przeżyciem, ale zostawiła w świadomości członków trwały spadek jako poczucie potrzeby dalszej pracy społecznej.

Prócz zakonspirowanego Towarzystwa Narodowego, do którego należeli wybrani uczniowie klas wyższych, tj. sekund i prym, były jeszcze w Trzemesznie kółka samokształceniowe uczniów klas niższych. Nie wiadomo, czy te kółka były też tajne — tak należałoby

raczej przypuszczać — czy też były to kółka założonego w r. 1858 w kilku gimnazjach Towarzystwa Historii i Piśmiennictwa Polskiego, o których Bärensprung w raporcie z 11—12 XI 1862 mówi, że były tolerowane przez władze. A co o nich wiemy w świetle dokumentu trzemeszeńskiego? Wisław (Julian Echaust) pisze 8 V 1860 do Komitetu, że uczniowie klas niższych uczą się chętnie historii polskiej i mają osobną bibliotekę ze 160 dzieł. W obszernych uwagach do projektu ustaw pisze Jarosław (Aleksander Szałkowski) w maju 1862 do Komitetu, że Towarzystwo Narodowe nie powinno kółek młodszych braci włączać bezpośrednio pod swoją opiekę, bo to mogłoby spowodować jego dekonspirację; dlatego nie trzeba tym kółkom narzucać kierowników, tylko zostawić ich obiór samym kółkom. Gdyby zaś obiór padł na nieczłonka, wtedy zlecić „jednemu ze swego łona, bliżej z członkami nowo utworzonego towarzystwa znającemu się, aby stosunki starał się nawiązać". W każdym razie, zgodnie z uchwałą z dnia 1 IV 1862 r., w sprawozdaniach Zana pojawiają się też dane o tych kółkach młodszych braci. Na posiedzeniu 7 IV 1862 dowiadujemy się o trzech kółkach w Trzemesznie, których członkowie uczą się dziejów Polski, piszą wypracowania, mają własną kasę i bibliotekę: kółko pod Ziemowitem (Wiktorem Bulwińskim) składa się z 7 uczniów sekundy niższej; kółko pod Izasławem (Wacławem Zarębą) ma 13 uczniów kwarty i tercji niższej i kółko pod Tomirem (?) liczy 14 tercjanerów. Według sprawozdania z 21 V 1862 towarzystwem braci młodszych — taka nazwa występuje — opiekują się Sławomir (Tomasz Śniegocki) i Jarosław (Aleksander Szałkowski); liczy 32 członków z tercji i sekundy, posiedzenia odbywają się dwa razy tygodniowo, wypełnione są nauką historii i pisaniem wypracowań. Nadal obowiązuje ścisła konspiracja w stosunku do Towarzystwa Narodowego, a gdy Ojcosław (Łukowski) nieopatrznie wygadał się z pewnymi tajemnicami przed „młodszymi braćmi", otrzymał na posiedzeniu 6 VIII 1862 ostrą karę. W liście Jarosława (Aleksandra Szałkowskiego) do Komitetu z sierpnia 1862 mowa jest ogółem o pięciu opiekunach kółek młodszych braci; są nimi: Jarosław, Sławomir, Drogomir (Władysław Chotkowski), Ziemowit (Wiktor Bulwiński) i Tomir (?). Widocznie więc liczba kółek wzrosła do pięciu. Zan nie uważał ich nadal za cząstkę Towarzystwa Narodowego i zapytywał Komitet, jaki ma być stosunek towarzystwa do nich. I na tym urywają się koleje towarzystwa młodszych braci w Trzemesznie. W raporcie Bärensprunga z 11—12 XI 1862 nie ma o nim wzmianki. Natomiast dowiadujemy się, że przy leszczyńskim Krakusie utworzono w 1861 r. towarzystwo młodszych braci pod przewodnictwem Kiejstuta (Tadeusza Karwowskiego), aby przygotować w niższych klasach narybek dla Towarzystwa Narodowego.

Na pochwałę zanowców trzeba stwierdzić, że czujnie pilnowali tajemnicy swego towarzystwa: od nich wyszedł zwyczaj posługiwania się pseudonimami; żeby nie budzić podejrzeń, podzielili się na dwa pododdziały; zebrania odbywali w różnych stancjach; korespondencję woleli przesyłać przez zaufane osoby, niż przez pocztę. Wrócisława (Józefa Bielskiego) strofowano o to, że w klasie czytał książki z biblioteki towarzystwa. W czerwcu 1860 towarzystwo zawiesiło działalność czując się zagrożone. 6 VI 1860 wycofuje się na pewien czas z wszelkich prac Mściwój (Karol Kryg) z obawy, że jest śledzony przez policję. Z tego powodu prosi 3 V 1862 o chwilowe zwolnienie od obowiązków Gościrad (Aleksander Herbst). 9 I 1861 snuje pisarz uwagi i rady, jak zwiększyć ostrożność i zmniejszyć niebezpieczeństwo wykrycia towarzystwa: proponuje ograniczyć zebrania do jednego w miesiącu a odbywać je o zmierzchu. Wtedy odczytać dwie lub trzy starannie opracowane rozprawy. Natomiast naukę historii i literatury ojczystej zlecić jako indywidualne zajęcie. Zaniechać wszelkiej korespondencji, pochować wszelkie papiery. Tego projektu nie zrealizowano.

Nie z winy trzemeszniaków spadła klęska na całe towarzystwo. To poznańscy kościuszkowcy gadatliwością i nieostrożnością ściągnęli nieszczęście: w sobotnie popołudnie 8 listopada 1862 r. naszła ich zebranie w alumnacie przy placu Bernardyńskim policja. Skonfiskowała papiery leżące na stole, stwierdziła tożsamość zebranych, nie aresztując ich jednak. Poznaniacy okazali się w tym dzielni, że natychmiast, tejże sobotniej nocy, wysłali gońców do Trzemeszna, Ostrowa i Leszna z wiadomością o nieszczęściu. Dzięki temu już w niedzielę rano 9 listopada mogli trzemeszniacy usunąć kompromitujące papiery. Protokolarz Zana wyszedł z tej próby cało.[11]

[11] Kilka słów o jego formie językowej. Pisało go wielu autorów; niekiedy teksty są podpisane, oczywiście pseudonimami, ale większość jest anonimowa. Jedni pisali czytelnie, starannie, wręcz kaligraficznie, inni gyzmolili, śpiesząc się popełniali błędy ortograficzne i językowe, posługiwali się bladym atramentem, tak, że odczytanie jest kłopotliwe; jedni pisali ze swadą, ale prosto, inni sadzili się na kwiecistość, jakby starożytni retorowie. Miłe są dla serca i ucha formy językowe, świadczące o wielkopolskim pochodzeniu autorów, o związku tej młodzieży ze środowiskiem prostych ludzi, z którego pochodziła. Jeszcze w początkach XX wieku w mowie uczniów potoczne były „turnieje" (gimnastyka) i „tą razą"; „skądciś usłyszał" i „znalezie", „uwzględnie" z mowy prostych ludzi. Hiperpoprawnością tłumaczy się zastąpienie samogłoski „y" przez „e" oraz „ej" przez „aj": „sami wykluczemy", „tutajszy zakład". W czasie przeszłym i trybie warunkowym występują formy oboczne: „czytalim prace", „zbieralim się", „bo bym powrócili do ojczyzny", „uślibym służby u wroga". Dawnością tchnie „zdolność zaprzania się wszelkich stosunków", „przy małej zaś płatce kasa nie starczyłaby (wkładka)", „dopóki okwitych nie zbierzesz owoców". Ludowe formy tkwią jeszcze w mowie chłopców, którzy własną pracą w pierwszym pokoleniu żłobią sobie drogę do poprawnego języka ogólnopolskiego warstw wykształconych.

Likwidacja Towarzystwa Narodowego, zbiegająca się chronologicznie z klęską powstania styczniowego, kończy pewien okres w dziejach tajnych towarzystw gimnazjalnych. Był to okres romantycznej wiary w odzyskanie niepodległości przez czyn orężny, wyrosłej z przekonania, że zmartwychwstanie ojczyzny jest niezaprzeczalnym postulatem sprawiedliwości dziejowej. Polityczne przesłanki akcji zbrojnej i techniczne przygotowanie materiału ludzkiego i środków nie były przy tym doceniane. Patrzono na nie w myśl poznańskiej wypowiedzi Słowackiego z r. 1848: „Kozikami Kernwerk zdobędziem." (Kernwerk to cytadela, którą w 1945 r. szturmowały tysiące zaprawionych w boju i doskonale zaopatrzonych radzieckich żołnierzy i polskich ochotników). W tym okresie wyrobiły się pewne zasady pracy konspiracyjnej, które odnajdujemy w następnych tajnych towarzystwach. Praca ich bowiem nie ustała nigdy za czasów niewoli. Gdziekolwiek na ziemi polskiej założono gimnazja: w Ostrowie w 1846 r., w Krotoszynie 1854—57, w Inowrocławiu 1863, w Gnieźnie 1865, w Śremie 1866, w Wągrowcu 1872, w Rogoźnie 1873, w Nakle 1876 — wszędzie tam powstawały niemal zaraz tajne towarzystwa samokształceniowe polskich uczniów, które czerpały z doświadczeń poprzednich towarzystw, przejmowały ich formy działania i wzbogacały je własnym doświadczeniem.

Oto formy trzemeszeńskiego Zana stosowane później w innych towarzystwach: pseudonimy lub kryptonimowe cyfry zamiast nazwisk członków wzmacniały poczucie bezpieczeństwa. Wiadomo, jak bezradny był w r. 1902 dyrektor Martin w Gnieźnie, mając w rękach listę pseudonimów Towarzystwa Filomatów i Filaretów, ale nie mając klucza do ich rozszyfrowania. Obserwacja kandydata, dyskusja i głosowanie nad jego przymiotami moralnymi i narodowymi przed dopuszczeniem do tajemnicy uznane były za słuszną metodę i powszechnie stosowane. Wewnętrzna dyscyplina dyktująca pewne normy postępowania, jak pilność, punktualność, słowność, i piętnująca odstępstwa od tych norm zapewniała wysoki poziom moralny. Wspólna biblioteka, choćby w skromnych rozmiarach, obowiązek czytelnictwa polskich książek, stąd wynikający kult polskiej książki — były podstawą pracy we wszystkich towarzystwach. Gazetki ręcznie pisane lub powielane sprzyjały sprawności we władaniu językiem ojczystym. Ścisłe połączenie uczuć narodowych i praktyk religijnych rozszerzało pole działania i nadawało mu wyższą sankcję.

Późniejszy rozwój pracy tajnych towarzystw wyłonił oczywiście także nowe, odrębne formy znamienne dla końca XIX wieku. Przede wszystkim wprowadzono podział na małe zespoły liczące 3—4 chłopców, zwane kółkami; zapewniało to w większej mierze tajność, niż zebrania kilkunastoosobowych oddziałów w Trzemesznie.

Bezpieczeństwu służyło zorganizowanie kółek wstępnych, zwanych też promienistymi, bez wtajemniczenia ich w istnienie towarzystwa; są to owi „bracia młodsi", z którymi w Trzemesznie nie wiedzieli, jak postępować. Stosunkowo późno zaczęto chodzić na wycieczki, o których w Trzemesznie nie ma żadnej wzmianki, a kapitalną nowością od r. 1912 był skauting i przysposobienie wojskowe. Doniosły stał się wpływ narodowo-wychowawczy na młodzież Teatru Polskiego w Poznaniu i amatorskiego ruchu scenicznego, oraz wpływ polskich placówek i imprez w zakresie sztuk pięknych i nauki (koncerty, wystawy, wykłady) na wyobraźnię ucznia i inteligencję. Szerokie rozmiary przybrała pomoc ze strony starszego społeczeństwa, dzięki której dostępna była szeroka baza lokalowa, możliwe były obfite zaopatrzenie w lekturę, organizacja wycieczek, życzliwe poradnictwo w wątpliwościach. Szczególnie cenną była pomoc duchowieństwa w udzielaniu lokali własnych i parafialnych na odbywanie lekcyj i zebrań, na przechowanie bibliotek, na przenocowanie wycieczek oraz w ich aprowizowaniu.

Towarzystwo Narodowe, w szczególności jego trzemeszeński Oddział Zan, nie miały w latach 1860—62 tak licznych i wielostronnych form samokształcenia ani tak wielostronnych form pomocy. Ale w swoim czasie spełniły dobrze swe zadanie w służbie narodowej. Udało się ustalić nazwiska około 90 trzemeszeńskich zanowców z niespełna trzech lat istnienia Towarzystwa Narodowego i kilku starszych. Z nich o dwudziestu wiemy, że wyruszyli na powstanie styczniowe. Z tych sześciu oddało życie na polu bitwy lub w następstwie ran wyniesionych z boju (mowa jest tylko o zanowcach, pseudonim w nawiasie): Aleksander Herbst (Gościrad), Władysław Koszczyński, Władysław Skrzydlewski (Ścibor), Wincenty Strzyżewski (Ludzisław), Aleksander Szałkowski (Jarosław), Kazimierz Zimmermann (Sobiesław).

Dwaj starsi wychowankowie odegrali wybitną rolę w organizacji powstania: Julian Ksawery Łukaszewski (1835—1906), podczas studiów medycznych w Gryfii, Pradze, Krakowie i Berlinie ruchliwy, a dla policji nieuchwytny konspirator, w listopadzie 1863 przez Traugutta mianowany nadzwyczajnym komisarzem na b. zabór pruski, w grudniu 1864 w Berlinie zaocznie na śmierć skazany, od 1865 mieszkający jako lekarz w Rumunii, nadal czynny w życiu narodowym. Piotr Drzewiecki (1837—1869), student medycyny w Gryfii, Wiedniu i Królewcu, kierownik agentury powstaniowego rządu narodowego w Prusach Wschodnich.

W r. 1858 opuścił gimnazjum trzemeszeńskie przed maturą Józef Chociszewski (Tworzymir 1837—1914), późniejszy popularny pisarz i zasłużony wydawca. Dokument trzemeszeński nie świadczy jednak o żywszych jego kontaktach z zanowcami.

Około 35 b. zanowców dało się, głównie z pomocą elenchusów, aż po pierwsze lata odzyskanej niepodległości odszukać w szeregach duchowieństwa, przeważnie na placówkach duszpasterskich obu archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Najwyższe miejsce w hierarchii zajął z czasem Florian Stablewski (Radzisław 1841—1906), wychowanek konwiktu opata Kosmowskiego; wg Józefa Chociszewskiego „był jego najlepszym przyjacielem i może najgorliwszym członkiem tow. młodz. w Trzemesznie" [12].

Władysław Chotkowski (Drogomir 1843—1926), jako prymaner brał udział w potyczce oddziału Mielęckiego pod Dobrosołowem, po studiach teologicznych prefekt Szkoły Realnej w Poznaniu, zwolniony z państwowej posady w marcu 1873 za odmowę podporządkowania się zarządzeniu ministra Falka o wprowadzeniu języka niemieckiego do nauczania religii, wybitny historyk Kościoła, profesor i rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. W gimnazjum rozczytywał się w *Partyzantce* Stolcmana, a w 1866 musiał w Stolicy Apostolskiej zabiegać o dyspensę na święcenia, ponieważ kilka lat temu uczestniczył w działaniach wojennych, w których uczestnicy po obu stronach postradali życie. Dyspensę dostał.

Spokojniejsze koleje życia miał Julian Echaust (Wisław 1839—1909). Po maturze żegnali go koledzy „jako troskliwego przełożonego o nadzwyczajnej gorliwości, zapale i prawdziwej miłości ojczyzny". Po działalności duszpasterskiej, w r. 1893 powołany został na kanonika metropolitalnego i wikariusza generalnego do Poznania, mimo że w okresie praw majowych naraził się władzom pruskim.

Inni księża odważnym wystąpieniem ostrzejsze nagany na siebie ściągnęli: ks. Józef Berkowski (Radomił 1839—1902), od 1886 proboszcz w Konojadzie pod Grodziskiem, był „gorliwym agitatorem, który zwłaszcza w akcji przedwyborczej zdecydowanie występował na rzecz partii polskiej" [13]. Ks. Jan Fligierski (Mścisław 1839—1905), proboszcz w Konarach pod Jutrosinem, za antyniemiecką działalność karany grzywną. Ks. Kazimierz Jagielski (Stanisław 1840— ?), od 1868 proboszcz w Raszkowie, czynny w polskich organizacjach.

Nie można oczywiście wszystkich zasług duchowieństwa, całej jego postawy narodowej przypisywać wyłącznie wpływowi tajnych towarzystw gimnazjalnych, ale jak świadczą liczne wypowiedzi ich wychowanków, pobudziły one w wielu wypadkach świadomość narodową, unicestwiły wpływ germanizacyjny czy choćby tylko ugodowy, a u wszystkich wychowanków pogłębiły i wzmocniły poczu-

[12] List do Zygmunta Celichowskiego z 2 I 1909, Bibl. Kórnicka AB8.

[13] Archiwum Państwowe Miasta Poznania i Województwa Poznańskiego, sygn. Naczelne Prezydium w Poznaniu nr 6968.

cie wspólnoty narodowej. Bismarck uważał duchowieństwo polskie za głównego wroga niemieckiej polityki wschodniej. Dlatego zniósł wydział wyznania katolickiego w pruskim ministerstwie oświaty, dlatego pozbawił duchowieństwo prawa nadzoru nad szkolnictwem podstawowym, dlatego usiłował podporządkować seminaria duchowne władzy administracyjnej, dlatego stopniowo ograniczał stosowanie języka polskiego w nauce religii. A jednak w tej walce zwyciężyliśmy my.

Rok 1918 przyniósł sprawie polskiej upragnioną pomyślną konstelację polityczną: trzy mocarstwa zaborcze legły pokonane w zmaganiach wojennych... Przygotowany od lat udział młodzieży wielkopolskiej w orężnym wyzwoleniu był w grudniu 1918 r. przy mniejszej ofierze krwi i życia skuteczniejszy, niż w 1863 r., bo został uwieńczony wolnością.

Marian Paluszkiewicz

SÖREN KIERKEGAARD

MODLITWA*

O Ty, który pokochałeś nas pierwszy, o Boże —. Niestety, mówimy o tym tak, jakbyś pokochał nas pierwszy tylko jeden raz, na sposób dziania się historii, podczas gdy Ty nieustannie, wieleż razy w ciągu każdego dnia i w ciągu całego życia kochasz nas pierwszy [1].

Kiedy budzimy się rano i zwracamy naszą duszę ku Tobie, Ty jesteś pierwszy: Ty pokochałeś nas pierwszy. Gdy wstaję o świcie i w tej samej sekundzie zwracam ku Tobie moją duszę i moją modlitwę, Ty mnie uprzedzasz, Ty pokochałeś mnie pierwszy.

Gdy chronię się od roztargnienia i skupiam moją duszę, żeby myśleć o Tobie — Ty jesteś pierwszy.

I tak jest zawsze, a my jak niewdzięcznicy mówimy tak, jak gdybyś w ten sposób kochał nas pierwszy tylko jeden raz.

Ojcze niebieski: Przytrafia się nam czasem, że w obecności pewnego człowieka mówimy w jeden sposób i — co jest godne pożałowania — inaczej, gdy się oddalił; mamy odmienny język, zależnie od tego, czy jest on obecny czy nieobecny. Ale Ty, o nasz Boże, jak mogłoby to być, byśmy mogli mówić o Tobie w Twej nieobecności — o Ty, który jesteś wszędzie, jak moglibyśmy mówić o Tobie inaczej, który jesteś zawsze tym samym. Zechciej więc, o Boże, abyśmy się przeciwstawili brakowi ducha, który chce nas skłonić do wiary w Twoją nieobecność; abyśmy, dla skupienia naszej duszy i dla jej życia, dla jej zdyscyplinowania i dla jej oczyszczenia, nie zapominali, że Ty zawsze jesteś obecny, pierwszy.

[1] *La Vie Spirituelle*, Janvier 1960.

Panie, nasz Boże, Ty znasz nasz smutek lepiej niż my sami go znamy; Ty wiesz, z jaką łatwością nasza bojaźliwa dusza więźnie w troskach, które sobie mota bez konieczności; prosimy Ciebie o to: pozwól nam, byśmy jasno rozpoznali ich niewłaściwość i gardzili nimi dumną duszę; ale smutek, który Ty nam wymierzasz, daj nam przyjąć z Twej ręki z pokorą i daj nam siłę go nieść.

Sören Kierkegaard
tłum. Andrzej Więckowski

JOHN DALRYMPLE

OBECNOŚĆ BOGA W ŚWIECIE

Religia to punkt spotkania Boga i człowieka [1]. To trwałe ich obcowanie, wzajemna obecność. Odbywa się to w świecie, bo Bóg jest obecny w świecie i tu właśnie spotyka się z człowiekiem. Bóg nie jest odległy od tego co stworzył, ale dynamicznie obecny jako stwórcza siła utrzymująca wszystko w istnieniu. Jest trwałym gruntem, podłożem naszego bytu, ontologiczną atmosferą, którą oddychamy i jesteśmy w niej zanurzeni.

Greccy filozofowie w swoich próbach uwidocznienia absolutnej transcendencji Boga stworzyli dla ludzkiej wyobraźni model przedstawiający Go jako odległy i statyczny Byt ponad i poza zmieniającym się światem.

Nie jest to dobry model Rzeczywistości, którą usiłujemy sobie uzmysłowić, ponieważ Bóg nie jest oddalony od świata, ale obecny w każdej cząsteczce jego materii. Obecny jest w każdej z ziemskich rzeczywistości, w straszliwych wydarzeniach, jak wojny i trzęsienia ziemi, ale także w każdej żyłce płatków kwiatu i skrzydełek muchy, jest bowiem tą podtrzymującą siłą, dzięki której wszystko istnieje. Ponad wszystko Bóg obecny jest w osobach i wzajemnych stosunkach między nimi, bo te są Mu najbliższe z całego dzieła stworzenia. Nie powinniśmy więc wyobrażać sobie takiego Boga, którego „działanie" ma miejsce w świecie, ale którego „istota" jest

* John Dalrymple, *Theology and Spirituality*, 1970, The Mercier Press.

gdzie indziej, w odległych i nieruchomych niebiosach. Nie zapominajmy, że w Bogu spoczynek i aktywność to jedno, a z tego wynika, że Bóg sam zanurzony jest w „tu i teraz". On jest Ostateczną Rzeczywistością naszego codziennego życia, w Nim żyjemy i ruszamy się i jesteśmy. Ta bliskość Boga w naszym życiu codziennym jest oczywiście całkowicie do pogodzenia z Jego transcendencją i kompletną niepoznawalnością. Po prostu mamy uświadomić sobie fakt, że tajemnica Boga związana jest nierozłącznie z naszym życiem, a nie gdzieś oddzielnie zamknięta bez kontaktu z codziennością, albo umieszczona w niebie. Tajemnica Boga i tajemnica życia na tym świecie, to w istocie dwa aspekty jednej i tej samej sprawy.

Dalszą cechą Bożej obecności w świecie jest jej charakter osobowy. Bóg, którego obecność napotykamy wszędzie, nie jest anonimową siłą, czy polem sił, wywierającym anonimowy wpływ na ludzi i wypadki. Jego wszechobecny wpływ jest w najwyższym stopniu osobowy. Bo też objawił się On ludziom jako osoba. Wielu umysłom dzisiejszym trudno zaakceptować określenie Boga jako osoby. Ludzie ci zdolni są myśleć o Bogu jako o boskim polu sił, w którym istniejemy, gotowi są uznać, że owa siła jest osobowa, ale nie zgadzają się, żeby Bóg miał być „jakąś" osobą, przedmiotem „tam gdzieś", oddzielonym od świata. Zajmiemy się tą sprawą poniżej. Tutaj niech wystarczy powiedzieć, że nazywanie Boga osobą, wcale nas nie zmusza do wyobrażania Go sobie gdzieś poza światem, oddzielonego od swego stwórczego dzieła. Używając tego określenia posługujemy się tylko jednym z modeli danych nam przez Boga (a ten właśnie powraca najczęściej w Nowym Testamencie), aby — posługując się jednocześnie innymi modelami — budować bogate, wielostronne życie wewnętrzne. Trzeba przecież pamiętać, że żadne j e d n o pojęcie czy jeden obraz Boga nie wysondują głębin prawdy o Nim, a jedyna dla nas droga, to nie zapominać, że wszystkie modele, jakimi dysponujemy zajmując się Bogiem, są ograniczone i nieadekwatne. Tak, że dobrą jest rzeczą mieć więcej niż jeden nawet, jeżeli te modele zdają się być sprzeczne między sobą. Nie inaczej chyba postęp nauki: często zależy od posługiwania się nie jednym, ale np. dwoma „sprzecznymi" modelami natury, jak choćby teoria falowa i teoria korpuskularna materii. A szczególnie gdy chodzi o „modele Boga" można powiedzieć, że w mnogości bezpieczeństwo. Uzupełniają się te modele i przeciwważą wzajemnie.

Skoro Boga nazywamy osobą, warto się zastanowić w jaki sposób osoby mogą być dla siebie wzajemnie obecne...

Religia to wzajemna obecność Boga i człowieka i jak to bywa z dwojgiem istot ludzkich może mieć ze strony człowieka różny stopień intensywności: od czysto formalnego rozpoznania do pło-

miennego uczucia. W pierwszym rzędzie więc religia jest pewnym stanem istnienia, nieuchwytnym ale bardzo realnym stanem stosunków, jakie istnieją między człowiekiem a Bogiem. Ta „obecność" wiąże się z wierzeniami człowieka na temat Boga (credo), z odpowiedzią Bogu (kult) i z wynikającym stąd postępowaniem (etyka), lecz te trzy sprawy są tylko wyrazem o wiele głębszego i bardziej podstawowego faktu: tego, że człowiek jest związany z Bogiem a Bóg z człowiekiem. Oczywiście nie jest to równorzędny związek, i głęboko tajemniczy, nie tylko dlatego, że ludzkie powiązania są bardzo tajemnicze, ale przede wszystkim dlatego, że Bóg jest Tajemnicą niedosiężną dla człowieka.

Czynna obecność Boga w świecie ma też inne cechy, które wywierają wpływ na religię i determinują jej naturę. (Teologowie odróżniają dwa rodzaje aktywności Boga w świecie, mianowicie Stworzenie i Odkupienie, ale ostrzegają nas, byśmy nie traktowali ich jako aktywności oddzielnych. Tu wystarczy nam dostrzec jedną aktywną obecność Boga dla nas, nie wdając się w bardziej szczegółowe rozróżnienia między naturą a łaską). A więc przede wszystkim Boża obecność dla ludzi jest w pełni inicjatywą Boga, niczym nie uwarunkowaną, całkowicie swobodną Jego wolą. Bóg wyprzedza wszystko w istnieniu. On w istnieniu utrzymuje wszystkich ludzi. Nie tylko wierzących, ale także ateistę i agnostyka. Ci nie dostrzegają faktu, że ich istnienie zależy od Boga, ale tak jest. Bóg tworzy ludzi. Ludzie „tworzą" Boga jedynie w sensie poznawczym: po omacku szukają i potykają się o Niego — już istniejącego — po czym ich umysł wytwarza sobie o Nim jakieś pojęcie. To, co nazywamy Odkupieniem, jest równie swobodnym aktem Boga. Inicjatywa, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, pozostaje całkowicie w rękach Bożych. Zbliżył się do ludzi, wzywając Izraelitów z niewiedzy i niewiary do przeznaczenia, które było w pełni Jego zamiarem, Jego przymierzem. To z kolei zakwitło Wcieleniem, najdalej idącą inicjatywą Boga wobec ludzi. Historia biblijna, to nie dzieje człowieka w poszukiwaniu Boga, ale o wiele bardziej zdumiewająca historia Boga szukającego człowieka. Z tej Bożej inicjatywy wypływa fakt, że życie człowieka to wyłącznie dar Boga. Człowiek nie musiał istnieć ani doznać odkupienia: Bóg nie jest obowiązany stwarzać ani zbawiać. Każde stworzenie istnieje ze swobodnego i niczym nie uwarunkowanego Bożego wyboru. Przekaz Biblii wskazuje — inaczej niż filozofowie — że Bóg stwarza i odkupuje człowieka swobodnym, niezawisłym aktem czystej hojności.

Po drugie — Boska aktywna obecność dla ludzi jest nieustająca i immanentna. Te dwie cechy można określić jako „ziemskie" jej właściwości. Fakt, że Bóg stwarza i odkupuje „darmo" i z własnej

inicjatywy, utwierdza w nas świadomość, że to Bóg „z niebios". Lecz fakt, że ta Boża inicjatywa jest cały czas wśród nas i w nas, pulsując, tętniąc w świecie jak maszyny ogromnego statku, uświadamia nam, że Bóg jest także ziemski, jak najbardziej włączony w ten świat, a nie odcięty od niego. Tę immanentną aktywność Boga w świecie mamy rozpoznać jako coś żywego; osobową Bożą obecność dla każdej jednostki mocą stworzenia, a w ochrzczonych osobach obecność żyjącej Trójcy. „Przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy" (J 14, 23). To właśnie jest nieustająca i immanentna Obecność.

Odpowiedzią człowieka na tę czynną obecność Boga jest religia. Nasza krótka analiza tej Bożej obecności jako biorącej początek w Bogu a „zamieszkałej" w człowieku wskazuje na dwie podstawowe cechy chrześcijaństwa. Przede wszystkim jest ono o d p o w i e d z i ą. Religia chrześcijańska, to nie wynik zbliżania się ludzi do Boga i kształtowania sobie z tych doświadczeń religii, ale coś odwrotnego. To wynik zbliżenia się Boga do ludzi (naprzód poprzez patriarchów i proroków, a potem — ostatecznie — w Chrystusie, Synu) oraz reagowania ludzi na to zbliżenie. Chrześcijaństwo, to nie inicjatywa ludzka, ale odpowiedź ze strony człowieka na inicjatywę Bożą. Chrześcijańska duchowość winna nam się przedstawiać jako obraz Boga ścigającego człowieka swoją miłością (która stawia żądania) i swoim miłosierdziem. Chociaż nieraz nasuwa nam się jako prawdziwy obraz całkiem inny, nie powinniśmy utrwalać w sobie mniemania, że to my sami szukamy wymykającego się i nieuchwytnego Boga. Fakty objawione wskazują, że jest przeciwnie. To Bóg szuka i ściga, a ludzie jakże często uciekają. Chrześcijaństwo, to nie tyle ludzka mowa do Boga z nakłanianiem Go, by słuchał, co nasłuchiwanie przez nas głosu zawsze obecnego Boga i wysiłek, by Mu być posłusznym. Znaczy to, że dwa elementy stanowią podstawę chrześcijańskiej duchowości: a d o r a c j a, uznawanie, że Bóg istnieje bez naszej pomocy i stwarza nas, oraz d z i ę k c z y n i e n i e składane Bogu, który dzieli z nami swe boskie życie bez żadnego innego powodu jak czysta wielkoduszność. Innymi słowy, ponieważ stworzenie i odkupienie to akty czystej Bożej hojności, te dwa elementy: adoracja i eucharystia (dziękczynienie) stanowią podstawę chrześcijaństwa. Są po prostu rozpoznaniem, czym Bóg jest i co czyni. Pomijać je albo umieszczać poniżej chrześcijańskiego działania, to mylić się co do istoty chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo domaga się czynów, ale musi to być działalność, która wypływa z adoracji i dziękczynienia, i zarazem jest jednym i drugim.

Po drugie, widzieliśmy, że czynna obecność Boga w świecie jest immanentna, jest życiem wszczepionym w człowieka; to nie po pro-

stu zewnętrzny, potężnie działający fakt, ale boska obecność w naszym wnętrzu. Znaczy to, że religia chrześcijańska polega nie tylko na adoracji i dziękczynnym kulcie transcendentnego Zbawiciela, ale jest także ż y c i e m przeżywanym z Nim i w Nim. Co więcej to immanentne boskie życie jest nieprzerwane i wiąże się z całością życia człowieka, a nie z jakąś jego częścią. Chrześcijańska religia nie może obejmować tylko epizodów naszego życia, momentów kultowych i „religijnych", ale stanowi szczególny wymiar c a ł o ś c i istnienia. Bóg i Fakt Chrześcijański trwają przez cały czas i w całokształcie życia, a stąd odpowiedź człowieka, czyli chrześcijańska duchowość, jest także czymś obejmującym całość życia, a nie oddzielną część ograniczoną do pewnych okresów czasu i miejsc. Nie ma w istocie dziur w życiu, w których można by upchnąć swoje chrześcijaństwo, ale chrześcijaństwo samo jest pełnią życia, czy też ściślej, specjalnym wymiarem życia ludzkiego, sposobem życia, który wpływa na wszystko, co człowiek robi i co myśli, ponieważ jest to specjalna więź zarówno ze światem jak i z Bogiem. Jest to obcowanie pomiędzy człowiekiem w świecie a Bogiem Ojcem, Synem i Duchem Świętym, które jest ciągłe (a więc nieuchronne) i przez Boga postanowione (a więc nie „nadobowiązkowe")...

Tak się w zarysie wstępnym przedstawia duchowość chrześcijańska jako o d p o w i e d ź i j a k o ż y c i e.

John Dalrymple
tłum. hm

Dezinformująca informacja.

W czerwcowym numerze *Znaku*, została zamieszczona *Panorama aktualnych ujęć Boga i człowieka*, opracowana przez Mieczysława Gogacza. Jest to „panorama" cenna, gdyż zgodnie z zamierzeniami Autora, ma ona informować czytelników o aktualnej sytuacji polskiej myśli, dotyczącej problemu Boga i problematyki człowieka.

Jeśli jednak wyznaczone przez Autora zadanie ma być spełnione przez *Panoramę*, to wydaje się, że powinien On w miarę możności wiernie przedstawić treść prac, które zostały zebrane w dwu tomach: *O Bogu dziś* (t. I) i *O człowieku dziś* (t. II), bo w przeciwnym razie, *Panorama* będzie dezinformowała, wprowadzała czytelnika w błąd i zarazem będzie krzywdząca dla autorów.

Otóż jeśli dobrze zrozumiałem Mieczysława Gogacza, to taki dezinformujący charakter — moim zdaniem — posiada ten fragment Jego pracy, gdzie prezentując prace autorów zaznacza, że „musiałby z nimi polemizować". Nic w tym dziwnego, można przecież nie podzielać czyjegoś zdania. Znany jest też fakt, iż prof. Gogacz nie od dziś nastawiony jest polemicznie do poglądów np. ks. prof. M. Jaworskiego. Wystarczy tu przypomnieć chociażby problem osoby, (por. M. G. *Wokół problemu osoby*, Pax 1975). Ale i tym razem godną polemiki uznał on pracę księdza Jaworskiego, mówiącą o „Idei Boga a współczesnym ateizmie", zwłaszcza zaś niektóre zawarte w niej myśli.

1. Jak należy wnioskować z treści artykułu, dla ks. Jaworskiego zagadnienie tzw. „wymiaru egzystencjalnego" w stawianiu pytań dotyczących istoty Boga jest zagadnieniem ważnym, jeśli nie kluczowym, gdyż dzięki niemu można sensownie podejść do rozważań nad formami współczesnego ateizmu. Umożliwia ono również traktowanie tych form jako negacji „jakiejś" idei Boga — nie zawsze jest to Bóg religii. Dlatego, zdaniem ks. M. Jaworskiego, nie można w rozumowaniu filozoficznym wychodzić od „niczego". Konieczne jest „zwrócenie się do przeżycia", do „doświadczenia ludzkiego", do „egzystencji religijnej" (wiary). Umożliwia to w dużej mierze współczesna filozofia, która jest „doświadczalna", „egzystencjalna", „krytyczna", (por. M. J. *Teologia a antropologia*, s. 69n). Ksiądz Jaworski podziela tutaj zdanie znanych filozofów jak: G. van Rieta i E. Gilsona.

Drugim bardzo ważnym zagadnieniem — zdaniem ks. Jaworskiego — jest uwzględnienie właściwego kontekstu semantycznego dla pojęć, których używa się do określenia istoty Boga, jak również do określania form ateizmu. Przeniesienie w „obcy" horyzont znaczeniowy pozbawia je właściwego sensu i możliwości rozumienia przez czytelnika. Odnosi się to zwłaszcza do pojęć filozoficznych, takich jak: „Byt konieczny", „Byt z siebie", które oderwane od „właściwego d l a n i c h kontekstu doświadczenia", stają się bezużyteczne dla określenia Boga religii. Jest to zresztą przykład, który przytacza ks. Jaworski dla zobrazowania sytuacji, która często ma miejsce w negacji idei Boga. Podkreśla przy tym kilkakrotnie, że „należy starannie przemyśleć i powiedzieć, co słowo 'Bóg' winno oznaczać", oraz „jaką funkcję pełni słowo 'Bóg' w naszym życiu i mówieniu".

Trzeci wreszcie krąg problemowy posiada charakter metodologiczny. Ks. prof. M. Jaworski dość jasno i wyraźnie posługuje się takimi sformułowaniami jak: „wymiar egzystencjalny", „religijny wymiar egzystencji człowieka", „nadprzyrodzoność", która ściśle wiąże się z pojęciem „rzeczywistości transcendentnej". Trudno jest sądzić, by pojęcia te były traktowane jako równoznaczne i by były używane w tekście zamiennie, jako równoważne.

2. Konfrontacja *Panoramy* z treścią pracy ks. Jaworskiego wygląda więc smutnie, a nawet w pewnych miejscach żenująco. Wydaje się, że Autor *Panoramy* w wyprowadzaniu wniosków z rozumowania ks. Jaworskiego, jest dość swobodny. Nic też dziwnego, że tak wyprowadzając wnioski sam sobie tworzy problemy „polemiczne". Jak należy rozumieć sformułowanie prof. Gogacza, w którym mówi: „do filozofii należy wprowadzić tak zwany 'wymiar egzystencjalny funkcjonalny', który polega na ujmowaniu Boga 'w odniesieniu do człowieka', na uwzględnieniu tego, co jest bezpośrednio dane człowiekowi" dodając, iż „chodzi o sferę doświadczenia religijnego" (s. 790). Równocześnie pomija inny bardzo ważny moment, który akcentuje ks. Jaworski, który podkreślając wagę wymiaru egzystencjalnego rzeczywistości oraz jej wymiaru funkcjonalnego dla metafizycznego określenia Boga, wskazuje równocześnie — uwzględniając postulat Soboru — konieczność uwzględnienia wymiaru religijnego rzeczywistości oraz transcendencji podmiotu. Tego już, jak się zdaje, Autor *Panoramy* nie doczytał. Tymi wymiarami — mówi ks. Jaworski — ma się zająć chrześcijańska antropologia filozoficzna i myśl chrześcijańska, (s. 132).

Co należy sądzić o wnioskowaniu prof. Gogacza, który posługując się sformułowaniami ks. prof. Jaworskiego wyprowadza swoje konkluzje. Pisze on m.in. tak: „Według ks. M. Jaworskiego w filozo-

fii, uwzględniającej 'kontekst doświadczenia', to znaczy egzystencjalne, czyli religijne rozumienie Boga..." (Podkr. A. S.). Nic dziwnego, że z tak przeprowadzonego rozumowania wynika mieszanie porządku egzystencjalnego z religijnym. Autor w *Panoramie* nie sprecyzował wyraźnie swojego stanowiska wobec tzw. „wymiaru religijnego" egzystencji człowieka. Zaznacza jedynie, że „wymiar egzystencjalny nie jest wymiarem religijnym", dostrzega również niewłaściwość metodologiczną w „łączeniu filozofii z religią, którą ks. M. Jaworski wciąż myląco nazywa wymiarem egzystencjalnym" (podkr. A. S.). Wydaje się, że chodzi tu jednak o dwie różne rzeczy i nie wystarczy, jak robi to Autor *Panoramy*, zwrócić uwagę czytelnika na rozumienie wymiaru religijnego w egzystencjalizmie, gdyż w gruncie rzeczy jest to powtarzanie tego, co już zostało powiedziane przez ks. Jaworskiego.

Niezgodnie z prawdą, prof. Gogacz pomawia ks. Jaworskiego o robienie zarzutu następcom św. Tomasza z tego, „że [...] nie mieszali filozofii z religią lub teologią". Czytając uważnie pracę księdza Jaworskiego trudno znaleźć ów zarzut.

Na koniec warto zaznaczyć, chociaż jest to już sprawa uboczna, że „polemika" prof. M. Gogacza z księdzem Jaworskim jest również polemiką z takimi myślicielami, jak E. Gilson, E. Coreth, G. van Riet czy A. Dondeyne, których stanowiska ks. Jaworski podziela.

Alojzy Smandek

TYLKO PRENUMERATA ZAPEWNIA REGULARNE OTRZYMANIE PISMA

Wpłaty za prenumeratę miesięcznika
Kraków 31-007, ul. Wiślna 12
na konto PKO – I O/KRAKÓW 35510-25058-136

KOMPLET MIESIĘCZNIKA ZNAK NR 1—256 DO NABYCIA:

Księgarnia Krakowska
Kraków, ul. Św. Krzyża 13

SOMMAIRE

David Herbert Lawrence: *The Ship of Death, Shadows* — poèmes (traduit par Leszek Elektorowicz) 3
Jacek Salij OP: La mort est elle une consequence du péché? . . 8
Apoloniusz Żynel OFM Conv.: Qui est pour moi Jésus-Christ? 22
Joanna Molecka: Nicolas Berdiaeff 40
Alan W. Watts: La philosophie de Tao (extrait du livre *The Way of Zen*, New York 1965, Pelican Books, traduit par Antoni Hoffmann) 54

Sur la pensée contemporaine

Józef Tischner: Emmanuel Levinas — sa philosophie et ses oeuvres 73
Emmanuel Levinas: La proximité (traduit de *Autrement qu ètre ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, p. 102—124, par Ewa Bieńkowska 85

La parole et le monde

Ewa Bieńkowska: L'art de l'essai 105

Discussions

Mieczysław Gogacz, Józef Tischner: Sur la relation entre la philosophie contemporaine et „la philosophie classique de l'xistence" 108

Chronique

Krystyna Konarska-Łosiowa: Compte-rendu du livre de Anna Morawska *Spotkania* („Les rencontres"), Editions de „Więź", Warszawa 1975 116
Antoni Hoffman: Compte-rendu du livre de Alan W. Watts: *The book. On the taboo against knowing who you are*, New York 1966 119
Michał Heller: Quinze ans de l'activité du „Groupe de Synthèses" Heverlee-Louvain, Belgique 1975 123

Témoins de l'histoire

Marian Paluszkiewicz: Conspiration de la jeunesse du Gymnase à Trzemeszno 1860—1862 126

Réflexions

Sören Kierkegaard: La prière — traduit par Andrzej Więckowski *La Vie Spirituelle*, Janvier 1960 147
John Dalrymple: La présence de Dieu dans le monde (*Theology and Spirituality*, Mercier Press 1970, traduit par hm) 148
Lettres à la Redaction 156

ZESPÓŁ ● HANNA MALEWSKA, STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, BOHDAN CYWIŃSKI

REDAKCJA ● BOHDAN CYWIŃSKI (redaktor naczelny) FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL

adres redakcji ● Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84

adres administracji ● ul. Wiślna 12, 31-007 Kraków, I p., tel. 501-62

prenumerata ● **krajowa:** kwartalnie zł 45.–; półrocznie zł 90.–; rocznie zł 180.– Wpłaty na konto, Miesixcznik „ZNAK" ul. Wiślna 12, 31-007 Kraków I O/KRAKÓW 35510–25058–136
zagraniczna: kwartalnie zł 63.–; półrocznie zł 126.–; rocznie zł 252.– Prenumerata przez wpłaty na konto Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw RSW „Prasa–Książka–Ruch", ul. Towarowa 28, Warszawa, PKO 1531–71

Poprzednie numery „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

cena zeszytu zł 15.–

Drukarnia Wydawnicza, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 7000+350+100 egz. Ark. druk. 10. Papier sat. kl. V 61×65 80 g. Zam. Nr 2431/75. Indeks 38420 P-19

Cena zł 15.–

W POPRZEDNICH NUMERACH:

Z MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ: Józef Tischner: Gabriel Marcel 241–242 ● Gabriel Marcel: Testament filozoficzny 241–242 ● Ryszard Kijowski: Nicolai Hartmann 245 ● Nicolai Hartmann: Najważniejsze problemy etyki 245 Pierre J. Dulieu: Aktualność Schelera 248 ● Alfred Gawroński: Chomsky – Odkrycie racjonalnych układów w podświadomości człowieka 252 ● Noam Chomsky: Wkład językoznawstwa do badań nad ludzkim umysłem 252 ● Krzysztof Wolicki: Carl Friedrich von Weizsäcker 255 ● Carl Friedrich von Weizsäcker: Parmenides 255 ● Antoni Siemianowski: Dietrich von Hildebrand 256 ● Dietrich von Hildebrand: Rola „obiektywnego dobra dla osoby" w dziedzinie moralności 256

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Zenon Szpotański – Wypaczone myślenie ■ Mieczysław Maliński – Eucharystia ■ Paweł Sczaniecki OSB – Ręka w rękę ■ Władysław Panas – Semiotyka kultury ■ Józef Tischner – Człowiek poprzez okna systemu

ZNAK

MIESIĘCZNIK