

ZNAK

MIĘSIĘCZNIK

447

ROK XLIV
KRAKÓW
SIERPIEŃ (8) 1992

BÓG FILOZOFÓW



WŁODEK · ŚW. TOMASZ Z AKWINU · LEIBNIZ · DUMÉRY
SWINBURNE · TARNOWSKI · GADACZ · KŁOCZOWSKI

ODWROTY: NEW AGE — POKUSA OSTATNICH CZASÓW

W NUMERZE:

Tomasz z Akwinu był człowiekiem, który prawdziwie dominował intelektualnie nad swoimi czasami i który ukazał swoim współczesnym wewnętrzną zgodność ruchu ewangelicznego i ruchu odkryć intelektualnych. Dał on swoim życiem świadectwo szczególnego umiłowania ubóstwa ewangelicznego i ukazał, a właściwie z mocą potwierdził w swoich dziełach, że chrześcijaństwo nie jest antyintelektualne.

Zofia Włodek, *Św. Tomasz z Akwinu o Bogu w Summie przeciw poganom*

Należy wyrzec się myśli o uczynieniu z filozofii abstrakcyjnej systematyki. Filozofia systematyzuje i unifikuje tylko żywego ducha, toteż jest ze wszech miar filozofią zbawienia, krytyką życia, wiedzą praktyczną. Nie przeciwstawia się ona religii jako rywalka bądź konkurentka; zapewnia jej po prostu środki do weryfikacji swoich kategorii i schematów, umożliwia jej samorefleksję, której człowiek religijny nie podejmuje i podjąć nie może na poziomie własnego zachowania.

Henry Duméry, *Bóg filozofów czy Bóg żywy?*

Widzieliśmy nadciągające niebezpieczeństwo. Zналиśmy też jego przyczyny. Byliśmy przekonani, że głównym powodem duchowego upadku tak Francji jak i całej Europy jest niespotykane nigdy dotąd w historii na taką skalę zerwanie z chrześcijaństwem. Jest to stały proces, w wyniku którego od co najmniej 200 lat Bóg traci swoje miejsce w ludzkich sercach. Na naszych oczach zatrutymi owocami okazały się hasła wyzwolenia i pełnej samodzielności człowieka. (...) Moja Simone, jak cennym i drogim odkryciem stałaś się w tych czasach dla mnie. (...) Skoro Ty, urodzona i wychowana przez ludzi, których stosunek do religii był co najmniej obojętny, odnalazłaś w chrześcijaństwie prawdę, to znaczy, że współczesny ateizm może zostać przewyciężony.

Paweł Lisicki, *Odpowiedź ojca Perrin na pożegnalny list Simone Weil*

Chodzi o to, aby nie zabrakło nas tam, gdzie ludzie stawiają takie pytania, albowiem są to autentyczne problemy; jednocześnie musimy bezustannie uczyć się wyrażania naszej chrześcijańskiej tożsamości, pamiętając w szczególności o tym, że Zbawienia można dostąpić dzięki wierze w jedynego Jezusa Zbawiciela, ostatnie Słowo Ojca, a nie za pomocą skumulowanej świadomości; że ubóstwienie jest owocem Łaski, nie zaś racjonalnej iluminacji; że historyczny fakt Wcielenia Boga w Jezusa z Nazaretu sprawia, iż chrześcijaństwo nie może być sprowadzone do jakiegokolwiek „transcendentnej Jedności religijnej”, pretendującej do stworzenia Religii światowej 2000 roku i dającej początek erze Wodnika. Dzisiaj chodzi o to, by w nowych słowach powtórzyć nieustająco „kerygmat”, zawsze żywą nowinę.

Jean Vernet, *New Age: pokusa ostatnich czasów*

TREŚĆ ZESZYTU:

<i>Od redakcji</i>	3
<i>Zofia Włodek</i> ŚW. TOMASZ Z AKWINU O BOGU W SUMMIE PRZECIW POGANOM	4
<i>Św. Tomasz z Akwinu</i> SUMMA PRZECIW POGANOM Księga pierwsza tłum. Zofia Włodek	10
<i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i> PRZYCZYNA POCHODZĄCA OD BOGA POTWIERDZONA PRZEZ JEGO SPRAWIEDLIWOŚĆ ORAZ ZGODNIE Z NIĄ POŁĄCZONE POZOSTAŁE DOSKONAŁOŚCI I OGÓL DZIAŁAŃ tłum. Małgorzata Frankiewicz	18
<i>Henry Duméry</i> BÓG FILOZOFÓW CZY BÓG ŻYWY? tłum. Ireneusz Kania	26
<i>Richard Swinburne</i> WEWNĘTRZNE PRAWDOPODOBIEŃSTWO HIPOTEZY TEIZMU tłum. Adam Grobler	38
<i>Karol Tarnowski</i> W POSZUKIWANIU ABSOLUTNEGO ŚWIADKA	52
<i>Tadeusz Gadacz SP</i> BÓG BLISKI – BÓG DALEKI Filozoficzne dylematy Emmanuela Lévinasa	62
<i>Jan Andrzej Kłoczowski OP</i> PRAWDA I PRAWDA ABSOLUTNA Bóg a ludzkie poznanie w myśli Leszka Kołakowskiego	72
<i>Paweł Lisicki</i> NIE-LUDZKI BÓG (5) ODPOWIEŹ OJCA PERRIN NA POŻEGNALNY LIST SIMONE WEIL	86

POWROTY

Jean Vernet

POKUSA OSTATNICH CZASÓW...

tłum. Wojciech Buchner _____ 101

Bartłomiej Dobroczyński

PSYCHOLOGIA ERY WODNIKA

Mistyka instant według Stanisława Grofa _____ 108

TEMATY I REFLEKSJE

Jan Andrzej Kłoczowski OP

LAPIDARIUM

CZTERY ŻYWIÓŁY: WODA _____ 121

Michał Heller

WSZECHŚWIAT U SCHYŁKU STULECIA

GEOMETRYCZNE PIĘKNO ŚWIATA _____ 124

ZDARZENIA - KSIĄŻKI - LUDZIE

Bronisław Wildstein

JAGNIĘ I KANIBAL _____ 127

CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI

Krystyna Czerni

PODRÓŻ NA KRESY _____ 133

JEDENASTA WIECZOREM...

Maria Tarnowska

UFNOŚĆ BOGA _____ 138

AUTORZY TEGO NUMERU _____ 141

SUMMARY _____ 143

SOMMAIRE _____ 144

OD REDAKCJI

Po numerze o „Bogu teologów” (luty 1992) kolej na numer poświęcony „Bogu filozofów”. Mamy nadzieję, że pozwoli on Czytelnikom wniknąć w złożoność filozoficznej problematyki Boga oraz wielorakość i bogactwo istniejących perspektyw i przymyśleń.

Prezentowane w naszym numerze teksty można, upraszczając, podzielić na dwie zasadnicze orientacje czy dwa typy uprawiania filozofii: „spekulatywny”, posługujący się dokładnie określonymi pojęciami i starannie przeprowadzonymi logicznie rozumowaniami, oraz typ bardziej „egzystencjalny”, odwołujący się do subiektywnych – lecz przez to bynajmniej nie rezygnujących z roszczenia do prawdziwości – doświadczeń. Z historycznego punktu widzenia oba te typy reprezentują to, co można by z grubsza nazwać tomistyczną i augustyńską drogą do Boga. Przeciwwstawienie to stawia na ostrzu noża zasadniczy problem filozofii Boga: czy „Bóg filozofów” jest Kimś innym – jak twierdzi Pascal, a ze współczesnych np. Heidegger – od Boga wiary i religii? Jest to pytanie tym bardziej ważne, jeśli weźmie się pod uwagę współczesny kryzys teizmu i rosnący rozdział między przeżyciem religijnym i parareligijnym, a wszelkimi dotyczącymi go konceptualizacjami. W świetle zawartych w naszym numerze tekstów nie wydaje się jednak, by ten rozdział był w filozofii Boga tak ostry, jak się nieraz podkreśla, ani nawet, by był ostatecznie możliwy.

W drugiej części numeru wracamy do tematu podjętego wcześniej („Znak” 434, lipiec 1991), a coraz bardziej palącego: do kwestii New Age’u, znaczenia, jakie ten ruch ma dla współczesnej kultury i religijności, a przede wszystkim do pytania, jaki stosunek wobec tego swoistego konglomeratu idei powinien zająć chrześcijanin. Wracamy do tego tematu, gdyż wydaje się nam, że znajomość i pogłębione rozumienie fenomenu „Ery Wodnika” będzie nam, w Polsce, coraz bardziej potrzebne. Powinniśmy przygotować się na tę próbę.

ZOFIA WŁODEK

ŚW. TOMASZ Z AKWINU O BOGU W SUMMIE PRZECIWIW POGANOM

Św. Albert Wielki, nauczyciel Tomasza z Akwinu, kreśli w gwałtownych słowach sytuację intelektualną w środowiskach zakonnych około połowy XIII wieku: „Niektórzy ignoranci chcą wszelkimi sposobami zwalczyć posługiwanie się filozofią, szczególnie ma to miejsce w zakonie kaznodziejskim, gdzie nikt nie stawia im oporu; na kształt dzikich bestii przeklinają to, czego nie znają.”¹ Chodzi tu o opozycję wobec Arystotelesa, która wytworzyła się w Paryżu w niektórych środowiskach kościelnych, także zakonnych. Przyczyny tej opozycji były różnorodne, ale między innymi odgrywała zapewne rolę także pewna antyintelektualna tendencja, która pojawiła się w początkach ruchu zakonów żebraczych, a także widać ją w jakiejś mierze w początkach zakonu dominikanów. Ruch zakonów żebraczych był rewolucyjną siłą o ogromnej witalności, był to ruch radykalnie ewangeliczny, ruch dobrowolnego ubóstwa, odkrywający jakby na nowo Pismo św. jako przewodnika chrześcijaństwa.² Równocześnie jednak w Europie zachodniej dochodziło do głosu, pobudzone przez odkrycie pism greckich i arabskich, nieprzeparte dążenie do badania otaczającej nas rzeczywistości w sposób czysto rozumowy. Pojawiły się więc wówczas dwa przeciwstawne dążenia: dążenie do realizacji Ewangelii i dążenie do rzeczywistnienia pasji badawczej umysłu ludzkiego. Albert Wielki był chyba pierwszym, który w łonie zakonu kaznodziejskiego zerwał na wielką skalę z wszystkimi uprzedzeniami wobec badań filozoficznych; znaczyło to wówczas przede wszystkim poznawanie Arystotelesa. Albert

¹ Cyt. za A. Gauthier, *Saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles, livre premier*, Paris 1966, s. 122. Zob. też następne strony. Korzystam także z następujących opracowań: E.L. Mascall, *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, Warszawa 1960; M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa (ATK).

² J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, Kraków (Znak) 1966, s. 28.

był jednak bardziej erudyta niż uczonym dążącym do syntezy ówczesnej wiedzy filozoficznej z teologią i nową duchowością. Inną umysłowość posiadał uczeń jego, Tomasz z Akwinu. Był człowiekiem, który prawdziwie dominował intelektualnie nad swoimi czasami i który ukazał swoim współczesnym wewnętrzną zgodność ruchu ewangelicznego i ruchu odkryć intelektualnych. Dał on swoim życiem świadectwo szczególnego umiłowania ubóstwa ewangelicznego i ukazał, a właściwie z mocą potwierdził w swoich dziełach, że chrześcijaństwo nie jest antyintelektualne. Filozofia, którą odkryto w dziełach Greków i Arabów, stała się dla Tomasza potężnym narzędziem przy budowaniu teologii. Trzeba przy tym pamiętać, że doktryna Tomasza nie jest a-biblijna, pomimo bogatego ładunku intelektualnego, jaki zawiera. Tomasz komentował Pismo św., a także wzbogacał cytatami biblijnymi swe dzieła z zakresu teologii spekulatywnej. Co więcej, uważny czytelnik pism Akwinaty zauważy, że tkwią one korzeniami w glebie ewangelicznej. Można by tu zauważyć, że nie ma w tym nic dziwnego w sytuacji, kiedy już od końca XII wieku wzmaga się zainteresowanie Pismem św. i pojawia się nieomal upojenie duchem ewangelicznym, czego rezultatem jest, jak wiadomo, powstanie zakonów żebraczych. Chodzi tu jednak o coś innego: filozoficzno-teologiczna doktryna św. Tomasza jest otwarta na Objawienie zawarte w Piśmie św. Uwidacznia się to najbardziej w jego koncepcji Boga. Prawie każdy rozdział *Summy przeciw poganom* jest zakończony cytatami z Pisma św., w którym Akwinata upatruje wypełnienie swych rozważań.

Nie miejsce tu, by wdawać się w dyskusję, czy można rekonstruować syntezę filozoficzną Tomasza z Akwinu, czy też należy traktować o jego filozofii w ramach jego wykładu teologii. Zamiast tego rozważmy, jakim dziełem jest *Summa*, którą najczęściej nazywa się *Summą przeciw poganom*, a określa się czasem jako summę filozoficzną, a czasem jako summę apologetyczną. Z *Summy* tej bowiem pochodzą teksty poniżej przedstawione.

Niejaki Piotr Marsilio, dominikanin kataloński, zanotował w swej biografii Jakuba I Aragońskiego, że Rajmund z Penafort (również dominikanin kataloński, a w latach 1238–1240 generał zakonu OP) poprosił brata Tomasza z Akwinu o napisanie dzieła, które byłoby narzędziem intelektualnym dla misjonarzy dominikańskich pracujących wśród „inteligencji” muzułmańskiej i żydowskiej. Wykształceni muzułmanie i żydzi znali na wskroś naukę Arystotelesa i Awicenny. Tomasz w dzieło, którego się podjął, nagromadził więc wiele argumentów rozumowych, czerpiąc obficie z dzieł Arystotelesa i Awicenny. Nie wszystkie argumenty Tomasza, jak pisze J.A. Weisheipl OP, mają równą moc logiczną, ponieważ z natury swej są dialektyczne, a nie dowodowe. Niektóre odwołują się do autorytetów, inne znowu są ścisłymi dowodami rozumowymi.³

³ J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań (W drodze) 1985, s. 176.

Summa, którą napisał Tomasz na zamówienie Rajmunda de Penafort, nosi we wszystkich najwcześniejszych rękopisach tytuł: *Summa przeciw poganom*. Nie wydaje się jednak, by ten tytuł mógł pochodzić od św. Tomasza, mówi bowiem on w 2 rozdziale I księgi, że będzie dyskutował z muzułmanami, poganami, żydami i heretykami. Bliższy więc może jego intencjom byłby tytuł, który znajdujemy w niektórych rękopisach *Summy*: *Księga o prawdzie wiary katolickiej przeciw błędom niewiernych*.⁴ Ponieważ jednak powszechnie znana jest ta *Summa* jako *Summa przeciw poganom*, więc i ja używam tego tytułu.

Summa, o której mowa, jest więcej niż podręcznikiem dla wykształconych misjonarzy. Tomasz z Akwinu zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie groziły chrześcijaństwu przede wszystkim ze strony Arabów, którzy mieli nie tylko militarną, ale i kulturową przewagę nad Europą chrześcijańską. *Summa przeciw poganom* jest więc ustawieniem myśli chrześcijańskiej wobec grecko-arabskiej koncepcji świata, której atrakcyjność nie dawała się ukryć. Tomasz ukazuje w swym dziele możliwość współgrania rozumu ludzkiego z Objawieniem chrześcijańskim. Dzieło to ujawnia także określoną filozofię, której twórcą był Tomasz, a która zdaniem jego „przystawała” w pełni do zgłębiania tajemnic Objawienia.

Summa przeciw poganom jest dziełem teologicznym, napisanym dla obrony wiary chrześcijańskiej. Nie zmienia tego fakt, że w dyskusji z błądzącymi, jak często nazywa swych przeciwników św. Tomasz, wykorzystuje on narzędzia intelektualne i przytacza argumenty, które przemawiają tylko do rozumu. Trzy pierwsze księgi (Bóg, stworzenie, życie moralne) mają za przedmiot prawdy, które są dostępne dla rozumu, choć są objawione. Księga czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych. Całość ma porządek teologiczny, bo, jak stwierdza sam Tomasz, *Summa* nie rozpoczyna się od analizy filozoficznej stworzenia, lecz od rozważań o Bogu.

We wstępnych rozdziałach *Summy* Tomasz mówi jednak o mądrości filozoficznej, która jest mądrością przyrodzoną i jest owocem kontemplacji prawdy. Tomasz, choć ze świadomością swej niegodności, podejmuje „urząd” mędrca, którego obowiązkiem jest pełnienie funkcji architekta życia intelektualnego, a więc porządkowanie, konstruowanie, a przede wszystkim dostrzeganie w swych rozważaniach przyczyn najwyższych. W pewnej płaszczyźnie św. Tomasz dostrzega więc wielkość i znaczenie przyrodzonej mądrości filozoficznej. Jest ona jednak podporządkowana mądrości teologicznej i przez nią wprowadzona. Obie dopiero tworzą całość doktryny.

Teksty, które czytelnik znajdzie poniżej, pochodzą z księgi pierwszej i wszystkie dotyczą Boga.

Centralnym rozdziałem Tomaszowej koncepcji Boga jest rozdział 22,

⁴ A. Gautier, dz.cyt. s. 74–75.

przygotowuje go rozdział poprzedni 21, w którym autor mówi, że Bóg jest Swoją istotą.

By zrozumieć, o co tu chodzi, trzeba przypomnieć, że św. Tomasz stał w epoce swojej w obliczu rozmaitych platonizmów. Ponieważ jego najgłębsze „intuicje” filozoficzne były diametralnie inne niż platoników starożytnych i średniowiecznych, musiał się z nimi zmierzyć. Silny prąd platonizmu w wiekach średnich brał swój początek od św. Augustyna i rósł w siłę dzięki osiągnięciom intelektualnym Boecjusza, Pseudo-Dionizego, Szkota Eriugeny i Awicenny. Gdy chodzi o wspomniani wyżej problem, szczególnie ważna jest filozofia Boecjusza i jego komentatorów, takich jak Gilbertus Porretanus (XII w.).

Gilbertus twierdził, w duchu Boecjusza, że człowiek jest dzięki swojemu człowieczeństwu, czyli dzięki swojej istocie, albo raczej formie. Nie wchodząc bliżej w ten subtelny problem z pogranicza logiki i metafizyki, będący w gruncie rzeczy starym filozoficznym problemem jednostkowości i ogólności, powiedzmy, że tendencją doktryny Gilbertusa było sprowadzanie realnych bytów do ich intelektualnie poznawalnych istot. Tendencja ta, wzmacniana przez wpływy Awicenny, rozkwita u Dunska Szkota. Wyjaśnia się tu rzeczywistość przez szeregi determinujących ją form. Gilbertus wprowadził swoje poglądy do rozważań nad bytem Bożym, pojmując Boga jako będącego Bogiem dzięki boskości, którą jest. Wiedział on, tak jak wszyscy teologowie chrześcijańscy, że Bóg jest bezwzględnie prosty, ale wprowadzał w ujęcie Boga pojęciowe rozróżnienie między czynnikiem określanym, czyli możnościowym (Bóg), a określającym, czyli aktem (boskość). Takie ujęcie nie da się pogodzić z czystą prostotą bytu Bożego.⁵

Św. Tomasz był świadomy tej koncepcji i jej konsekwencji. Właśnie w rozdziale 21 rozprawia się z takim platonizującym ujęciem bytu. Stwierdza mianowicie przede wszystkim, że formy czy istoty nie bytują samoistnie jako ujednostkowione. Są one jednostkowe z racji materii i w materii tego lub owego osobnika. Stąd nie możemy mówić, że coś jest swoją formą. Człowiek nie jest swoim człowieczeństwem. Nie możemy też mówić, że Bóg jest swoją formą, czyli boskością. Istota Boga istnieje sama przez się jako szczegółowa i sama w sobie jednostkowa. Jest to oczywiste, skoro Bóg jest niematerialny i skoro nie istnieją formy jako takie.

Stwierdzenie, że Bóg jest Swą istotą samą przez się szczegółową, ma niezwykłą wagę. Jest to jakby pierwszy krok Tomasza w kierunku jego oryginalnej koncepcji Boga. To prawda, że Bóg jest swoim bóstwem i że istnieje jako sam w sobie jednostkowy, ale nie jest to jeszcze cała prawda. Tomasz prowadzi nas poza świat istoty czy formy. Dokonuje się to w rozdziale 22. W rozdziale tym Tomasz ukazuje nam prawdę, której jego zdaniem Sam Bóg nauczył Mojżesza, mówiąc mu, że Imię Jego brzmi: Który Jestem. Bóg jest mianowicie według Akwinaty Samym Ist-

⁵ É. Gilson, *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV s.*, Paris (Payot) 1944, s. 265–267.; É. Gilson, *Tomizm*, Warszawa (Pax) 1960, s. 137.

nieniem, Jego istota bowiem utożsamia się z istnieniem, a skoro jest Swoją istotą, to jest także istnieniem.

Ujmując myśl Tomasza ogólnie powiedzmy, że istnienie jest pewnym aktem bytu, przez który byt ten istnieje, czyli jest rzeczywisty. Jeśli istnienie w danym bycie nie utożsamia się z istotą tego bytu, to byt ten 1) nie jest konieczny, 2) ma przyczynę, 3) jest złożony, 4) istota jego ma się do istnienia jak do aktu, 5) uczestniczy w jakimś istnieniu. Żadna z tych konsekwencji nie może odnosić się do Boga, jest On bowiem konieczny, nie ma przyczyny, jest całkowicie prosty, jest czystym aktem, nie uczestniczy w żadnym istnieniu. Można więc powtórzyć, że w Bogu istota jest identyczna z istnieniem.

Co to właściwie znaczy? Wedle Étienne Gilsona znaczy to, iż Bóg nie jest istotą taką jak Jedno, Dobro, Myśl, której by się przypisywało istnienie. Nie jest też istotą, która miałaby jakiś sposób istnienia, np. wieczny, niezmienny, konieczny, który by się przypisywało Jego bytowi jako coś charakterystycznego. Bóg więc jest samym Istnieniem, czyli czystym aktem istnienia, bez żadnego dodatku. Każdy dodatek wprowadziłby w Bogu jakieś ograniczenie. Tomasz nie identyfikuje Boga z żadnym atrybutem. Atrybuty w Bogu są jedynie atrybutami.⁶

Jeśli Bóg jest czystym aktem istnienia, to jest pełnią rzeczywistości. A jeśli tak, to ogarnia wszelkie doskonałości istnienia, jest wieczny, niezmienny, wszechmocny. Określenie Boga jako pełni rzeczywistości pociąga za sobą bogactwo prawd, a więc prawdy takie, że Bóg jest życiem, Bóg jest miłością, Bóg jest mocą, Bóg jest szczęściem. Ale całkowita treść tych prawd ukazuje się zdaniem Akwinaty dopiero, gdy rozumowanie filozofii otrzyma dopełnienie ze strony Objawienia.

W rozdziale 25 i 26 św. Tomasz omawia dwie konsekwencje wynikające z jego ujęcia Boga. W pierwszym z tych rozdziałów Tomasz rozważa, czy Bóg należy do rodzaju substancji, czyli czy jest, ściśle rzecz biorąc, substancją. Św. Tomasz nazywa czasem Boga substancją, wtedy gdy mówi o Bogu jako istocie. Tutaj chodzi o coś innego. Rozdział 25, zdradzający zresztą silny wpływ Awicenny, zawiera sławne określenie substancji jako rzeczy, której przysługuje istnienie. Inaczej mówiąc, substancja posiada treść, której przysługuje istnienie nie w czymś drugim. Wiemy zaś, że w Bogu nie ma innej treści jak istnienie. Bóg nie należy więc do rodzaju substancji, jest ponad wszelką substancją. W pewnym sensie zatem, jak stwierdza Gilson, św. Tomasz (zob. komentarz do *Księgi Przyczyn*, ks. VII) może twierdzić wraz z platończykami, że Bóg jest ponad bytem, ale oczywiście nie jako dobro czy jedno, ale właśnie jako istnienie nieskończone.⁷ Byt bowiem jest tym, co uczestniczy w istnieniu, a więc jest skończone, Bóg zaś nie uczestniczy w żadnym istnieniu, jest więc nieskończony i jako taki całkiem inny od bytów skończonych. Sądzę, że mówiąc, iż

⁶ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa (Pax) 1966, s. 365.

⁷ É. Gilson, *Tomizm*, j.w., s. 55, p. 16.

Bóg jest bytem, należałoby powiedzieć, że jest bytem szczególnym i całkowicie wyjątkowym.

Twierdzenie to prowadzi nas do rozdziału 26, w którym ukazuje nam Tomasz, że istnienie Boga nie jest istnieniem wspólnym wszystkiego, co jest. Historycznie rzecz biorąc, św. Tomasz zwraca się w tym rozdziale przeciw Amalrykowi z Bene (XIII w.) i jego zwolennikom, którzy uważali, że Bóg jest formalną zasadą wszystkiego. Zgodnie natomiast z Akwinatą Bóg, jako z istoty Swej Samo istnienie, jest całkowicie bytowo różny od wszystkich stworzeń. Istnienie Boże jako akt czysty, bez żadnych dodatkowych określeń, różni się zasadniczo od wszelkiego innego istnienia. Zauważmy tu, że te filozoficzne podstawy transcendencji Boga wobec stworzeń są również podstawą Jego immanencji w stworzeniach. Jeśli bowiem, jak pisze Tomasz (zob. S.Th. I, 8, 1), istnienie jest tym, co jest rdzeniem bytu i skoro Bóg będąc Samym istnieniem stwarza i podtrzymuje swą mocą istnienie stworzeń, to jest On tym, co najbardziej wewnętrzne we wszystkich bytach. Trudno nie zauważyć tu, że prawdy o transcendencji i immanencji Boga w pełni rozkwitają dopiero poprzez teksty Starego i Nowego Testamentu.

*

Poniżej opublikowane teksty pochodzą z pierwszego polskiego tłumaczenia *Summy przeciw poganom*, które zostało opublikowane anonimowo w Krakowie nakładem „Wiadomości Katolickich” w następujących latach: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, Księga I i II, Kraków 1930; Księga III, Kraków 1933; Księga IV, Kraków 1935. Autorką tego tłumaczenia była dr Zofia Włodkowa, moja Matka. Tłumaczenie całości, w dokonanej przeze mnie nowej redakcji, ma się ukazać w Wydawnictwie „W drodze”. Przedstawiony tu wybór tekstów jest właśnie próbą nowej redakcji.

Zofia Włodek

SUMMA PRZECIWIW POGANOM

KSIĘGA PIERWSZA

● Rozdział 21: Bóg jest Swą istotą

Z tego, co powiedzieliśmy, można wywnioskować, że Bóg jest Swą istotą, treścią (*quidditas*), czyli naturą.

We wszystkim bowiem, co nie jest swoją istotą czyli treścią, musi być jakieś złożenie. W każdej rzeczy jest jej istota, gdyby w jakiejś rzeczy nie było niczego prócz jej istoty, wszystko, czym rzecz ta jest, byłoby jej istotą i w ten sposób sama byłaby swą istotą. Jeśli więc jakaś rzecz nie jest swoją istotą, to musi w niej być coś poza jej istotą. I tak musi być w niej jakieś złożenie. Stąd też istota w rzeczach złożonych oznaczana jest jako część, jak na przykład człowieczeństwo w człowieku. Wykazaliśmy zaś już, że w Bogu nie ma żadnego złożenia. Bóg więc jest Swoją istotą.

Dalej. Wydaje się, że tylko to jest poza istotą lub treścią rzeczy, co nie wchodzi w jej definicję, definicja bowiem oznacza, czym jest rzecz. Tylko zaś przypadłości rzeczy nie podpadają pod definicję. Zatem tylko przypadłości znajdują się w jakiejś rzeczy poza jej istotą. W Bogu zaś nie ma żadnych przypadłości, jak to zostanie wykazane (r. 23). Nie ma więc w Nim nic poza Jego istotą. Jest On zatem Sam Swą istotą.

Oprócz tego. Formy, których się nie orzeka o rzeczach bytujących samoistnie, ujętych czy to ogólnie, czy to szczegółowo, są formami, które nie bytują samoistnie jako szczegółowe, same w sobie ujednostkowione. Nie mówi się bowiem, że Sokrates, lub człowiek, lub zwierzę jest białością, gdyż białość nie bytuje samoistnie, sama przez się jako szczegółowa, lecz tylko ujednostkowiona przez podmiot samodzielnie bytujący. Podobnie także formy naturalne, nie istnieją samodzielnie, same przez się jako szczegółowe, lecz są ujednostkowione we własnych materiach. Stąd też nie mówimy, że ten lub tamten ogień, lub ogień jest swoją formą. Same zaś istoty lub treści rodzajów lub gatunków ujednostkowione są przez [ilościowo] oznaczoną materię, tego lub owego osobnika, chociaż treść tego rodzaju lub gatunku obejmuje także formę i materię w ogólności, stąd też

nie mówimy, że Sokrates lub człowiek jest człowieczeństwem. Lecz istota Bóża istnieje sama przez się jako szczegółowa i sama w sobie jednostkowa, nie istnieje bowiem w żadnej materii, jak to już wykazano (r. 17). Istotę Bóżą więc orzekamy o Bogu mówiąc: **Bóg jest Swoją istotą.**

Oprócz tego. Istota rzeczy albo jest rzeczą samą, albo też odnosi się do rzeczy w jakiś sposób jako jej przyczyna, o przynależności bowiem do gatunku decyduje istota rzeczy. Lecz w żaden sposób nie może coś być przyczyną Boga, skoro jest On pierwszym bytem, jak to wykazaliśmy (r. 13). **Bóg więc jest Swoją istotą.**

Dalej. To, co nie jest swoją istotą, odnosi się jakąś swą częścią do istoty, jak możliwość do aktu. Stąd określa się istotę także i na sposób formy, jak na przykład „człowieczeństwo”. Lecz w Bogu nie ma żadnej możliwości, jak to powyżej wykazaliśmy (r. 16). Musi więc Bóg być Sam Swą istotą.

● Rozdział 22: W Bogu tym samym jest istnienie i istota

Z tego, co wykazaliśmy powyżej, można następnie dowieść, że w Bogu istota czy treść nie jest niczym innym jak Jego istnieniem.

Wykazaliśmy bowiem powyżej (r. 13), że jest coś, co istnieje koniecznie, samo przez się, a tym jest Bóg. Konieczne istnienie więc, jeśli jest istnieniem jakiejś treści, z którą nie jest identyczne, odnosi się do niej dwojako. Albo nie jest z tą treścią w harmonii, czyli jest z nią w sprzeczności, jakby na przykład białość miała istnieć sama przez się. Albo jest z tą treścią w harmonii, czyli jest jej właściwe, jak na przykład istnienie białości w jakimś podmiocie. W pierwszym przypadku istnienie, które jest samo przez się konieczne, nie będzie czymś właściwym dla tej treści, jak na przykład dla białości nie jest właściwe istnienie samo przez się. W drugim przypadku musi tego rodzaju istnienie albo zależeć od istoty, albo istnienie i istota muszą zależeć od innej przyczyny, albo też istota musi zależeć do istnienia. Pierwsze dwie sytuacje sprzeciwiają się pojęciu tego, co jest konieczne samo przez się, gdy bowiem coś zależy od czegoś drugiego, nie jest w swym istnieniu konieczne. Z trzeciej sytuacji wynika, że owa treść jest dodana przypadłościowo do rzeczy, której istnienie jest samo przez się konieczne, wszystko bowiem, co jest następstwem istnienia, jest czymś przypadłościowym. I w ten sposób treść ta nie będzie treścią tej rzeczy. Bóg więc nie ma istoty, która by nie była Jego istnieniem.

Lecz przeciw temu można powiedzieć, że istnienie to nie zależy absolutnie od tej istoty, tak by go w ogóle nie było, jeśli jej nie ma, lecz zależy od niej w aspekcie zjednoczenia, które go z nią łączy. I w ten sposób istnienie to jest samo przez się konieczne, lecz jego więź z istotą nie jest sama przez się konieczna.

Odpowiedź ta jednak nie unika powyższych trudności. Jeśli bowiem to istnienie można rozumieć bez tej istoty, wynika stąd, że istota ta odnosi się jak przypadłość do tego istnienia. Lecz tym, co jest samo przez się konieczne, jest to istnienie. Istota ta więc odnosi się przypadłościowo do

tego, co jest samo przez się konieczne. Nie jest zatem jego treścią. Tym zaś, co jest istnieniem samym przez się, jest Bóg. Zatem nie jest to istota Boga, lecz jakaś istota późniejsza od Boga. Jeśli zaś nie można pojąć owego istnienia bez tej istoty, to znaczy, że istnienie to zależy od tego, od czego zależy więc jego z tą istotą. I w ten sposób wraca się do tego samego wniosku co przedtem.

Dalej. Każda rzecz istnieje przez swoje istnienie. Co więc nie jest swym istnieniem, nie jest samo przez się konieczne. Bóg zaś jest koniecznym samym przez się istnieniem. A zatem jest Swoim istnieniem.

Oprócz tego. Jeśli istnienie Boga nie jest Jego istotą, a nie może być Jego częścią, skoro istota Boża jest prosta, jak to wykazaliśmy (r. 18), to takie istnienie musi być czymś poza Jego istotą. To zaś, co jednoczy się z czymś, nie należąc do jego istoty, jednoczy się z tym czymś przez jakąś przyczynę. Jeśli bowiem jednoczą się rzeczy, które same przez się nie są czymś jednym, muszą jednoczyć się przez jakąś przyczynę. Istnienie więc przysługuje tej treści przez jakąś przyczynę. I to albo przez coś, co należy do istoty tej rzeczy, czy też przez samą istotę, albo przez coś innego.

W pierwszym przypadku, gdy istota odpowiada istnieniu, mamy taką sytuację, że coś jest dla siebie samego przyczyną istnienia. A to jest niemożliwe, pierwiej bowiem pojęciowo jest przyczyna niż skutek. Jeśli więc coś jest dla siebie samego przyczyną istnienia, trzeba by przyjąć, że istnieje zanim zaistniało, a to jest niemożliwe. Chyba żeby się przyjęło, że coś jest samo dla siebie przyczyną istnienia w zakresie istnienia przypadłościowego, co oznacza istnienie pod pewnym względem. To zaś jest niemożliwe, można bowiem natrafić na byt przypadłościowy, którego przyczyną są podstawy jego podmiotu, zanim poznamy, że istnienie tego bytu jest substancjalnym istnieniem tego podmiotu. Teraz jednak nie mówimy o istnieniu przypadłościowym, lecz o substancjalnym.

W drugim przypadku istnienie przysługuje treści przez jakąś całkiem inną przyczynę, każda rzecz zaś, która otrzymuje istnienie od innej niż ona sama przyczyny, jest rzeczą uprzyczynowaną i nie jest przyczyną pierwszą. Bóg jest natomiast pierwszą przyczyną, nie mającą przyczyny, jak wykazaliśmy wyżej (r. 13), wynika stąd więc, że treść, która otrzymuje skądinąd istnienie, nie jest treścią Boga. Jest więc konieczne, by istnienie Boga było Jego treścią.

Oprócz tego. „Istnienie” oznacza pewien akt, o tym bowiem, że coś jest, nie mówi się z racji tego, że jest w możliwości, lecz dlatego, że jest w akcie. Wszystko zaś, czemu odpowiada jakiś akt i co jest różne od tego aktu, ma się doń jak możliwość do aktu, akt bowiem i możliwość pozostają we wzajemnej relacji. Jeśli więc istota Boża jest czymś innym od swego istnienia, wynika stąd, że istota i istnienie mają się do siebie jak możliwość do aktu. Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nic nie jest w możliwości, lecz że jest On czystym aktem. Zatem istota Boga nie jest czymś innym niż Jego istnienie.

Dalej. Wszystko, co może istnieć tylko przez współdziałanie wielu czynników, jest złożone. Lecz żadna rzecz, w której czym innym jest istota,

a czym innym istnienie, nie może istnieć inaczej, jak przez współdziałanie wielu czynników, mianowicie właśnie istoty i istnienia. Zatem każda rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, jest złożona. Bóg zaś nie jest złożony, jak to wykazaliśmy (r. 18). Zatem istotą Boga jest Jego istnienie.

Oprócz tego. Każda rzecz istnieje przez to, że ma istnienie. Żadna więc rzecz, której istota nie utożsamia się ze swym istnieniem, nie istnieje przez swą istotę, lecz z racji uczestnictwa w czymś, mianowicie w samym istnieniu. To zaś, co istnieje z racji uczestnictwa w czymś, nie może być pierwszym bytem, gdyż to, w czym coś uczestniczy, aby istnieć, jest od uczestniczącego wcześniejsze. Bóg zaś jest pierwszym bytem, którego nic nie wyprzedza (r. 13). Istota Boga jest więc Jego istnieniem.

Tej zaś wzniosłej prawdy nauczył Sam Bóg Mojżesza, gdy się bowiem ten pytał Pana, Wj 3; 13, 14, mówiąc: „Lecz gdy synowie Izraela zapytają mnie, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?” Pan odpowiedział: „Jestem, który jestem. Tak powiesz synom Izraela: Który jest posłał mnie do was”, okazując, że Jego własne imię jest: KTÓRY JEST. Każde imię zaś ustanowione jest dla oznaczenia natury, czyli istoty jakiejś rzeczy. Stąd wynika, że samo istnienie Boga jest Jego istotą czyli naturą.

Tę prawdę wyznawali także doktorzy katoliccy. Mówi bowiem Hilary w księdze *O Trójcy* (ks. VII, 2): „Istnienie nie jest przypadłością Boga, lecz prawdą samoistną, przyczyną trwałą i naturalną własnością Jego natury.” Mówi także Boecjusz w księdze *O Trójcy* (r. 2), że „substancja Boża jest samym istnieniem i od niej pochodzi istnienie”.

● Rozdział 25: Bóg nie należy do żadnego rodzaju

Z powyższych rozważań wynika koniecznie, że Bóg nie jest w żadnym rodzaju. Wszystko bowiem, co należy do jakiegoś rodzaju, ma w sobie coś, co stanowi o przynależności natury rodzaju do gatunku, nic bowiem nie należy do rodzaju, co by nie należało do gatunku. Jak zaś wykazaliśmy (r. poprzedni), to jest w Bogu niemożliwe. Niemożliwe więc jest, by Bóg należał do jakiegoś rodzaju.

Dalej. Jeśli Bóg należy do rodzaju, to albo do rodzaju przypadłości, albo do rodzaju substancji. Nie należy do rodzaju przypadłości, gdyż przypadłość nie może być pierwszym bytem i pierwszą przyczyną. Nie może także Bóg należeć do rodzaju substancji, substancja bowiem, która jest rodzajem, nie jest samym istnieniem. Inaczej każda substancja byłaby swoim istnieniem i tak nie byłaby spowodowana przez coś innego, to zaś jest niemożliwe, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej (r. 22). Zatem Bóg nie należy do żadnego rodzaju.

Oprócz tego. Cokolwiek należy do rodzaju, różni się co do istnienia od innych rzeczy, które należą do tego samego rodzaju, inaczej nie orzekałoby się rodzaju o wielu rzeczach. Wszystkie zaś rzeczy należące do tego samego rodzaju, muszą jednoczyć się w treści rodzaju, dlatego że rodzaj orzeka się

o wszystkim odnośnie do tego, czym coś jest. Istnienie więc czegoś należącego do rodzaju jest poza treścią rodzaju. To zaś w Bogu jest niemożliwe (r. poprzedni). Zatem Bóg nie należy do rodzaju.

Oprócz tego. Każda rzecz przynależy do rodzaju przez naturę treści, rodzaj bowiem orzeka się o tym, czym coś jest. Lecz treść Boga jest samym Jego istnieniem (r. 22). Nie jest to podstawą umieszczania czegoś w rodzaju, w ten sposób bowiem byłby rodzajem oznaczającym samo istnienie. Wynika więc stąd, że Bóg nie należy do rodzaju.

To zaś, że byt nie może być rodzajem, udowadnia Filozof (*Metafizyka* 998b) w następujący sposób. Gdyby byt był rodzajem, musiałoby się znaleźć jakąś różnicę, przez którą ograniczałby się do gatunku. Żadna zaś różnica nie uczestniczy w rodzaju, w ten sposób mianowicie, by rodzaj należał do istoty różnicy, ponieważ w ten sposób rodzaj zachodziłby dwa razy w definicji gatunku; różnica zaś musi być poza tym, co się rozumie przez rodzaj. A nie może być niczego poza tym, co się rozumie przez byt, jeśli byt należy do pojęcia tych rzeczy, o których się orzeka. W ten sposób też nie może go ograniczyć żadna różnica. Wynika więc stąd, że byt nie jest rodzajem. Dlatego też konieczny jest wniosek, że Bóg nie należy do rodzaju.

Widać z tego także, że nie można Boga zdefiniować. Każda bowiem definicja składa się z rodzaju i różnicy.

Wynika stąd również, że nie można budować dowodów dotyczących Boga inaczej, jak zaczynając od skutków Jego działania, gdyż początkiem i podstawą dowodzenia jest definicja tego, czego się dowodzi.

Może się komuś wydawać, że choć nazwa „substancja”, we właściwym znaczeniu, nie może przysługiwać Bogu, albowiem Bóg nie jest podłożem przypadłości, to jednak może Mu przysługiwać rzecz oznaczona przez tę nazwę i w ten sposób Bóg należy do rodzaju substancji. Substancja bowiem jest bytem samym przez się, że zaś odpowiada to Bogu, jest jasne, gdyż udowodniliśmy, że Bóg nie jest przypadłością.

Lecz na to trzeba odpowiedzieć na podstawie tego, co już powiedzieliśmy, mianowicie, że definicja substancji nie obejmuje określenia „byt sam przez się”. Z tego bowiem, że mówimy, iż substancja jest bytem, nie wynika, że jest rodzajem, udowodniliśmy już bowiem, iż byt nie może być rodzajem. Podobnie także z określenia „sam przez się” nie wynika, że byt jest rodzajem. Wydaje się bowiem, że to określenie wprowadza tylko przeczenie. Mówimy mianowicie, że byt jest sam przez się dlatego, że nie jest w czymś innym, a to jest czystym przeczeniem, które nie może stanowić istoty rodzaju, gdyż w ten sposób rodzaj nie określałby, czym rzecz jest, lecz czym nie jest. Musi się więc istotę substancji rozumieć w ten sposób, że substancja jest rzeczą, której przysługuje istnienie nie w podmiocie. Nazwę zaś rzecz nadaje się rzeczy z racji jej treści, tak jak nazwę byt od być. W ten sposób istotę substancji należy rozumieć tak, że posiada treść, której przysługuje istnienie nie w czymś drugim. To określenie zaś nie przysługuje Bogu, gdyż nie ma On innej treści jak swoje

istnienie. Wynika więc stąd, że Bóg nie należy w żaden sposób do rodzaju substancji. I w ten sposób nie jest też w żadnym innym rodzaju, skoro wykazaliśmy (r. 23), że nie należy do rodzaju przypadłości.

● Rozdział 26: Bóg nie jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy

To, co powiedzieliśmy powyżej, obala pogląd tych, którzy twierdzili, że Bóg nie jest niczym innym jak formalnym istnieniem każdej rzeczy.

Istnienie to dzieli się na istnienie substancjalne i istnienie przypadłościowe. Istnienie zaś Boże nie jest ani istnieniem substancjalnym, ani przypadłościowym, jak to wykazaliśmy (r. 25). Jest więc niemożliwe, by Bóg był tym istnieniem, przez które formalnie istnieje każda rzecz.

Oprócz tego. Rzeczy nie różnią się od siebie z racji tego, że mają istnienie, gdyż co do tego wszystkie są podobne do siebie. Jeśli więc rzeczy wzajemnie się od siebie różnią, to musi albo samo istnienie otrzymywać zróżnicowanie gatunkowe przez dodanie jakichś różnic, tak, że różne rzeczy mają różne istnienia odpowiednio do gatunku, albo też rzeczy różnią się przez to, że samo istnienie przysługuje różnym co do gatunku naturom. Pierwsze z tych rozwiązań jest niemożliwe, nie można bowiem niczego dodawać do bytu według sposobu, w jaki różnicę dodaje się do rodzaju, jak powiedzieliśmy wyżej (r. 25). Pozostaje więc rozwiązanie, że rzeczy dlatego się różnią, iż mają różne natury, przez które w różny sposób otrzymują istnienie. Istnienie zaś Boga nie przysługuje innej naturze, lecz jest samą naturą, jak to wykazaliśmy (r. 22). Gdyby więc Boże istnienie było formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, musiałoby wszystko być po prostu czymś jednym.

Oprócz tego. Zasada jest zgodnie z naturą pierwszej od tego, czego jest zasadą. Istnienie zaś w niektórych rzeczach ma jakby zasadę; o formie bowiem mówi się, że jest zasadą istnienia i podobnie o czynniku, który sprawia, że coś jest w akcie. Jeśli więc istnienie Boże jest istnieniem każdej rzeczy, wynika stąd, że Bóg, który jest swoim istnieniem, ma jakąś przyczynę i w ten sposób nie jest koniecznym istnieniem samym przez się. A tymczasem coś przeciwnego wykazaliśmy powyżej (r. 15).

Dalej. To, co jest wspólne wielu rzeczom, nie jest poza tymi rzeczami, jak tylko pojęciowo, jak na przykład „zwierzę” nie jest czymś poza Sokratesem i Platonem i innymi zwierzętami, jak tylko w intelekcie, który ujmuje formę zwierzęcia pozbawioną wszystkiego, co ją jednostkuje i umieszcza w gatunku. Człowiek bowiem jest czymś, co prawdziwie jest zwierzęciem, inaczej wynikałoby, że w Sokratesie i Platonie jest więcej zwierząt, mianowicie zwierzę ujęte powszechnie i człowiek ujęty powszechnie, i sam Platon. Tym bardziej więc i samo istnienie powszechne nie jest czymś poza wszystkimi istniejącymi rzeczami, chyba tylko w samym intelekcie. Jeśli więc Bóg jest istnieniem powszechnym, to będzie On jedynie taką rzeczą, która jest tylko w intelekcie. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest czymś nie tylko w intelekcie, lecz i w rzeczywistości. Bóg zatem nie jest istnieniem powszechnym wszystkich rzeczy.

Również. Powstawanie jest, bezwzględnie mówiąc, drogą do istnienia, a rozpad drogą do nieistnienia. Kresem powstawania nie jest bowiem forma, a brak kresem rozpadu, chyba że w tym znaczeniu, iż forma sprawia istnienie, a brak nieistnienie. Przyjawszy bowiem, że jakaś forma nie powodowałaby zaistnienia, nie mówilibyśmy, że powstaje to, co taką formę przyjmuje. Gdyby więc Bóg był istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, wynikałoby stąd, że jest kresem powstawania. To zaś jest nieprawdą, gdyż Bóg jest wieczny, jak to wyżej wykazaliśmy (r. 15).

Oprócz tego. Wynikałoby stąd też, że istnienie każdej rzeczy było odwieczne, nie może więc być powstawania lub niszczenia. Gdyby bowiem było powstawanie lub niszczenie, to wtedy istnienie, które uprzedza rzecz, byłoby przez nią nabywane na nowo. Byłoby nabywane albo przez rzecz istniejącą wcześniej, albo żadnym sposobem nie istniejącą wcześniej. W pierwszym wypadku, skoro zgodnie z powyższym mniemaniem jest jedno istnienie wszystkiego, co istnieje, to rzecz, o której mówimy, że powstaje, nie otrzymuje nowego istnienia, lecz nowy sposób istnienia, a to nie stanowi powstawania, lecz zmianę. W drugim wypadku, to znaczy, jeśli nie istniała rzecz pierwiej, wynika, że powstaje z niczego, a to jest przeciwko pojęciu naturalnego powstawania. To przypuszczenie niweczy więc zupełnie powstawanie i rozpad. I dlatego widać jasno, że przypuszczenie to jest nie do przyjęcia.

Błąd ten obala też św. teologia, gdy wyznaje, że Bóg jest „wielki i wyniosły”, jak powiedziano u Iz 6, 2 i że „jest nad wszystkim”, jak napisano w Rz 9, 5. Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to jest czymś we wszystkich, a nie ponad wszystkimi. Wyznawców tego błędu zwycięża się w ten sam sposób jak i bałwochwalców, którzy nieprzekazywalne Imię, czyli imię Boga „dali kamieniom i drzewom”, jak powiedziano w Mdr 14, 21. Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to równie prawdziwie możemy powiedzieć, że „kamień jest bytem”, jak powiedzieć, że „kamień jest Bogiem”.

Wydaje się, że są cztery przyczyny, które ten błąd podtrzymują. Pierwszą jest fałszywe rozumienie niektórych tekstów autorytatywnych. Mamy bowiem następujący tekst Dionizego w 4 r. *Hierarchii Niebieskiej*: „Istnieniem wszystkich rzeczy jest ponadistotowa boskość.” Błądzący chcieli z tego rozumieć, że istnienie Boga jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, a nie zauważyli, że takiego znaczenia nie da się nadać tym słowom. Jeśli bowiem boskość jest istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, to nie będzie ponad wszystkimi, a będzie nawet czymś należącym do wszystkich. Skoro więc Dionizy powiedział, że boskość jest ponad wszystkie rzeczy, to stwierdził, że jest różna od wszystkiego co do swej natury i wyniesiona ponad wszystko. Przez to zaś, że powiedział, iż boskość jest „istnieniem wszystkich rzeczy”, stwierdził, że wszystkie rzeczy otrzymują od Boga pewne podobieństwo do istnienia Bożego. Dionizy odrzuca wyraźniej tę błędną interpretację w 2 r. *O Imionach Bożych*, gdy mówi, że co do samego Boga „nie może być ani dotknięcia Go, ani

żadnego zmieszania się z Nim innych rzeczy, jak na przykład dzieje się to w kontakcie punktu z linią, lub kształtu pieczętki z woskiem”.

Drugą przyczyną, która popchnęła błądzących do tego błędu jest słabość ich rozumu. Sądzieli oni, że ponieważ to, co jest powszechne, otrzymuje określenie gatunkowe lub staje się jednostkowe poprzez dodanie czegoś, to istnienie Boże, do którego nic się nie dodaje, nie jest istnieniem Bogu właściwym, lecz jest wspólne dla wszystkich bytów. Nie zauważali oni, że to, co jest wspólne lub powszechne, nie może istnieć bez dodania doń czegoś, natomiast rozważane może być samo, bez dodatków. Nie może istnieć „zwierzę” bez różnicy gatunkowej „rozumne” lub „nierozumne”, chociaż da się pomyśleć bez tych różnic. Chociaż można pomyśleć powszechnik bez dodatków, to jednak nie można go ująć myślowo bez właściwej mu zdolności przyjmowania dodatkowych określeń. Gdyby bowiem do „zwierzęcia” nie można było dodać żadnej różnicy gatunkowej, to nie byłoby rodzajem i podobnie jest ze wszystkimi innymi nazwami.

Boskie istnienie zaś obywatel się bez określeń dodatkowych, nie tylko w płaszczyźnie pojęciowej, lecz także w rzeczywistości i to nie tylko bez dodatkowych określeń, ale także bez owej zdolności przyjmowania czegoś dodanego. Z faktu tego, że istnienie Boże ani nie przyjmuje, ani nie może przyjąć dodatkowych określeń, należy raczej wywnioskować, że Bóg nie jest istnieniem powszechnym, lecz że jest Swoim własnym istnieniem; przez to samo właśnie istnienie Jego różni się od wszystkich innych, że nie można doń dodać żadnych określeń dodatkowych. Stąd też mówi Komentator w *Księdze o przyczynach* (prop. 9), że „pierwsza przyczyna ze samej czystości swej dobroci odróżnia się od innych i w pewien sposób wyosabnia”.

Trzecią przyczyną powyższego błędu jest rozważanie prostoty Bożej. Mianowicie, ponieważ Bóg jest najwyższą prostotą, sądzą, że tym, do czego docieramy przez ostateczną analizę tego, co w nas jest, jest Bóg, jako coś najprostszego. Nie można bowiem, w płaszczyźnie tego, co jest w nas, iść w nieskończoność. Tych, którzy popełnili błąd, zawiódł rozum także w tym, że nie zauważyli, iż to, co najprostszego znajduje się w nas, jest nie tyle czymś całkowitym, jak częścią jakiejś rzeczy. Bogu zaś przypisuje się prostotę, jako jakiejś rzeczy doskonalej i samoistnej.

Czwartą przyczyną, która mogła doprowadzić do błędu, jest sposób wyrażania się, mianowicie gdy mówimy, że Bóg „istnieje we wszystkich rzeczach”, a nie rozumiemy, że nie jest w rzeczach jako ich część, ale jako przyczyna rzeczy, przyczyna, której nigdy nie brak w skutku jej działania. Nie w ten sam sposób bowiem mówimy o formie, że jest w ciele, jak o żeglarzu, że jest w łodzi.

Św. Tomasz z Akwinu
tłum. Zofia Włodek

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

PRZYCZYNA POCHODZĄCA OD BOGA
POTWIERDZONA PRZEZ JEGO
SPRAWIEDLIWOŚĆ ORAZ ZGODNIE
Z NIĄ POŁĄCZONE POZOSTAŁE
DOSKONAŁOŚCI I OGÓŁ DZIAŁAŃ

1. Rozprawa, która uzasadnia to, że Przyczyna pochodzi od Boga, służy nie tylko Bożej chwale, lecz także naszemu pożytkowi, zarówno abyśmy czcili Bożą potęgę, to znaczy moc i mądrość, jak też abyśmy miłowali dobroć i wywodzącą się z niej sprawiedliwość oraz świętość, i abyśmy je naśladowali, ile tylko możemy. Rozprawa ma dwie części: pierwszą można określić raczej jako przygotowawczą, drugą – jako zasadniczą; pierwsza omawia oddzielnie Bożą potęgę i dobroć, następna odnosi się do obydwóch naraz mieszczących w sobie opiekę nad wszystkimi stworzeniami oraz kierowanie stworzeniami rozumnymi, zwłaszcza w sprawach pobożności i zbawienia.

2. Teologowie bardziej nieugięci, w przeciwieństwie do bardziej otwartych, znajdują raczej uzasadnienie dla Bożej potęgi niż dla dobroci. W istocie z ortodoksyjnego punktu widzenia każdej z tych doskonałości należy się taka sama uwaga. Antropomorfizmem można by nazwać błąd polegający na uszczuplaniu Bożej potęgi, despotyzmem – przemilczanie dobroci.

3. Potęgi Bożej gorliwie trzeba bronić zwłaszcza wobec socynian i pewnego rodzaju semisocynian, wśród których najwięcej dotąd nagrzeszył Konrad Vorstius. Można ją jednak przedstawić za pomocą dwóch najważniejszych pojęć: wszechmocy i wszechwiedzy.

4. Wszechmoc obejmuje zarówno niezależność Boga od innych, jak też zależność wszystkich rzeczy od Niego.

5. Niezależność Boga objawia się poprzez istnienie i działanie. Właśnie poprzez istnienie, bo skoro Bóg jest konieczny i wieczny, jest także, jak to się zwykle mówi, bytem samym przez się. Stąd również wynika, że jest nieskończony.

6. W działaniu Bóg jest niezależny istotowo i moralnie. Istotowo mianowicie, ponieważ jest najbardziej wolny i nikt inny, tylko On sam decyduje o swoim działaniu; moralnie natomiast, ponieważ jest *anipeútinós* czyli nie ma zwierzchnika.

7. Zależność rzeczy od Boga obejmuje zarówno wszystko, co możliwe, czyli nie pociągające za sobą sprzeczności, jak też wszystko, co faktycznie istnieje.

8. Rzeczywistość owej możliwości rzeczy, które faktycznie nie istnieją, jest gwarantowana przez Boże istnienie. Gdyby bowiem Bóg nie istniał, nic nie byłoby możliwe, a rzeczy możliwe są odwiecznie w ideach Bożego rozumu.

9. Rzeczy faktycznie istniejące zależą od Boga zarówno pod względem istnienia, jak i działania, nie tylko od Jego rozumu, lecz także od woli. Tak jest przynajmniej pod względem istnienia, skoro wszystkie rzeczy były przez Boga swobodnie stwarzane i tak też są przez Boga zachowywane; nie jest też złe nauczanie, że zachowywanie przez Boga to stwarzanie nieprzerwane, podobne do promienia, który nieprzerwanie wybiega ze słońca, chociaż stworzenia nie trwają ze względu na istotę Boga i nie dzieje się to w sposób konieczny.

10. Rzeczy zależą od Boga pod względem działania, skoro Bóg współdziała z działaniami rzeczy, w działaniach bowiem mieści się coś z doskonałości, która musi oczywiście pochodzić od Boga.

11. Współdziałanie Boga (także zwykłe, czyli nie cudowne) jest zarazem bezpośrednie i szczególne. Bezpośrednie mianowicie, ponieważ jego skutek zależy od Boga nie tylko dlatego, że jego przyczyna pochodzi od Boga, lecz także dlatego, że Bóg współdziała w wytwarzaniu tego skutku z nie mniej i nie większej odległości niż w wytwarzaniu jego przyczyny.

12. Współdziałanie jest zaś szczególne, ponieważ kieruje się nie tylko ku istnieniu rzeczy i działaniom, lecz także ku sposobowi istnienia i jakościom, w nich bowiem zawiera się pewna doskonałość, która zawsze wpływa z Boga, ojca jasności i dawcy wszelkiego dobra.

13. Dotychczas mowa była o mocy Boga, teraz – o Jego mądrości, która jest niezmiernie i dlatego nazywamy ją *wszeczwiedzą*. A ponieważ to właśnie ona jest najdoskonalsza (tak samo jak *wszeczmoc*), ogarnia każdą ideę i każdą prawdę, to znaczy wszystko tak niezłożone, jak i złożone, co tylko może być przedmiotem rozumowania. Ponadto zwraca się w równym stopniu ku rzeczom możliwym, jak i ku faktycznie istniejącym.

14. Możliwości dotyczy tak zwana wiedza o prostym umyśle, która zajmuje się zarówno rzeczami, jak i ich połączeniami, przy czym jedne i drugie są zarówno konieczne, jak i przypadkowe.

15. Przypadkowe możliwości można rozpatrywać albo samodzielnie, albo jako uporządkowane w niezliczonych harmonijnych możliwych światach, z których wszystkie są doskonale znane Bogu, chociaż tylko jeden spośród nich dopuszczany jest do istnienia. Nie dzieje się również tak, że wiele faktycznie istniejących światów nabiera rzeczywistych kształtów, skoro według nas tylko jeden obejmuje ogół stworzeń w dowolnym czasie i przestrzeni, toteż właśnie jemu w takim znaczeniu przypisujemy nazwę „świat”.

16. Wiedza o rzeczach faktycznie istniejących, czyli o świecie dopuszczonym do istnienia i o wszystkim, co w nim było, jest i będzie, nazywana jest wiedzą o zjawiskach. Wiedza o naszym świecie rozpatrywanym jako możliwy świat różni się od wiedzy o prostym umyśle tylko tym, że dołącza się poznanie refleksyjne, dzięki któremu Bóg widzi swoją decyzję dotyczącą właśnie dopuszczenia do istnienia.

17. Wiedza nazywana zwykle pośrednią zawiera się w wiedzy o prostym umyśle rozumianej tak, jak to przedstawiliśmy. Gdyby jednak ktoś pragnął wiedzy pośredniej między wiedzą o prostym umyśle i wiedzą o zjawiskach, mógłby i pierwszy rodzaj wiedzy, i wiedzę pośrednią pojmować inaczej, niż to jest w zwyczaju, to znaczy tak, że wiedza pośrednia odnosiłaby się nie tylko do tego, co ma się zdarzyć pod pewnym warunkiem, ale także do przypadkowych możliwości w ogóle. Zatem wiedzę o prostym umyśle określilibyśmy ściślej jako wiedzę mówiącą o prawdach możliwych i koniecznych, wiedzę pośrednią jako wiedzę o prawdach możliwych i przypadkowych, wiedzę o zjawiskach jako wiedzę o prawdach przypadkowych i faktycznych. A więc wiedza pośrednia z wiedzą pierwszego rodzaju będzie miała wspólne to, że zajmuje się prawdami możliwymi, z wiedzą drugiego rodzaju – że zajmuje się prawdami przypadkowymi.

18. Dotychczas mówiliśmy o Bożej potędze, teraz powiemy także o Bożej dobroci. Jak bowiem mądrość, czyli poznawanie tego, co prawdziwe, jest doskonałością rozumu, tak dobroć, czyli dążenie do tego, co dobre, jest doskonałością woli. Bo przecież przedmiotem wszelkiej woli jest dobro, przynajmniej pozorne, a przedmiotem Bożej woli – jedynie dobro połączone z prawdą.

19. Przyjrzymy się więc woli, a także jej przedmiotowi, mianowicie dobru i złu, bo właśnie one uzasadniają chęć i niechęć. Jeśli chodzi o wolę, to przyjrzymy się i jej naturze, i rodzajom.

20. Wola z natury wymaga wolności, która polega na tym, że dobrowolne działanie jest spontaniczne, a przy tym rozważne, co więcej, wyklucza ono konieczność, która pozbawiałaby sensu namysł.

21. Wyklucza się konieczność metafizyczną, której przeciwieństwem jest to, co niemożliwe, czyli pociągające za sobą sprzeczność, ale nie konieczność moralną, której przeciwieństwem jest to, co niestosowne. Bóg bowiem nie może mylić się przecież w wyborze, a wybiera zawsze właśnie coś najbardziej stosownego; do tego stopnia nie sprzeciwia się to

jednak Jego wolności, że czyni Go nawet jeszcze bardziej doskonałym. Sprzeciwiałoby się, gdyby był możliwy tylko jeden przedmiot woli, czyli gdyby była możliwa tylko jedna postać rzeczywistości; w takim przypadku wybór przestałby istnieć i nie można by chwalić mądrości ani dobroci tego, kto działa.

22. Toteż błędzą, a przynajmniej z pewnością wyrażają się w sposób szkodliwy ci, którzy mówią jedynie o tych możliwościach, które stają się faktem, czyli są wybierane przez Boga; był to błąd stoika Diodora (według Cycerona), a spośród chrześcijan – Abelarda, Wiklefa i Hobbesa. (...)

23. Tyle o naturze woli; teraz nastąpi podział woli, który dla naszego obecnego użytku najlepiej, żeby był dwójaki: jeden na wolę uprzednią i wynikową, drugi – na wytwórczą i przyzwalającą.

24. Pierwszy podział polega na tym, że wola jest albo uprzednia, czyli pierwotna, albo wynikowa, czyli ostateczna, albo też, co jest tym samym, że albo skłania się ku czemuś, albo rozstrzyga; pierwsza jest mniej pełna, druga – pełna, czyli absolutna. Zapewne niektórzy przywykli inaczej (przynajmniej na pierwszy rzut oka) przedstawiać ten podział: uprzednia wola Boga (na przykład, żeby wszyscy zostali zbawieni) jest wcześniejsza niż namysł, wynikowa natomiast (na przykład, żeby niektórzy ludzie zostali potępieni) jest od niej późniejsza. Lecz ta wola, która jest późniejsza, w innym przypadku pojawia się także wcześniej, gdy mianowicie namysł nad dziełem stworzenia nie tylko jest zakładany przez pewne akty Bożej woli, lecz także sam zakłada pewne akty Bożej woli, bez których dzieło stworzenia nie mogłoby zostać podjęte. Toteż Tomasz i Skot, a także inni, korzystają z tego podziału w znaczeniu, które teraz przyjmujemy. Otóż wola uprzednia zwraca się ku jakiemuś dobru w niej, w szczególności za każdym razem jest odpowiednia do jego stopnia, dlatego jest to tylko wola ze względu na coś, natomiast wola wynikowa rozciąga się na wszystko i pokonuje najodleglejsze granice, dlatego jest absolutna i rozstrzygająca, a kiedy pochodzi z Bożych ust, zawsze osiąga pełny skutek. Zresztą jeśli komuś nie podoba się nasze wyjaśnienie, nie będziemy się z nim sprzeczać o słowa: wolę uprzednią i wynikową może zastąpić, jeśli chce, pierwotną i ostateczną.

25. Wola uprzednia jest całkowicie pełna powagi i czysta, nie należy jej mylić ani z zachcianką (gdy ktoś chciałby, gdyby mógł i chciałby móc), która nie przystoi Bogu, ani z wolą czymś uwarunkowaną, o której tutaj nie mówimy. Wola uprzednia w przypadku Boga zmierza zatem do zapanowania nad wszelkim dobrem i usunięcia wszelkiego zła w miarę ich istnienia i odpowiednio do stopnia, w jakim rzeczy są dobre albo złe. Zaś to, jak pełna powagi jest owa wola, oznajmił Bóg, gdy z taką stanowczością powiedział, że nie pragnie śmierci grzesznika, że chce, aby wszyscy byli zbawieni, że nienawidzi grzechu.

26. Wola wynikowa powstaje ze zderzenia wszystkich aktów woli uprzedniej, a ponieważ skutki tych wszystkich aktów nie mogą oczywiście trwać jednocześnie, toteż osiągnany jest największy skutek, jaki tylko

mądrość i moc może osiągnąć. Owa wola bywa także zazwyczaj nazywana wyrokiem.

27. Stąd widać, że akty woli uprzedniej nie są całkowicie daremne, lecz odznaczają się właściwą sobie skutecznością, chociaż ten skutek, który osiągają, nie zawsze jest pełny, lecz bywa ograniczany przez zderzenie z innymi aktami woli uprzedniej. Tymczasem woli rozstrzygającej, która stanowi wynik wszystkich skłonności, zawsze przypada w udziale pełny skutek, o ile tylko chcącemu nie brak mocy, a tej w przypadku Boga z pewnością nie może brakować. W każdym razie tylko w przypadku woli rozstrzygającej zachodzi aksjomat: kto może i chce, ten dokonuje czynu. (Oczywiście, gdy jako moc będziemy również rozumieć wiedzę potrzebną do działania, nie pominiemy już niczego, co zewnątrz lub wewnątrz związane z czynem.) I z pewnością chcącemu Bogu nie ubywa szczęścia ani doskonałości dlatego, że nie całej Jego woli przypada w udziale pełny skutek, chce On bowiem tylko rzeczy dobrych odpowiednio do stopnia dobra, które jest tak jak On jedno. Toteż Jego woli najpełniej staje się zadość, gdy zostaje osiągnięty najlepszy rezultat.

28. Następny podział woli to podział na wolę wytwórczą, odnoszącą się do własnych działań i wolę przyzwalającą, odnoszącą się do cudzych działań. Niekiedy bowiem wolno pozwolić na coś takiego (to znaczy: nie zabraniać), czego nie wolno czynić, na przykład pozwolić na to, co potem doprowadzi do grzechów. Poza tym właściwym przedmiotem woli przyzwalającej nie jest to, na co się przyzwala, lecz samo przyzwolenie.

29. Dotychczas była mowa o woli, teraz – o uzasadnieniu chęci, czyli o dobru i złu. Każde z nich jest trojkie: metafizyczne, fizyczne i moralne.

30. Metafizyczne polega najogólniej na doskonałości i niedoskonałości rzeczy, także nierozumnych. Chrystus powiedział, że Ojciec niebieski roztacza opiekę nad liliami polnymi i ptaszkami, a według Jonasza Bóg wie, dlaczego istnieją żywe istoty pozbawione rozsądku.

31. Fizyczne zwłaszcza rozumne substancje odbierają jako swoją wygodę lub niewygodę (tu zalicza się zło związane z karą).

32. Moralne dotyczy ich cnotliwych i występnych czynów (tu zalicza się zło związane z winą). W tym znaczeniu zło fizyczne powstaje zazwyczaj ze zła moralnego, chociaż nie zawsze w tych samych podmiotach. Jednak błąd, który można zobaczyć, naprawia się z powodzeniem, toteż ludzie prawi nie pragną, żeby nie cierpieć. (...)

33. Bóg pragnie czegoś dobrego, ze swej strony jak najmniej wychodząc temu naprzeciw; tak samo oczywiście pragnie doskonałości rzeczy w ogóle jak i w szczególności szczęścia oraz prawości wszystkich substancji rozumnych, a także, co już wcześniej zostało powiedziane, jednego tylko dobra stosownie do stopnia Swojej dobroci.

34. Rzeczy złe, chociaż nie przystoją uprzedniej woli Boga, o ile nie zmierza ona do ich usunięcia, przystoją jednak niekiedy, aczkolwiek pośrednio, woli wynikowej, ponieważ niekiedy, usuwając je, nie można

uzyskać większego dobra i w takim wypadku usunięcie rzeczy złych nie doprowadza do pełnego skutku, a dokonując się na poziomie woli uprzedniej, nie sięga wynikowej. Dlatego Tomasz z Akwinu całkiem trafnie powtarza za Augustynem, że Bóg pozwala na powstanie kilku rzeczy złych, aby nie było przeszkód dla wielu rzeczy dobrych.

35. Zło metafizyczne i fizyczne (takie jak niedoskonałości w przypadku rzeczy, a zło związane z karą w przypadku osób) stają się niekiedy dobrami pomocniczymi, jak gdyby środkami do większych dóbr.

36. Ale zło moralne, czyli zło związane z winą, nigdy nie może być usprawiedliwane jako środek i naprawę (jak naucza Apostoł) nie należy czynić zła, aby przytrafiło się dobro; a właśnie tak się je niekiedy usprawiedliwia, nazywając niezbędnym albo ubocznym i współwystępującym warunkiem, to znaczy takim warunkiem, bez którego nie można uzyskać pożądanego dobra, choć przecież w pożądanym dobru zawiera się także pożądaný brak zła. Zło natomiast bywa popełniane nie według zasady absolutnej konieczności, lecz według zasady harmonii. Trzeba bowiem, aby istniało uzasadnienie, dlatego Bóg raczej przyzwala na zło, niż nie przyzwala, zaś uzasadnienie Bożej woli można odnaleźć tylko w dobru.

37. Także zło związane z winą w przypadku Boga nigdy nie jest przedmiotem woli wytwórczej, ale tylko niekiedy – przyzwalającej, ponieważ On nigdy go nie popełnia, a najwyżej tylko niekiedy nań pozwala.

38. Natomiast ogólna zasada przyzwalania na grzech, wspólna Bogu i człowiekowi, jest następująca: nikt nie pozwala na cudzy grzech, jeśli nie spodziewa się, że przeszkodzenie temuż doprowadzi do złego czynu. A mówiąc dosłownie, wolno pozwalać na grzech tylko wtedy, kiedy trzeba (...).

39. Tak więc Bóg najlepszy spośród przedmiotów woli uznaje za ostateczny cel, dobry – za jakikolwiek cel, także podrzędny, rzeczy naprawdę obojętne, jak również często zło związane z karą – za środki, a zło związane z winą – tylko za niezbędny warunek rzeczy z innych względów pożądaney; takie znaczenie miały słowa Chrystusa, że trzeba, aby istniało zgorzenie.

40. Dotychczas mówiliśmy oddzielnie o potędze i dobroci, na co można spojrzeć jako na wstępne uwagi do niniejszego traktatu teraz zajmiemy się tym, co dotyczy obydwu naraz. Zatem wspólne dla potęgi i dobroci są te rzeczy, które biorą początek nie tylko z samej dobroci, lecz także z potęgi (to znaczy mądrości i mocy), bowiem potęga sprawia, że dobroć osiąga swój skutek. A dobroć jest skierowana albo ku stworzeniom w ogóle, albo w szczególności ku istotom rozumnym. Po pierwsze wraz z potęgą stanowi ona podstawę Opatrzności we wszechświecie, który ma zostać stworzony i podlegać pewnej władzy; po drugie stanowi podstawę sprawiedliwości, zwłaszcza w królestwie substancji obdarzonych rozumem.

41. Bowiern mądrość kieruje Bożą dobrocią, która pozostawia swój ślad we wszelkiego rodzaju stworzeniach. Z tego wynika, że Boża

Opatrzność objawia się w całym łańcuchu następstw we wszechświecie. Trzeba także powiedzieć, że Bóg spośród nieskończenie wielu możliwych łańcuchów następstw wybrał najlepszy i jest to właśnie ten, który faktycznie istnieje. Wszystkie bowiem rzeczy we wszechświecie są ze sobą zharmonizowane i tylko Ten, który jest najmądrzejszy, dostrzegając je wszystkie, decyduje o całości. Części rozpatrywane pojedynczo mogą podlegać woli pierwotnej, o całości musi decydować wola rozstrzygająca.

42. Dlatego należy wyraźnie stwierdzić, że nie potrzeba szeregu Bożych postanowień. Można natomiast powiedzieć, że było tylko jedno postanowienie Boga, aby ten, a nie inny łańcuch następstw zaczął istnieć. Poza tym wszystkie składniki owego łańcucha podlegały rozsadze i były porównywane z rzeczami będącymi składnikami innych łańcuchów.

43. Toteż postanowienie Boga jest także niezmiennie, ponieważ wszelkie racje, jakie można by mu przeciwstawić, pojawiły się już podczas namysłu. Natomiast z założonego i przewidzianego zawczasu porządku rodzi się jedynie tak zwana konieczność wynikania, czyli hipotetyczna, nie jest to jednak konieczność absolutna, czyli konieczność tego, co ma wyniknąć, ponieważ i w przypadku części, i w przypadku całości możliwy był także inny porządek rzeczy, a Bóg, wybierając łańcuch przypadkowych następstw, nie zmienił nic w ich przypadkowości.

44. Ażadne modlitwy ani starania o zapewnienie sobie rzeczy, które w przyszłości mamy otrzymać i których pragniemy, nie stają się bezużyteczne. Bowiem w owym łańcuchu następstw, który Bóg sobie wyobrażał, zanim oczywiście podjęta została decyzja, z pewnością mieściły się i mające pojawić się w nim (gdyby został wybrany) modlitwy, i inne przyczyny zawartych w nim skutków, a miały one znaczenie dla wyboru łańcucha i dla zawartych w nim, o ile był odpowiedni, zdarzeń. I to, co obecnie skłania Boga do działania albo do przyzwalania, już wówczas skłoniło Go do zadecydowania, co zamierza zdziałać i na co pozwolić.

45. Jak już powyżej zaznaczyliśmy, rzeczy zostały uwarunkowane za sprawą Bożej wyprzedzającej je wiedzy i Opatrzności nie w sposób absolutny, czyli tak, że byłoby wszystko jedno, co czynisz, czy też w ogóle nic nie czynisz, ale przez swoje przyczyny i racje. Toteż, gdyby ktoś powiedział, że modlitwa albo nauka i praca są bezużyteczne, przedstawiłby sofizm, który już starożytni nazywali obywatelskim (...)

46. Bowiem nieskończona mądrość Wszechmocnego połączona z Jego niezmierną dobrocią sprawiła, że spośród wszystkich rzeczy nic nie będzie mogło stać się lepsze od tego, jakim zostało uczynione przez Boga. Inaczej mówiąc, wszystkie te rzeczy są doskonale zharmonizowane i w najwspanialszy sposób ze sobą współgrają: przyczyny formalne, czyli dusze, z przyczynami materialnymi, czyli ciałami, przyczyny sprawcze, czyli naturalne, z przyczynami celowymi, czyli moralnymi, królestwo łaski z królestwem natury.

47. A zatem, ilekroć w dziełach Boga coś wydaje się zasługiwać na naganę, należy sądzić, że nie poznaliśmy tego wystarczająco, zaś mądry,

który zrozumie, pomyśli, że z pewnością nie jest pożądane, aby coś mogło być lepsze.

48. Stąd z kolei wynika, że nie ma większego szczęścia niż służba Pańskiemu dobru, która polega na tym, że Boga trzeba kochać ponad wszystko i całkowicie Mu ufać.

Gottfried Wilhelm Leibniz
tłum. Małgorzata Frankiewicz

Przedstawiony tekst jest fragmentem traktatu G.W. Leibniza *Causa Dei... [asserta per iustitiam Eius cum caeteris Eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam]*, będącego uzupełnieniem dzieła *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* wydanego w Amsterdamie w 1710 roku.

Nowość Wydawnictwa Znak

Dennis Chamberlin

MIĘDZY WAMI POLAKAMI

Album 120 fotografii przedstawiających codzienność i wielkie wydarzenia w życiu Polaków widziane obiektywnym amerykańskiego fotografa, laureata wielu nagród, m.in. „Pulitzera” (1983)

- * wersja polsko-angielska
- doskonały pomysł na prezent

Zamówienia:

SIW ZNAK 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37
tel. 21-97-94, fax 21-98-14

HENRY DUMÉRY

BÓG FILOZOFÓW CZY BÓG ŻYWY?

Boga afirmuje w pierwszym rzędzie myśl spontaniczna, nie zaś filozoficzna. Ludzkość bardzo wczesnie miała mity i religie, o wiele później – systemy metafizyczne. Oto dowód, że potrzeby życia, psychologii, społeczności wyprzedzają, i to bardzo znacznie, metodyczną świadomość, porządkowanie i klasyfikowanie idei. Krytyka jest zawsze owocem wieku dojrzałego. Bylibyśmy niepokieszeni widząc, że rodzi się ona jako staruszka, gdybyśmy nie wiedzieli, że, o ile podąża w ślad za życiem i od niego się uzależnia, jest zdolna do uczestniczenia w jego dynamice i czerpania z jego siły. Nietrudno byłoby wykazać, że filozofia ulegała wyjałowieniu, ilekroć separowała się od żywych tworów ducha w dziedzinach naukowej, artystycznej bądź religijnej, i na odwrót – doznawała wzbogacenia za każdym razem, gdy się do nich zbliżała. Rozkwitała, gdy była refleksją o konkretnych treściach; więdła, kiedy stawała się czysto formalną abstrakcją bądź dedukcją. Zupełnie wystarczający to powód, aby zachęcać ją do podtrzymywania kontaktu z życiem duchowym we wszystkich jego formach, zwłaszcza religijnej. Na Zachodzie na przykład kiepskiego wyboru dokonałby ten, kto chciałby ją odsunąć od wpływów chrześcijańskich. Taki wybór byłby nie do utrzymania, gdyż kategorie wiary i rozumu w wielkim stopniu stały się wymienne.

Jedno jest wszakże zdumiewające: właśnie w krajach, gdzie wiara i rozum wykroiliły dla siebie osobne domeny, doszło do najsilniejszego zaognienia konfliktów. Zamiast pozwolić, aby jako myśl spontaniczna i myśl refleksyjna weszły one w zgodę ze sobą, z upodobaniem usztywniano je i przeciwstawiano sobie. I tak doszło do tego, że wielka idea monoteistyczna rozpadła się na dwa antagonistyczne pojęcia – jedno czysto religijne, drugie – ograniczone do płaszczyzny abstrakcji. To, co z odcieniem pejoratywnym bywa nazywane „Bogiem filozofów”, stało się antytezą Boga objawienia, a co najmniej jego osobliwie zubożoną repliką czy też kopią. Utrwalając to nieporozumienie podsyca się polemiczny zapal w obu

obozach, wydaje się wszakże, że nie przynosi to korzyści ani religii, ani filozofii. Być może Pascal miał swoje racje, gdy pomniejszył Boga Kartezjusza wobec Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, jego elokwencja atoli nie może nam przesłaniać faktu, że jednako błędzą ci, którzy pojęcie absolutu zawłaszczają wyłącznie na rzecz mistyki, jak i ci, którzy utożsamiają ją wyłącznie z racjonalizmem. W gruncie rzeczy sprzeczność między Bogiem uczonych i Bogiem prostaczków płynie z pomieszania zadań ciążyących na filozofie i na wierzącym. Ażeby przywrócić zgodę i jedność, należy na powrót ustalić zakres kompetencji.

I

Filozof w pierwszym rzędzie musi sobie uświadomić, że jego dyscyplina jest tylko techniką refleksji zastosowaną do przeżywanych treści. Nie może on wyeliminować konkretnego podmiotu – myślącego i działającego człowieka, bo tylko ten człowiek naprawdę podejmuje zadania i urzeczywistnia wartości. Tylko on realizuje wolność i wyłącznie on efektywnie dostosowuje środki, jakimi rozporządza, do celu, o jaki zabiega. Filozof zawsze zależy od człowieka, uczy się od niego; powinien go oświecać, nie zaś wchodzić na jego miejsce. Oznacza to, że filozofia jest zawsze na drugim planie, za życiem; nawiązuje do niego, ale nie może się z nim utożsamiać. Inaczej mówiąc, jest ona słowem życia, lecz nie samym życiem.

Jeśli wszakże powiadamy, że filozofia jest refleksją, to czy wynika z tego, iż ludzkie życie wyzute jest z refleksji albo może być refleksyjne tylko dzięki filozofii? Należy tu sprecyzować pojęcia. Życie w człowieku to samoświadomość, czynna myśl, światło w tejże samej mierze, co i wolność. Życiu immanentne jest więc słowo, nim jeszcze podniesione ono zostanie na poziom dyskursu filozoficznego. W istocie człowiek działa zawsze kierując się intencjami, jego praktyka kieruje się zawsze jakąś teorią. Tym samym uznajemy, że świadomość spontaniczna, czy też żywa, konkretna duchowość, zostaje zapośredniczona przez idee, a także przez wartości. W tym sensie człowiek myśli, więcej, oddaje się refleksji. Jest to wszakże sens nadzwyczaj szeroki: refleksja, o której tu mówimy, sama nie wie, że nią jest, dostraja się bowiem do zachowań praktycznych, którymi kieruje i które reguluje. Zachowuje pewną bezpośredniość, służy działaniu; zwrócona jest ku przyszłości, nie patrzy wstecz. Ażeby mogła ujrzeć samą siebie, rozpoznać własną refleksywną naturę, musi zmienić płaszczyznę, oderwać się od tego, co bezpośrednio, musi stać się zarazem systematyczna i bezinteresowna. Jeśli wolno nazwać w sensie ścisłym refleksją ten następny akt – nawrót do myśli spontanicznej, aby uchwycić ją metodycznie, to stwierdzimy, że konkretne przeżycie, nawet rozświetlone przez myśl, jaką w sobie nosi, pozostaje w sferze bezrefleksyjnej, bądź nawet – według terminologii innych autorów – przedrefleksyjnej. I oto natychmiast widzimy rodzaj relacji, jaka ustala się pomiędzy filozofią a życiem: pierwsza ma się tak do drugiego jak refleksyjność do spontanicz-

ności, nauka do konkretnego, sąd do bytu. Istnieją tedy dwie płaszczyzny, których nigdy nie należy mieszać: spekulatywna i konkretna. Jakkolwiek odrębne, tworzą jedną całość. Refleksja karmi się konkretnym życiem. Z kolei konkret nie stałby się nigdy „rozumem” i systemem bez technicznie obmyślanego uporządkowania.

Jeśli tak się rzeczy mają, to to, co nazywa się Bogiem filozofów, może okazać się iluzją. Filozof, którego jedynym zajęciem jest krytyka wytworów świadomości spontanicznej, schodzi na manowce, gdy tylko zaczyna sądzić, że wykuwa idee, jakiegokolwiek by były, i gdy wyobraża sobie, że wyposaży je w wartości. Błądzi, gdy skleja je z rozmaitych elementów; błądzi, gdy przypisuje im wartość. Do niego należy tylko uchwycenie idei i określenie, pod jakimi warunkami podmiot może przysądzić im wartość. Filozof wskazuje podmiotowi czekające go zadania, ale tylko podmiot może je podjąć. Funkcja krytyczna nie zastępuje funkcji praktycznej; wykonywana jest ona w związku z tą drugą, odsyła do niej, ale jej nie eliminuje i z niej nie zwalnia. Uwagi te w sposób szczególny odnoszą się do idei Boga i zasadnego zakresu jej stosowania. Filozof napotyka tę ideę, ale nie jest jej twórcą, musi zatem starać się dowiedzieć, co ona oznacza i jaką rolę w życiu można jej wyznaczyć. Nie powinien jednak kształtować jej wedle swego widzimisię; nie może posługiwać się nią dowolnie, w sposób nie odpowiadający pierwotnej aspiracji podmiotu.

W tych warunkach Bóg filozofów to najprzód zdobycz i niechęć. Udajemy, że idea Boga jest własnością filozofii, podczas gdy w istocie zapożyczamy ją z życia religijnego. Czynimy z niej punkt wyjścia dla ciągów dedukcyjnych, podczas gdy jest ona zasadą postępowania; zawłaszczamy ją na rzecz operacji rzekomo autonomicznych, tymczasem zaś wydzieramy ją niedyskretnie z myśli spontanicznej. I jak tu się dziwić, że potraktowana w ten sposób idea Boga zmienia się wprost nie do poznania? Odcinamy ją od życia i chcemy, by do niego powróciła. Absurdalne to zamierzenie! Bóg filozofów grzeszy abstrakcją. Nigdy nie będzie on niczym więcej jak tylko produktem zastępczym, alibi dla teizmu konkretnego. W życiu nie istnieje Bóg filozofów ani Bóg nie-filozofów; istnieje tylko jeden Bóg, którego idea inspiruje konkretne zachowania i może wraz z nimi stanowić przedmiot refleksji krytycznej. Niecelowe jest mówić o jakimś specjalnym Bogu filozofów, lecz tylko o Bogu wielbionym przez religię, i którego filozofia powinna rozważać dokładnie tak samo, jak wszelką inną wartość. Tak czy owak, o istnieniu Boga orzeka wolna i spontaniczna świadomość. Zadaniem refleksji filozoficznej jest orzec, o ile to twierdzenie jest spójne i wiążące bądź też przeciwnie – czcze i zbędne.

Jeżeli nie ma Boga filozofów, to tym bardziej nie ma Boga tradycji nie poddanej osądowi refleksji. Złudzenie, jakie może w tym względzie zaistnieć, nie pochodzi od filozofa, lecz niekiedy od obrońcy religii. Otóż myśli on – i słusznie – że twierdzenie o istnieniu Boga jest dziełem spontanicznej świadomości, zwłaszcza w jej formie religijnej. Jednakże popełnia błąd mieszając przedmiot tego stwierdzenia z pewnymi jego

aspektami; popełnia błąd sądząc, że transcendencja boskiej tajemnicy obejmuje również formy jej materialnego wyrazu w świadomości ludzkiej. Błądzi jeszcze bardziej uważając, że problematyka, którą się on zajmuje, zostaje przez ową transcendencję kanonizowana. Dla niektórych ludzi rzeczy mają się tak, jak gdyby Bóg, którego wielbią, obdarzał boskością narzędzia logiczne, jakimi się posługują, owszem, nieraz nawet wysoce dyskusyjne sposoby, do jakich się przy tym uciekają. Jest to nadużycie równie jaskrawe jak to, które popełnia zamknięty w swojej specjalności filozof totalny (*totalitaire*), chętnie redukujący treści życia do własnych możliwości ich rozszyfrowywania. Człowiek religijny uważa wprawdzie Boga za transcendentnego (problem ten postawić musi również filozof), ale to bynajmniej nie oznacza, że jego wyobrażenia na ten temat i sposoby wiązania przezeń z sobą tych wyobrażeń są innej natury niż zwyczajne sposoby myślenia. Wiara to niewątpliwie szczególny sposób patrzenia na Boga, spojrzenie specyficzne, które wszakże z chwilą sformułowania go zostaje uwikłane w siatkę logiczno-rozumową, co do której filozof ma prawo wydawać sądy. Chociaż zatem tradycja religijna stawia problem Boga w sposób sobie właściwy, filozof nie przekracza swych uprawnień gdy pragnie poddać ten sposób kontroli. W tym sensie Bóg tradycji absolutnie nie pełni roli antytezy tzw. Boga filozofów; pełni on po prostu rolę danej spontanicznej dla krytycznego namysłu pragnącego badać jej treści, określać jej sens i zakres. Jeśli w ogóle zachodzi gdzieś antyteza (nie antynomia), to tylko między teizmem przeżywanym i refleksyjnym, nie zaś między Bogiem, którego się wielbi i Bogiem, którego istnienia się dowodzi. (...)

Ale jak wypracować filozoficzny teizm, o którym mówimy? Jak przystąpić do krytyki idei Boga? Wykluczamy kleczenie jej z rozmaitych elementów, gdyż nie możemy zamknąć się w gabinecie, aby konstruować pojęcia; to próżny trud. Idea Boga opanowuje świadomość poprzez wychowanie. Poprzedza ona badanie, stymuluje i uporczywie nęka refleksję filozoficzną, nie jest zaś bynajmniej jej wytworem. Można pragnąć ją potwierdzić, pozbawić mocy albo unicestwić, ale nie sposób jej stworzyć. Jedyną groźbą jest przyjęcie jej z nieufnością, owszem, nawet z rozmyslną niezręcznością, aby tym lepiej ją zredukować. Już w pierwszy z nią kontakt wpisany jest sposób późniejszego orzekania o jej wartości. Nigdy jeszcze pierwszy rzut oka, pierwsze spojrzenie nie miało takiej wagi. Wszystko od samego początku jest zagrożone, o ile nie jesteśmy zdecydowani w pełni respektować tego, co ma być poddane integralnej krytyce. Toteż konieczne są tu środki ostrożności. Gdy zaczynamy badać ideę Boga i robimy to nie wiedząc jeszcze, skąd ona pochodzi, nie możemy bezkarnie przez dłuższy czas ignorować faktu, że kontekstem, w którym najłatwiej ona rozkwita, jest kontekst religijny. Zajmowanie się nią, badanie jej, osądzanie nie sprawdzając, gdzie i w jak sposób osiąga ona pełnię – oto zwykły błąd metody. Nie wymagamy od filozofa, by prowadził na ten temat niekończące się dochodzenia, ani też, by optował za chrześcijaństwem, a już wcale

nie oczekujemy odeń aktu wiary, który przecież należy do innego porządku. Żądamy tylko, żeby wiedział, skąd wyrusza, i był świadom zakresu, albo granic, jakie wyznacza swemu wyjściowemu doświadczeniu i informacji, jaką dysponuje. Jeśli natomiast uważamy, że współczesny myśliciel tu, w świecie cywilizacji zachodniej, chcąc nie chcąc zajmuje jakieś stanowisko względem chrześcijaństwa, to dlatego, że jest to pewien fakt historyczny. A także dlatego, że chrystianizm otrzymał od Zachodu swoje struktury, każdy z nas zatem może w nim odnaleźć coś z własnego sposobu myślenia i stylu życia. Tak czy inaczej, gdyby ktoś badał ideę Boga wyobrażając sobie, że ją wytwarza, eksploatując ją w sposób dowolny, nie troszcząc się o jej umieszczenie w złożonym kontekście faktu religijnego, w którym ona wyrasta i owocuje – pozbawiłby się najwartościowszych o niej informacji, uzyskując jedynie bladą kopię tej idei, nie zaś ją samą z właściwym jej bogactwem odcieni.

Religia przynosi sformułowanie trudności, jaką należy rozwiązać. To ona dostarcza mniej lub bardziej opracowanej k a t e g o r i i absolutu, której towarzyszy s c h e m a t transcendencji. (...) Tak więc krytyka zmagą się z pojęciem absolutu pod czujnym okiem jego schematu. W jaki sposób potrafi je przyjąć, oczyścić, przyswoić? Oto pytanie. Wspomagając się nim rychło pojmimy, jakie usługi chrystianizm oddaje filozofii. Jednakże to tylko kwestia drugorzędna. Główną uwagę musimy skierować na próbę filozoficzną, której należy poddać fakt religijny. Trzymając się metodologicznej poprawności, będziemy analizować ten fakt jedynie w celu ustalenia, jakie wskaźniki prawdziwości przysługują zawartej w nim rzeczywistej treści. Interesuje nas, jaką wewnętrzną spójność posiadają związane z nim główne wyobrażenia, a szczególnie stopień ścisłości idei Boga, czyli kategoria absolutu, a także, jaką ma wartość schemat transcendencji. W tym badaniu będziemy musieli zharmonizować punkt widzenia historyczny i krytyczny, gdyż religia jest – podobnie jak wszelka ludzka aktywność – daną i znaczeniem, dziejami p o w s t a w a n i a i fundamentem pewnej e j d e t y k i. To jednak, co z sobą kojarzymy, niekoniecznie musi się z sobą mieszać. Nasze wędrówki od historii do refleksji i z powrotem ostatecznie przyniosą korzyść nie czezej ciekawości, lecz naszym sądom.

Otóż kategoria i schemat pojęcia absolutu mogą, jak się zdaje, stać się punktem wyjścia dla trzech ciągów rozważań. Pierwszy dotyczy możliwego sposobu potwierdzenia istnienia Boga, drugi – natury Boga, a również ducha będącego z nim w kontakcie; trzeci wreszcie ma związek z istotą religii bądź też żywej duchowości o tyle, że Bóg pojawia się w niej jako pewien rodzaj relacji. Tym sposobem przedmiotami takich rozważań będą teodycea, filozofia ducha i fenomenologia religii. Jest to wygodny podział, którego sztuczność wszakże jest oczywista, albowiem stosunek człowieka do Boga zawsze przedstawia się jako niepodzielna całość, inaczej jest tylko iluzją. Nie dajmy się więc zwieść pomysłowym klasyfikacjom; ułatwiają one wykład, ale nigdy nie powinny przesłaniać jedności problemu.

II

Dusza religijna zmierza ku Bogu poprzez wiarę, wcale zaś nie poprzez dialektykę. Nie znaczy to, że wierny nie ucieka się do rozlicznych i subtelnym rozumowań, o ile tylko zada sobie trud przemyślenia swojej wiary. Ta jednakże bytuje na płaszczyźnie głębszej niż wszelka refleksja, można więc ją uznać za zjawisko innego porządku. Akt uwierzenia w Boga jest czymś *sui generis*, i żeby badać go w jego swoistości, należałoby wpierw przeprowadzić ogólny krytyczny rozbiór wiary. (...) Jednakże temat niniejszych rozważań jest odmienny. Chodzi w nich po prostu o to, co się dzieje, gdy idea Boga, włączona w wiarę religijną, nasunie się spojrzeniu filozofa.

W tym konkretnym punkcie obserwator wykrywa pewien dość stały zabieg, który okazuje się nadzwyczaj znamieny. Oto wydaje się, jakby jedynym zadaniem filozofii w odniesieniu do Boga było udowodnienie Jego istnienia, bezapelacyjnie obwieszczanego przez wiarę. Od rozumu żąda się, aby właściwymi sobie metodami ustalił to, co mniejszym kosztem i własnymi metodami osiąga religia. Wszystko odbywa się tak, jak gdyby wiara, dysponująca własną pewnością, potrzebowała wzmocnienia ze strony rozumu (w czym nie ma nic specyficznie religijnego), bądź też chciała wmówić samej sobie, że przynosi nieskończenie więcej niż rozum (na czym tenże rozum nic specjalnego nie zyskuje). Taka operacja w obu wypadkach wygląda dość dziwnie.

Co prawda można zrozumieć, że wiara, o tyle o ile przenika całą świadomość człowieka, implikuje płaszczyznę racjonalną. Dlatego wiara w Boga zakłada zgodę rozumu na pojęcie Boga i przekonanie – także rozumowe – o Jego istnieniu. Dla większości filozofów chrześcijańskich w tym właśnie punkcie zakorzeniona jest możliwość racjonalnego dyskursu o Bogu: naturalna teodycea wydobywa elementy rozumowe będące integralną częścią wiary, porządkuje je i ocenia, jakkolwiek inaczej, niż czyni to wiara. Ale i tu występują pewne niedogodności.

Przede wszystkim to wydobywanie z wiary elementów racjonalnych wydaje się zasadne tylko wówczas, gdy jest podporządkowane wierze. Ma ono sens dla kogoś, kto – w duchu mentalności średniowiecznej – wprzęga filozofię w służbę teologii. Gdyby filozoficznego dowodu istnienia Boga nie mogła przyjąć za swój i przekroczyć wiara w Boga, stanęlibyśmy w obliczu jaskrawej niemożności pogodzenia twierdzeń rozumu z twierdzeniami wiary. Teodycea staje się narzędziem umożliwiającym wierze uciekanie się do dowodów rozumowych w razie, gdy ktoś usiłuje podkopać fundamenty wiary w imię rozumu. Jednakże z punktu widzenia metodologicznego jest jasne, że taka metoda postępowania jest do przyjęcia tylko dla kogoś, kto z góry godzi się na dwie rzeczy: na rozdzielenie prawd wiary od prawd rozumu i na autonomię filozofii tylko w granicach zakreślonych przez wymogi dogmatyczne. Ci natomiast, którzy odrzucają wszelki dualizm (bądź jego ryzyko) wiary i rozumu, i jednocześnie wszelkie próby

zawężenia badania filozoficznego do ograniczonego kręgu prawd, mogą jedynie zalecać zajmowanie się innymi problemami.

Z zamykaniem teodycei w opisanych przez nas ramach wiąże się jeszcze inna, poważniejsza trudność. Otóż jeśli uważamy, że obcowanie z Bogiem dostępne jest tylko poprzez wiarę, podczas gdy jego istnienie dostępne jest dowodowi – padamy ofiarą subtelnej logicznej podstępności. Projektujemy mianowicie na Boga rozróżnienie między punktami widzenia wprowadzone jedynie po to, by utrzymać dwa źródła prawdy – transcendentne i immanentne, skutkiem czego zapominamy, że również prawdy „transcendentne” uzyskują swój wyraz w immanencji. Jakże atoli Bóg mógłby się rozdzielać na Boga wiary i Boga rozumu? Jakże mógłby być jednocześnie – bądź też kolejno – miejscem tajemnicy i przedmiotem dowodu? Jedno z dwojga: albo jest On tajemnicą i żadna eksplikacja nic tu nie pomoże, albo też jest przedmiotem, z którym eksplikacja znakomicie sobie radzi, ale też wyzuwa go z wszelkiej tajemnicy. Czy pomimo tego można powiedzieć, że oznacza to mieszanie dwóch różnych spraw – mianowicie kwestii, czym jest Bóg, z faktem Jego istnienia? Można na to odrzec, że o ile jest istotnie rzeczą ważną, by tych zagadnień nie mieszać, to trzeba się również wystrzegać rozdzielania ich. Tymczasem dochodzi do tego w sposób nieunikniony, gdy stosuje się do nich kategorie tak odmienne jak wolność duchowa w porządku wiary i rozumowa konieczność w porządku logiki. Wiara nie traktuje ich rozłącznie; już z założenia dysponuje ona równą pewnością co do objawienia natury Boga, jak i Jego istnienia. Jeśli idzie o rozum, to jak mógłby on orzekać o istnieniu bytu, nie znając warunków, pod jakimi może on istnieć, o ile istnieje? Łatwo zrozumieć, że teolog próbuje znaleźć fundament rozumowy dla istnienia Boga, którego prerogatywy zna już poprzez wiarę. Jest to dlań równoznaczne ze znalezieniem argumentu obalającego twierdzenia niedowiaraka, który Boga neguje. To pożyteczna i wygodna taktyka walki. Jednakże filozof znajduje się w sytuacji całkowicie odmiennej. Zapytuje on jednocześnie o *quid* i o *quod*, o naturę Boga i o Jego istnienie; obie te kwestie uważa za nierozdzielne. W takiej sytuacji nie pozwoli on sobie stawiać problemu Boga (o ile go stawia) inaczej jak tylko w aspekcie tego, czym Bóg jest albo nie jest, tzn. w aspekcie Jego tajemnicy. Nie powie on, że Bóg istnieje, tak jak istnieje jakiś przedmiot, ani że jest tym lub owym, tak jak przedmiot jest tym lub owym. Słowem, kwestia istnienia Boga i pokrewne jej pytanie o Jego naturę zostaną odniesione poza płaszczyznę, na której ich rozłączenie umożliwia rozwiązanie pierwszej poprzez zwykłe, przedmiotowe wyjaśnienie, drugiej zaś – poprzez tzw. określenia wiary (przy czym zapomina się często, że ten ich charakter określeń z konieczności odsyła do dyskursywnej zdolności rozumu). Oto w całej jaskrawości powód, dla którego krytyk nie może uprawomocnić systemu przedstawień wiodącego do wyobrażania sobie Boga jako rozdwojonego – tak, by intymne obcowanie z Nim było zastrzeżone dla wiary, Jego zaś istnienie stawało się oddzielnie przedmiotem filozoficznego dowodu.

Zresztą systemy dualistyczne same wikłają się we własne trudności. Na płaszczyźnie metafizycznej utrzymują one, że w Bogu istota i istnienie (esencja i egzystencja) tworzą jedność; na płaszczyźnie metodologicznej – że Jego istnienie można wykazać, jakkolwiek Jego istota bynajmniej nie jest dla rozumu jasna. Niekonsekwencję tę pogłębia jeszcze inna, często występująca w tych systemach: natychmiast po ustaleniu istnienia Boga przechodzi się do określania poniekąd Jego istoty – bez wyjaśnienia wszakże, jak możliwe jest przejście od egzystencji do esencji wobec faktu ich pierwotnego rozdzielania. Następnie idzie trzecia niekonsekwencja, pragnąca odkupić dwie poprzednie: ponieważ z obawy przed przekroczeniem progu tajemnicy należy ograniczyć określenia istoty, dzieli się, by tak rzec, istotę boską na dwie części – jedną dostępną dla rozumu, drugą zastrzeżoną dla wiary. Prześledziwszy raz jeszcze te trzy zabiegi: rozłączenie, potem złączenie na powrót istoty z istnieniem, wreszcie podział (drugiego stopnia) istoty, przekonujemy się rychło, że mamy tu do czynienia ze sztucznymi, skażonymi przestrzennością schematami – ekstrapozycją, jukstapozycją i superpozycją (nad-natura). Czyż wypracowana wedle tych schematów teodycea może być czymś więcej niż popisem logicznej zrzęcnosci?

Dlatego sądzymy, że do tego problemu lepiej jest podejść w inny sposób. Czy jeden i ten sam przedmiot może być w tym samym czasie i pod tym samym względem obiektem zarówno wiedzy, jak i wiary? Św. Tomasz odpowiada, że nie, św. Bonawentura – że tak. Tę opozycję między nimi przewyciężylibyśmy z pewnością twierdząc, że właśnie tu przebiega linia demarkacyjna – między żywą duchowością a krytyczną refleksją, nie zaś między wiarą a rozumem.

Wówczas rozwiązanie jest już bliskie; sprowadza się ono do stwierdzenia, że wiara w całości znajduje się po stronie konkretnego podmiotu, tymczasem zaś wiedza pozostaje domeną krytyka. Jednakże zarówno wiara jak i wiedza dotyczą tej samej rzeczywistości – Boga żywej duchowości. Nie spostrzegamy zjawy conceptualnego absolutu, która by z powrotem wkraczała na płaszczyznę refleksji. Absolut ten odsyła natychmiast do absolutu żywego, tak jak refleksja odsyła do płaszczyzny przeżywanej rzeczywistości. Płaszczyzna ta określa zarazem warunki, pod jakimi wolny podmiot może uważać Boga za istniejącego i służyć mu religijnie. Nie musimy już stawiać problemu stosunku wiedzy i wiary rozdzielających, by tak rzec, między siebie rzeczywistość Boga. Wiedza dotyczy całego zakresu wiary, której formułuje aprioryczne warunki. Innymi słowy, krytyk nie musi już przyjmować istnienia Boga, mimo iż podmiot może ponadto mieć udział w intymnym z Nim kontakcie. Krytyk po prostu oznajmia, jakie wymagania musi spełnić podmiot, o ile pragnie – nie sprzeniewierzając się nakazowi refleksji – rozpoznać Absolut zarówno w Jego istnieniu, jak i w Jego tajemnicy. Na nic się nie zda dowodzenie, że Bóg istnieje, jeśli jednocześnie nie wskażemy, jaką wartość powinien On mieć dla człowieka. Ponadto również problem Jego bytu i wartości stanowi jedność. Oznacza to, że krytyk powinien raczej tworzyć wiedzę o wierze niż

o jakimś przedmiocie wyodrębnionym z wiary i rozważanym następnie na jej marginesie. W przeciwnym razie nieuchronnie wracamy do Boga filozofów, który nie będzie Bogiem religii. Unikniemy tego niebezpieczeństwa, o ile refleksja krytyczna przywróci po prostu wartość temu, co twierdzi żywa duchowość, aby wydobyć jej sens i jej normy.

Czy taki punkt widzenia podkopuje teodyceę? Czy nadweręża jej klasyczne argumenty? Jak się przekonamy – nie, wprost przeciwnie. Nie rzuca on na wiarę troski o wykazanie istnienia Boga, jak gdyby rozum sam nie był zdolny do zajęcia w tej kwestii stanowiska. Powierzając krytyce misję kontrolowania wszelkich twierdzeń praktyki, nie faworyzujemy fideizmu, owszem, podnosimy refleksję do rangi instancji powszechnej. Nadal będziemy uważać, że rozum jest w mocy dowieść istnienia Boga i to w sensie szerszym, niż się na ogół przyjmuje, gdyż jego sąd na płaszczyźnie refleksji będzie stanowczym wezwaniem, skierowanym do podmiotu, aby zajął określone stanowisko. Nie oznacza to jednak, aby refleksja wypowiadała się za absolutem usytuowanym na jej płaszczyźnie; ona odeśle tylko do jedyne go absolutu, który godzien jest tego miana – absolutu, jaki podmiot potrafi zidentyfikować we własnym duchu i przyjąć w swoim postępowaniu. Prawdę mówiąc, zadaniem filozofii jest nie tyle dowieść istnienia Boga, co utwierdzić podmiot w jego rozumowych moralnych dyspozycjach, dzięki którym pojęcie absolutu udowodni się samo. Albo inaczej: jeśli filozofia potrafi nadać formę dowodowi istnienia Boga, to dlatego, że dowód ten jest w pierwszym rzędzie immanentny rozumowi konkretnego podmiotu i wszystkim jego władzom. Krytyka dokonuje jedynie transpozycji i obostrza rygor normy zawartej *implicitie* w świadomości, lecz działającej realnie na całym jej obszarze.

Jedynym zatem obowiązkiem filozofa będzie zbadanie, jaki sens i jaką wartość przybiera idea Boga dla żywej duchowości. Wskaże on tylko na konkretnie przeżywaną intencję, nie musi zaś realizować jej sam, zamiast konkretnego podmiotu. Gdyby natomiast filozof odciął funkcję krytyczną od treści życia, gdyby ją odizolował i przekształcił w samowystarczalny system, pojęcie Boga stałoby się dla niego czymś zupełnie innym niż jest ono dla świadomości spontanicznej. Przybrałoby rysy Boga filozofów, to znaczy ukryłoby pod tą maską swoje prawdziwe oblicze. Jest wprawdzie zrozumiałe, że zawodowi filozofowie abstrahują od tradycji religijnych z całą ich pozytywnością i specyfiką, jako że znajomość tych tradycji to tylko jedna ze specjalistycznych dziedzin krytyki filozoficznej. Trudno wszakże pojąć, iżby filozof mógł badać ideę absolutu nie konfrontując jej z doświadczeniem duchowym (z przeżyciem religijnym), czyli z procesem nawrócenia, jaki – niezależnie od uwarunkowań kultowych – zapoczątkowuje postawa religijna jako taka. Jeśli filozof zlekceważy takie podejście, doprawdy nie wiadomo, na czym mógłby się oprzeć. Metoda zestawiania ze sobą czystych treści, wyrwanych z siatki łączących je realnie powiązań, nie jest zadowalającym oparciem, lecz raczej odrzuceniem jedyne go normalnego i prawomocnego oparcia. Jeżeli zatem filozof dojdzie w wyniku

tęgo do Boga—abstrakcji, Boga—aksjomatu, Boga—normy prawnej albo, co gorsza, Boga—rzeczy – może mieć pretensje tylko do siebie. Taki Bóg nigdy nie był przez nikogo wielbiony. Powód jest prosty: taki Bóg w niczym nie przewyższa swojego zręcznego konstruktora. Ba, nie osiąga On nawet poziomu żywego ducha jako twórczej podmiotowości, staje się natomiast jednym z wytworów myśli, przedmiotów, jakie człowiek usiłuje wyodrębnić spośród innych. Nie tylko nie jest absolutem; owszem, jest jednym z określeń – być może najwyższym z nich, lecz podobnym do nich poprzez sposób, w jaki się je stosuje. Nie jest przedłużeniem żadnej prawdziwej tęsknoty, żadnego szczerego przyłgnięcia. Pojmuje się Go po prostu jako pewien pogląd, możliwość logiczną, w skrajnym przypadku nawet jako pewną fikcję.

Każdy, o ile tylko zachował poczucie rzeczywistości, zgodzi się łatwo, że taki rezultat rozczarowuje. I nie to jest najbardziej zadziwiające, że ową zdolność do kreowania abstrakcji odznaczają się myśliciele o uosobieniu mało religijnym. Największe zgorznienie budzi fakt, że również umysły religijne uważają za stosowne przenosić problem Boga na płaszczyznę krytyki pozbawionej wymiaru wewnętrznego. Takie ustępstwo na rzecz formalizmu staje się zdradą. Żeby to sobie uświadomić, wystarczy przypomnieć koleje, jakie przechodziła idea Boga, gdy skierowano ją na tor czysto pojęciowy. Miało to zapewnić jej wyraźny, naoczny awans w wymiarze rozumowym, a skończyło się prawdziwą jej degradacją w urzeczowienie.

III

Zamierzeniem filozofa jest – po odcięciu się przezeń od konkretnego teizmu – osiągnąć Boga u kresu analitycznej regresji. Stara się on przejść wstecz, jedną po drugiej, serię przyczyn skończonych, aby na koniec odkryć ostatnie ogniwo, zapewniające się całemu łańcuchowi. Jest to rozumowanie proste, wygodne, klasyczne. Jednakże nie może ono wystarczać, o ile przekształciło się w utrwalaony nawyk, w szkolne ćwiczenie, gdyż to nie gwarantowałoby jego powszechnej prawomocności. Jaka jest bowiem jego prawdziwa logiczna natura? Otóż ma ono charakter wyjaśnienia przedmiotowego. Może ono dać – i daje – wspaniałe rezultaty w dziedzinie eksperymentu naukowego. Ta wola analizy, troskliwość i w sposób uporządkowany prowadzonej wstecz, aby dotrzeć do pierwszej zasady, jest więc godna szacunku. Sprawa jednak polega na tym, by się przekonać, czy w odniesieniu do Boga te zabiegi są prawomocne oraz czy ich postulaty – poza pewną wydzieloną sferą – nie odbierają im skuteczności.

Czy Bóg może być ostatnim członem ciągłej serii? Oto rdzeń całej kwestii. Jeśli jest to seria homogeniczna, to jak mógłby On stanowić jej część nie tracąc swojej pozycji? Instancja religijna protestuje tutaj, i nie jest w tym jedyna; wymagająca duchowość również wzdraga się przed uprzedmiotowieniem, reifikacją kategorii absolutu (co byłoby wbrew samemu jej znaczeniu). Bóg, umieszczony w serii przedmiotowej, bądź nawet na jej szczycie, wchodzi w jej orbitę, staje się jednym z jej członów.

Krótko mówiąc, zostaje uwikłany w relatywność. Zauważmy, że schemat transcendencji nie zdaje się tu na nic; zastosowany w tym kontekście, zbyt późno odgradza Boga od manipulacji przedmiotowej, jaka wcześniej uznana została za niezbędną do wykazania Jego istnienia. Gdy się zaczęło od przedmiotowości, na niej też trzeba skończyć. Jeśli tak, to pozbawiamy się prawa do twierdzenia, że Absolut jest tajemnicą, skoro wcześniej traktowaliśmy Go jako przedmiot.

Same już postulaty metody przedmiotowej mogą wzbudzić nieufność. Bo i jak zastosować rozumowanie do przeżycia zmysłowego bądź doświadczenia wewnętrznego (psychologicznego), tak by wykazać jednocześnie a) niezdolność stworzenia do samowyjaśnienia i b) zdolność stworzenia do wskazania jako swojego wyjaśnienia absolutu? Albo punkt wyjścia i punkt dojścia są wzajemnie jednorodne – a w tym wypadku wniosek jest logicznie ścisły, lecz drugi człon zostaje wchłonięty przez pierwszy (co rujnuje pojęcie Boga); albo też punkt wyjścia i punkt dojścia są niejednorodne, a w takim przypadku absolut pozostaje nietknięty, za to wniosek jest dowolny (co rujnuje rozumowanie). Próba utrzymania w tym samym wymiarze logicznym pierwiastków relatywnego i absolutnego ponosi porażkę.

Zresztą byłoby raczej dziwne, gdyby stworzenie pragnące się usprawiedliwić znajdowało swoje wyjaśnienie w drugim – tylko dlatego, że nie znajduje go w sobie. Na to zawsze można powiedzieć, że jest jeszcze trzecie rozwiązanie: żadnego wyjaśnienia nie ma. Ponadto, jeśli stworzenie przywołuje Boga jako swoje wyjaśnienie, to „wyjaśnienie” powinno wpisywać się w nie i tworzyć jedność z jego własną immanencją. Skoro tak, to jest dziwne, że stworzenie nie odkrywa tej eksplikacji w sobie samym, w chwili, gdy poddaje się samoanalizie. Gdyby potrafiło ją znaleźć, nie musiałoby wcale szukać jej na zewnątrz. Tak czy owak, gdyby wyłącznie Bóg był jego wyjaśnieniem, jego zasadą eksplikatywną, jego immanentną przyczyną – to nie bardzo wiadomo, w jaki sposób byłby On wobec niego transcendentny. Jeśli mimo to mówimy, że stworzenie poszukuje przyczyny naprawdę transcendentnej, gdyż tylko ten, kto istnieje sam przez się może podtrzymywać to, co nie istnieje samo przez się – wypowiadamy nie dowód, lecz postulat głoszący, że byt niesamoistny jest z konieczności równoznaczny z bytem-przez-drugiego. Ale tego nie da się wykazać. Albo raczej: można to stwierdzić tylko wówczas, gdy ten, co nie istnieje sam przez się, ma w sobie energię odkrywającą mu jego własne zdeterminowania jako takie i gdy wychodzi poza nie, przekraczając je i oddalając się od nich, ilekroć się pojawia. Wtedy ta energia staje się znakiem, że poza wszelkimi zdeterminowaniami jest w człowieku jakiś czynne nad-zdeterminowanie, i że trzeba szukać jego ukrytego sensu. Jednakże rozumowanie formalne nie zapuszcza się na tę drogę, jakkolwiek może korzystać z niej nieświadomie, czego zresztą można mu tylko życzyć dla jego dobra. Tak czy inaczej, głośno tego nie mówi; owszem, stara się oprzeć eksplikację wyższą bezpośrednio na członie niższym, uważanym za niewyjaśnialny na swoim poziomie. Wówczas natychmiast wpadamy w błędne koło wyżej opisanе:

albo człon wyższy pozostaje z niższym w stosunku tożsamości – co jest jaskrawą tautologią; albo zachodzi między nimi stosunek innego do tego samego, w takim zaś razie heterogeniczność rozrywa łańcuch eksplikacyjny. I tu, i tam argumentacja idzie w ruinę. Do takiego twierdzenia czujemy się tym bardziej upoważnieni, że nie sądzimy, iżby w przeszłości systemy chrześcijańskie całkowicie ulegały pokusie przedmiotowości.

Taka pokusa atoli nie jest całkiem nierealna. Wynika ona z ogólnego klimatu, ze stanu umysłów. A także z pewnych potrzeb technicznych, jakie odczuwa filozof, i ze sztucznej opozycji, jaką liczni autorzy wprowadzają między ducha filozoficznego i ducha religijnego. Powiada się często, że filozof szuka Boga jako ostatecznej zasady i najwyższej eksplikacji, człowiek religijny zaś – jako zasady życia i zbawienia. Wychodzi więc na to, że posłannictwem filozofa jest wszystko wyjaśnić, ale nic nie zrozumieć – ani z życia, ani z konkretnego poszukiwania wartości. Albowiem jeśli refleksja filozoficzna ma na celu dedukcję na marginesie realnego życia, jeśli interesuje się czymś innym niż warunkami zbawienia, to może być nową algebrą, nigdy jednak nie stanie się ani samopoznaniem, ani drogą do mądrości. Na szczęście wszakże nie udaje się jej – ani w praktyce, ani w teorii – być wyłącznie kombinatoryką jałowych idei. Czy filozof jest tego świadom, czy nie, pojęcia, którymi żongluje, trzymają się razem jedynie dzięki żywemu *Cogito*, ten zaś, miast być czystą formą, jest aktem wyrażającym się na rozmaitych poziomach. Wobec tego filozofia pozostaje restytucją bądź metodycznym odtwarzaniem aktu, przybierającym rozmaite formy wyrazu. Zapośrednicza ona ten akt, zależy od niego, do niego odsyła, nigdy jednak nie może go wyeliminować ani wtłoczyć w serię przedmiotową. Oto dlaczego filozof jest upoważniony do pracy nad unifikacją świadomości, ale nie nad jej zniesieniem jako aktu. Jeśli opracowuje system, to winien w nim sformułować warunki urzeczywistnienia tego aktu, nie zaś konstruować syntezę wyjaśniającą pozwalającą świadomości na rozplnięcie się w kontemplacji jej elementów, gdyż są one właśnie jedynie wyrazem jej aktu, lecz nie samym aktem – bo ten jest nieredukowalny, jest ze swojej istoty niemożliwy do uprzedmiotowienia. Należy więc wyrzec się myśli o uczynieniu z filozofii abstrakcyjnej systematyki. Filozofia systematyzuje i unifikuje tylko żywego ducha, toteż jest ze wszech miar filozofią zbawienia, krytyką życia, wiedzą praktyczną. Nie przeciwstawia się ona religii jako rywalka bądź konkurentka; zapewnia jej po prostu tylko środki do weryfikacji swoich kategorii i schematów, umożliwia jej samorefleksję, której człowiek religijny nie podejmuje i podjąć nie może na poziomie własnego zachowania.

Henry Duméry
tłum. Ireneusz Kania

Powyższy tekst jest fragmentem pierwszego rozdziału książki Henry Duméry'ego *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957.

RICHARD SWINBURNE

WEWNĘTRZNE PRAWDOPODOBIEŃSTWO HIPOTEZY TEIZMU

Teista utrzymuje, że rozmaite zjawiska, które przytacza na poparcie teizmu, wymagają wyjaśnienia, a teizm właśnie pozwala nam zrozumieć, dlaczego one występują oraz jest znacznie bardziej naturalnym kresem wyjaśniania niż same te zjawiska.¹ Z przeprowadzonego w poprzednim rozdziale rozumowania wynika, że poprawność wyżej wymienionej tezy zależy od wartości prawdopodobieństwa² teizmu i jego mocy wyjaśniającej ze względu na wspomniane zjawiska. W niniejszym rozdziale podejmę rozważania na temat wyjściowego prawdopodobieństwa teizmu. Jeżeli przyjąć, że przedmiotem wyjaśniania są wszystkie dane empiryczne, to nasza wiedza podstawowa³ będzie składać się po prostu ze świadectw tautologicznych; interesować nas będzie więc wewnętrzne prawdopodobieństwo teizmu, a to, jak widzieliśmy, jest w zasadzie kwestią prostoty hipotezy.

Sformułuję obecnie hipotezę teizmu bardziej szczegółowo niż w rozdziale I i zbadam stopień jej prostoty.⁴

● Natura Boga

Teizm stwierdza, co następuje. Istnieje, istniał i będzie istniał Bóg, istota duchowa, to znaczy nieucieleśniona osoba, która zarazem jest wszechobecna. (...) Mówiąc, że Bóg nie jest ucieleśniony, przeczy my temu,

¹ Niniejszy tekst stanowi, z niewielkimi skrótami redakcyjnymi, rozdział 5 książki *The Existence of God (O istnieniu Boga)*, Clarendon Press, Oxford 1979. (Przyp. red.)

² Chodzi o prawdopodobieństwo w sensie logiki indukcji, która określa reguły wartościowania hipotez ze względu na dostępne świadectwo empiryczne. Hipotezom przypisuje się pewne prawdopodobieństwo wyjściowe, które następnie podlega modyfikacjom w miarę gromadzenia danych empirycznych. (Przyp. tłum.)

³ Wiedza podstawowa (*background knowledge*) oznacza wiedzę przyjmowaną jako niekwestionowaną na użytek testu empirycznego. Termin pochodzi od Poppera. (Przyp. tłum.)

⁴ Niniejszy rozdział w zasadzie podsumowuje tezy bardziej rozwinięte i przedstawione przeze mnie bardziej ściśle w *The Coherence of Theism (Spójność teizmu)*.

że w bezpośrednim działaniu⁵ władza on tylko jakąś konkretną ograniczoną porcją materii, i że wiedzę o tym, co dzieje się gdziekolwiek w kosmosie poza nią czerpie On wyłącznie ze skutków oddziaływań, którym ona podlega. Mówiąc, że Bóg jest wszechobecnym duchem, twierdzimy natomiast, że wie On, co dzieje się wszędzie, a Jego wiedza od niczego poza Nim nie zależy, i że władza Jego bezpośrednich działań rozciąga się na wszystkie stany rzeczy wszędzie, to znaczy w tym lub jakimkolwiek innym kosmosie. Bóg jest stwórcą wszystkiego w tym sensie, że każda rzecz logicznie przygodna, która istnieje, zostaje powołana do istnienia bezpośrednio przez Niego lub pośrednio, przez jakiś inny byt, ale za sprawą Boga lub Jego przyzwoleniem. Jest On zatem źródłem bytu i mocą wszystkich innych rzeczy poza sobą. Jest On na przykład odpowiedzialny za przeszłe, obecne i przyszłe istnienie przedmiotów materialnych i praw przyrody, które nimi rządzą, osób i ich władz. I wszelkich innych możliwych rzeczy logicznie przygodnych – diabłów, aniołów, innych kosmosów – których istnienie sam sprawia i powoduje, że zachowują się tak, jak się zachowują, lub przekazuje moc sprawczą do tego innym bytom. Niektórzy teiści utrzymywali, że Bóg stworzył świat w pierwszym momencie jego historii, następnie narzucił mu prawa, według których ma dalej funkcjonować, a potem zostawił go samemu sobie. To jest pogląd deizmu. W przeciwieństwie do niego, przedstawiając stanowisko teizmu, będę zakładał bardziej ortodoksyjny pogląd, że Bóg w każdym momencie historii świata jest odpowiedzialny za jego funkcjonowanie w tym momencie. Oczywiście, zgodnie z tym poglądem, jeśli wszechświat czy cokolwiek innego ma jakiś początek istnienia, to właśnie Bóg sprawił ów początek lub pozwolił uczynić to jakiemuś innemu bytowi. Większość teistów chrześcijańskich utrzymuje, że Bóg nie zmusza innych osób do postępowania tak, jak postępują; pozostawia im znaczny zakres wolności wyboru, wolności wyboru intencji działania. Jednakże wybory dokonywane przez ludzi podlegają wpływowi otoczenia i dziedziczności – aczkolwiek, zdaniem większości teistów, nie są przez nie zdeterminowane. Bóg natomiast, według wszystkich teistów, jest całkowicie wolny w tym sensie (który wprowadzam na zasadzie definicji), że nic poza Bogiem w żaden sposób nie wpływa przyczynowo na Jego wybór. Decyzje przezeń podejmowane, to znaczy Jego intencje, zależą wyłącznie od Niego.

Bóg jest wszechmocny w tym sensie (z grubsza rzecz biorąc), że może uczynić wszystko, co jest logicznie dla Niego możliwe (...). Jest wszechwiedzący, w każdym razie w tym sensie, że w każdej chwili wie wszystko, co logicznie może w danej chwili wiedzieć. (Nie wykluczone, że nie jest logicznie możliwe, aby dana osoba P знаła w danej chwili t pewne sądy prawdziwe, np. sądy na temat niektórych jej przyszłych wolnych czynów.

⁵ Działanie autor nazywa, za A.C. Danto, bezpośrednim (*basic*), w odróżnieniu od pośredniego (*mediated*), jeżeli nie jest wykonywane za pomocą jakiegoś innego działania. Np. kiedy daję sygnał przez podniesienie ręki, dawanie sygnału jest działaniem pośrednim, a podnoszenie ręki bezpośrednim. (Przyp. tłum.)

Toteż twierdzenie, że Bóg jest wszechwiedzący, nie oznacza, że w chwili *t* zna On takie sądy.) Jest On doskonale dobry. Rozumiem przez to, że nie podejmuje żadnych działań moralnie złych i podejmuje każde działanie moralnie zobowiązujące.

Według teizmu Bóg posiada wymienione przymioty w pewnym sensie z konieczności i pewnym sensie sam jest bytem koniecznym. To znaczy, Bóg nie może nagle przestać być (np.) wszechmocny. Bóg, skoro jest Bogiem, jest wszechmocny; nie może też przestać być Bogiem zachowując swoją tożsamość (jak, na przykład, premier może przestać być premierem pozostając tą samą osobą). Dalej, podczas gdy inne rzeczy istnieją z przypadku lub na skutek działań różnych od nich bytów, Bóg nie może nie istnieć. Jego istnienie nie zależy od żadnego innego bytu ani nie jest kwestią przypadku. Ale co tutaj znaczy „nie może”, o jakiego rodzaju „konieczność” tutaj chodzi? Wydaje mi się, że teista, o ile ma wielbić Boga godnego uwielbienia, musi uważać, że pojęcie Jego konieczności ma treść co najmniej taką, jaką zaraz przedstawię. Teista może pokusić się o przypisanie Bogu jakiejś głębszej konieczności, ale wówczas trudno mu będzie wykazać, że jego tezy tworzą spójną logiczną całość.

Moje ujęcie przedstawia się następująco. Mówić, że opisane przed chwilą przymioty przysługują Bogu z konieczności, oznacza, że dzięki ich posiadaniu należy On do tego rodzaju bytu, jakim jest. Będziemy nazywać ϕ rodzajem istotowym, jeżeli indywiduum, które jest ϕ , nie może przestać być ϕ nie przestając zarazem w ogóle być. By posłużyć się dobrze znanym przykładem Kripkego (...), osoba jest rodzajem istotowym. Jeżeli John jest osobą, nie może być niczym innym; ponieważ jeżeli John przestanie być osobą, przestanie w ogóle być. Osobę, która jest wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie wolna, doskonale dobra, i która jest stwórcą wszystkiego, nazwijmy osobowym fundamentem bytu. Według teizmu Bóg musi należeć do rodzaju istotowego osobowego fundamentu bytu. Nie może utracić żadnego z wymienionych przymiotów nie przestając tym samym być Bogiem. Nie widać nic logicznie niewłaściwego w założeniu, że można z rodzaju „osoba” wyodrębnić jakiś podrodzaj, który tak samo jest rodzajem istotowym. Tyle, jeśli chodzi o konieczność przysługujących Bogu boskich przymiotów. Nieco inne objaśnienie należy dać w odniesieniu do konieczności boskiego istnienia. Mówić, że „Bóg istnieje” jest konieczne, oznacza, jak sądzę, że istnienie Boga jest nagim faktem, który nie podlega dalszemu wyjaśnieniu – nie dlatego, że go nie możemy znaleźć, ale dlatego, że go nie ma, że sam fakt jest kresem kompletnego wyjaśnienia⁶. Jak stwierdziliśmy w rozdziale 4, u kresu wyjaśniania rzeczy

⁶ Wyjaśnienie *E* nazywa autor kompletnym, jeżeli jest pełne i jeżeli istnienie i funkcjonowanie czynników w nim wymienionych nie mają wyjaśnienia przez działanie w czasie ich istnienia czy funkcjonowania żadnych innych czynników. Z kolei wyjaśnienie *E* przez *F* nazywa się pełnym, jeżeli *F* obejmuje zarówno przyczynę *C* jak i powód czy rację *R*, które razem wzięte czynią koniecznym wystąpienie *E*. W wyjaśnianiu naukowym *C* zawiera warunki początkowe a *R* prawa przyrody; podczas gdy w wyjaśnianiu osobowym *C* oznacza osobę a *R* jej intencje, przeświadczenia i moc sprawczą. (Przyp. tłum.).

logicznie przygodnej musi być coś również logicznie przygodnego. Stwierdziłmy również jednak, iż tezę, że istnienie Boga jest nagim faktem, można interpretować na dwa sposoby, chociaż, jak wykażę pokrótce, jeden z nich wydaje się mieć niejaką przewagę nad drugim. Według pierwszego istota Boga jest wieczna. Bycie wiecznym należy dołączyć do własności definicyjnych osobowego fundamentu bytu. Bóg zatem jest bytem tego rodzaju, że jeśli istnieje w jakiegokolwiek chwili, to istnieje w każdej chwili. Jego istnienie w ogóle nadal jednak pozostaje faktem logicznie przygodnym. Stanowisko alternatywne powiada, że istota Boga jest czasowa; bycia wiecznym nie należy dołączać do własności definicyjnych osobowego fundamentu bytu. Chociaż Bóg nigdy nie przestawał istnieć, istnienie Boga w jakiejś chwili nie pociąga za sobą wcale Jego istnienia w chwili następnej. Jest zatem niewytłumaczalnym nagim faktem, że nie było takiej chwili, w której Boga nie było, że istniał On chwilę przed dowolnie wybraną przez nas chwilą. Jego dalsze istnienie, w myśl tego poglądu, wynika z wciąż ponawianej przezeń decyzji. To drugie stanowisko jest o wiele mniej zgodne z tradycją chrześcijańskiej myśli teologicznej niż pierwsze. Dlatego, jak i też z innych względów, które przemawiają za tym, że pierwszy pogląd jest z większym prawdopodobieństwem prawdziwy (co wprawdzie nie wyklucza drugiego), a które pokrótce przedstawię, będziemy prowadzić dalsze rozważania przy założeniu, że istota Boga jest wieczna; że istnieje byt, który ze swej istoty jest osobowym fundamentem bytu (co oznacza również, że jest On wieczny), że to jest niewytłumaczalny nagi fakt, kres wyjaśniania natury rzeczy. Tego rodzaju konieczne istnienie można nazwać istnieniem fakualnie koniecznym (dla odróżnienia od istnienia logicznie koniecznego).

Tak w moim rozumieniu przedstawia się hipoteza teizmu. Na ile jest ona prosta? Przeprowadzę rozumowanie na dowód, że jest ona rzeczywiście bardzo prosta, pokazując jak naszkicowane powyżej boskie przymioty pasują wzajemnie do siebie. Wyjaśnianie teistyczne jest osobowe. Wyjaśnianie zjawiska przez powołanie się na działania jakiejś osoby. Wyjaśnianie osobowe wyjaśnia zjawiska jako skutki działań jakiejś osoby wprowadzone w życie dzięki jej mocy sprawczej, przeświadczeniom i intencjom. Teizm postuluje istnienie Boga jako bytu, który posiada intencje, przeświadczenia i moc sprawczą, ale bardzo prostego typu, tak że postuluje tym samym najprostszy możliwy rodzaj osoby.

Na początek, teizm postuluje Boga wyposażonego w największą logicznie możliwą moc sprawczą. Jest On nieskończenie potężny, wszechmocny. Hipoteza stwierdzająca istnienie Boga wszechmocnego jest prostsza od hipotezy, że moc Boga jest tak-a-tak ograniczona (np. że ma władzę przekształcania materii, ale nie jej stwarzania). Jest prostsza dokładnie tak samo jak hipoteza, że określona cząstka ma masę równą zeru lub prędkość nieskończoną, jest prostsza od hipotezy, że ma ona masę równą 0,34127 jakiejś jednostki lub prędkość równą 301 000 km/sek. Ograniczenie rozpatrywanej wielkości przez liczbę skończoną domaga się wyjaśnienia, dłacz-

go przybiera ono taką, a nie inną wartość, podczas gdy brak ograniczeń takiego wyjaśnienia nie potrzebuje. (...) Jednak osoba z zerową mocą sprawczą nie byłaby w ogóle osobą. Toteż postulując osobę o nieskończonej mocy sprawczej teizm postuluje osobę o mocy sprawczej najprostszego rodzaju ze wszystkich możliwych.

Boskie przeświadczenia mają podobną nieskończoną jakość. Osoby ludzkie mają pewną liczbę przeświadczeń, jedne prawdziwe, inne fałszywe, niektóre uzasadnione, niektóre nie. Przeświadczenia, o ile są prawdziwe i uzasadnione (ewentualnie, uwzględniając kontrprzykłady w stylu Gettier⁷, uzasadnione w pewien szczególny sposób), równają się wiedzy. Wydaje się, że przeświadczenia bytu wszechmocnego, jeżeli mają współgrać z jego wszechmocą, powinny równać się wiedzy (nie wiedząc bowiem, co się czyni, nie można mieć przecież władzy czynienia). Najprostsze założenie w tym względzie polega na postulowaniu, że byt wszechmocny ma wiedzę, i władzę, ograniczoną wyłącznie przez logikę. Miałby więc całą wiedzę, jaką logicznie rzecz biorąc może posiadać osoba, tj. byłby wszechwiedzący.

Osoba, która przystępuje do czynu, musi mieć intencje. Intencje mogą być zdeterminowane przez czynniki od niej niezależne lub przynajmniej, jak to z ludzkimi intencjami bywa, podlegać silnym wpływom. Wydaje się jednak, że intencje kierujące działaniem bytu wszechmocnego, jeżeli mają współgrać z jego wszechmocą, nie powinny podlegać żadnym wpływom ze strony czynników od niego niezależnych, tj. powinny być kwestią całkowicie wolnego wyboru. (Nie warto przecież dysponować wszechmocą, jeśli można używać jej tylko w sposób z góry określony.) Teizm postuluje zupełną wolność Boga. Postuluje więc osobę niewiarygodnie prostą w swoim rodzaju, osobę, której moc sprawcza, zakres uzasadnionych prawdziwych przeświadczeń, i wybór intencji nie napotyka żadnych ograniczeń (pomijając ograniczenia natury logicznej).

Można uważać, że wymienione trzy przymioty zasadniczo nie są ze sobą powiązane. Jednak świat w ten sposób postulowany byłby bardziej zagadkowy od tego, w którym tworzą one jeden zespół – w tym pierwszym bowiem byt władający wszelką mocą jakimś kosmicznym zbiegiem okoliczności posiadałby również całą wiedzę. Aby tego uniknąć, prościej jest założyć, że owe własności popospołu wchodzą w skład boskiej istoty; jak stwierdziliśmy, są one naturalnie ze sobą spowinowacane. Byt, który należy do określonego w ten sposób rodzaju istotowego, jest z konieczności kresem kompletnego wyjaśnienia. Jeśli bowiem pewien stan rzeczy *E* został wyjaśniony jako spowodowany przez Boga dzięki Jego władzy, przeświadczeniom i intencji spowodowania *E*, jakiego jeszcze można udzielić dalszego wyjaśnienia? Władza Boga wynika z Jego wszechmocy, prze-

⁷ W *Is Justified True Belief Knowledge?* (Czy uzasadnione prawdziwe przeświadczenie jest wiedzą) („Analysis”, 1963, 23, 121-3), E.L. Gettier przedstawił trudności definicji wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przeświadczenia, które stały się przedmiotem wielu dyskusji wśród filozofów. Trudności te sugerują, że prawdziwe przeświadczenie, aby uzyskać status wiedzy, musi być nie tylko uzasadnione, ale uzasadnione w pewien szczególny sposób.

świadczenia ze wszechwiedzy, a intencje, o ile wynikają z czegokolwiek, mogą wynikać tylko z jakiejś Jego ogólniejszej intencji. Najogólniejsza boska intencja nie ma żadnego wyjaśnienia poza tym, że taka jest Jego wola – z Jego całkowitej wolności wynika, że nic w żaden sposób nie wywiera wpływu na Jego wybór. Wszegmoc, wszechwiedza i doskonała wolność przynależy do boskiego istnienia, o ile, jak założyliśmy, wymienione właściwości należą do boskiej istoty. Swojego istnienia nie może On jednak zawdzięczać żadnemu współcześnie działającemu czynnikowi sprawiającemu Jego istnienie czy też zezwalającemu na nie. Gdyby bowiem Jego istnienie zależało od jakiegoś czynnika poza Nim, istnienie tego czynnika z kolei nie mogłoby zależeć od Niego (porządek sprawstwa nie może być cykliczny). Ale gdyby ów czynnik nie był w ten sposób zależny, Bóg nie mógłby sprawić jego istnienia lub nieistnienia, nie byłby więc wszechmocny. W rezultacie Bóg musi być bytem koniecznym w tym sensie, że od Niego zależy, jak rzeczy się mają, On zaś nie zależy od niczego poza sobą. Jest On z konieczności kresem kompletnego wyjaśnienia. Zdecydowanie prościej jest założyć, że ostateczna zasada wyjaśniania, źródło wszechrzeczy, było i jest zawsze takie samo – a więc zamiast zakładać, że Bóg nastał i zaczął swoje panowanie np. dopiero w roku 4004 p.n.e., przyjąć, że istnieje wiecznie. Można uważać, jak już wspomnieliśmy, że Bóg w dalszym ciągu istnieje z własnego wyboru lub ze swej natury.

Twierdzą jednak, że założenie, iż Bóg jest wieczny ze swej natury, z trzech względów decydujących o wewnętrznej prostocie tego założenia, bardziej zasługuje na uznanie od alternatywnego domniemania, że Bóg jest wieczny z własnego wyboru. Jeżeli wieczność Boga należy do Jego istoty, nie trzeba dalej wyjaśniać, dlaczego jest wieczny. W przeciwnym razie Jego wieczność wymaga wyjaśnienia przez powołanie się na wciąż ponawiany przezeń wybór. Dlaczego jednak miałby On stale decydować się na dalsze istnienie; dlaczego nie miałby popełnić samobójstwa? Jeżeli jest jakiś nadrzędny powód, który Go powstrzymuje przed samobójstwem, jeżeli samobójstwo jest sprzeczne z Jego naturą, to wieczność przysługuje Mu z natury. W przeciwnym razie Jego nieustające istnienie byłoby zagadką, przypadkowym zbiegiem okoliczności. Po drugie, jeżeli Bóg jest wieczny ze swej istoty, to istnieje ostateczne wyjaśnienie⁸ zjawisk. W takim przypadku bowiem czyn boski podjęty w chwili t dostarcza ostatecznego wyjaśnienia jego skutku. Przy alternatywnym założeniu, ilekroć wyjaśniamy cokolwiek przez czyn boski w chwili t , pozostaje do wyjaśnienia coś jeszcze – dlaczego Bóg trwa w swoim istnieniu, aby dokonać wyboru; a to należy wyjaśnić przez powołanie się na istnienie Boga chwilę wcześniej, i Jego wybór wówczas dokonany. To z kolei wymaga kolejnego wyjaśnienia przez powołanie się na istnienie Boga jeszcze jedną chwilę wcześniej, i Jego ówczesny wybór, i tak dalej *ad infinitum*. Jeśli jednak Bóg jest wieczny ze

⁸ Wyjaśnienie E autor nazywa ostatecznym, jeżeli jest kompletnym wyjaśnieniem E takim, że czynniki G i R w nim wymienione nie mają żadnego wyjaśnienia za pomocą innych czynników. Por. przyp. 6. (Przyp. tłum.)

swej istoty, nasze wyjaśnienia zjawisk cechuje prostota w przeciwnym razie nieosiągalna.

Trzeci powód preferowania hipotezy, że Bóg jest wieczny ze swej istoty przedstawia się następująco. Gdyby Bóg nie był wieczny ze swej istoty, mógłby, jak stwierdziliśmy, w dowolnej chwili popełnić samobójstwo. Wówczas mógłby zaistnieć, bez żadnej przyczyny lub za sprawą Boga, który sprawił to w ostatniej swej chwili, ktoś inny, kogo nazwiemy Zeusem, który podobnie jak Bóg byłby ze swej istoty wszechmocny, wszechwiedzący i całkowicie wolny, a więc pod każdym względem podobny do Boga z wyjątkiem odwieczności (tj. istnienia od zawsze). Zeus mógłby wprawiać w ruch gwiazdy tak samo jak Bóg. Chociaż Zeus nie mógłby zaistnieć bez przyzwolenia ze strony Boga, sama taka możliwość odbierałaby Bogu Jego wyjątkową pozycję. Panowanie nad wszelką rzeczą nie byłoby tak ściśle związane z Bogiem, by nie dało się od Niego oddzielić. Natomiast jeżeli Bóg jest ze swej istoty wieczny, żaden inny byt nie może sprawować pełni władzy nad kosmosem. Bóg ma wtedy pozycję logicznie wyróżnioną; bieg rzeczy z natury jest wówczas ostatecznie wyznaczony przez Boga i nikogo innego. Jeżeli Bóg, będąc ze swej istoty wszechmocny, wszechwiedzący i całkowicie wolny, jest źródłem wszechrzeczy, jest oczywiście bardzo odmienny od rzeczy należących do świata. To, że jest ze swej istoty wieczny, wydaje się bardziej pasować do Jego innych istotnych przymiotów i lepiej niż założenie alternatywne zdawać sprawę z różnicy między Bogiem a rzeczami tego świata.

Z powyższych trzech powodów twierdzę, że założenie, iż Bóg jest ze swej istoty wieczny, bardziej zasługuje na uznanie niż założenie konkurencyjne.

Dowiodę następnie, że posiadanie przez Boga innych przypisywanych Mu przymiotów – że jest wszechobecnym duchem, stwórcycalem wszystkich rzeczy, i że (przy pewnym całkiem wiarogodnym założeniu) jest doskonale dobry, wynika stąd, że jest wszechmocny, wszechwiedzący i całkowicie wolny. Dość łatwo wykazać, że posiada On dwa pierwsze przymioty. Jeżeli Bóg jest wszechmocny, musi bezpośrednio panować nad wszystkimi stanami rzeczy, gdziekolwiek mają one miejsce. Jeżeli Bóg jest wszechwiedzący, musi wiedzieć, co dzieje się wszędzie. Gdyby Jego wiedza zależała od funkcjonowania nerwów czy oczu, wówczas gdyby miały one działać jakoś nadzwyczajnie, brakowałoby mu wiedzy. To jednak jest niemożliwe skoro, *ex hypothesi*, boska wszechwiedza należy do Jego istoty. Bóg zatem jest wszechobecnym duchem. Skoro Bóg jest wszechmocny, może zapobiec zdarzeniu się wszystkiego, co byłoby niezgodne z Jego wolą. Cokolwiek więc się dzieje, dzieje się za Jego sprawą lub przyzwoleniem. Jest zatem stwórcycalem wszystkich rzeczy w opisanym tu sensie.

Następnie, jeżeli przyjąć pewien określony pogląd na status ocen moralnych, doskonała dobroć Boga wynika dedukcyjnie z jego wszechwiedzy i całkowitej wolności. Pogląd, o którym mowa, twierdzi, że oceny moralne, według których ten czyn jest moralnie dobry, a tamten moralnie

zły, są sądami prawdziwymi lub fałszywymi. Słuszność tego zajwiska jest oczywiście bardzo kontrowersyjną kwestią filozoficzną⁹, niemniej przemawiają za nim pewne względy. Nietrudno zgodzić ze stwierdzeniem, że człowiek, którego zdaniem w eksterminacji Żydów przez Hitlera nie było niczego moralnie niewłaściwego, głosi fałsz. Nie ma tutaj dość miejsca na przedstawienie argumentów za tezą, że ocenom moralnym przysługują wartości logiczne, pozwolę sobie jednak zauważyć, że gdyby tak nie było, nazywanie doskonałej dobroci przymiotem Boga byłoby balamutne, wówczas bowiem twierdzenie, że nie popełnia On czynów moralnie złych nie byłoby ani prawdziwe, ani fałszywe. Jeżeli mam rację, to był wszechwiedzący zna wartości logiczne wszystkich ocen moralnych, to znaczy wie o każdej ocenie moralnej, czy jest prawdziwa czy fałszywa. Dalej będę dowodził, że podmiot całkowicie wolny (to znaczy wolny w tym sensie, że nic w żaden sposób nie wpływa przyczynowo na jego wybór) z konieczności nie podejmuje czynów, które uważa za moralnie niewłaściwe. Wynika stąd przeto, że jeśli ów podmiot jest również wszechwiedzący, nie popełnia on czynów moralnie niewłaściwych (z konieczności bowiem jego przeświadczenia na temat ich statusu są prawdziwe).

Podmiot musi mieć jakieś powody, aby dokonać czynu. Nie jest czynem poruszenie wywołane przez podmiot, dopóki nie ma on jakiegoś powodu, aby do niego doprowadzić. Powodem może być po prostu popełnienie owego czynu, zwykle jednak podmiot ma jakiś dalszy cel na uwadze, gdy przystępuje do działania. Mieć powód dokonania określonego czynu oznacza uważać jakiś stan rzeczy za dobry, a działanie za środek do jego realizacji, tym samym więc również dobre. Jeżeli moim powodem wyjazdu do Oxfordu jest wygłoszenie wykładu, muszę uważać wygłoszenie przeze mnie wykładu za coś w pewnym sensie dobrego, a więc uważam, że dobrze jest pojechać do Oxfordu. Gdybym uważał, że w wygłoszeniu przeze mnie wykładu nie ma nic dobrego, że nie będzie z tego żadnego pożytku, moim powodem wyjazdu do Oxfordu nie mogłoby być wygłoszenie wykładu. Pogląd, że aby przystąpić do jakiegoś czynu, muszę (z logiczną koniecznością) uznawać jego dokonanie za coś pod pewnym względem dobrego jest bardzo stary i pochodzi od Arystotelesa, był podkreślany przez Tomasza z Akwinu, a w naszych czasach powtórzony z naciskiem przez, między innymi, Stuarta Hampshire.¹⁰ Bóg, tak jak człowiek, nie może po prostu działać. Musi działać w jakimś celu i uważać swoje działanie za w pewnym sensie dobre. Nie jest to ograniczenie fizyczne, tylko logiczne. Nie można uznać niczego za czyn Boga, jeżeli Bóg nie upatrywał w nim czegoś w pewnym sensie dobrego.

Dla wielu działań są jednak powody, aby je podejmować, jak i powody,

⁹ Argumenty na jego rzecz wysuwam w *The Coherence of Theism*, rozdz. II i w artykule, od którego ów rozdział pochodzi, *The Objectivity of Morality (Obiektywność moralności)*, „*Philosophy*” 1976, 51, 5-20.

¹⁰ „Człowiek nie może szczerze dojść do wniosku, że pewien tryb postępowania jest całkowicie błędny, jeżeli zarazem rozmyślnie zgodnie z nim postępuje”, S. Hampshire, *Freedom of the Individual*, Londyn, 1965, s. 7.

aby ich nie podejmować; z pewnych względów dobrze jest, aby podmiot do nich przystąpił, a z innych, by się od nich powstrzymał. Dobrze jest, abym obejrzał telewizję, bo będę miał rozrywkę; źle jednak, że przez to nie przeczytam książki. Dobrze będzie, gdy państwo obniży podatki, bo to przysporzy ludziom pieniędzy, które będą mogli obrócić na swoje potrzeby; źle jednak, bo obniżanie podatków sprzyja inflacji i nierówności społecznej. Często, a może zazwyczaj, brakuje obiektywnej skali, według której można by porównać wagę konkurencyjnych motywów; nie można powiedzieć, że zrobienie A jest lepsze w porównaniu z powstrzymaniem się od A, albo na odwrót; czy że powody, aby zrobić A przeważają nad powodami, aby się od A powstrzymać. W tego rodzaju przypadku człowiek podejmujący działanie A nie musi być mniej wrażliwy na obiektywne wartości od kogoś, kto się od A powstrzymuje. Niemniej czasami konkurencyjne motywy dają się obiektywnie porównać: niekiedy zrobienie A jest zdecydowanie lepsze od powstrzymania się od niego, lub na odwrót. Można mniemać, że są przypadki, w których wprawdzie zrobienie A jest lepsze od powstrzymania się od niego, lecz nie jest ważne, czy zostanie wybrana gorsza ewentualność, nie przyniesie to bowiem żadnej szkody. Na przykład, lepiej byłoby, abym przeczytał jakieś dzieło literackie niż książkę estetycznie bezwartościową, jednak może nie byłoby w tym nic złego, gdybym przeczytał tę drugą. Często jednak, a może zawsze, w takich przypadkach jest bardzo ważne, by podmiot podejmował działanie, które w porównaniu wypada lepiej. To ma znaczenie. Są to czyny, które nazwiemy moralnie obowiązkowymi. (...) Czyn moralnie obowiązkowy jest oczywiście bezwzględnie lepszy od każdej innej ewentualności, możliwe jednak, jak stwierdziliśmy, że nie każdy czyn bezwzględnie lepszy od innych ewentualności, jest moralnie obowiązkowy (...). Na odwrót, czyn moralnie zły jest bezwzględnie gorszy od każdej innej ewentualności, możliwe jednak, że nie każdy czyn bezwzględnie gorszy od innych ewentualności jest moralnie zły. Chociaż torturowanie dzieci przez sadystę jest w pewnym sensie dobre (bo sprawia mu przyjemność), to przecież jest to postępowanie zdecydowanie złe, doprawdy, moralnie złe; są przeważające powody, dla których nie powinien on tego robić.

Stwierdziliśmy, że podmiot musi mieć jakieś powody, jeżeli ma przystąpić do czynu A, musi uważać, że uczynienie A jest w pewnym sensie dobre. Czy podmiot może zrobić A nawet wtedy, gdy jego zdaniem lepiej byłoby się od tego powstrzymać? (...) Czasem jednak (...) jesteśmy skłonni zgodzić się, (...) że człowiek może podjąć działanie, które uważa za dobre tylko pod pewnym względem, a w porównaniu z innymi za złe. Mimo że dopuszczamy taką możliwość, odczuwamy potrzebę jakiegoś dokładniejszego wyjaśnienia tej sprawy. Jeżeli człowiek naprawdę uzna, że powstrzymanie się od A na skali porównawczej wypada lepiej niż zrobienie A, i wobec tego ma decydujące powody, by lepiej powstrzymać się od A, stwierdza tym samym, że ma on dobre powody, by powstrzymać się od A, a nie ma dobrych powodów, aby zrobić A. Względy racjonalne wyraż-

nie wskazują w jedną stronę, a podmiot mimo to idzie w stronę przeciwną. Jednak powiedzieć, iż ktoś stwierdza, że ma powody, żeby coś zrobić znaczy, że nie ma równie dobrych powodów, żeby tego czegoś nie robić i jeśli oprócz powodów nic innego nie ma wpływu na jego postępowanie, zrobi on właśnie to coś. (...)

Z powyższego wynika, że podmiot nie podlegający żadnym pozaracjonalnym wpływom, to znaczy podmiot całkowicie wolny, nie podejmie nigdy działania, które ocenia jako bezwzględnie gorsze od powstrzymania się od niego. Nigdy zatem nie popełni czynu, który ocenia jako zły, dla którego znajduje zdecydowane powody, aby się od niego powstrzymać, a zwłaszcza który ocenia jako moralnie zły. Podobne rozumowanie prowadzi do wniosku, że podmiot całkowicie wolny zawsze podejmie działanie, które uzna za bezwzględnie lepsze od powstrzymania się od niego, a zatem takie, które ocenia za moralnie zobowiązujące. To są logiczne ograniczenia, którym podlegają czyny całkowicie wolnego podmiotu (w sensie określonym przeze mnie).

Dalej, jeżeli ocenom moralnym przysługują wartości logiczne, osoba wszechwiedząca je zna. Jej oceny w kwestii, które czyny są moralnie złe, a które moralnie zobowiązujące, są prawdziwe. Zatem byt całkowicie wolny i wszechwiedzący nigdy nie popełni czynów moralnie złych i zawsze będzie podejmować czyny moralnie zobowiązujące, a więc jest doskonale dobry. Oceny moralne obejmują ocenę, czy jest bezwzględnie lepiej, aby podmiot popełnił dany czyn czy raczej powstrzymał się od niego. (...) Innymi słowy, (...) oceny moralne obejmują ocenę, czy są decydujące powody, aby podjąć dane działanie. Jeżeli tym pierwszym przysługują wartości logiczne, to przysługują też ocenom w kwestii istnienia decydujących powodów, aby podjąć dane działanie. Bóg zatem zawsze podejmuje działanie, dla podjęcia którego istnieją decydujące powody, nigdy nie podejmuje działania, jeśli istnieją decydujące powody, aby powstrzymać się od niego; i tylko wtedy podejmuje jakiegokolwiek działania, jeżeli istnieją jakies powody po temu. Ten aspekt natury Boga można nazwać kompletną racjonalnością. Obejmuje ona Jego doskonałą dobroć i pozwala nam żywić pewne oczekiwania dotyczące świata, który ma zostać przez Niego stworzony, a więc pozwala nam w pewnej mierze wnioskować z charakteru świata, czy został stworzony przez Boga.

Narzucone przez logikę ograniczenia wyboru działań przez Boga nie wykluczają oczywiście, że ma On bardzo szerokie możliwości wyboru. Wielu teistów chrześcijańskich, aczkolwiek bynajmniej nie wszyscy, uważało, że wprawdzie z natury Boga wynikają pewne ograniczenia Jego działań, ale poza tym ma On bardzo szeroki wybór. Tak sądził, oczywiście, Tomasz z Akwinu, który utrzymywał, że Bóg nie może czynić żadnego zła (gdzie zło zostało określone częściowo według kryteriów innych niż boskie decyzje), ale że tylko od Jego woli zależało, czy stworzyć świat. Jednakże dobroć Boga wynika dopiero z Jego doskonałej wolności i wszechwiedzy, przy założeniu, że ocenom moralnym przysługują wartości logiczne.

● Prostota teizmu

Twierdzą więc, że teizm postuluje osobę bardzo prostego rodzaju – osobę ze swej istoty wszechmocną, wszechwiedzącą i całkowicie wolną, a także wieczną, być może również ze swej istoty. Tego rodzaju byt jest bytem koniecznym i koniecznie jest wszechobecnym duchem, stwórcycalem wszystkich rzeczy i jest (przy założeniu, że ocenom moralnym przysługują wartości logiczne) doskonale dobry. Teizm jest również ze swej natury bardzo prosty pod jeszcze jednym względem. Zgodnie z teizmem wszelkie wyjaśnienie jest redukowalne do wyjaśnienia osobowego w tym sensie, że funkcjonowanie i skuteczność przyczynowa czynników, na które powołuje się wyjaśnianie naukowe, daje się zawsze wytłumaczyć przez działania pewnej osoby. Wyjaśnienie osobowe wyjaśnienia naukowego polega na ustaleniu, które osoby i o jakich intencjach, przeświadczeniach i zdolnościach sprawczych sprawiają powstanie warunków początkowych *C* i uruchamiają działanie praw przyrody *L*. Według poglądu teizmu wszelkie zjawiska, które mają pełne naukowe wyjaśnienie, mają też kompletne wyjaśnienie, które jest wyjaśnieniem osobowym.¹¹ W ramach teizmu istnieje różnica zdań w kwestii, czy zdarzenie *E*, które ma pełne wyjaśnienie przez powołanie się na działania podmiotu ludzkiego *P*, ma zarazem kompletne wyjaśnienie powołujące się wyłącznie na działania Boga. Kto tak twierdzi, twierdzi tym samym, że intencje podmiotu ludzkiego są jego intencjami za sprawą Boga, który tak postanowił. Wydaje mi się to łączyć z poglądem, że człowiek nie ma wolnej woli. Sądzę, że tak uważa zdecydowana mniejszość teistów chrześcijańskich. Natomiast zdaniem większości wydaje się być, że człowiek ma jakąś władzę nad swoim losem, władzę otrzymaną od Boga, ale sprawowaną niezależnie od Niego; że chociaż z przeświadczeniami czy mocą sprawczą człowieka może być tak lub inaczej, to przynajmniej jego intencje nie pochodzą od Boga. W takim razie nie wszystkie wyjaśnienia osobowe mają kompletne wyjaśnienie przez powołanie się wyłącznie na działania Boga. Tym niemniej teizm twierdzi przecież, że wszelkie zjawiska, które mają pełne wyjaśnienie, mają kompletne wyjaśnienie, które jest wyjaśnieniem osobowym, aczkolwiek nie każde z nich jest wyjaśnieniem przez powołanie się wyłącznie na działania Boga.

Dalej, według teizmu wyjaśnianie zatrzymuje się w miejscu, które intuicyjnie rzecz biorąc jest najnaturalniejszym kresem wyjaśniania – decyzyją działającego podmiotu. Jeżeli cofać się w wyjaśnianiu można tylko do pewnego miejsca, miejscem tym jest ostateczne źródło różnorodności rzeczy. My sami dokonujemy wyborów i rozumiemy, że dokonując wyboru jesteśmy źródłem powstania określonego stanu rzeczy. Oczywiście m o że istnieć jakieś wyjaśnienie, dlaczego dokonaliśmy takiego, a nie innego wyboru. Rozumiemy jednak wtedy, co się dzieje bez konieczności takiego założenia, co jest widoczne stąd, że wielu ludzi takiego założenia nie robi, a przecież pojęcie wyboru stosuje. W naszym doświadczeniu jesteśmy

¹¹ Zob. przypis 6.

świadomi siebie jako źródła takiego, a nie innego stanu rzeczy. Mamy zatem zrozumiałą koncepcję działającego podmiotu, który wskutek własnej decyzji doprowadza do różnorodności rzeczy, koncepcję, która w obecnym kontekście ma naturalne zastosowanie. Jak stwierdziliśmy w rozdziale 3, zrozumiałość (...) jest jednym z aspektów prostoty.

Z powyższych względów teizm przedstawia znaczne uproszczenie naszego światopoglądu. Istnieją trzy możliwe do obrony poglądy na temat stosunku między wyjaśnianiem naukowym a wyjaśnianiem osobowym. Nie nadaje się do utrzymania okazjonalizm, według którego przyczyny naukowe nie powodują żadnych skutków, a wszystkie skutki wywoływane są przez racjonalne podmioty, zazwyczaj przez Boga. Okazjonalizm twierdzi, że podpalenie prochu naprawdę nie powoduje wybuchu; kiedy człowiek podpala proch, Bóg niezawodnie wywołuje wybuch. Jest to pogląd jawnie fałszywy i teizm jako taki nie jest do niego przywiązany. Inny pogląd niemożliwy do przyjęcia głosi, że osoby nigdy nie doprowadzają niczego do skutku dzięki swoim intencjom i przeświadczeniom. Jest on również jawnie fałszywy. Dwa kolejne poglądy nie do utrzymania powiadają, że wyjaśnianie naukowe daje się zanalizować za pomocą wyjaśnienia osobowego lub przeciwnie, wyjaśnianie osobowe daje się zanalizować za pomocą wyjaśnienia naukowego. O pierwszym z nich wspominałem już wyżej tylko po to, aby go odrzucić, ponieważ nie jest to pogląd w ogóle dla nikogo atrakcyjny. Drugi natomiast jest oczywiście poważnie głoszoną tezą filozoficzną i w rozdziale 2 przedstawiłem przeciw niemu, jak sądzę, nieodparte argumenty. Jeśli założyć, że wymienione poglądy są fałszywe, funkcjonuje zarówno przyczynowość naukowa jak i przyczynowość osobowa i żadna z nich nie daje się zanalizować za pomocą drugiej. Pozostają trzy możliwe do obrony poglądy na temat ich wzajemnego stosunku. Pierwszy, to przytoczony wyżej pogląd teistyczny, że funkcjonowanie i skuteczność przyczynowa czynników, na które powołuje się wyjaśnianie naukowe, ma zawsze pełne wyjaśnienie osobowe; drugi, to pogląd materialistyczny, że funkcjonowanie i skuteczność przyczynowa czynników, na które powołuje się wyjaśnianie osobowe, ma zawsze pełne wyjaśnienie naukowe; trzeci, że funkcjonowanie i skuteczność przyczynowa żadnego z dwóch rodzajów czynników nie ma pełnego wyjaśnienia za pomocą drugiego z nich. Według trzeciego poglądu, który można nazwać dualizmem wyjaśnieniowym, istnieją po prostu dwa rodzaje wyjaśniania biegu spraw tego świata i żaden z nich nie redukuje się do drugiego.

Zarówno teizm jak i materializm prowadzą do światopoglądu znacznie prostszego niż dualizm. Pod koniec poprzedniego rozdziału stwierdziłem, że człowiek racjonalny zawsze poszukuje wyjaśnień odznaczających się większą prostotą i mocą wyjaśniającą. Byłoby rzeczą dziwną i irracjonalną, gdyby tak charakterystyczne dążenie do prostszego i ogólniejszego wyjaśnienia miało się oprzeć naturalnemu impulsowi do przekroczenia granicy między różnymi jego rodzajami. Jeżeli wyjaśnienia naukowe dają się z kolei wyjaśnić przez obszerniejsze wyjaśnienia nauko-

we, a wyjaśnienia osobowe przez obszerniejsze wyjaśnienia osobowe, z pewnością poszukiwacz prawdy powinien rozważyć kwestię, czy ewentualnie wszelkie wyjaśnienia osobowe nie podlegają ostatecznie kompletnemu wyjaśnieniu naukowemu lub czy ewentualnie wszelkie wyjaśnienia naukowe nie podlegają ostatecznie kompletnemu wyjaśnieniu osobowemu. Światopogląd, zgodnie z którym wszelkie wyjaśnienia osobowe mają kompletne wyjaśnienie w kategoriach naukowych lub wszelkie wyjaśnienia naukowe mają kompletne wyjaśnienie w kategoriach osobowych, jest prostszy od innych i, jako taki, z większym prawdopodobieństwem prawdziwy.

Wielu filozofów usiłuje przeprowadzić program materialistyczny, uzupełnić szczegóły obrazu świata podobnie, jak ja uzupełniłem teizm. Materialista głosi, że zawsze można podać naukowe wyjaśnienie wyjaśnienia osobowego ustalając warunki początkowe C i prawa L , które doprowadziły do zaistnienia osób P , intencji I , przeświadczeń B i mocy sprawczych X , i sprawiły w ten sposób, że dane osoby wywołały określone efekty. Program materialistyczny jest na wstępie zachęcający, bowiem moc sprawcza i przeświadczenia człowieka wyraźnie zależą po części od rozmaitych praw oddziaływań nerwowych i od istnienia nerwów, mózgu, mięśni, etc. Przeprowadzenie redukcji napotyka jednak, jak sądzę, na bardzo poważne naukowe i filozoficzne trudności, które omówię w rozdziale 9. Obecnie moim głównym celem jest inwentaryzacja – stwierdzenie, że dualizm przedstawia bardzo mętny i niezbyt prosty obraz świata; że zarówno teizm jak i materializm, są z pozoru prostsze, a zatem i z większym prawdopodobieństwem prawdziwe. Kto studiował ogromną literaturę na temat tożsamości umysłu i mózgu, stwierdzi, że filozofowie słusznie z uporem twierdzą, że dualizm jest mętnym światopoglądem i dalej, że racjonalny badacz powinien postulować redukcję zdarzeń mentalnych i przyczynowości mentalnej do bytów i przyczynowości, które rozpatruje nauka. Stwierdziłem tutaj, że podobną prostotę można uzyskać inaczej, przez założenie, że pod ustalonym tu względem wyjaśnianie naukowe jest redukowalne do wyjaśniania osobowego.

Proszę zwrócić uwagę na naturę postulowanego przez teizm związku między przyczynowością naukową a osobową. Bóg jest wszechmocny. Jego moc nie zależy od mózgu ani nerwów. Jego intencje są bezpośrednio wprowadzane w czyn – ponieważ taka jest ostateczna postać rzeczy. Stąd więc i istnienie materii, i funkcjonowanie praw przyrody. Jest naturalny związek między czynnikami, na które powołuje się niniejsze wyjaśnienie osobowe i skutkami, które one powodują – następstwem boskiej intencji, aby wywołać φ , jest φ . (Zobaczmy później, że materializm ma poważne kłopoty ze wskazaniem na jakikolwiek podobnie naturalny związek.) Do rzeczy spowodowanych przez Boga należy istnienie osób ludzkich z mózgami, nerwami, mięśniami, etc. i praw przyrody, które określają kiedy, jakimi sposobami i w jakim zakresie ich intencje mogą być wprowadzone w czyn. Podobny naturalny związek istnieje między boską wiedzą a świa-

tem. Jeżeli p jest sądem prawdziwym, który logicznie rzecz biorąc może być poznany przez jakąś osobę, to Bóg zna ten sąd.

Jest jeszcze jedna rzecz ogromnej wagi, jeżeli idzie o hipotezę teizmu. Kwestią zasadniczą w rozmaitych argumentach, które będziemy rozpatrywać, jest pytanie, czy powinniśmy wykraczać poza zjawiska i postulować Boga, który je wywołuje. Rzecz w tym, czy hipoteza teizmu ma wystarczające prawdopodobieństwo wyjściowe i odpowiednią moc wyjaśniającą. Jeżeli tak, to podobna kwestia, czy powinniśmy następnie wykroczyć poza teizm w celu uzyskania kompletnego wyjaśnienia, w ogóle nie powstaje. Jeżeli bowiem teizm jest prawdziwy, to działalność Boga z logiczną koniecznością dostarcza kompletnego wyjaśnienia wszystkiego, co ma wyjaśnić (a zarazem ostatecznego wyjaśnienia, jeżeli Bóg ze swojej istoty jest wieczny). Jak już bowiem stwierdziliśmy, ze wszechmocy i całkowitej wolności Boga wynika, że wszystkie rzeczy zależą od Niego, podczas gdy On nie zależy od niczego. Jeżeli Bóg w ogóle odgrywa jakąś rolę w wyjaśnieniu świata, to wyjaśnianie zdecydowanie kończy się na Bogu.

Tak więc teizm odznacza się znaczną prostotą. Prostota jest głównym wyznacznikiem wewnętrznego prawdopodobieństwa. Widzieliśmy, że innym wyznacznikiem jest ograniczoność zasięgu hipotezy. Nie jest dość jasne, jak powinniśmy oceniać teizm według tego kryterium. Skoro postuluje on tylko jeden byt, pod pewnym względem jego zasięg jest bardzo wąski; ale ponieważ postuluje też, że ów byt ma nad wszystkim innym władzę i wiedzę o wszystkim innym, jego zasięg jest szeroki. Z wcześniejszych przykładów wynika jednak jasno, że ogromna prostota hipotezy ma zdecydowanie większy wpływ niż ewentualny szeroki zasięg na jej wewnętrzne prawdopodobieństwo. Wydać się może *a priori* nadzwyczaj nieprawdopodobne, jeżeli się o tym pomyśli, że w ogóle istnieje coś logicznie przygodnego. Ale, o ile cokolwiek istnieje, proste istnieje bardziej prawdopodobnie niż skomplikowane. Stąd, jeżeli k jest zwykłym świadectwem tautologicznym a h hipotezą teizmu, to nawet gdy wewnętrzne prawdopodobieństwo teizmu $P(h/k)$ jest niskie, nie będzie aż tak niskie jak prawdopodobieństwo $P(j/K)$ wielu innych hipotez j na temat tego, co istnieje. Wewnętrzne prawdopodobieństwo teizmu jest, w porównaniu z innymi hipotezami, bardzo wysokie, ze względu na ogromną prostotę hipotezy teizmu.

Richard Swinburne
tłum. Adam Grobler

KAROL TARNOWSKI

W POSZUKIWANIU ABSOLUTNEGO ŚWIADKA

W centrum filozofii Gabriela Marcela tkwi zapytywanie. Można by powiedzieć, iż zapytywanie tkwi w centrum każdej filozofii – cóż bowiem, jak nie ono puszcza filozofowanie w ruch? Marcelowskie zapytywanie nie jest jednak ani po prostu pytającym zdziwieniem wobec rzeczywistości, ani tym, co można by nazwać „religią kwestionowania”, która stanowi w oczach np. Martina Heideggera i jego następców prawdziwą „pobożność myślenia”. Dla myślicieli tych pytanie jest nie tylko początkiem a zarazem nieustannym towarzyszem filozofowania, jest w istocie samą jego treścią, która jednak może zostać zakryta przez pozornie definitywne odpowiedzi i dlatego stanowi równocześnie wymóg etyczny, nie pozwalający filozofii przyjąć żadnej odpowiedzi jako definitywnej – oto dlatego dla Heideggera religijna forma egzystencji jest „śmiertelnym wrogiem” egzystencji filozoficznej. Także dla Marcela „pytaniowość” filozofii w tym sensie jest jej religią i filozofia jest w sposób istotny *une pensée interrogative*, by zacytować tytuł znanej książki Jeanne Delhomme. Lecz ta „religia filozofii” nie klóci się bynajmniej z religią *tout court*, „religią religijną”, ponieważ religia rozświetla nieco, lecz wcale nie usuwa, a nawet do pewnego stopnia pogłębia istotną tajemniczość samej rzeczywistości, czy – jak mówi Marcel – „bycia”. W jaki sposób o tej tajemniczości, o „tajemnicy ontologicznej” możemy się przekonać?

Żyjemy na co dzień w przeciętności, a przede wszystkim w dogłębnym, choć często nie uświadomianym przez nas smutku egzystencji, w której liczymy się raczej jako przedstawiciele rozmaitych funkcji społecznych, niż jako indywidualni ludzie, w której więcej jest zdrady niż miłości, a śmierć jest raczej „zejściem” niż „zgonem”, by użyć tu określenia Norwida. Z głębi tej, nasyconej ukrytą rozpaczą, egzystencji budzi się w nas czasem „pragnienie bycia”: „trzeba, aby było... bycie, żeby wszystko nie redukowało się do gry pozorów, następujących po sobie i niespójnych – to

ostatnie słowo jest istotne – lub do historii opowiedzianej przez idiotę, by podjąć wyrażenie Szekspira; do tego, aby w jakiś sposób uczestniczyć w tym oto byciu, w tej rzeczywistości, dążę łapczywie – i być może sam ten wymóg jest już w istocie w jakimś stopniu uczestnictwem, jakkolwiek by rudymmentarnym.”¹ Zauważmy w tym tekście następujące sprawy: po pierwsze, pragnienie bycia czy „wymóg ontologiczny” jest pragnieniem sensu i prawdy („niespójna gra pozorów”) dla ludzkiej egzystencji w świecie, a zarazem wymogiem rzeczywistości nasyconej tymi wartościami; po drugie, jest to pragnienie uczestnictwa w tak rozumianej rzeczywistości, a nie tylko jej poznania, przy czym – co ważne – być może sam wymóg jest już pewną postacią tego uczestnictwa.

Dodajmy, że ów wymóg prawdy i uczestnictwa w rzeczywistości nasyconej wartościami jest wymogiem „pełni”: „Nasza działalność domaga się rozgrywania się w pełni. Szczęście, miłość, natchnienie – to jako funkcja tych doświadczeń, jak sądzę, problem bycia może być postawiony.”² Pełnia przeciwstawia się w oczywisty sposób pustce: mówiąc o tej ostatniej Marcel wskazuje na doświadczenie wewnętrznego „wydrążenia”, w którym wszystko wydaje się nieważne, nic nas nie interesuje, a uwaga nie ma się o co zaczepić. Przeciwnieństwo pustki i pełni wydaje się Marcelowi ważniejsze, niż przeciwnieństwo jedności i wielości.

Jakkolwiek mowa o wymogu bycia jako pełni rzuca na Marcelowskie rozumienie bycia przenikliwe światło, to jednak wplątuje nas najpierw w wir pytań: czy tak rysujące się bycie w ogóle „jest”? I czym ono „jest” naprawdę? Lecz pytania te rodzą natychmiast następne: „Kim jestem ja, który pytam o bycie? Jakież mam kwalifikacje, by przystępować do tego badania? Jakże mogę mieć nadzieję, że dojdę tu do czegoś? Przyjmując nawet, że jestem, jakże mogę się upewnić, że jestem?”³ Pytanie o bycie wtrąca mnie w pytanie o mnie samego, ponieważ ja, pytający, muszę wszak, jak się zdaje, być, aby pytać. Ale czy jestem?

Słynne *cogito* kartezjańskie nie może tu służyć żadną pomocą. Najpierw bowiem *cogito* to jedynie – twierdzi Marcel – podmiot „myśli w ogóle”, który „strzeże progu prawomocności”; może on skonstatować jedynie w sposób jasny i wyraźny istnienie samej myśli i na tym koniec, podczas gdy pytanie o moje bycie dotyczy nie tylko myśli, lecz jej nierozdzielnej i konkretnej całości, jaką stanowią jako istota wcielona w łączności z całym światem i poddana niepewnościom egzystencji: „postawić problem ontologiczny, to zapytywać się o całość bytu i o siebie jako całość”. Następnie, ponieważ „istnienie” to – jak zobaczymy za chwilę – jeszcze nie „bycie”. Jeśli tak, to nie mogę tu odpowiedzieć: myślę więc jestem. Jednak w gruncie rzeczy w ogóle nie mogę tu odpowiedzieć, ponieważ nie tylko nie jestem pewny moich kwalifikacji, ale żeby zadawać pytanie o bycie

¹ G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dodatek do dramatu *Le monde cassé*, Paris 1933, s. 261.

² G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1927, s. 202.

³ G. Marcel, *Position et approches...* s. 264.

z nadzieją na odpowiedź, musiałbym najpierw wiedzieć, „czym” jest samo bycie na to, by wiedzieć, kim jestem i czy jestem wystarczająco. „Stoimy zatem wobec pewnego porywu ku afirmacji, która jawi się ostatecznie niemożliwa do ustalenia, gdyż nie mogę osądzić moich kwalifikacji inaczej niż w oparciu o samą tę afirmację.”⁴

Sytuacja ta przypomina do złudzenia heideggerowskie koło hermeneutyczne zarysowane na początku *Sein und Zeit*. Ale kierunek badania, jaki proponuje Marcel, różni się od kierunku Heideggera i prowadzi do niemal całkowicie innej wizji rzeczywistości. Zamiast poszukiwać wraz z Heideggerem struktury ludzkiej egzystencji, albo z kolei zagłębiać się w różne wykładnie rozumienia bycia, by dotrzeć w końcu do całkowicie „faktycznej” czasowości tego bycia, Marcel proponuje inną drogę: zgłębianie szczególnego statusu afirmacji bycia.

Podkreśla najpierw, że choć nie mogę ustalić tego, kim jestem, inaczej niż w oparciu o rozumienie samego bycia, zawsze mogę próbować tę niemożność i tę negatywną afirmację uczynić przedmiotem refleksji i w ten sposób na pozór wznieść się nad nią. Struktura bowiem pytań i odpowiedzi zakłada zasadniczo triumf podmiotu nad przedmiotem: każde wyraźne zapytywanie ustanawia pewien przedmiot pytania i powoduje zarazem, że odpowiedź może być przez podmiot oceniana; to podmiot staje się sędzią przedmiotu a nie odwrotnie. Sytuacja ta prowadzi do tego, co bywa nazywane „iteratywnością refleksji”: każde pytanie i każda odpowiedź może stać się okazją do kolejnego uprzedmiotowienia i kolejnego aktu *cogito*. Lecz „przez sam fakt, że pojmuję niemożność wyznaczenia końca tej regresji, przekraczam ją w pewnej mierze i rozpoznaję, że ten regresywny proces pozostaje wewnątrz pewnej afirmacji, którą raczej jestem, niż ją wypowiadam: wypowiadając – łamię ją, kawałkuję, przygotowuję się do jej zdradzenia”⁵. Znaczy to, że jakkolwiek bym się wspinał po drabinie refleksji, nie przeskoczę tego faktu, że jakoś jestem, zanim ustanawiam siebie jako przedmiot refleksji. Moje bycie jest pierwotniejsze niż moje myślenie, jestem przez to bycie „otoczony”. Lecz jestem, choć nie wiem jeszcze, co to takiego bycie, a w szczególności moje bycie, na sposób wymogu czy pragnienia bycia, od którego nie mogę uciec: jestem „żywą afirmacją bycia”. Jest ono zatem wewnątrz mnie, a zarazem na zewnątrz mnie, „w rzeczach”, a przy tym ani mną, ani czymś innym: najbardziej fundamentalną tajemnicą, w którą jestem uwikłany i najgłębiej zaangażowany, gdyż jest ona właśnie także we mnie samym.

Zanim posuniemy naszą analizę w kierunku wyznaczonym przez tytuł tego szkicu, wyłuskajmy dwie zasadnicze cechy tak rozumianej „tajemnicy ontologicznej”. Po pierwsze – jak skądinąd wiadomo – Marcel ostro przeciwstawia sferę tajemnicy sferze problemów. „Problem jest to coś, co spotykam, co zagradza mi drogę. Jest w całości przede mną.”⁶ Problem jest

⁴ Tamże, s. 266.

⁵ Tamże.

⁶ G. Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, ss. 145 i 169.

czymś, co mogę jasno określić, co podlega pewnej, odpowiednio przystosowanej technice myślenia i co da się zasadniczo rozwiązać. A przede wszystkim problem wychodzi z pewnych danych, które nie stanowią same przedmiotu zapytywania, są poza samym problemem – np. w matematyce system aksjomatów, reguł dedukcji itd. Zupełnie inaczej jest z tajemnicą. Po pierwsze, kiedy pytam o to, czym jest bycie, to danych tego pytania, a w szczególności samego pytającego podmiotu, nie pozostawiam poza obrębem pytania – stanowią one niemożliwą do rozdzielenia jedność: „Widzimy więc tutaj, jak problem bycia nakłada się na swe własne dane i pogłębia się wewnątrz podmiotu, który go stawia. Tym samym neguje siebie (lub przekracza) i przekształca w tajemnicę.”⁷ Prowadzi to do sytuacji, w której „rozdzielenie na to, co we mnie i to, co jest przede mną, traci swe znaczenie i swój pierwotny walor”. Oto dlaczego – i to jest kluczowe – sfera tajemnicy nigdy nie może się stać do końca przedmiotem, o którym mogę rozprawiać i na jego temat spekulować. Z tego też powodu bycie, choć nie jest bynajmniej niepoznawalne, nie jest równocześnie możliwe do, właściwej jedynie poznaniu problemowo–przedmiotowemu, charakteryzacji, a nawet identyfikacji.

Po drugie sfera bycia, nie będąc niepoznawalną, nie jest równocześnie tym co dane, co „pod ręką”. Najpierw dlatego, że bycie jest pewną „sytuacją fundamentalną” czy „sytuacją–trampoliną”, w oparciu o którą możliwe jest dopiero rozpoznanie i afirmacja czegokolwiek oraz wszelkie uszczegółowienie; oto dlaczego „nie możemy pytać o bycie, ponieważ możemy pytać jedynie wychodząc z bycia”. Marcel nazywa ten aspekt bycia „hypoproblematycznym”. Jest tak również dlatego, że bycie jest równocześnie także tym, co upragnione, jest wyczekiwana przez nas pełnia. Dlatego moje istnienie czy moja egzystencja nie jest jeszcze moim byciem: „jeśli jest prawdą, że stwierdzam moją egzystencję, to mój byt, przeciwnie, nie może być dla mnie obiektem stwierdzenia. Miałoby się pokusę powiedzieć, że między mną a moim bytem jest zawsze odległość, którą mogę co prawda zmniejszać, ale co do której nie mogę mieć, przynajmniej w tym życiu, nadziei na wypełnienie.”⁸ W perspektywie wymogu ontologicznego nie można powiedzieć, że po prostu jesteśmy, lecz raczej, że mamy być: „my, istoty ludzkie, jesteśmy jakby między, *metaxu*, byciem a niebyciem, jesteśmy powołani do bycia, mamy być”⁹. Oto aspekt bycia „hyperproblematyczny”, związany zresztą najściślej z intersubiektywnym charakterem bycia: pełnia jest nieodłączna od idealnej wspólnoty, od „symfonii miłości”.

Z analizy tej wyłania się, jak widać, bardzo szczególna przestrzeń badawcza. „Bycie” to w gruncie rzeczy punkt wyjścia i punkt dojścia pewnej drogi, *itinerarium*, który nie daje się uchwycić wprost, a tylko poprzez tę drogę. Wyjściowe zapytywanie nie jest bynajmniej wynikiem

⁷ Tamże, s. 169.

⁸ G. Marcel, *Le mystère de l'être*, Paris 1951, t. II, s. 33.

⁹ G. Marcel, *La dignité humaine*, Paris 1964, s. 108.

prostej ciekawości, lecz „metafizycznego niepokoju”, będącego raczej wyrazem chęci „wyprostowania się” czy znalezienia właściwej pozycji w sytuacji, w której nasza pozycja w podszytej ukrytą rozpaczą egzystencji jawi się nam jako niemożliwa do zaakceptowania. Inaczej mówiąc metafizyka wynika nie z poszukiwania czysto teoretycznej prawdy, lecz poszukiwania warunków możliwości i warunków realizacji najgłębszego sensu egzystencji, w którym dążenie do teoretycznej prawdy stanowi kluczowy, acz nie jedyny moment. Oto dlaczego, jak z całą otwartością mówi Marcel, „może się wydawać dziwne, że utożsamiam, tak, jak to czynię, problem bycia i problem zbawienia”¹⁰. Problem zbawienia z kolei jest dla Marcela nieodłączny od samej drogi ku zbawieniu, to znaczy od konkretnych „prób”, czyli sytuacji, które Jaspers nazwałby granicznymi i w których waży się nasze człowieczeństwo: będziemy czy nie będziemy na naszą ludzką miarę? Wtedy też właśnie następuje możliwość – choć nigdy konieczność – egzystencjalnego, czyli jedynego realnego, otwarcia się na boską Transcendencję. Poszukiwanie prawdziwych przystępów do tej Transcendencji stanowi od początku najsilniejszy motyw myśli Marcela.

Istnieje jednak pewna szczególna droga, szczególne otwarcie wiodące poprzez to s a m o zapytywanie, które naprowadziło nas na ideę tajemnicy ontologicznej, zapytywanie, które nie pozwala się, by tak rzec, uspokoić wskazaniem na samą tę tajemnicę jako taką, tak jakby nie była ona jeszcze odpowiedzią – czy jest nią w ogóle? – na nasz dotkliwy głód prawdy o nas samych i o sensie, czy może raczej o zasadniczej orientacji naszej egzystencji. Prześledzimy ją teraz z bliska.

Jak pamiętamy, pytanie o to „kim jestem”, ja, który pytam o bycie, podważa moje prawo do udzielenia odpowiedzi na oba te pytania; bowiem na to, by wiedzieć, kim jestem, musiałbym wiedzieć, co znaczy „być”, lecz zarazem nie wiedząc, kim i „czy” jestem, nie wiem, czy mogę udzielić odpowiedzi na pytanie o bycie. Wątpienie Marcela wydaje się tu o wiele radykalniejsze nie tylko od kartezjańskiego, ale także husserlowskiego. Dotyczy ono bowiem nie tyle i nie tylko istnienia mnie jako pytającego, ale właśnie mojego „bycia”, czyli tego, co szczególnie zagrożone w próbach: mojej wartości jako myślącego, wolnego i „wcielonego” ducha. Można by owó w wątpienie sformułować tak: skąd wiem, że na tyle „jestem w prawdzie”, że jestem na tyle „przezroczyści”, by móc odpowiedzieć bez zakłamywania siebie na pytanie o moją prawdę i o prawdę bycia? Marcel stwierdza więc bez ogródek: „Wszelka odpowiedź pochodząca ode mnie powinna być poddana w wątpiwość.”¹¹

Wydawałoby się w tej sytuacji, że jedyną możliwością dowiedzenia się czegoś o sobie byłoby zapytanie o to kogoś drugiego. Możliwość tę Marcel zdaje się uwzględniać, pisząc wielokrotnie o objawieniu się sobie samemu dzięki spotkaniu z drugim człowiekiem. Jest on pod tym względem jak najdalej od sceptycyzmu czy agnostycyzmu. Doświadczenie uczy, że

¹⁰ *Journal Métaphysique*, s. 180.

¹¹ *Etre et avoir*, s. 181.

istotnie drudzy ujawniają nas w naszej prawdzie, pokazując nam strony naszego charakteru, których nigdy byśmy się nie domyślali. Czy jednak naprawdę wszystko o nas wiedzą? Ponadto: skąd wiemy, że nasi bliźni mają rację? Stąd, że dostrzegamy (czy czujemy), iż ją mają, inaczej mówiąc, że ich zdanie osądza my jako prawdziwe: „To ja rozstrzygam, czy ten ktoś inny może mieć prawo, by mi odpowiedzieć oraz o ewentualnej słuszności tego, co powiedział”; ale w ten sposób trudność jest tylko przesunięta, gdyż „jakie z kolei ja mam prawo, by ten sąd wydawać?”¹²

Choć zatem Marcel wydaje się iść bardzo daleko za intuicjami niektórych przedstawicieli filozofii dialogu, dla których wszystko, co związane z ideą „ja” transcendentnego jest podejrzane, to jednak nie traci on z oczu faktu, że jestem nieuchronnie miejscem, w którym dokonuje się spotkanie tego co „zewnątrz” i tego co „wewnątrz” mnie. Nie jest tak, by jakakolwiek prawda, w której uczestniczę, objawiała się niezależnie od mego współdziałania: musi ona przejść przez filtr mojej świadomości, w której jestem, by tak rzec, sam na sam z prawdą, a nie jedynie z tym, kto mi tę prawdę oznajmia. Dlatego nie da się oddzielić zagadnienia prawdy od pewnego aspektu zagadnienia wolności: mogę przyjąć owoce mojej albo cudzej myśli, mogę je też odrzucić. Skoro tak jednak, to „jeśli tylko potraktuję ten sąd jako zewnętrzny w stosunku do mnie, znów nieuchronnie powstanie pytanie, co on jest wart i jak go ocenić”. Albowiem „ja” z konieczności transcenduje wszelką odpowiedź na zadane przeze mnie pytanie, osądzając je jako prawdziwą lub nie. Skoro jednak nie wiem „kim jestem”, również w tej całkiem pierwotnej funkcji ujawniania prawdy, to sytuacja wydaje się całkowicie beznadziejna.

Ale właśnie w głębi tej beznadziejności rozbłyska, według Marcela, ratunek. Bowiem w tej sytuacji „pytanie znosi samo siebie i przemienia się w wezwania. I może w tej mierze, w jakiej zdaje sobie sprawę z tego wezwania jako wezwania, zmuszony jestem przyznać, że to wezwania jest możliwe tylko dlatego, iż w głębi mnie samego znajduje się coś innego niż ja sam, coś bardziej wewnętrznego w stosunku do mnie niż ja sam – i tym samym wezwania zmienia znak.” To, co bardziej wewnętrzne niż ja sam – to „absolutny świadek”: „Nie popadając w sprzeczność, mogę powołać się tu jedynie na sąd absolutny, lecz zarazem bardziej dla mnie wewnętrzny niż mój własny.”¹³ Co uprawomocnia to rozumowanie?

Nie mogąc zaakceptować żadnej odpowiedzi na pytanie „kim jestem”, pozostaję sam na sam z moim pragnieniem prawdy o sobie; pragnienie to nie musi się pojawić, ale skoro się pojawia, zaczyna, jak się zdaje, stanowić ze mną jedno. Czuję, że owa prawda o mnie jest moim „być lub nie być”, gdyż stanowi ona o mojej wartości, wartość zaś wydaje się dla mnie samą „substancją” tego, czym jestem. Otóż mogę uznać, jakby to zrobił np. Sartre, że owo pragnienie jest bezużyteczną pasją, ponieważ nikt nie może go zaspokoić. Ale mogę także zaakceptować sensowność tego pragnienia,

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

ponieważ nie tylko pragnę znać prawdę o sobie, ale skrycie wiem, że ta p r a w d a j e s t, i że mam jakiś wewnętrzny „kształt” i zarazem, być może, moje „lepsze ja” – ja czyste, jak by powiedział Jean Nabert. W takim razie „muszę” uznać, że o ile pragnienie to jest sensowne, jest Ktoś, kto tę prawdę zna, kto ją „widzi”: absolutny świadek, absolutny sędzia. Czy to wszystko?

Wydaje się najpierw oczywiste, że rozumowanie Marcela nie ma charakteru „dowodu na istnienie Boga”. Nie tylko dlatego, że zakłada uprzednią akceptację sensowności mojego pragnienia prawdy, ale przede wszystkim dlatego, że odkrywa sytuację, której nie da się podciągnąć pod żaden schemat dowodowy. Nie jest to np. wnioskowanie z celowości naszego pragnienia absolutnej prawdy w ogóle, które „musi mieć swoją przyczynę”. Jest to przede wszystkim odsłonięcie tego, że pragnienie to jest w istocie a p e l e m tzn. pewną sytuacją „dialogiczną”, zwróceniem się ku partnerowi ewentualnej rozmowy, a nie ku „pierwszej przyczynie” w jakimkolwiek porządku. Jest to rodzaj wołania o pomoc w kierunku, który nie da się zrazu jasno określić, ale który przeżywam jako zespolenie absolutnej wszechwiedzy i przebaczącej miłości. Kluczowy krok w rozumowaniu polega na analizie wezwania jako wezwania. Co to wezwanie oznacza?

Oznacza najpierw, że na pewnym poziomie dialog w ścisłym sensie się nie dokonuje; gdyby było inaczej, nie byłoby możliwe zastanawianie się nad „wezwanym jako wezwaniem”, zamiast refleksji nad „rozmową jako rozmową”. Zastanawianie się oznacza tu, że wezwanie nie jest świadomym zwróceniem się do „partnera” wezwania, tak, jak dzieje się to np. w modlitwie; raczej mamy tu do czynienia z jeszcze bardziej pierwotnym „zwróceniem się ku...” w samym pragnieniu prawdy o sobie. Mogłoby się zatem wydawać, jakoby pragnienie to „wyczarowywało” owego partnera, jako szczególnie przedmiot intencjonalny, tak, jak dzieci wyczarowują wyimaginowanych rozmówców. Jednakże wezwanie absolutnego świadka nie ma charakteru fikcji w samym sensie swej intencji. Dziecko skrycie wie, że jego postaci nie są prawdziwe, tak, jak wie to także aktor, choć wczuwa się w grane przez siebie role. Tymczasem apel do absolutnego świadka jest prawdziwym wezwaniem w tym znaczeniu, że jest rzeczywistym „zwróceniem się ku...” całą moją osobą, o której „być lub nie być” tu chodzi. Przy tym moja osoba skrycie również wie – w samym tym pragnieniu, które jest zarazem także elementarnym aktem wiary i dlatego właśnie apelem – że jakaś prawda tego, kim jestem, istnieje, lecz na to musi ktoś ją znać. Widzi to w czymś, co Marcel określa jako „oślepiąca intuicja”, która jest intelektualnym rdzeniem aktu wiary.

Alc czy ktoś na ten apel może „realnie” odpowiedzieć? „Można mi postawić zarzut, że wezwanie to (...) może nie mieć rzeczywistego przedmiotu, że może w pewien sposób gubić się w ciemności. Ale cóż ten zarzut oznacza? Że nie dotarła do mnie żadna odpowiedź na to pytanie, tzn. że »ktoś inny nie odpowiedział«. Pozostają tutaj na płaszczyźnie

stwierdzenia lub niestwierdzenia; lecz na skutek tego zamykam się w kręgu tego, co problemowe (tzn. tego, co znajduje się przede mną).¹⁴ W tym bowiem momencie z pomocą niespokojnemu „podmiotowi” przychodzi filozof ze swoją „refleksją drugą”, którą Marcel uważa za właściwą, prostującą nieuleczalnie uprzedmiotowiający sposób naszego potocznego myślenia, metodę filozofii. Wykazuje ona przede wszystkim, że ewentualny „absolutny świadek” musi mieć status ontologiczny całkowicie odmienny od wszelkich innych „partnerów rozmowy”, wylania się on bowiem z głębi tajemnicy ontologicznej, w której, jak pamiętamy, rozróżnienie na to co zewnątrz mnie i to co wewnątrz traci swoje znaczenie – jest on raczej kimś „bardziej wewnętrznym w stosunku do mnie niż ja sam”, jak głosi wielka tradycja augustyńska. Może to być bowiem tylko ktoś, czyja wiedza o mnie nie musi przejść przez sito mojego osądu, gdyż tę prawdę, którą znam o sobie, zna on także; i to więcej, zna ją lepiej niż ja – „przeświećla” moje kręactwa, uniki, zapomniane traumatyzy. Jako „sędzia” może być jedynie samą prawdą o mnie, do której właśnie tęsknię. A jako partner wezwania?

O tym najtrudniejszym miejscu trzeba powiedzieć tyle. „Absolutny świadek” jawi się tutaj jako ten, który umożliwia w ogóle przemianę pragnienia w wezwanie; gdyż wezwanie to byłoby niemożliwe, gdyby wzywany nie „objawił” mi się jakoś uprzednio jako osoba, a więc gdyby mnie poniekąd sam pierwotnie nie „wezwał”. Bowiem objawienie się osoby może być rozumiane jedynie jako skierowane ku innej osobie, jako „słowo” w dialogu, choćby był to dialog bezsłowny. Skoro tak jednak, to nie mogę po prostu „stwierdzić” lub „nie stwierdzić” istnienia Tego, kogo wzywam. Mogę raczej u wierzyć, że moje wezwanie nie jest pierwsze, lecz jest odpowiedzią. Wiara ta nie jest bynajmniej irracjonalna, lecz stanowi jedno z niejasną intuicją, że nie pragnąłbym Absolutu, gdybym nie został przez Niego pierwotnie „uchwycony”, tak jak – w innym rejestrze pojęciowym – jakieś *summum bonum* pociąga nas skrycie ku sobie, a więc – daje się nam w pierw jakoś poznać.

Tak rozumianego Boga jako „absolutnego świadka” – a także „absolutną ucieczkę” – nazywa Marcel Absolutnym Ty. Nazwa ta oznacza, że Bóg nie może być z istoty żadnym przedmiotem, żadnym „to”, a nawet żadnym „nim”. Przedmiot to to, co może być dla mnie (czy jeszcze w ogóle dla mnie?) czystą, doskonale obojętną rzeczą, tak jak – odwrotnie – ja jestem doskonale dla rzeczy obojętny. Natomiast nie mogę pomyśleć sensownie Boga, który byłby rzeczywisty i dla którego zarazem byłbym obojętny: „Myśleć Boga jako rzeczywistego, to stwierdzać, że jest dla Niego ważne, iż w Niego wierzę, podczas gdy myśleć stół to myśleć go jako całkowicie obojętny wobec faktu, że go myślę. Bóg, którego nie interesowałaby moja wiara, nie byłby Bogiem, lecz zwykłym jestestwem metafizycznym.”¹⁵ Zaś „jestestwo metafizyczne” to tyle, co „bezosobowa

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Journal Métaphysique*, s. 137.

prawda”, która „jest bez wątpienia najuboższą, najbardziej martwą z fikcji”. Jeżeli więc ani Bóg nie może być obojętny dla mnie, ani ja dla Boga, to mogę myśleć Boga jedynie wówczas, gdy stosunek mój do Niego jest „diadyczny” a nie „triadyczny”, czyli kiedy Go wzywam np. w modlitwie (lub myślę Go jako takiego), a nie kiedy snuję na Jego temat spekulacje. Albowiem „Bóg jest Ty Absolutnym, które nigdy nie może stać się nim.”¹⁶

Zapamiętajmy dwa wnioski, jakie z takiej koncepcji Boga wynikają. Pierwszy jest ten, że istnienie Boga nie może być ani udowodnione, ani obalone. W obu wypadkach przyczyna jest ta sama: Bóg nie jest przedmiotem, o którym możemy cokolwiek twierdzić. A więc z jednej strony „to, czego istnienie mogłoby być udowodnione, nie byłoby, nie mogłoby być Bogiem”¹⁷. Z drugiej strony ateista, który chce wykazać, że Bóg jest fikcją, urojeniem, np. idealną granicą miłości, czymś, czego doświadczenie, a więc i istnienie, jest z istoty niemożliwe, nie wie, o czym mówi: podstawią bowiem pod Ty Absolutne nieuchronnie jakiegoś „nie-go”, a więc – idola. Dlatego nie ma on prawa mówić do wierzącego: „Twój Bóg jest jedynie urojeniem”, to znaczy zaprzeczać temu, że Bóg wiary jest rzeczywisty; bowiem dla wierzącego Bóg jest rzeczywisty, zaś fikcją jest Bóg oderwany od afirmacji wiary. Bóg jest nade wszystko wolnością, która może się objawić albo nie, lecz bez której moja własna wolność nie może odnaleźć swego najgłębszego sensu – sens własnej konkretnej wolności można otrzymać jedynie w darze od innej, w szczególności boskiej, stwórczej wolności. Bóg jest jedynie dla wiary, wiary nieodłącznej od miłości.

Wniosek drugi uwyrażnia tylko to, co zawarte w pierwszym: „Gdy mówimy o Bogu, wiemy, że nie o Bogu mówimy.”¹⁸ Gdy bowiem mówimy na temat Boga, traktujemy Go wówczas, jakby był nieobecny, jakbyśmy mogli się od Niego oderwać i jakby więc między nami nie była – przynajmniej ze strony Boga – absolutna i nierozdzielna. Sądzymy również, że możemy Bogu przypisać, jak przedmiotowi, różne określenia. Tymczasem wszelkie charakteryzowanie jest z istoty związane z pozycją przedmiotu jako takiego: byt jest niecharakteryzowalny, to, co ontologiczne, jest niewyczerpalne, ponad możliwą „ankietą”, sumowaniem cech. „Wiemy” coś o Bogu, o ile przez wiarę partycypujemy w Nim, w analogiczny sposób jak partycypujemy w kimś, kogo kochamy; zaś „byt, który kocham, nie ma dla mnie właściwości – oto dlaczego nie poddaje się on orzekaniom”. Nie jest to wszakże brak treści, lecz jej nadmiar, a więc – nieskończoność: „Czyż miłość obejmuje afirmację treści zamkniętej i wyczerpywalnej? Przeciwnie, dotyczy nieskończoności (...) Partycypacja w życiu Bożym może ująć siebie tylko jako partycypacja w nieskończoności; ale nieskończoność ta nie może być myślana poza partycypacją.”¹⁹ Tak

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 223.

¹⁸ Tamże, s. 158.

więc Bóg przekracza mnie nieskończenie, nie stając się przez to kimś obcym, „trzecim”, przez swą radykalną inność, jak dzieje się to w filozofii Lévinasa. Bóg przekracza mnie nieskończenie właśnie jako Ty Absolutne, to znaczy Ktoś, w czyjej wolnej miłości do mnie jestem tak bez reszty zanurzony, że nie pozwala mi to zdobyć się na dystans, obcość, niezbędną dla przedmiotowej charakteryzacji. Nawet jeśli ów brak dystansu grozi przeoczeniem Jego obecności, nierozpoznanie Go w moim głodzie prawdy, dobra i bycia, które nie przemija.

Istota myśli Marcela na temat Boga wydaje się streszczać w tym oto: W stosunku do Boga nie mają sensu rozróżnienia na to co zewnątrz i to co wewnątrz, a więc to co transcendentne i to co immanentne, ponieważ są to kategorie przedmiotowe, które przedłużają jedynie sposób myślenia, jaki stosujemy do obiektów znajdujących się w przestrzeni i, jeszcze głębiej, które możemy poprzez problematyzację i charakteryzowanie uczynić elementem naszej przestrzeni wewnętrznej, „posiąść” je. Lecz na to, by dotrzeć do innych niż przedmiotowe sposobów poznawania i myślenia Boga, trzeba odkryć poprzez refleksję filozoficzną i poruszyć w człowieku w obszar doświadczeń, do których owe przedmiotowe kategorie nie pasują, a nawet je zniekształcają. Człowiek, konkretne ja, musi móc „zobaczyć”, że mowa o Bogu ma sens, mimo że pojęciowe artykulacje muszą tu stale dokonywać „samotranscendowania” czy „metaproblematyzacji”. Oznacza to jednak, że filozofia ta zaprasza człowieka ni mniej ni więcej tylko do nawrócenia, to znaczy do odszukania w sobie postawy czynnego zwracania się ku temu, co stanowi samą „substancję” naszej nadziei. Absolutne Ty jest nazwą na tę „substancję”, bowiem jej treścią jest nieskończony dialog z partnerem naszej wolności konkretyzującym wszystkie wartości, których najwyższymi krystalizacjami pozostaną chyba na zawsze „transcendentalia”: prawda, dobro, piękno – znaki wskazujące na coś takiego jak „bycie”, rozumiane jako pełnia intersubiektywnych odniesień, w których prawda i dobro uzyskują dopiero swój najgłębszy sens. Tylko jednak zwracając się całym i sobą ku tej pełni mamy szansę coś z rzeczywistości Boga zrozumieć – właśnie tak, jak dzieje się to, gdy w poczuciu równocześnie własnej indywidualnej niegodności i ludzkiej godności pytamy „absolutnego świadka”: kim i czy jesteśmy? Bowiem sam ten wymóg prawdy „być może jest już w jakimś stopniu uczestnictwem” w byciu, czyli w samej boskiej, nieodłącznej od Dobra, to znaczy dobrej i miłującej woli, Prawdzie.

Karol Tarnowski

¹⁹ Tamże, s. 157.

TADEUSZ GADACZ SP

BÓG BLISKI – BÓG DALEKI

FILOZOFICZNE DYLEMATY
EMMANUELA LÉVINASA

Myśl Emmanuela Lévinasa ma charakter głęboko religijny. Jako jedną z pierwszych swych lektur wymienia on Biblię. Odnalazł tam „rzeczy pierwsze – te, które musiały zostać powiedziane, aby życie ludzkie miało sens”.¹ W Biblii odkrył Transcendencję. Istotne ślady Transcendencji odnalazł także w późniejszych lekturach, w wielkich dziełach literatur narodowych. Także one mają swój udział w Piśmie Świętym: Homer, Platon i Wiktor Hugo, Puszkina, Dostojewski, Tolstoj, Goethe i Agnon. Podobnie – jak sam wspominał w rozmowie z Philippem Nemo – całą swą myśl filozoficzną oparł na tych przedfilozoficznych doświadczeniach związanych z lekturą Biblii. Wiele swego twórczego trudu poświęcił też komentarzom talmudycznym.

Jednak obok tych religijnych źródeł, Lévinasowska filozofia Boga kształtuje się w polemice z idealizmem Hegla i ontologią fundamentalną Heideggera, a przede wszystkim pod wpływem doświadczeń naszego wieku. Ta dwoistość źródeł: religijnego i historycznego, sama staje się – jak sądzę – źródłem napięcia, które wciąż – mniej lub bardziej wyraźnie – odnajdujemy w tekstach Lévinasa, i głębokiego pęknięcia jego wizji Boga. Zaczniemy analizę Lévinasowskiej filozofii Boga od historycznego kontekstu, który stanowi przyczynę owego pęknięcia.

● Sąd historii

Filozofa Emmanuela Lévinasa wyrosła na gruncie doświadczeń horroru zła i nienawiści, cierpienia i śmierci milionów ofiar systemów totalitarnych naszego wieku. „Nasz wiek, pisał Lévinas, poznał dwie wojny światowe, totalitaryzm prawicy i lewicy, hitleryzm i stalinizm, Hiroszimę,

¹ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony, Teksty Filozoficzne*, Kraków 1992, s. 20.

Gulag, ludobójstwo w Auschwitz i Kambodży.”² Ten ogrom cierpienia, „gdzie zło jawi się w swym diabolicznym horrorze” nie jest jednak według Lévinasa konsekwencją przypadkowych zdarzeń. Wojna i przemoc są stanem ontologicznym. Są, jak pisze on we wstępie do *Totalité et Infini* „prawdą rzeczywistości”, prawdą bycia. Jeśli bytowi w jego byciu chodzi o to właśnie bycie, jeśli bycie oznacza usiłowanie przetrwania w byciu, „miejsce pod słońcem”, jakie zajmuje byt – przytacza Lévinas słowa Pascala – staje się początkiem i obrazem uzurpacji całej ziemi. „Proszę sobie przypomnieć à propos tego cytatu Pascala – pisze – wojnę 1939 roku, która wybuchła, ponieważ Niemcy nazistowskie domagały się przestrzeni życiowej, swego »miejsca pod słońcem«, porządku, w którym byt sili się przetrwać w byciu.”³

Obecność „pod słońcem” jest jednak jednocześnie obecnością pod „pełnią słońca poznania”. Obydwa znaczenia wyrażenia „pod słońcem” łączy słowo ontologia.⁴ Drugie słońce jest słońcem rozumu. Horyzont ontologiczny jest nie tylko horyzontem immanencji świata, w którym spełnia się przemoc bycia, lecz także horyzontem historii. Strasser, w swym interesującym komentarzu do Lévinasa, tak go określa: „Totalizacja, przez świadomość, wszelkich zdarzeń *universum* bycia, jak wiadomo, nazywa się historią.”⁵ Poprzez tę totalizację spełnia się nad jednostkami sąd historii. Czym jest ten sąd?

Historia ma dla Lévinasa, podobnie jak dla Rosenzweiga, heglowskie oblicze. Sąd w filozofii Hegla jest pojęciem logicznym. W nim subiektywna wola, będąca na razie tylko wolą duchową, której brak jeszcze obiektywności, łączy się z rozumem i obiektywizuje w rozumnych instytucjach państwa. Jednocześnie „wznosi się w boskość”, inne miano rozumu. „Proces historii – pisze Lévinas – oznacza proces, który całość danych integruje w nieskończoności idei. Człowiek osiąga przez to boskość, która od Greków opisywana jest przez to scalenie woli i wiedzy.”⁶

Ontologia nie ma jednak ostatniego słowa. Lévinas kwestionuje heglowski sąd historii i zastępuje go sądem nad historią, sądem Boga. Sąd Boga ma wymiar eschatologiczny. Eschatologii tego sądu nie należy jednak rozumieć, jak stwierdza z naciskiem Lévinas, jako teologicznej nauki o rzeczach ostatecznych, gdyż ta klasyczna wykładnia eschatologii mieści się jeszcze w horyzoncie ontologicznym. Eschatologia otwiera inny wymiar poza historyczną totalnością, ustala inny stosunek do bycia. Eschatologia, która wymyka się sądowi historii, sama poddaje historię pod sąd. Nie jest to już jednak „sąd ostateczny”, który pojawia się o zmierzchu, jak heglowska sowa Minerwy, lecz sąd, który już się dzieje, który w każdej chwili wzywa do odpowiedzialności.

² *Idem*, *La Souffrance Inutile*, „Giornale di Metafisica”, nr 1 (1982), s. 20.

³ *Idem*, *Lire Lévinas*, Paris 1984, s. 110.

⁴ Por., *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris 1982, s. 80.

⁵ S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas Philosophie*, Den Haag 1978, s. 5.

⁶ *De Dieu qui vient à l'Idée*, s. 79.

Lévinas kwestionuje heglowski sąd historii, gdyż doświadczenia związane z wojną, a szczególnie z Auschwitz, ukazują z całą grozą, że sama historia nie wynosi w boskość, że pod „pełnią słońca” rozumu obiektywizującego się w historii nie oznacza więcej wobec Boga. Określając to, co stało się w Auschwitz, symboliczną datą 1941, dostrzega dziurę w dziejach.

Rok 1941! Dziura w dziejach. Rok, kiedy wszyscy widzialni bogowie nas opuścili, kiedy Bóg naprawdę umarł, albo powrócił do swej nieobjawialności. Osadzony w więzieniu człowiek nadal wierzył w nieobjawioną przyszłość i zachęcał do pracy w czasie teraźniejszym w imię najodleglejszych rzeczy, których teraźniejszość jest najodleglejszym zaprzeczeniem. Jest coś małego i wulgarnego w działaniach podjętych dla doraźnych skutków, to znaczy w ostatecznym rachunku... dla doraźnej naszej egzystencji. I jest wielka szlachetność w energii wyzwolonej z objęć teraźniejszości. Robić coś dla najodleglejszych rzeczy w chwili zwycięstwa hitleryzmu, w głuchych godzinach nocy płynącej już bez godzin, to niezależnie od oceny »występujących sił« – bez wątpienia szczyt szlachetności.⁷

Lévinas wystąpił przeciw sądowi historii, gdyż jest on sądem anonimowym. Nie dopuszcza do głosu podsądnego i go unicestwia. Czas historii powszechnej stanowi podstawę ontologiczną, gdzie poszczególne byty ulegają zatraceniu. Czas ten jest wspólny dla wszystkich. Stwarza on możliwość wydania jednych przemocy innym, gdyż wszystkich sprowadza do trzeciej osoby, do bezosobowości. Zbudowany w biegu historii bezosobowy porządek instytucji nie uwzględnia jedyności jednostki. W sądzie historii wołanie jednostki nie jest słyszalne. Tak oto Lévinas przedstawia tę anonimowość sądu:

Pojawienie się ludzi-bogów (...) jest z pewnością banalnym faktem pogańskich poematów. Lecz w pogaństwie, za cenę tej manifestacji, bogowie tracą swą boskość, tak, że filozofowie przepędzają poetów z miasta, aby w duchu ludzi zachować boskość bogów. Tak ocalonej boskości brakuje jednak całej uległości. Bóg Platona jest bezosobową ideą Dobra. Bóg Arystotelesa jest myślą, która myśli siebie. I na tej boskości, nie różniącej się od świata ludzi, kończy się *Encyklopedia* Hegla, tzn. być może filozofia. Jak u poetów świat pochłania bogów, u filozofów świat wznosi się w Absolut. Nieskończoność manifestuje się więc w skończoności, lecz nie manifestuje się skończoności. Człowiek nie jest więcej *coram Deo*. Niezwykła nadwyżka bliskości między skończonością i nieskończonością wchodzi na powrót w porządek. W nieczułym porządku Absolutu i totalności rozstrzygają się i wyrażają sprawy ludzi, ich nędze i ich zwątpienia, ich wojny i ich ofiary.⁸

Tylko Prawdziwy Bóg uznaje jednostkę w jej jedyności. „Eschatologia jako »poza historią« wrywa byty spod sądu historii i przyszłości – pobudza je w pełni ich odpowiedzialności i je wzywa. (...) To nie sąd ostateczny jest ważny, lecz sąd wszystkich chwil w czasie, gdzie sądzi się byty żywe. (...) Idea bycia przekraczającego historię czyni możliwymi byty

⁷ *Idem, Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, s. 44.

⁸ *Idem, Un Dieu homme, w: Qui est Jésus-Christ?*, Paris 1968, s. 187.

jednocześnie zaangażowane w bycie i osobowe, (...) byty, które mogą mówić, zamiast nadstawiać swych warg na anonimowe słowo historii.”⁹ To o nich, pozbawionych słowa, anonimowych ofiarach narodowego socjalizmu myślał Lévinas. Lecz słowo pojawia się jak cud. Przychodzi od Boga. „Niewidzialny musi się ukazać, aby historia nie zachowała ostatniego słowa.”¹⁰ Podobnie jak Rosenzweig, który pisał: „trzeba, by Bóg zbawił człowieka nie poprzez historię, lecz rzeczywiście (...) jako »Bóg w religii«. Dla Hegla historia była boską »teodyceją«, podczas gdy czyn był świecki”¹¹, także Lévinas sądzi, że Niewidzialny może „się ukazać” jedynie w relacji religijnej. Odbiera więc historii jej boskość, a świeckiemu czynowi nadaje miano teodycei. Dziura w dziejach to nie tylko chwila, w której dzieje utraciły swój boski sens, lecz także chwila nawiedzenia twarzy innego przychodzącej z wysoka. W twarzy Bóg wzywa do odpowiedzialności. Wola znajduje się pod sądem Boga, kiedy swój lęk przed śmiercią przemienia w lęk przed zabójstwem. I nie tylko w lęk przed zabójstwem, lecz także w lęk przed brakiem odpowiedzialności.

Bóg wzywający do odpowiedzialności sam pozostaje Niewidzialny. Jednak ów „szczyt szlachetności” w „głuchych godzinach nocy” zła stanowi przejście w metafizykę. Dokonuje się ono poprzez śmierć za Niewidzialnego. Ta śmierć za Niewidzialnego jest samą metafizyką. Niewidzialny uobecnia się w tym przejściu od ontologii do metafizyki, w zakwestionowaniu wolności ontologicznej poprzez odpowiedzialność za innego.

Lévinas tak przedstawia w *Totalité et Infini* swoje zamierzenie z punktu widzenia krytyki historii:

Z jednej strony mamy filozofię transcendencji, która zresztą uchodząc ze świata tu oto, opiera rzeczywiste życie człowieka na niecodziennych momentach liturgicznego lub mistycznego uniesienia, na wzniosłości umierania. Z drugiej strony filozofię immanencji, gdzie nie ujmuje się prawdziwie bytu, jako że wszelkie »inne« (powód całej wojny), ogarnięte przez »to samo«, znika u kresu historii. My natomiast proponujemy – pomiędzy tymi filozofiami – by w obrębie dziania się egzystencji ziemskiej dokonać opisu egzystencji, jak ją nazywamy, ekonomicznej, relacji z innym, która nie mierzy w totalność boską lub ludzką, relacji, która nie jest totalizacją poprzez historię, lecz ideą nieskończoności. Taka relacja to metafizyka sama. Historia nie jest już płaszczyzną wyróżnioną, pozwalającą się przejawiać bytowi pozbawionemu partykularyzmu punktów widzenia, których wadami obciążona jest także refleksja. Jeśli historia ma integrować mnie i innego w nieosobowym umyśle, to taka integracja będzie okrutna i niesprawiedliwa, to znaczy będzie pomijać Innego. Historia, relacja między ludźmi, pomija pozycję ja wobec innego, wedle której inny pozostawałby transcendentny do mnie. Jeśli nie jestem sam z siebie zewnętrzny wobec historii, to znajduję w innym punkt – w stosunku do historii – absolutny, znajduję ów punkt nie

⁹ *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, s. 12.

¹⁰ Tamże, s. 121.

¹¹ F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Den Haag 1979, t.I, s. 55.

poprzez stopienie się z innym, ale poprzez rozmowę z nim. Historię wypracowują przełomy historyczne wyrokujące na jej temat. Gdy człowiek rzeczywiście zbliża się do innego, zostaje wyrwany z historii.¹²

„Dziura w dziejach” określa w końcu znaczący interwał. Jak po Auschwitz można jeszcze mówić o Bogu? „Dziura w dziejach” ujawnia Tego, który się nie objawił. Jest nieobecnością Boga w dziejach. Nieobecność Boga, Jego Transcendencja, której żaden rozum nie jest w stanie zmienić, odkrywa jednak – według Lévinasa – inną postać Jego obecności. „Gdy mówię do chrześcijan – pisze – cytuję Mt 25: relacja do Boga jest tam ukazana jako relacja do drugiego człowieka. To nie metafora: w innym istnieje realna obecność Boga. Drugi (twarz) nie jest mediacją słowa. Jest sposobem, według którego Słowo Boga rozbrzmiewa.”¹³ To rozbrzmiewające Słowo Boga jest apelem Tego, który już minął, przeszedł, odwrócił się. Gdy Bóg jest nieobecny, jeden za drugiego bierze odpowiedzialność. Obecność Boga odsłania się w filozofii Lévinasa nie w perspektywie historii ani poznania, lecz w perspektywie etycznej. Z jednej strony poprzez ślad w twarzy innego, z drugiej poprzez pragnienie Dobra.

● Ślad Innego

Fundamentalną relacją etyczną jest dla Lévinasa relacja z twarzą. W twarzy zawarty jest, z jednej strony, etyczny apel, wezwanie do odpowiedzialności; z drugiej, twarz stawia moralny opór. Jest źródłem przykazania: „ty nie zabijesz”. Zarówno apel jak i opór etyczny stawia nas wobec źródła transcendencji twarzy. Źródłem i gwarantem tej transcendencji jest Bóg. „Wymiar Boskości – pisze Lévinas – otwiera się wychodząc od twarzy ludzkiej.”¹⁴ Twarz jest śladem Boga. „Ślad nie jest znakiem jak inne znaki. Odgrywa on jednak również rolę znaku. Może być brany jako znak (...) Ślad traktowany jako znak ma w sobie coś jeszcze – coś, co go wyróżnia od innych znaków: znaczy on poza intencją znaczenia i poza wszelkim projektem, w którym mógłby być zamierzony. (...) Jego pierwotne znaczenie bierze się z odcisku, jaki pozostawia ten, kto pragnął zatrzeć swoje ślady (...). Ten, kto pozostawił ślady, zacierając ślady, nie chce nic powiedzieć i nic uczynić – przez ślady, które pozostawia. Narusza porządek w sposób niemożliwy do naprawienia. On minął absolutnie. Być – pozostawiając ślad, to mijać, odchodzić, zostawać się.”¹⁵ To przeminięcie, odejście, oznacza samą Transcendencję w stosunku do bycia. Lévinas określa tę Transcendencję także trzecią osobą, pisaną z dużej litery: „On”. Zaimek trzeciej osoby nie pojawia się na tym samym poziomie co ja i ty. Dlatego Lévinas odróżnia trzecią osobę od dwóch pierwszych. „On” nie jest terminem relacji, tym, do którego się mówi. „On” nie odsyła jak ja i ty

¹² *Totalité et infini*, s. 23.

¹³ *Idem: Philosophie, justice et amour*, „Esprit”, nr 80-81(1983), s. 13.

¹⁴ *Totalité et infini*, s. 78.

¹⁵ *Idem: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1964, s. 200.

do porządku obecności, lecz do nieobecności. Twarz, która jest śladem, nie jest obrazem odzwierciedlającym Boga, który minął. Bóg, który minął, nie jest wzorem, na którego obraz istniałaby twarz. Między Bogiem i twarzą nie istnieje taki związek, jak między prawzorczą ideą i jej odbiciem (św. Augustyn). „Bycie obrazem Boga – pisze Lévinas – nie oznacza bycia ikoną Boga, lecz kroczenie jego śladami.”¹⁶ Kroczyć śladami oznacza urzeczywistnienie apelu zawartego w śladzie. Transcendencja Boga, który minął, wyrażona przez zaimek „On” i oznaczająca właśnie Jego nieobecność na wszystkich horyzontach świata, odłącza się, pozostawiając innego w samotności, ale z apelem skierowanym do czyjejs wolności. Ten apel, proszący i jednocześnie zobowiązujący, niepokojący i kwestionujący swoje poczucie u siebie, jest właśnie śladem. Kroczenie śladem nie oznacza już poznawczej drogi od śladu jako skutku do Boga jako przyczyny, lecz „zbliżanie się ku innym, którzy też kroczą śladem”. To kroczenie śladem dokonuje się poprzez odpowiedzialność za innego. Nie prowadzi więc ono ku Bogu, jak odbicie idei do jej prawzorczego źródła, ale zbliża do bliźniego. W ten sposób ekonomiczna wizja Boga, która ma jeszcze postać ontologiczną, odwraca się w wizję metafizyczną. Jedną charakterystyczną jest dla religii dziecięcej, druga dla religii ludzi dojrzałych.

• Bóg ontologii a Bóg metafizyki

Pojęcie Boga ekonomicznego i religii ekonomicznej związane jest według Lévinasa z teologiczną wizją religii jako „ekonomii zbawienia”. W ekonomii zbawienia Bóg jest zbawcą odpowiedzią na potrzebę człowieka. Termin ekonomia nie odnosi się tylko do zaspokojenia potrzeb egzystencjalnych poprzez posiadanie i pracę, lecz dotyczy wszelkich potrzeb, także potrzeby Boga. W ekonomii zbawienia Bóg jest nadprzyrodzoną mocą. Termin moc, który przynależy do porządku ekonomicznego, ukazuje, że interwencja Boga jest częścią systemu relacji wzajemności wychodzących od człowieka, któremu chodzi o jego własne bycie. Bóg nie jest tu transcendentny wobec świata, lecz zjednoczony z nim „poprzez jedność ekonomii”. Działanie Boga sytuuje się pośród wydarzeń wewnątrzświatowych. „Bóg ekonomiczny – pisze Lévinas – jest Bogiem cudów w epoce, w której nie oczekuje się więcej na cuda, siłą wewnętrzną świata.”¹⁷ Owa epoka, przypomnijmy, w której nie oczekuje się więcej na cuda, rozpoczęła się dla Lévinasa wraz z wydarzeniem Auschwitz.

Religia potrzeby, religia ekonomiczna sytuuje się na przedłużeniu *actus essendi* bytu, który usiłuje przetrwać w swym byciu. Przetrawanie wprowadza nas w optykę czasu. Człowiek jest istotą czasową. „Być czasowym, to jednocześnie być dla śmierci i mieć jeszcze czas być przeciw śmierci”¹⁸ – pisze Lévinas. Ten dystans czasowy staje się próbą rozumienia bycia

¹⁶ *La souffrance inutile*, s. 115.

¹⁷ *Humanisme de l'autre homme*, s. 38.

¹⁸ *Totalité et Infini*, s. 212.

wintegrowanego w *actus essendi* i sytuującego się na jego przedłużeniu w immanencji świata.

Zachodnia filozofia – pisze – to odkrycie innego, jednakże inne pojawiające się jako bycie traci przy tym swą odmienną. Od samego początku filozofia wstrząsa lęk przed innym, które pozostawałoby inne, nieprzewycięzalna alergia. Z tego względu filozofia jest zasadniczo filozofią bycia. Rozumienie bycia to jej ostatnie słowo i podstawowa struktura człowieka. Z tego względu staje się ona filozofią immanencji i autonomii, lub też ateizmem. Od Arystotelesa poprzez scholastyków po Leibniza Bóg filozofów to Bóg odpowiadający rozumowi, Bóg zrozumiany, który nie będzie zakłócał autonomii świadomości, która pośród wszystkich swych przygód odnajduje na nowo siebie samą.¹⁹

Bóg ekonomiczny pojawia się jako odpowiedź na pytanie: „Co Bóg może dla mnie uczynić?” Metafizyczna wizja Boga odwraca nas od pojęcia Boga ekonomicznego: „Co ja mogę uczynić dla Boga?” Uczynić coś dla Boga, to właśnie iść śladami, które zbliżają do bliźniego. To zbliżanie staje się jedynym miejscem, w którym Bóg nadal nieobecny dla myśli nabiera sensu. Lévinas określa to mianem chwały świadectwa.

Opowiem panu – mówił w rozmowie z Nemo – o pewnej typowej własności mistyki żydowskiej. W niektórych bardzo starych modlitwach, ustalonych przez dawne autorytety, wierny zaczynał zwracając się do Boga: »ty«, a kończył zdanie mówiąc: »On«, tak jakby w trakcie tej bliskości »ty« zachodziła jej transcendencja w »On«. To właśnie nazwałem w moich pismach »Onością« Nieskończonego. Nieskończony nie pokazuje się. W jaki więc sposób nabiera On sensu? Powiedziałbym, że podmiot, który mówi »oto jestem« świadczy o Nieskończonym. To właśnie poprzez to świadectwo, którego prawda nie jest prawdą przedstawienia lub percepcji, tworzy się objawienie Nieskończonego. Dzięki temu świadectwu sławi się sama chwała Nieskończonego.²⁰

W ten sposób pojęcie Boga nabiera dla Lévinasa sensu. Bóg wkracza w ideę. Wypowiedzenie słowa „Bóg” nie oznacza jednak Jego ukazania się. „Nieskończony wchodzi w język nie ukazując się jednak. W każdym razie nie ukazuje się on pierwotnie, ponieważ nie jest tematyzowalny. »Niewidzialny Bóg« nie oznacza Boga niewidzialnego dla zmysłów, lecz nietematyzowalnego w myśli, a jednak nie obojętnego.”²¹ Istnieje więc jakieś istotne napięcie między absolutną transcendencją Boga a nawet prostą ideą, która go wyraża. Lévinas jest świadom tego napięcia, dlatego cechą swego filozofowania czyni łamanie słów. Pisze: „Wspomniałem w jakimś miejscu o mówieniu filozoficznym, jako o mówieniu, które jest w stałej konieczności wypierania się siebie. Uczyniłem nawet to wyparcie właściwym sposobem filozofowania. Nie neguję tego, że filozofia jest po-

¹⁹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, s. 187.

²⁰ *Etyka i Nieskończony*, s. 58-59.

²¹ Tamże, s. 58.

znaniem w mierze, w jakiej nazywa to, co jest nienazywalne, oraz tematyzuje to, co jest nietematyzowalne.”²²

Lévinasowska filozofia Boga nie odpowiada więc na pytanie: kim jest Bóg. Bóg jest według Lévinasa absolutnie transcendentny. „Świadeństwo etyczne jest objawieniem, które nie jest poznaniem” – pisze Lévinas. Pyta raczej, jakie są warunki możliwości, dzięki którym pojęcie Boga po Auschwitz ma jeszcze sens. Istotną i ważną kwestią jest przypomnienie obecności Boga w twarzy innego i etyczny sposób jego „poznania”. Czy Bóg może stać się korelatem świadomości intencjonalnej? Lévinas przypomina istotną prawdę, że „poznanie” Boga dokonuje się poprzez etyczny czyn ofiary, a nie teoretyczną refleksję. Chrystus mówi: „ja i Ojciec jedno jesteśmy”; „znam moje owce, ponieważ daję za nie me życie”. Jedynym wyróżnionym miejscem „poznania” jest miłość. „Umrzeć za Niewidzialnego, oto prawdziwa metafizyka.” Kto spełnia ten akt miłości, osiąga najwyższą wiedzę i poznanie Boga.

● Nieobecność Boga – religia fatum

Lévinasowska wizja poznania Boga budzi jednak pewien niepokój i wątpliwości. Pierwotną relacją w jego filozofii jest relacja do bliźniego. To ona stanowi punkt wyjścia jego myśli. Wezwanie do odpowiedzialności, zawarte w podmiotowości, jak i ślad innego pozostawiony w twarzy, pochodzą z „przeszłości anarchicznej”, „bardziej przeszłej niż wszelka przeszłość”. Owa anarchiczna przeszłość związana jest z ideą stworzenia. W przeszłości, w której mnie jeszcze nie było, która więc nie może stać się korelatem świadomości intencjonalnej, Bóg związał mnie z innym węzłem odpowiedzialności. Akcentując ideę stworzenia Lévinas wydaje się jednak gubić ideę objawienia, tak istotną jeszcze np. dla Franza Rosenzweiga. Także dla Rosenzweiga Bóg jest transcendentny w stosunku do myśli i filozoficznej kategorii bytu. Relacja objawienia nie ukazuje Boga na żadnym horyzoncie poznania, lecz daje doświadczyć Jego miłości. U Lévinasa brak tej relacji Boga do człowieka. Lévinas mówi o Innym, który pozostawił swój ślad, Nieskończonym, transcendentnej „Oności” nie będącej terminem żadnej relacji, o Dobru, które wybrało do odpowiedzialności „w przeszłości bardziej przeszłej niż wszelka przeszłość”. Istota obecności Boga polega według Lévinasa właśnie na Jego nieobecności, na Jego nieobjawialności. Bóg nie jest obecny na żadnym z horyzontów świata. Jedynym śladem Jego obecności jest twarz innego, która została powierzona odpowiedzialności i węzeł podmiotowości, anarchiczna intryga związania z bliźnim, czy też idea Nieskończoności. Intryga ta została zawiązana w czasie niepamiętnym. Wezwanie do odpowiedzialności przychodzi z nieobecności Boga.

„Przeszłość bardziej przeszła niż wszelka przeszłość”, to dla Lévinasa nie tylko przeszłość stworzenia, ale – jak się wydaje – także okres, który

²² Tamże, s. 59.

pozostał za nami, oddzielony od nas przez Auschwitz. Lévinas do końca z naciskiem podkreśla, że w Auschwitz umarła dla kultury i filozofii pewna postać Boga, Boga ekonomicznego. Rodzi się tu pytanie, szczególnie w konfrontacji ze wspomnianą wizją Franza Rosenzweiga, czy w Auschwitz nie umarł dla Lévinasa także Bóg objawienia, rozumiany jako Bóg miłości? Czy relacja Boga do człowieka, np. rozmowa Boga z Abrahamem i z prorokami, czy miłość Boga do człowieka, która, jak pisze Rosenzweig, jest istotą objawienia, nie jest już przeszłością bardziej przeszłą niż wszelka przeszłość? Jeśli tak, to dla nas, którzy żyjemy po Auschwitz, punktem wyjścia, pierwotną relacją nie może być relacja człowieka do Boga, człowieka, który umocniony boską miłością w pełni służy bliźniemu. Być może dla Rosenzweiga ta relacja mogła być jeszcze pierwotną, ponieważ on, żyjący przed Auschwitz, należałby jeszcze do tych, którzy mieli – jak prorocy – przywilej rozmowy z Bogiem.

Co prawda Lévinas nie rezygnuje z pojęcia objawienia. Ale Bóg objawiający się w etycznym czynie odpowiedzialności pozostaje wciąż nieobecny. Nie jest także doświadczany jako Bóg miłości. Religia jako więź, która dla Rosenzweiga oznacza zarówno więź Boga ze światem, czyli stworzenie, Boga z człowiekiem, czyli objawienie i człowieka z bliźnim i światem, czyli zbawienie, u Lévinasa pozostaje jedynie więzią z bliźnim. Więź z bliźnim nie wynika z więzi z Bogiem, lecz raczej pojawia się jako odpowiedź na brak możliwości więzi z Bogiem. Jeśli w *Gwiazdzie zbawienia* twarz bliźniego pojawia się po mistycznym doświadczeniu oblicza Bożego, u Lévinasa twarz bliźniego zawiera w sobie już jedynie ślad Boga, który minął. W jednym z ostatnich wywiadów, Lévinas mówi: „Przez Auschwitz zostało to dla mnie zakwestionowane. Muszę to po prostu i całkowicie powiedzieć. Trzeba sens zbawienia myśleć inaczej (...) Miłość do Boga jest miłością do Tory. To znaczy uznanie dobroci jest ważniejsze niż miłość Boga. Lub rzeczywista miłość Boga jest miłością dobroci.”²³

Na czym polega więc ambiwalencja Lévinasowskiej wizji Boga? Lévinas na wyrażane ostro wątpliwości nie ogłasza śmierci Boga. „Co oznacza to cierpienie niewinnych? Czyż nie świadczy ono o świecie bez Boga, o ziemi, na której człowiek sam rozstrzyga o Dobru i Złu? Najprostszą i najbardziej powszechną reakcją jest opowiedzenie się za ateizmem. Reakcja ta jest też najzdrowsza dla tych wszystkich, którym dotąd nieco prymitywny Bóg rozdawał nagrody, wymierzał kary lub przebaczał grzechy, i w swej dobroci traktował ludzi jak wieczne dzieci. Ale jakiemuż to ograniczonemu demonowi, jakiemu dziwacznemu magikowi kazaliście zamieszkiwać wasze niebo, wy, którzy obecnie oznajmiacie, że jest ono puste? I dlaczego pod opustoszałym niebem szukacie jeszcze sensownego i dobrego świata?”²⁴ Bóg nie umarł. Pustka dziecięcego nieba objawia Boga człowieka dorosłego. Drugi nie staje się więc moim Bogiem jak u Fichtego. Ale w relacji do

²³ Por. *idem: Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik, „Spuren”*, Nr 20 (1987), s. 34.

²⁴ *Idem: Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia 1991, s. 151.

niego, w całkowitej odpowiedzialności za wszystkich innych, pozostaje sam.

Czy miłość bliźniego bez owej laski miłości Boga nie przemienia się jednak w greckie *fatum*? Czy jest jeszcze do udźwignięcia? A Bóg, czy poprzez ową odpowiedzialność staje się mi bliski? Jego bliskość w przeszłości jest nie do odzyskania. Pozostał z niej jedynie ślad w twarzy bliźniego. Jego bliskość w przyszłości jest nie do osiągnięcia, gdyż dzieli mnie od Niego cała nieskończoność. Bóg jest dobrocią, a ja nigdy nie jestem dość dobry. Dlatego jestem wciąż w permanentnym spóźnieniu. Jestem spóźniony, gdyż naprawdę nigdy nie mogę zdążyć. Lévinas obrazuje to permanentne spóźnienie fragmentem tekstu Pieśni nad Pieśniami: „Otworzyłam ukochanemu memu, lecz ukochany mój już odszedł i znikł; życie mię odeszło, iż się oddalił. Szukałam go, lecz nie znalazłam, wołałam go, lecz mi nie odpowiedział” (5,6). Jeśli więc w ogóle możemy mówić o bliskości, to u kresu, po krańcowo ciężkiej próbie. Bóg może więc stać się moim Bogiem za cenę wyrzeczenia się Jego bliskości. Dlaczego? „Teraz wiem, że prawdziwie jesteś moim Bogiem, gdyż nie mógłbyś być Bogiem tych, których czyny są najstraszliwszym przejawem czynnej nieobecności Boga.”²⁵ Bóg nie może być bliski w świecie, w którym Auschwitz stało się faktem. Czyż Bóg wyprowadziłby się ze świata jak heideggerowscy bogowie? Czy istotnie jest to jedynie sprawą religii dorosłych, że żadna droga nie wiedzie z tego świata do Boga poza drogą śmierci za bliźniego? Lévinasowska wizja Boga pomimo jej dojrzałości etycznej zdaje się zbliżać do jakiejś postaci etycznego deizmu.

Tadeusz Gadacz SP

²⁵ Tamże, s. 152.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

PRAWDA I PRAWDA ABSOLUTNA

BÓG A LUDZKIE POZNANIE
W MYŚLI LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

Spośród tez¹, wypowiedzianych przez Leszka Kołakowskiego na kartach rozważań o religii *Jeśli Boga nie ma...*, do najbardziej kontrowersyjnych należą dwie – jeśli Boga nie ma, wtedy nie ma żadnej możliwości orzekania prawdy bądź fałszu o naszych wypowiedziach, oraz – teza niejako symetryczna – nie ma możliwości odnalezienia niepodważalnego kryterium, pozwalającego odróżnić dobro od zła.²

● Filozoficzne dąsy

Twierdzenia te wywołały polemikę, a wśród głosów krytycznych szczególnie ważna wydaje się książeczka dawnej uczennicy profesora Kołakowskiego – Heleny Eilstein. Dla polemistki rozważania te są po prostu rażące, nie tylko z uwagi na wypowiedzane tezy, ale głównie „ze względu na nieprawdopodobny u myśliciela miary Kołakowskiego sposób argumentacji”³. Najbardziej nieprzekonująca dla Eilstein jest teza głosząca, iż tylko przy założeniu istnienia absolutnego Umysłu prawomocne jest użycie pojęcia „prawda”⁴.

Dla mnie tezy autora *Jeśli Boga nie ma...* są nie tylko interesujące, ale i bardzo przekonujące, wymagają jednak ukazania na horyzoncie szerszej debaty; jej korzenie są nie tylko epistemologiczne ale i metafizyczne. Spróbuję opowiedzieć jej przebieg, najpierw w kontekście pism samego

¹ Fragment większej całości, która wkrótce ukaże się w druku.

² Posługuję się polskim wydaniem *Jeśli Boga nie ma...* w tłumaczeniu Tadeusza Baszniaka i Macieja Panufnika, Kraków 1988 (wydanie angielskie, Oxford 1982). Interesujące nas rozważania znajdzie czytelnik na str. 84–95.

³ Helena Eilstein, *Jeśli się nie wierzy w Boga*, Warszawa 1991 (Biblioteka Alethei), s.7.

⁴ Leszek Kołakowski, *op.cit.*, s.92.

Kołąkowskiego a następnie poprzez odniesienie do fundamentalnego dla naszego czasu sporu o nihilizm.

● Tropem Husserla

Teza, wypowiedziana na łamach *Jeśli Boga nie ma...*, została po raz pierwszy sformułowana w rozprawie poświęconej omówieniu i ocenie intelektualnego wysiłku Husserla; rozprawie jednej z ważniejszych w myślowym dorobku Kołąkowskiego.⁵ Twórca fenomenologii zmierzał – jak wiemy – do ponownego odnalezienia intelektualnych narzędzi, które przywróciłyby europejskiej myśli zdolność do uprawiania filozofii. Wspomniana rozprawa Kołąkowskiego nie jest napisana z pozycji znawcy ani też wyznawcy Husserla. Nie jest Kołąkowski znawcą w tym sensie, by śledził wszystkie meandry i etapy rozwoju Husserlowskiej myśli. Nie jest też – oczywiście – wyznawcą, uważa siebie za myśliciela uzależnionego od Husserla, ale w sensie negatywnym. Cóż to oznacza? Wydaje się, że Kołąkowski uznał prawomocność problematyki postawionej przez twórcę fenomenologii, natomiast nie przekonało go zaproponowane przez Husserla rozwiązanie, prowadzące – jego zdaniem – do sprzeczności. Najkrócej mówiąc, w myśli Husserlowskiej jawi się nieprzezwycięzalna antynomia pomiędzy dążeniem fenomenologii, by stać się nauką ścisłą (*strenge Wissenschaft*), jak i by zrealizować jednocześnie „powrót do rzeczy”, które to hasło nie ma bynajmniej sensu realistycznego, lecz oznacza pragnienie osiągnięcia niezapośredniczonego wglądu w istotę rzeczy.

Jaka była zasadnicza myśl autora *Ideji czystej fenomenologii*? Kołąkowski poszukuje jej poprzez lekturę pism tzw. „późnego Husserla”, w przekonaniu, że właśnie w tych pismach filozofa doszła najwyraźniej do głosu, ukrywana dotychczas, tendencja światopoglądowa. Przyjęcie tego założenia świadczy o wierności zasadom interpretacyjnym, wypracowanym w okresie związków z „warszawską szkołą historyków idei”.⁶

Wbrew deklaracjom samego Husserla, że pragnie oderwać się od stylu „filozofii światopoglądowej”, Kołąkowski jest przekonany, że najgłębsze źródło problematyki husserlowskiej, ujawnione w późnych pracach, głównie zaś w *Kryzysie nauki europejskiej i transcendentnej fenomenologii...*, jest ściśle związane z rozumieniem człowieczeństwa i pragnieniem jego ocalenia. Najkrócej: Husserl chciał ratować kulturę europejską („człowieczeństwo europejskie”) przed zarazą sceptycyzmu. Innymi słowy, cel jego myślowego wysiłku można wyrazić tak: na jakiej drodze odkryć niewzruszoną, absolutnie niepowątpiewalną podstawę poznania, a przez to odeprzeć nihilistyczne argumenty psychologów i zwolenników historyzmu? Husserl ukrył swoje najgłębsze dążenie pod pozorem rozważań czysto

⁵ Leszek Kołąkowski, *Husserl and the Search for Certitude*, New Haven – London 1975, wyd. polskie *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. Piotr Marciszuk, Warszawa 1990.

⁶ Por. Andrzej Walicki, *Leszek Kołąkowski i warszawska szkoła historyków idei*, „Aletheia” 1988, nr 1, s.121–132.

analitycznych, jednakże Kołakowski twierdzi, iż tendencja światopoglądowa jest wyraźna w całym dziele niemieckiego filozofa. Nawiasem mówiąc takie odczytanie nie jest w Polsce popularne, zaważył tu ogromny autorytet Romana Ingardena, niechętnego późnym pismom Husserla, co spowodowało stosunkowo małą ich popularność (i znajomość!) w polskim środowisku filozoficznym. Jestem głęboko przekonany o znaczeniu Husserla w intelektualnym rozwoju Kołakowskiego, dlatego nie sposób zrozumieć stanowiska myśliciela w kwestii prawdy i poznania bez rozpatrzenia jego próby samookreślenia wobec fenomenologii.

Zamierzenia swe Husserl jasno wyraził w *Kryzysie...* (najwyraźniej w paragrafie 6). Dzieje myśli filozoficznej zostały tu przedstawione jako walka filozofii o sens człowieka, walka duchowa pomiędzy „ludzkością już upadłą a tą, która jeszcze stoi na pewnym gruncie”⁷. Ludzkość upadła wyraża siebie w filozofii sceptycznej (która jest raczej nie-filozofią) i wiedzie spór z filozofiami rzeczywistymi. Walka toczy się nie tylko o takie czy inne rozumienie akademickiej problematyki, ale o zrozumienie i urzeczywistnienie sensu człowieka. W czym ujawnia się ten sens? Przeczytajmy:

Doprowadzenie utajonego rozumu do zrozumienia przez niego swych możliwości i przez to uczynienie uchwytywalną we wglądzie możliwość metafizyki prawdziwą możliwością – jest to jedyna droga doprowadzenia w toku intensywnej pracy do urzeczywistnienia metafizyki względnie uniwersalnej filozofii. Jedynie przez to rozstrzygnie się czy, wraz z narodzinami filozofii greckiej, [urzeczywistnia się] wrodzony ludzkości europejskiej cel, by chcieć istnieć jako ludzkość określona przez rozum filozoficzny i móc istnieć jako taka, mianowicie w nieskończonym ruchu od rozumu utajonego do jawnego i w nieskończonym usiłowaniu normowania siebie samej przez swą prawdę i autentyczność człowieczeństwa, oraz czy *telos* ten jest historyczno-faktycznym szaleństwem, przypadkowym dziedzictwem przypadkowej społeczności spośród innych społeczności i ciągów dziejowych, czy nie jest raczej tak, że w ludzkości greckiej po raz pierwszy objawiło się to, co w ludzkości jako takiej zawarte jest z istoty jako *entelechia* (...) Filozofia, nauka byłaby zatem historycznym ruchem ujawniania uniwersalnego rozumu wrodzonego ludzkości jako takiej.⁸

„Filozofia rzeczywista” to myśl poszukująca dostępu do uniwersalnego rozumu, stanowiącego źródło i gwarancję poznania pewnego. Poznanie takie umożliwia dopiero ugruntowanie (czyli oparcie na solidnych podstawach) nauki, jak również – należy przypuszczać – daje dostęp do poznania niepodważalnych wartości, na których człowiek może budować swoje życie. Przeciwwstawia się tej rzeczywistej filozofii – niby-filozofia czyli sceptycyzm. Współczesna sytuacja myślowa i kulturalna jest dramatyczna przez to właśnie, że życie każdego człowieka, uczestniczącego w nowożytnej cywilizacji, jest kształtowane przez naukę, a ta, dając wiele informacji,

⁷ Emmanuel Husserl, *Kryzys nauki europejskiej i transcendentalnej fenomenologii*, tłum. Sławomira Walczewska, „Teksty Filozoficzne Wydziału Filozoficznego PAT”, Kraków 1987, s. 12.

⁸ *Kryzys...*, op. cit., s. 12–13.

nie potrafi uzasadnić swego istnienia. Co ważniejsze – nie potrafi stworzyć dostatecznie uzasadnionego, całościowego obrazu rzeczywistości, który nie ograniczałby się jedynie do matematyczno-objektywistycznego języka nauk przyrodniczych – ale umiałby ująć także subiektywność, ten „cud cudów”.

Bezpośrednim przedmiotem ataku Husserla jest scjentyzm, uproszczona filozofia XIX-wiecznych przyrodników, dla których filozofia była jedynie syntezą nauk szczegółowych, a leżąca u podstaw każdej działalności umysłowej logika jedynie psychologiczną analizą aktów poznawczych. Zapomniano o platońskim odróżnieniu pomiędzy *doxa* a *episteme*, pomiędzy *opinio*, jako potocznym mniemaniem, a *scientia*, czyli wiedzą pewną. Właśnie dążenie do wiedzy pewnej stworzyło filozofię; wysiłek myślicieli zawsze zaczynał się od krytyki wiedzy potocznej, tak więc metodyczne wątplenie jest elementem pracy każdego filozofa, nie tylko Descartesa, choć ten w świadomy sposób uczynił sobie z tego wątplenia główne narzędzie umysłowego wysiłku. Filozofia zawsze burzy potoczne pewności i oczywistości, aby zbudować na ich gruzach wiedzę pewną. Kołakowski przyznaje rację Husserlowi, że pragnienie pewności jest konstytutywne dla myśli europejskiej. Ta poszukiwana przez filozofów pewność była czymś więcej niż „pewnością moralną”, by użyć terminu kartezjańskiego. Ale czym jest ta „prawdziwa pewność” metafizyczna? Wedle Kołakowskiego (który referuje tutaj myśl Husserla) odróżnienia kartezjańskie niewiele pomogły. Nie na wiele się zda odróżnienie subiektywnego poczucia oczywistości od obiektywnej oczywistości prawdy. Nie posiadamy bowiem kryterium, które by pozwoliło odróżnić poczucie „subiektywnej” od „obiektywnej” pewności. Kartezjusz odwołał się do Boga, ale już pierwsi krytycy wskazali na błędne koło jego rozumowania, bowiem kryterium oczywistości służy do udowodnienia Boga, którego istnienie służy następnie do uprawomocnienia kryterium oczywistości.

Nie jest jednak tak, by myśl kartezjańska pozostała bezowocna, ujawniła ona bowiem ważną konsekwencję: „gdy znika absolutna prawda i metafizyczna pewność, prawda *tout court* znika również”.⁹ Takie jest również przekonanie Kołakowskiego – nie ma prawdy częściowej bez prawdy absolutnej. Jeżeli nie ma dostępu do skarbnicy prawdy i pewności transcendentalnej (to jest powszechnej i koniecznej), to pozostaje problem akceptowalności zdań i formuluje się tezy typu: „zdanie akceptowalne to takie, które jest zgodne z doświadczeniem”. Natomiast filozof poszukuje prawdy, czyli zgodności ze światem, z rzeczywistością.

Powstaje jednak pytanie, czy samo poszukiwanie takiej transcendentalnej prawdy nie jest naznaczone wewnętrzną sprzecznością – chce się wiedzieć coś o świecie przez akt poznania, a jest on zawsze jakąś ingerencją w świat – innymi słowy: chce się poznawać poza sytuacją poznawczą. Niepodobna wyeliminować z poznania samego aktu poznawczego i dlatego nie potrafimy nigdy poznać świata „samego w sobie”.

⁹ Husserl i poszukiwanie..., s.8.

Taka była sytuacja myślowa w końcu XIX wieku i na taką postanowił zareagować Husserl. Wystąpił z atakiem głównie na psychologizm, gdyż konsekwencje tego stanowiska szczególnie godziły w same podstawy logiki. Używał tutaj tradycyjnych argumentów anty-sceptycznych, wykazując ich wewnętrzną sprzeczność, dał jednak nowe rozwiązania: Husserl twierdził, że psychologizm pomieszał znaczenie sądów z aktami orzekania. Przedmiotem logiki i arytmetyki są przedmioty idealne i wieczne, nie idee w znaczeniu platońskim, ale byty aprioryczne i transcendentalne. Znamy je nie z doświadczenia (w sensie empirystycznym), lecz dzięki szczególnemu wglądowi. Jest to wgląd czysto racjonalny, rodzaj intelektualnej intuicji, nie zaś przeżycie emocjonalne.

Zdaniem Kołakowskiego już we wczesnej fazie myślenia Husserla zarysowała się opozycja stanowiska: albo sceptycyzm, czyli nasze poznanie jest przypadkowym fragmentem świata, zarejestrowanym przez – zdeterminowany biologicznie i społecznie – aparat poznawczy, albo istnieje transcendentalny Rozum. Innymi słowy: albo prawda absolutna, albo relatywizm.

Kołakowski konkluduje: husserlowska fenomenologia transcendentalna ujawnia jeszcze raz beznadziejność usiłowań tych filozofów, którzy wychodząc od podmiotowości chcą odbudować drogę do świata wspólnego wszystkim ludziom. Zgadza się przy tym z tezą wypowiedzianą przez Gilsona: jeżeli zaczynamy od immanentnego świata, to na tym też świecie kończymy.

Z opisanej przygody intelektualnej Husserla – jednej z najważniejszych i najbardziej istotnych dla dziejów XX-wiecznej filozofii – Kołakowski wyciąga kilka moralów na użytek wszelkiej przyszłej refleksji filozoficznej, swej własnej także. Oto one:

Husserl wierzył, iż udało mu się otworzyć drogę do zdobycia pewności, czyli pozyskania wiedzy całkowicie niezależnej od statusu biologicznego, kulturalnego i historycznego człowieka. Trzeba jednak jasno powiedzieć, iż zdobycie przez nas takiej wiedzy równałoby się zdobyciu pozycji zewnętrznej i wyższej w stosunku do bytów skończonych i empirycznych – innymi słowy: równałoby się uzyskaniu pozycji bogów. Wybitny znawca – i krytyk jednocześnie – myśli husserlowskiej, Quentin Lauer, uważa, iż autor *Ideii czystej fenomenologii...* nie docenił kartezjańskiego demona – jeżeli nie możemy wykluczyć jego działania, rozbijającego wszelką pewność poznawczą i jeżeli nie uwierzymy w dobrą wolę Boga – wtedy nic nie jest prawdziwe ani pewne. Kołakowski zgadza się z tą tezą, zaznaczając równocześnie, że równa się to stwierdzeniu, iż nie ma absolutu epistemologicznego bez absolutu ontologicznego. Jest to bardzo istotna teza Kołakowskiego. W innej rozprawie, analizującej obowiązywalność norm etycznych i fundament teże obowiązywalności, wskazał on na dwie możliwości: albo przyjęcie autorytetu boskiego poprzez wiarę (a nie na drodze racjonalnych dowodów), albo uchylene sensowności całej problematyki poprzez określenie wszelkich możliwości poznawczych drogą

przyjęcia kryteriów czysto empirycznych. I dodaje: „Filozofowie szukali bez przerwy trzeciego rozwiązania, takiego źródła prawdy i ładu moralnego, które byłoby zarówno od Boga, jak od kryteriów empirycznych. Jest to w rzeczy samej powracające nieustannie filozoficzne marzenie Niemiec: odkryć Boga bez Boga, odnaleźć fundament świecki i transcendentálny poznawczej i moralnej pewności.”¹⁰

Zauważmy: tak wypowiedziana teza zdaje się świadczyć, iż nie ma możliwości rozstrzygnięcia zagadnienia prawdy i poznania bez metafizyki poznania, to znaczy bez ustalenia fundamentu, pozwalającego odnaleźć źródło odpowiedniości (*adaequatio*) pomiędzy byciem a myśleniem. Rozważania wychodzące od subiektywności nie są w stanie do tego doprowadzić, podobnie zresztą jak – z innych przyczyn – bezradne są wysiłki podejmowane przez zwolenników empiryzmu.

Kołąkowski jest przekonany, że jego wyprawa poznawcza śladami myśli Husserla, jest jeszcze jednym argumentem przemawiającym za tezą, iż wszelkie pragnienie pewności poznawczej czyli poznania Prawdy, staje się możliwe nie na drodze poszukiwań naukowych – lecz na drodze wejścia w obszar mitu.

● Teoria poznania czy metafizyka poznania?

Godne zastanowienia jest, dlaczego Kołąkowski tak uparcie broni twierdzenia – powołując się na autorytet Husserla – że nie jest możliwa prawda cząstkowa bez prawdy absolutnej?

Powstają nieporozumienia, gdy tezę tę rozpatruje się wyłącznie na płaszczyźnie epistemologicznej. Choć Kołąkowski nie mówi tego wyraźnie, to przechodzi na płaszczyznę metafizyczną; czyż nie tak należy interpretować zagadkowe zdanie: „nie jest możliwe poznanie absolutne bez podmiotu absolutnego”¹¹. Tezy takie wywołały polemikę. Szczególnie dobitnie sformułował zarzuty Bohdan Chwedeńczuk, który tak streszcza poglądy Kołąkowskiego: „bez uznania istnienia Absolutu nie można mieć pojęcia prawdy, ani wiedzieć, że coś jest prawdziwe”¹². Chwedeńczuk się z tym nie zgadza i sprzeciw swój uzasadnia następująco:

Pojęcie Absolutu nie wystarcza do utworzenia klasycznego pojęcia prawdy, bowiem nie mogę przy pomocy tego pojęcia Absolutu ukształtować definicji prawdy. To oczywiste. Podobnie pojęcie Absolutu nie jest konieczne do utworzenia definicji prawdy, bowiem badając tę definicję nie znajduję, by występował w niej termin „Absolut”. Chwedeńczuk pisze, że gdy ktoś stawia taką tezę, bynajmniej nieoczywistą, winien jest dać dla niej dobre uzasadnienie – natomiast w tekście *Jeśli Boga nie ma...* zamiast uzasadnienia odnajdujemy dramatyczną deklarację. Podobnie w gruncie

¹⁰ *Reprodukcja kulturalna i zapomnianie*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1982, s.80.

¹¹ *Jeśli...*, s.92.

¹² „Almanach Humanistyczny” 1986, nr 5, s. 8.

rzeczy ma się sprawa z analizą twierdzenia o Absolucie jako kryterium dobra i zła.

Wydaje się, że cały spór oparty jest na nieporozumieniu. Kołakowski pisze: „Nie wynika stąd wcale, iżbyśmy, zakładając podmiot absolutny, wiedzieli, gdzie leży prawda i jak oddzielić ją od błędu. Chodzi o kwestię logicznie wcześniejszą; nie pytamy o kryteria prawdy, lecz chcemy wiedzieć, jakie są konieczne założenia prawomocnego posługiwania się tym pojęciem. Sama wiedza o istnieniu Boga nie mówi nam, co jest prawdą, a tylko przekonuje nas, że coś nią jest.”¹³

Pytanie jest więc o „konieczne założenia prawomocnego posługiwania się tym pojęciem”. Jakie jest to założenie? „Aby coś było prawdziwe, musi istnieć podmiot nieomylny.”¹⁴ Kołakowski nadaje powyższemu twierdzeniu postać – jak sam powiada – quasi-kartezjańską. Wedle Descartesa istnienie podmiotu absolutnego daje mi podstawę do ufności, że ten najdoskonalszy Byt, będący jednocześnie najlepszym, nie będzie mnie oszukiwał i wprowadzał w błąd, że ocali moje poznanie od grozy kłamliwego demona. Podmiot, który może być warunkiem orzekania jakiegokolwiek prawdziwości, musi być podmiotem nieomylnym. Jaki stąd dla nas pożytek na drodze poszukiwania prawdy? Kołakowskiego nie przekonuje teza o tym, iż pewność funkcjonowania naszych narzędzi poznawczych ma podstawę w moralnej doskonałości Boga. Trzeba by bowiem przeprowadzić dodatkowy dowód na wykazanie tezy, iż Bóg nie może nas wprowadzić w błąd i że nie zechce tego uczynić. Nie jest też pewne, czy prawda nie może być w konflikcie z innymi wartościami. Płaszczyzna pewności opartej na zaufaniu nie jest więc wystarczająca jako fundament pewności.

Droga Kołakowskiego jest quasi-kartezjańska, bowiem akcentuje nie tyle nieomyślność podmiotu absolutnego, co przekonanie, iż nasze roszczenia do prawdy są puste, jeżeli nie odwołują się do bytu boskiego. Nacisk jest położony na boski byt, a nie na boską nieomyślność. Teza nie jest w tym względzie do końca jasna, ale rozumowanie można poprowadzić dalej w celu pełniejszego uzasadnienia jego prawomocności. Jestem mianowicie zdania, iż owa teza *implicite* zawiera twierdzenie, że aby rozstrzygnąć problem prawdy, trzeba przejść z poziomu świadomości na poziom bytu, czyli, że metafizyka prawdy logicznie wyprzedza epistemologię.¹⁵ Inny jest porządek poznawania, gdzie najpierw jawi się prawda sądu, ale w porządku bytu prawda metafizyczna jest logicznie wcześniejsza od prawdziwości wypowiedzi.

Stawiam tezę, że Kołakowskiemu jakby zabrakło języka dla precyzyjnego wyrażania swoich intuicji filozoficznych. Jestem przekonany, że taki język istnieje i że przechowany jest w skarbnicy filozofii scholastycznej: dlatego przedstawię w skrócie pogląd Tomasza z Akwinu na temat relacji

¹³ *Jeśli...*, s.92.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Étienne Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 328.

prawdy metafizycznej do prawdy poznania, aby następnie zestawić je z tezami Kołakowskiego. Sądzę, że wzajemnie się one wyjaśniają – poprzez ich porównanie można osiągnąć dokładniejszy wgląd w omawianą kwestię.

Trzeba wyróżnić w nauce Tomasza kilka „wymiarów prawdy”. Przy-
pomnę to za doskonałymi wywodami Władysława Stróżewskiego: „istnieją
trzy wymiary prawdy: prawda w wymiarze absolutnym – w umyśle Boga,
prawda w wymiarze ludzkim – w umyśle człowieka, a wreszcie prawda jako
stworcze »przedłużenie« pierwszej i warunek drugiej – czyli prawda rzeczy.
Dzięki pierwszej mówimy o prawdzie transcendentnej, dzięki drugiej
o prawdzie »logicznej« (choć byłoby lepiej nazwać ją transcendentną
w sensie słabszym), dzięki trzeciej o prawdzie ontologicznej.”¹⁶

Mamy więc trzy pojęcia prawdy, wzajemnie się wyjaśniające. Prawdą
w potocznym znaczeniu jest prawda ludzkiego poznania, wypowiedziana
w zdaniu. Wyraża ona stan umysłu o poznaniu „rzeczy” czyli przedmiotu
pozostającego poza świadomością, i jest możliwa dlatego, że istnieje umysł
i że istnieje przedmiot. Prawda sądu stanowi językowy wyraz tego pierwot-
nego stosunku zachodzącego pomiędzy umysłem a przedmiotem. Najbar-
dziej tajemniczym słowem, jakie występuje w klasycznej definicji prawdy, jest
adaequatio (zgodność). Czym jest „zgodność” i jaki jest jej warunek?

Tutaj właśnie pojawia się doniosłość owego rozgraniczenia różnych
wymiarów prawdy dla pełnego ujęcia zagadnienia prawdy. Tomasz rozpa-
truje nie tylko zagadnienie epistemologiczne, ale aspekt bardziej pod-
stawowy, metafizyczny: w jego filozofii to byt umożliwia poznanie. Nie ma
prawdy, jeżeli nie ma Boga, bowiem bytowo (i logicznie) – pierwszym jest
Podmiot boski, stwórczym gestem powołujący do istnienia bytu, uprzednio
poznane w Jego umyśle. Orzekamy prawdziwość dzieła sztuki w zależności
od relacji do umysłu twórcy, analogicznie orzekamy prawdziwość rzeczy
poprzez relację bytu do Boga. Rzeczywistość jest rozumna, bo jest
stworzona przez Boga, i to właśnie umożliwia orzekanie prawdy o ludzkim
poznaniu.

Prawdą fundamentalną jest prawda ontologiczna, wynikająca z relacji
bytu do poznania boskiego. Czytamy w *Summie*: „Rzecz poznawana może
się odnosić do myśli albo istotnie, albo przypadłościowo; odnosi się
istotnie, gdy samo istnienie rzeczy zależy od myśli, odnosi się przypadłoś-
ciowo, gdy rzecz w istnieniu nie zależy od myśli, lecz stanowi jedynie
przedmiot poznania. I tak dom odnosi się istotnie do myśli swego twórcy
a przypadłościowo do myśli, od której nie zależy w istnieniu” (*STh* 1, 16,
1c.). Możemy orzekać prawdę o rzeczach, ponieważ są stworzone i ponie-
waż zależą od boskiego intelektu – ściślej zaś mówiąc, ponieważ w Bogu są
idee wszystkich rzeczy stworzonych, wedle których On je powołał do
istnienia i je w istnieniu utrzymuje.

Ciekawy jest kontekst, w którym wypowiedane są te poglądy. W ar-
tykule 1 kwestii 16 pierwszej części *Summy Teologicznej*, w której omawia

¹⁶ Władysław Stróżewski, *Trzy wymiary prawdy*, [w:] *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s.130.

zagadnienie prawdy, przywołuje Tomasz dyskusje starożytnych filozofów na temat prawdy. Omawia te debaty Arystoteles w *Metafizyce*, referując poglądy Protagorasa – „filozof ten twierdził, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, mając na myśli po prostu to, że co się każdemu wydaje, z pewnością jest takie”¹⁷. Tomasz wypowiada pogląd, że problemy, jakie miał Arystoteles z określeniem prawdy absolutnej, płynęły z tego, iż odnosił prawdę rzeczy do umysłu ludzkiego, stąd prawdziwym wydawać się mogło to, co się każdemu jawiło jako prawda – bowiem miarą rzeczy był umysł człowieka. Natomiast nie ma trudności w takiej wizji metafizycznej, w której miarą prawdy rzeczy (czyli prawdy ontologicznej) jest odniesienie do umysłu boskiego, nadającego miarę rzeczom: „wszystkie te niestosowności znikają, gdy przyjmujemy, że prawdę rzeczy ujmujemy w odniesieniu do umysłu Bożego” (STh 1, 16, 1, ad.2).

Można więc zaryzykować twierdzenie, że Tomasz właśnie w odniesieniu do boskiego intelektu widział ostateczną możliwość odrzucenia sceptycyzmu i nihilizmu poznawczego – czyli „jeżeli Boga nie ma, nie możemy poznać prawdy”.

Trzeba nawiasem powiedzieć, że nie wszystkim zwolennikom Tomasza odpowiada takie odczytanie jego myśli. Na ogół interpretuje się ją poprzez tradycję oświeceniową (Wolff), która dążąc do oddzielenia porządku religijnego i filozoficznego, chciała religię oprzeć na argumentach w „granicach czystego rozumu”¹⁸. Stworzono wtedy sztuczną konstrukcję, która przetrwała w szkolnych tradycjach apologetyki katolickiej i w podręcznikach szkolnego „tomizmu”. Dopiero stosunkowo niedawno zaczęto podważać takie podejście do Tomasza – wielka w tym zasługa Josefa Piepera. Przywołajmy fragment tekstu tego badacza:

„Rzeczy są prawdziwe – to znaczy, po pierwsze, że są one twórczo poznawane przez Boga – i po drugie, że są dostępne dla umysłu ludzkiego, który może je ogarnąć.

Pierwsze pojęcie prawdy ma ontologiczny prymat – jest z natury pierwsze. Ten prymat oznacza dwie rzeczy:

1. Nie można zrozumieć podstawy pojęcia prawdy rzeczy; pojęcie to zawieszono jest w próżni, jeśli nie mamy wyraźnie na uwadze, że rzeczy są stworzeniami, ukształtowanymi przez stwórczy umysł Boga, wypływającymi z »oka« Boga (jak określa to stara egipska doktryna wyrażająca tę samą myśl).

2. Fakt, że rzeczy są przez Boga pomyślane, jest podstawą ich poznawalności przez człowieka.”¹⁹

Dalej przywołuje Pieper powiedzenie Tomasza, które rzeczywiście odwraca potoczne wyobrażenia o nim i o jego myśli: *cognitio est veritatis effectus* – poznanie jest skutkiem prawdy. Poznanie i wiedza człowieka są

¹⁷ *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa 1983, s. 279.

¹⁸ Pisze o tym Étienne Gilson, *Filozof i teologia*, Warszawa 1968; oraz Stefan Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

¹⁹ Josef Pieper, *Prawda i niepoznawalność w poznawaniu Boga*, „Znak” 1961, nr 89, s. 1505.

skutkami tego, że rzeczy są prawdziwe, czyli są stwórczo zamyslane przez Boga.

Dochozimy powoli do wniosku, że poglądy Kołakowskiego nie są (w tej kwestii) bardzo odległe od poglądów Tomasza – co jest wnioskiem doprawdy zaskakującym. Czy jednak aż tak bardzo?

Pojawia się tutaj problem odczytania fundamentalnej intuicji Kołakowskiego. Stawiam tezę, że interesujący nas filozof – świadom konsekwencji, jakie spowodował nihilizm w myśli i kulturze współczesnej – poszukuje sojuszników, którzy by mu pomogli wzmocnić nadzieję na ocalenie człowieka i jego myśli.²⁰ W tym sensie zgadza się z Husserlem, że „europejskie człowieczeństwo” jest fundamentalnie zagrożone, a przejawem tego zagrożenia jest kryzys prawdy i kryzys dobra – czyli samej możliwości uprawiania metafizyki i oparcia etyki na obiektywnych zasadach. Konkluzja rozprawy o Husserlu nie jest świadectwem satysfakcji badacza, który udowodnił błędność przesłanek i konkluzji drugiego badacza; wnioski autora są smutne. Trzeba na innej drodze, niż transcendentna fenomenologia, poszukiwać fundamentu ludzkiego myślenia i dociekania prawdy.

Nie pisze tego Kołakowski wyraźnie, ale wydaje się przychylić do takiej tezy: załamała się możliwość uprawiania metafizyki, dlatego należy związać tezę o możliwości orzekania prawdy z tezą o istnieniu Boga, nie dlatego, by wykazać możliwość wyznawania religii, ale dlatego, aby umożliwić zajmowanie się poważną filozofią.²¹

● Szaleniec, nihilizm, Akwinata

Trzeba odczytać Kołakowskiego w perspektywie myślenia post-nietzscheańskiego czyli nihilizmu.²² Do takiego odczytania upoważnia sam autor, przywołując świadomie Dostojewskiego w tytule książki o religii. Wiemy, jak zbieżne były konkluzje niemieckiego filozofa i rosyjskiego pisarza.²³ Znamy notatki Nietzschego z lektury *Biesów*, w których ujawnia się to fundamentalne podobieństwo poglądów na temat sytuacji filozofii i człowieka, „jeżeli Boga nie ma”. Nietzsche opowiada się za tym, że Boga nie ma, Dostojewski zaś jest człowiekiem tragicznej wiary. Ale obydwaj są zgodni co do konsekwencji, jakie płyną z uznania istnienia bądź nieistnienia Boga: konsekwencją „śmierci Boga” jest nihilizm, zanik

²⁰ Por. Jan Andrzej Kłoczowski OP, *Sceptyk i mistyk*, [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987 s. 53–67.

²¹ Następna książka Kołakowskiego – *Metaphysical Horror*, Oxford 1988 (tłum. polskie *Horror metafizyczny*, tłum. Maciej Panufnik, Warszawa 1990) znowu nie dopowiada tej myśli, ale ku niej zmierza.

²² Fundamentalna dla tej perspektywy odczytania myśli Nietzschego jest książka Martina Heideggera, *Nietzsche*, t.1-2, Pfullingen 1961, por. omówienie krytyczne poglądów Heideggera w książce Jean Graniera, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966, s.611–628.

²³ Por. interesującą, choć może kontrowersyjną interpretację Lwa Szestowa, *Dostojewski i Nietzsche*, przeł. i wstępem poprzedził Cezary Wodziński, Warszawa 1987.

wszelkich wartości. Nietzsche jest niewątpliwie ateistą konsekwentnym, ateistą wyprowadzającym ostateczne wnioski z faktu, że „Bóg umarł”.²⁴

Ta podstawowa prawda nowej ewangelii – *Wiedzy radosnej* – została przekazana w formie przypowieści o szaleniu (*der tolle Mensch*), który przybywa na rynek miasta, by obwieścić ludziom na nim zgromadzonym, iż „Bóg umarł, Bóg nie żyje! Myśmy go zabili.”²⁵ Ta wieść o śmierci Boga zawiera wszystkie wątki myślenia Nietzscheańskiego: umarł – czy też został zabity? – Bóg metafizyki, moralności i Bóg chrześcijan. To paradoksalne określenie głoszące „śmierć Boga” jest metaforą oznaczającą, iż nie ma miejsca dla Boga w ludzkiej świadomości, ludzkim działaniu i ludzkim systemie wartości. Oznacza, że dotychczasowy platońsko-chrześcijański obraz świata nie może trwać dalej, musi ulec zasadniczej przemianie. *Der tolle Mensch* – szaleniec (Zaratustra?) pragnie przemienić obraz świata poprzez przewyciężenie metafizyki.

Co to bliżej znaczy? Nietzsche twierdzi, że od Platona i Arystotelesa utrwalił się obraz świata podzielonego na zmysłowy i rozumny, na fizykę i na metafizykę. Istotą każdego poglądu metafizycznego – głosi Nietzsche – jest dualizm; utworzono cały arsenał pojęć, które by umożliwiły taką właśnie, dualistyczną, interpretację świata. Twórca tego systemu dualistycznego – Platon – doszedł do przyjęcia i sformułowania takich poglądów na zasadzie wyboru: przerażony wnioskami płynącymi z filozofii Heraklita, w której przetrwał pierwotny, tragiczny i dionizyjski element filozoficzny, pod wpływem Sokratesa przyjął światopogląd apolliniński – jasny i optymistyczny. Byt człowieka jest możliwy, jeżeli obok zmiennego świata poznawalnego zmysłami – istnieje świat idei. Poglądy Platona były wynikiem wyboru sokratejskiego optymizmu przeciw tragicznemu światopoglądowi heraklitejskiemu. Świat idei jest dosłownie meta-fizyczny, czyli znajduje się poza zasięgiem doświadczenia, w „zaświatach” przebywa to, co naprawdę jest – czyli „byt” transcendentny, rzeczywistość stała, tożsama, trwała, wieczna, nie podlegająca żadnym przemianom, ani rozwojowi, ani zniszczeniu. Byt ów nie posiada więc żadnej cechy, która napawa człowieka lękiem i przerażeniem. W pewnym sensie Nietzsche stosuje do interpretacji metafizyki platońskiej zasadę hermeneutyczną Kołakowskiego, gdy ten badał filozofię Spinozy: „chodzi o to, by zdefiniować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej”²⁶. Nietzsche twierdzi, że zręby metafizyki powstały wraz z połączeniem przez Sokratesa logicznych zasad myślenia i bytu z zasadami moralnymi: to zrodziło racjonalizm, którego istotą jest wiara, że dzięki rozumowi człowiek może poznać nie tylko prawdę, ale i osiągnąć szczęście i cnotę.

Sokrates – twórca metafizyki, dokonał tego wiążąc w nierozzerwalny

²⁴ Georges Morel, *Nietzsche. Introduction à la première lecture*, t.1 *Genèse d'une oeuvre*, Paris 1970, s.187-190.

²⁵ Fragmenty *Wiedzy radosnej* cytuję tu i dalej za przekładem Leopolda Staffa, Warszawa 1907.

²⁶ Leszek Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 5.

splot trzy pojęcia: rozum, cnotę i szczęście – i stawiając między nimi znak równości. Najwyraźniej ten optymizm poznawczy i moralny racjonalizmu wyraził Hegel: „to, co rozumne jest rzeczywiste, a co rzeczywiste – rozumne”. Fundamentem, na którym wspiera się cały gmach metafizyki, jest wiara w „przedustawną harmonię” pomiędzy rzeczywistością a wymaganiami i pragnieniami człowieka. Nietzsche uważa, że odkrył źródło czy siłę, która rządzi myśleniem: idealizm (istotny dla każdej metafizyki) jest w gruncie rzeczy wzięciem morału za istotę świata. Taki ideał nabiera wkrótce cech boskich, staje się Bogiem, a cechy orzekane o bycie zostają przeniesione na Boga. Metafizyka ujawnia swą ukrytą istotę – jest w gruncie rzeczy teologią – a wyrażając się dokładniej: onto-teologią.

Ciekawe, że ta wiara trwa dalej, chociaż metafizyka już właściwie nie istnieje – pisał Nietzsche. Ale nauka jest kontynuatorką metafizyki, opiera się na podobnym założeniu: istnieje „harmonia przedustawna” pomiędzy rzeczywistością, a ludzkim umysłem: „...wiara, na której opiera się nasza wiara w naukę, ma wciąż jeszcze charakter metafizyczny – że również my bezbożni i antymetafizycy, swój płomień bierzemy z pożaru, który rozpałała tysiącletnia wiara, owa wiara chrześcijan, będąca również wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska” (*Wiedza radosna*, 344).

Powróćmy do szaleńca, głoszącego przesłanie na rynku. Do kogo je kieruje? „Zgromadziło się tam właśnie wielu ludzi, którzy nie wierzyli w Boga.” Więc niewierzący, ateści. Dlaczego trzeba im głosić „śmierć Boga”? Są to bowiem ateści niekonsekwentni, którzy nie wyciągnęli jeszcze wszystkich wniosków z sytuacji *post mortem Dei*. Nietzsche przywołuje taki obraz: po śmierci Buddy jeszcze przez stulecia widziano jego cień na ścianie jaskini. Bóg umarł, ale Jego cień jeszcze się kładzie na ludzkie myślenie i dążenia. Można wymienić kilka „cieni Boga”: wiara w naukę, która nie jest niczym innym jak dalszym ciągiem metafizyki; wiara w moralność – ludzie niewierzący przyjmują zastane „tablice wartości”, choć nie mają już nikogo, kto by je człowiekowi podawał. Wierzą nawet jeszcze w gramatykę, a przecież jeżeli Boga nie ma, nie ma żadnych reguł i wartości.

Szaleniec woła: „jakżeż zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam łąkę, by zetrzeć cały horyzont? Cóż uczyniliśmy odłączając ziemię od jej słońca?” Co oznaczają te obrazy, jeżeli przełożyć je na język pojęciowy? „Wypite morze”: człowiek wchłonął w siebie świat, taki jest skutek nowożytnej filozofii podmiotu – *cogito* kartezjańskiego, transcendentnego *ego* Fichtego: „świat” to nic innego, jak *modus* pewnych stanów świadomości, rzeczywistość całkowicie uzewnętrzniona. „Wymazany horyzont”: chodzi tutaj o Boga, o nieprzekraczalny myślowo i bytowo kres – *a quo majus cogitari non potest* – który był dotychczas zwornikiem wszelkiego ludzkiego myślenia i działania. Wreszcie „odłączenie słońca od ziemi”: nie chodzi w tym obrazie o przewrót kopernikański, jest to nawiązanie do Platona i jego idei Dobra. Słońce jest Dobrem, najwyższą ze wszystkich idei, które oświecają świat. Nie ma Dobra, nie ma słońca, jesteśmy w ciemnościach.

Przesłanie Nietzschego jest takie oto: człowiek żyje w pustce, żyje w nicości – tak bytowej jak i aksjologicznej – „czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości?” Stan, w jakim się znalazł, nazwać trzeba po imieniu: jest to stan nihilistycznej pustki.

Nietzsche długo nie miał poważania wśród filozofów: uważano go za dyletanta, literata – a takie określenia są w ustach poważnych uczonych inwektywami. Stało się jednak – głównie za sprawą dwu monografistów Nietzschego, Heideggera i Jaspersa – że dostrzeżono w zwiastowaniu Zaratustry głęboką treść filozoficzną właśnie, a nie tylko literacko-światopoglądową.²⁷

Dwaj filozofowie, którzy przeszli przez szkołę myśli tomistycznej – Josef Pieper i Józef Maria Bocheński – przywoływali Sartre'a, by wykazać konsekwencję myśli ateistycznej.²⁸ Sartre twierdził, że człowiekowi (*l'être pour soi*) nie możemy przypisać istoty, bowiem nie został stworzony, czyli uprzednio pomyślany i poznany. Dlatego istnienie uprzedza istotę, szczególnie w bycie *le pour soi*. Jest to rzeczywiście rozsądna konsekwencja, choć dziś wiemy lepiej, że Sartre był „późnym wnukiem” Nietzschego, który wcześniej i dokładniej wyciągnął wszystkie wnioski z przekonania o tym, że „Bóg umarł”.

Porównajmy jeszcze raz myśl Tomasza z problematyką współczesną. W *Quaestiones disputatae de veritate* Tomasz proponuje rozpatrzenie pewnej teoretycznej możliwości: czy byłaby prawda, gdyby zabrakło umysłu ludzkiego, w którym odzwierciedla się obraz poznanej rzeczy. Siedzibą prawdy jest umysł, a dopiero wtórnie słowna wypowiedź – zdanie, sąd. Na pytanie o istnienie prawdy – jakby w eksperymencie myślowym postawione, pod nieobecność umysłu ludzkiego – Tomasz odpowiada oczywiście negatywnie, bowiem istotna jest relacja rzeczy do umysłu boskiego. Gdyby zaś zabrakło obydwu umysłów – Tomasz zaznaczy, że jest to sytuacja absurdalna, do pomyślenia tylko jako teoretyczna możliwość – wtedy nie można by orzekać prawdy o niczym, nie byłoby racji dla prawdy: *nullo modo veritatis ratio remaneret*. Gdy pozostanie umysł ludzki – tyle będzie prawdy w świecie, ile ten umysł ludzki, ile człowiek po prostu potrafi mu nadać. Ma rację Nietzsche, że w sytuacji *post mortem Dei* człowiek jest twórcą wartości, bowiem on jest jedynym czynnym podmiotem działającym w świecie. Prawdą jest także, że wszystko staje się dla człowieka materialem – czyli zwycięża materializm. Jeżeli usunie się Boga, wtedy usuwa się najgłębszą rację orzekania prawdy o bytach – nie mają one w sobie żadnej miary, żadnej istoty, są tylko materialem dla twórczego działania człowieka.

W świetle metafizyki Tomasza nihilizm Nietzschego jest bardziej konsekwentny od potocznej świadomości ateistycznej – jeżeli Boga nie ma,

²⁷ Martin Heidegger, *op. cit.*, Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1950.

²⁸ Josef Pieper, *op. cit.*; I. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern München 1952, s.180-188.

trudno wypatrzeć w świecie rację, dla której mielibyśmy prawo orzekać jakąkolwiek prawdę.

Gdzieś w tej przestrzeni widzę myślenie Kołakowskiego. Jego powiedzenie, iż można uzasadnić sens epistemologiczny zdania – „jeżeli Boga nie ma, wszystko wolno” – nie jest dramatyczną deklaracją bez pokrycia. Jest to zdanie sprawozdawcze, opisujące kulturalną – powiem więcej: duchową – sytuację człowieka, we wnętrzu której filozof myśli o ludzkiej nicości.

Teza postawiona przez Kołakowskiego nasuwa przypuszczenie, że cała książeczka o religii *Jeśli Boga nie ma...* powstała nie dla wypracowania uzasadnienia religii, ale dla odnalezienia podstawy do uprawiania filozofii. Kołakowski zgadza się z Husserlem, że filozofię można uprawiać tylko wierząc w rozum i wierząc w możliwość dotarcia do prawdy. To coś znacznie ważniejszego i trudniejszego, niż kwestia zasad akceptowalności zdań oraz reguł, które taką akceptowalnością rządzą.

Jan Andrzej Kloczowski OP

Wydawnictwo Znak poleca

Norman Davies

**BOŻE IGRZYSKO – Historia Polski
tom I i II**

lektura dla szkół średnich

- pasjonująco napisana historia Polski
widziana oczami Anglika
– przeczytasz to jednym tchem*

cena detaliczna nowego wydania tylko 97 000 zł

Zamówienia:

SIW ZNAK ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, tel. 21-97-94, fax 21-98-14

PAWEŁ LISICKI

ODPOWIEDŹ OJCA PERRIN
NA POŻEGNALNY LIST
SIMONE WEIL

Moja Simone,

Twój list otrzymałem zaledwie przed trzema miesiącami. Przeczytałem go od razu. Potem czyniłem to jeszcze wielokrotnie. Zawsze z tym samym zaciekawieniem, i niezgodą zarazem. Okoliczności sprawy, że zacząłem w nim widzieć Twój testament. Bowiem całkiem niedawno doszły mnie wieści o Twojej śmierci. Zachowuję się teraz niczym niewierny Tomasz: nie pozwalam sobie uwierzyć, że coś Ci się naprawdę stało. Znasz to dobrze. Boże, ja wciąż nie tracę nadziei, że to wszystko jest jakimś rozpaczliwym nieporozumieniem. A gdyby nawet... Nieważne. Wewnętrznie jestem na wszystko przygotowany. Niech będzie, co ma być. Co by się miało nie wydarzyć, ja piszę. I to niech będzie najlepszym świadectwem mojej ufności w Panu.

Nie mogę powiedzieć, że Twój list do końca zrozumiałem. Dotąd jest w nim wiele rzeczy dla mnie niejasnych. W każdym razie poświęciłem mu całą swoją uwagę. Przywołuję z pamięci wszystkie nasze rozmowy, wspominam Twoje słowa. Nigdy nie czułem się wobec Ciebie nauczycielem. Czerpaliśmy od siebie wzajemnie i żadne z nas na tym nie traciło. Gdyż dobro, które zyskiwaliśmy, nie daje się dzielić, nie można go rozdawać tak, żeby ktoś z tego powodu tracił. Naszym dobrem była prawda. Pragnęliśmy jej z całej siły i mocy. Tak narodziła się nasza przyjaźń. Nie z ludzkiej tylko przyjemności i ziemskiej radości, ale

z boskiego zrządzenia. A jeśli zdarzały się między nami spory, to wiedzieliśmy, że płyną one z tego, co w nas najlepsze: z bezkompromisowego żądania prawdy.

Napisałaś mi w liście, że przyszedł czas rachunku. Że musisz uczciwie przedstawić, co mi naprawdę zawdzięczasz. Tym samym chcesz powiedzieć, że przyszła pora rozrachunku z chrześcijaństwem. Zgoda. Może tak jest nawet lepiej: nie widzimy się wzajemnie i możemy być pewni, że żadne inne względy poza samą prawdą nie będą teraz grały roli. Czy wierzę, że zdołał Cię przekonać? Czy jest jeszcze możliwe Twoje przejście na katolicyzm? Sam często zadaję sobie takie pytania. Po co pisać, skoro i tak nie potrafię jej przekonać? A jeśli masz rację i Bóg rzeczywiście chce, abyś pozostała poza Kościołem? Nie mnie sądzić wyroki i zamierzenia Pańskie. Po to zostałem zakonnikiem i po to noszę już od tylu lat mój biały habit, aby prowadzić dusze do Boga. Tylko sługą jestem i czynię, co do mnie należy. A skutek nie w moich jest rękach.

Ty jasno przedstawiłaś swój punkt widzenia. A zatem przyszła pora na mnie. Obym zdołał być równie szczery i otwarty jak Ty! W moim domu wszyscy byli katolikami, a najwcześniejsze wspomnienia z dzieciństwa łączą się w mojej pamięci z Kościołem. Wiarę przyjąłem jak coś naturalnego, podobnie jak się przyjmuje nazwisko. Odziedziczyłem ją po moich przodkach, jak dziedziczy się ziemię i zobowiązania. Kiedy zdecydowałem się wstąpić do zakonu, nie wynikało to z żadnego specjalnego objawienia. Oczywiście, bardzo dużo o tym myślałem, ale trudno byłoby mi powiedzieć, co było powodem, który przechylił szalę. Myślę, że mój wybór był raczej długim i powolnym dojrzewaniem aniżeli nagłym skokiem.

Od kiedy pamiętam, pomimo wychowania i całej domowej atmosfery bardzo żywo przeżywałem ateizm. Myśl o tym, że istnieją ludzie niewierzący, którzy w myśli odrzucają Boga, a zarazem są nadal ludźmi uczciwymi i niekiedy lepszymi od wielu chrześcijan, nie dawała mi spokoju. Nie potrafiłem ich zrozumieć. Pytałem siebie, czy świat może być jedynie pustym i bezsensownym mechanizmem? Skąd miałyby się wtedy wziąć miłość, na czym miałyby polegać piękno? Jeśli Boga nie ma, to co w ogóle jest? Te pytania sprawiły, że zacząłem studiować filozofię i teologię. A jednak nigdy nie udawało mi się osiągnąć samej głębi, nigdy nie zaszedłem tak daleko, żeby całkiem zrozumieć.

Jak zatem mogłem bronić Kościoła przed atakami? W podobnej sytuacji było wielu innych braci. Widzieliśmy nadciągające niebezpieczeństwo. Znaliśmy też jego przyczyny. Byliśmy przekonani, że głównym powodem duchowego upadku tak Francji jak i całej Europy jest niespotykane nigdy dotąd w historii na taką skalę zerwanie z chrześcijaństwem. Jest to stały proces, w wyniku którego od 200 co najmniej lat Bóg traci swoje miejsce w ludzkich sercach. Na naszych oczach zatrutymi owocami okazały się hasła wyzwolenia i pełnej samodzielności człowieka.

Co jednak można było zrobić? Wierzący nie potrafili, jak do tej pory, znaleźć sposobu przeciwdziałania tym przemianom. Wiem, że Kościół ma

rację, gdy głosi Chrystusa, wierzę, iż On jest prawdą, lecz wobec współczesnych ludzi jestem bezradny. Myślę tu przede wszystkim o ludziach wykształconych. Niczego nie odczuwałem równie gorzko jak swojej zupełnej bezsilności w głoszeniu Ewangelii. Dla wielu chrześcijaństwo dzisiaj umarło. To fakt i nic nie mogę na to poradzić.

Dla jednych było ono nie do pogodzenia z wiarą w bezwzględną wartość istoty ludzkiej. Bóg przestał być dla nich źródłem dobra człowieka i stał się zurpatorem, fałszywą projekcją ludzkiego ducha, sztuczną konstrukcją umysłu, którą należy przewyciężyć. Z drugiej strony przeciw chrześcijaństwu występowali ci wszyscy, którzy w pojęciu Boga widzieli ucieczkę człowieka przed własną potęgą i, jak to nazywali, zdolnością do kreacji. Na miejscu Boga chcieli oni widzieć nadczłowieka, który sam ustanawia dobro i zło. Kościół miał zatem przeciw sobie zarówno tych, którzy nazywali się humanistami, głosili wyzwolenie uciemnionej ludzkości, jak i tych, którzy ich nienawidzili, a humanizm i wiarę w postępowanie uznawali za oznakę słabości ludzkiej woli. Zresztą największym problemem nie były same zarzuty. Najgorszą rzeczą, z którą Kościół nie był w stanie uporać, była powszechna podejrzliwość. Wyuczeni przez Marksa, Nietzschego i Freuda ludzie nie zwracali uwagi na to, co się mówi, ale na to, co za tymi słowami się kryje. Raz przebudzony demon podejrzliwości niszczył po kolei punkty, na których mogła się opierać wiara. Każde przekonanie miało swoje ukryte w otchłaniach świadomości źródło. Człowiek znalazł się w pułapce własnego „ja”. Gdziekolwiek usiłował pójść, dokądkolwiek się kierował, wszędzie natrafiał na siebie samego. Uczucia wzniosłe były tylko sublimacjami niższych pobudek, miłość – wyrazem egoizmu, wiara – potrzebą psychicznego bezpieczeństwa, dobro – przeżyciem przyjemności. Miejsce wiary w Boga zajęła wiara w naukę. Religia została odepchnięta od rzeczywistości. Tolerowało się ją jako pozostałość dawnej nieoświeconej i niedojrzałej epoki. W ten sposób Bóg okazał się kiepskim kuglarzem, którego sztuczki, zwane cudami, podpatrzono i zrozumiano, a jego samego można było wysłać na należną mu emeryturę. Natura i świat stały się domeną nauki. Dalej nie było już nic.

Moja Simone, jak cennym i drogim odkryciem stałaś się w tych czasach dla mnie. Aby Ciebie zrozumieć, musiałem stać się jak ktoś pozbawiony wiary. Musiałem wyjść poza łaskę dziedzictwa. Ale tylko po to, żeby powrócić bogatszy o mądrość. To, co mówiłaś, świadczyło niezbitnie, że uczciwość, bezwzględne pragnienie prawdy i wiara nie są sprzeczne. Co więcej, Twoje życie i doświadczenia stały się dla mnie dowodem, że aby dotrzeć do Boga, nieważne w jakich czasach i w jakim miejscu na ziemi, wystarczy pragnąć prawdy. Zostałem zmuszony do uwierzenia w niewiarę, aby móc się w pełni sycić wiarą. Skoro Ty, urodzona i wychowana przez ludzi, których stosunek do religii był co najmniej obojętny, odnalazłaś w chrześcijaństwie prawdę, to znaczy, że współczesny ateizm może zostać przewyciężony.

Zapewne, wielu ludzi odnajduje pewnego dnia Chrystusa. Nie mnie

badać, jak do tego dochodzą. W Twoim jednak wypadku wiem, że stało się coś niezwykłego. Bowiem do Boga dotarłaś wiedziona jedynie zmysłem absolutnej uczciwości, z pełną świadomością wszystkich stawianych Mu zarzutów. I wybrałaś Go nie dlatego, że tak było wygodniej, że wiarę po kimś odziedziczyłaś, że tak było pod jakimkolwiek względem korzystniej. Chrystusa przyjęłaś z konieczności, niejako automatycznie. Ty, która mając do wyboru Jego i Prawdę, wybrałabyś Prawdę, uwierzyłaś. Zrozumieć, jak to się stało, to znaleźć odpowiedź i obronę przeciw wszystkim wrogom chrześcijaństwa.

Kiedy zatem otrzymałem Twój list, pomyślałem, że nie tylko muszę bronić Kościoła, ale także pokazać, jak dalece Cię rozumiałem. To jedyny sposób, żeby pokazać niesprawiedliwość Twoich zarzutów. Inaczej mogłabyś mi zawsze odpowiedzieć: „To nie tak. Ksiądz mnie nie rozumiał.” Muszę streścić i uporządkować wszystko, co w mojej pamięci pozostało z naszych rozmów. Może tak dotrę do punktu, w którym rozchodzą się nasze drogi? Może będę potrafił Cię przekonać, że w naszym sporze to ja mam rację?

Twoje myślenie napiętnowane jest rozdarciem. Zbudowane bowiem zostało na najważniejszym dla Ciebie doświadczeniu dystansu dzielącego konieczność od dobra. Jak to należy rozumieć? Panowanie konieczności oznacza przebywanie w świecie, gdzie wszystko wynika z poruszeń bezdusznego, obojętnego mechanizmu. Czas jest biegiem regularnych i przewidywalnych następstw, ruchem bez końca i bez początku, nieskończonym łańcuchem przyczyn i skutków. Konieczność to przeżycie zatopienia w heraklitejskiej rzece przemian, bez żadnego punktu zewnętrznego wobec niej, bez żadnego brzegu, na który można by wyjść. Uznawać rządy konieczności to zrozumieć, że ludzie są tylko częstkami kosmicznego procesu stawania się. Nie może być inaczej, niż jest, i wszystko mogło być inaczej, niż jest: oto dwa sposoby wyrażania tego samego faktu bezsensowności świata. Nie posiada on przed sobą żadnego celu ani kresu. On się wciąż staje. Materia jest wielką maszyną do produkcji życia i śmierci.

Człowiek zna różne rodzaje konieczności. Konieczność fizyczna to poddanie zjawisk przyrody powszechnym i dającym się z góry określić regułom i prawom. Konieczność społeczna oznacza, że wszystko, co można by nazwać jednostką, jest tylko skutkiem oddziaływania innych, że w człowieku nie ma miejsca na wolność. Konieczność biologiczna opiera się na władzy instynktu samozachowawczego i pożądaniu rozkoszy. Jestem cieniem. Skąd przyjdzie do mnie dobro?

Jeśli wszystko, co jest, będzie sprowadzone do tego, co było, jeśli wydarzenia tworzą nieprzenikalny płaszcz, w który otulony jest człowiek, to jak może się pojawić jakieś „poza”, szczelina, przez którą wniknie światło? Ponieważ wszystko, co jest, jawi się jako uwarunkowane, to niezależnie od tego, czy na podstawie wcześniejszych zdarzeń można przewidzieć późniejsze, czy nie, i tak zostajemy bez argumentu przeciw konieczności. Żaden widzialny cud jej nie przełamie.

Pierwszym nieśmiałym promykiem nadziei może stać się język. Jest on zdolny do przekazywania znaczenia. Konieczność nie daje się wyrazić pojęciowo, dana jest ludziom jedynie w obrazach. Jest koszmarem wyobraźni, złym snem, z którego chcemy się wydobyć, przerażeniem czającym się na końcu pojmovania. Czysto materialna konieczność nie daje się uchwycić językiem, który jest tworem duchowym. Nie mogę powiedzieć: ten świat jest bezsensowny, o ile nie wiem, co takie zdanie znaczy. Innymi słowy, bezsensowność, czyli absolutną obojętność, potrafimy wyrażać tylko za pomocą sensownych i zrozumiałych zdań. Samo już istnienie języka pozwala mi wierzyć w inny, niekonieczny porządek, w źródło rozumności ponad chaosem materialnego wszechświata. Ale może to być dla mnie tylko wskazówka, przeczucie, ślad.

Dobro przychodzi dopiero wraz ze zrozumieniem, że naprzeciw konieczności stoi drugi biegun, że wobec jałowego świata stoi świat pełni znaczenia, że ponad tym, co niskie i ziemskie króluje coś wyższego. Oto jedna nieśmiertelna, prawdziwie boska iskra, która przebija zasłonę: wszelki sens przychodzi z góry. Podobnie jak konieczność, również dobro dane mi jest tylko w wizji. Pokazuje się w jednym, krótkim błysku zrozumienia, że cały widzialny świat czerpie swe życie, istnienie i piękno spoza siebie. Tak, jak mam przeczucie obojętnej i koniecznej maszyny, która wprawia w ruch rzeczywistość, tak też dostrzegam miejsce spokoju i nasycenia, cel i kres wszelkiej realności.

Oto i chwila, w której musiałś podjąć zakład. Które z tych miejsc, która z tych granic naszej świadomości istnieje naprawdę? Trzeba wybierać między tymi dwiema możliwościami, trzeciej drogi nie ma. Albo pełen znaczenia i piękna porządek, albo bezdenna pustka i chaos. Bóg albo nicość. Konieczność albo dobro. I tak umysł stanął u progu ostateczności. Przed sobą ma dwa obrazy, dwa skrajne przeczucia rzeczywistości. Coś trzeba wybrać. Na którąś z nich postawić. Bez tego nie można żyć. Przecież kocham, myślę, żyję. Nie może być dla mnie obojętne w jakim świecie. Muszę wiedzieć, kim jestem. Czy moje wybory są pustymi gestami nędznego aktora na pozbawionej widzów scenie, czy też przynależą do dramatu, znajdują swe rozwiązanie i sens?

Ten zakład nie był absurdalny. Oparty był na doświadczeniu. Tym, co rozstrzyga, jest w istocie przeżycie poszczególnego dobra i piękna niezredukowanych do niczego poza nimi. Decyzja, którą teraz podejmujemy, przesądza o całym dalszym życiu. Musi być uczciwa, tak, abyśmy nie mogli sobie zarzucić tchórzostwa, uległości i kierowania się tym, co w nas niskie. Jak to możliwe? Patrz, oto ręka wyciągnięta po chleb nie może napotkać kamienia. Ten, kto to zrozumie, dokonać może rozumnego wyboru.

Innymi słowy, przed takim radykalnym wyborem stajemy w określonej chwili, w jakimś momencie historii, zawsze z bagażem czasu i przygód za sobą, i wtedy decyduje już tylko jedno: umiejętność patrzenia, która nie miesza dobra z koniecznością. Spoglądając wstecz na całe życie, muszę sobie odpowiedzieć: albo wszystko w nim było wynikiem ślepego trafu,

a inni ludzie zjawiali się przede mną niczym mary, puste i żalosne cienie, całkiem mi obce, gdyż granice między nami odpowiadają tym między kamieniem a drzewem czy też kwiatem a zwierzęciem – to znaczy są nieprzekraczalne, bo twory materii są sobie równe, i bądź mogą się złać ze sobą tracąc własną istotę, bądź pozostać sobie zupełnie obce; albo też znam choćby jeden akt bezinteresownej miłości, która nie będzie tylko reakcją, koniecznym skutkiem materialnych poruszeń. Tylko w tym drugim przypadku, kiedy wierzę, że ofiarowana mi pomoc i okazane mi współczucie są możliwe dzięki nadwyżce dobra w stosunku do tego, co w człowieku zwierzęce, uwarunkowane, bezwolne i konieczne, zdobywam podstawę dokonania wyboru. Mogę wierzyć w Boga, mogę postawić na Niego, ponieważ On pozostawił swe widzialne ślady: dobro i piękno, niez mieszane i nieuwarunkowane.

Ktoś mógłby powiedzieć: w ten sposób niczego nie osiągamy. Miałem wybierać Boga albo nicość. Teraz mam w Niego uwierzyć dlatego, bo spotykam w swym życiu bezwzględne dobro i prawdę. Ale żeby wiedzieć, że są bezwzględne, muszę już założyć doskonałego Boga, który by tę bezwzględność uzasadniał. Kręcę się w koło. Zarzut ten wynika z niezrozumienia, na czym polega doświadczenie. O ile w sensie czysto logicznym zakład o bezwzględne dobro jest nierozstrzygalny, tak jak nierozstrzygalny jest żaden praktyczny spór, ponieważ racjonalne myślenie pokazuje tylko skutki, lecz nie mówi nic o ich dobru, o tyle w oparciu o kryterium, jakie stanowi zdolność oddzielnego widzenia rzeczy, człowiek jest w stanie dokonać rozumnego wyboru.

Innymi słowy, prawdę zdobywa się dzięki dojrzałości wewnętrznej. Ta z kolei może zostać osiągnięta tylko dzięki wysiłkowi uwagi. Uwaga jest tą zdolnością umysłu, która dostrzega dobro jako coś przychodzącego z góry, widzi w nim źródło, z którego wszystko, co istnieje, czerpie rzeczywistość. To ona pozwala przyjąć dobro automatycznie, to dzięki niej niepewny zakład przekształca się w nieuchronny wniosek. A zatem nieskończony dystans między koniecznością a dobrem, o ile zostanie zrozumiany, prowadzić może do wiary. Napięcie między Bogiem a nicością otwiera oczy na Boga. Ten, kto tego nie zrozumie, pozostanie ślepcem. Dla niego czyn Antyfony będzie albo oznaką dziwactwa i fanaberii młodej dziewczyny, albo wyrazem jej tępego uporu i nienawiści do Kreona. Dla niego dobro, piękno i sprawiedliwość są od siebie różne. Takich właśnie ludzi nazywałaś poganami. Wyznają oni bowiem politeizm znacznie bardziej szkodliwy od starożytnej wiary w wielu bogów. Tacy ludzie nie mogą podjąć zakładu.

Tak oto stoję u wrót. Jestem w punkcie, skąd wyszłaś, w miejscu, gdzie najpierw jasno i wyraźnie dostrzegłaś dystans oddzielający dobro od konieczności, a następnie przyjęłaś istnienie doskonałego dobra. Ludzie tacy jak Ty są konsekwentni do końca i nie zatrzymują się w pół kroku. Tym bardziej Cię podziwiam, iż przeczuwam, jak niesłychaną walkę musiałaś z sobą stoczyć. Twoja walka nie polegała na wysiłku woli. Wola nie prowadzi do dobra. Tam wiedzie tylko nieskończenie czysta uwaga.

Jest ona pragnieniem prawdy. Chcemy wiedzieć, co jest i jak jest. Dopiero kiedy to pragnienie zostanie spełnione, widzimy, że w istocie otrzymaliśmy dobro. Dostrzec bezwzględne dobro to nie robić nic więcej tylko czekać w bezruchu, aż ono się samo objawi. Podobnie jak nie trzeba zrywać owoców: w odpowiednim czasie same spadną z drzew.

Uwaga jest najważniejszą aktywnością duszy. Duszę odkrywamy na przecięciu konieczności i dobra. Początkowo jest to jedynie cichy głos wewnętrzny, który ma znaczenie czysto negatywne. Jest oporem wobec zła, podstawowym rozdarciem, które odczuwamy w sytuacji wyboru, gdy stawką jest dobro. Pozornie wszystkie nasze zachowania podlegają konieczności. Otóż moment zawahania, chwila spoczynku, kiedy żywimy pewien zamiar i dla jego spełnienia musimy pokonać opór tego, co w nas naturalne, jest poszukiwanym przez nas miejscem, gdzie spoczywa dusza.

Ostateczną perspektywą duszy była dla Ciebie śmierć. Uwaga zatem to oczyszczone przez myśl o śmierci patrzenie. Oczyszczone znaczyło dla Ciebie uwolnione od osobowości patrzącego. Bo też i na tym właśnie polega wysiłek kontemplacji – na zdobyciu spojrzenia, które byłoby niezaangażowane, wyzwolone od jednostkowego pożądania, radykalnie oczyszczone ze współdziałania „ja”. Jedynie skupienie na śmierci zdolne jest przynieść tego rodzaju wolność patrzenia. Dzięki niej wyzbywamy się żalu wobec przeszłości, która minęła, przewycięzamy oczekiwanie przyszłości, która nadejdzie, tkwimy w terażniejszości, która jest poza czasem. Bowiem terażniejszość to nie nagi fakt istnienia, ale „jest”, które trwa w opozycji do „stawania się”. W ten sposób myśl o śmierci przynosi najwyższą formę radości. Radości, gdyż ten, kto żyje pogodzony ze śmiercią, afirmuje istnienie. Najczystsza uwaga prowadzi nas ku królowej cnót: pokorze. Tak, pomimo, że boisz się, bym Cię nie posadził o pychę, dobrze wiem, jak bardzo byłaś pokorna. Pokora to nie słabość i uniżenie. To jedynie inna nazwa odwagi, która polega na całym sobą wyrażonej zgodzie na świat. Jak daleka byłaś zawsze od nienawiści: największe zło, najbardziej nierozumne okrucieństwo nie obudziły jej w Tobie. Niepomyślne zdarzenia traktowałaś jako wyzwanie, by stać się wciąż lepszym i doskonalszym w ich znoszeniu.

Aby zyskać radość, trzeba pokonać działanie wyobraźni. Ona to stale ubiera nas w czas, umieszcza nas poza nami, wciąż, jak to mówiłaś, zatyka szczeliny, którymi mogłaby przeniknąć łaska. Wyobraźnia czyni łaskę czymś zbyt cennym. Daje zapomnienie przyrodzonej nam ze względu na śmierć nędzy. Dopóki pozwalamy sobie na marzenia, dopóki wrywamy się z miejsca, w którym osiedliśmy, w jakiegokolwiek inne miejsce albo inny czas, dopóty poświadczamy, iż jesteśmy niewolnikami. Niczym Prometeusz zostaliśmy przykuci do skały czasu – zerwanie łańcucha nie jest możliwe. Chyba, że pokonamy wyobraźnię, że odrzucimy pokusę znajdowania dobra w poddanym konieczności świecie. Innymi słowy, musimy odrzucić pragnienie szczęścia. Bowiem jest ono jedynie sprytnym wynalazkiem człowieka, który poprzez ideę szczęścia chciał pogodzić to, co absolutnie

rozdzielone: dobro i konieczność. A zatem w sensie duchowym każde napotkane zło, każdy dotyk cierpienia są zaproszeniem do prawdziwie niebiańskiej biesiady – spożywania pokarmu bez głodu.

Jestem w więzieniu, zostałem skazany na wiele lat monotonnego przesiadywania w tych samych ścianach. Wiem, że nic nowego nie może się wydarzyć. Albo też muszę zarobić pieniądze. Nie potrafię nic innego, jak tylko ciężko fizycznie pracować. Dni mijają niepostrzeżenie, podobne do siebie jak krople wody. Budzę się, myślę, ubieram i jem. Potem pracuję. Po powrocie do domu jestem już tak zmęczony, że na nic innego poza tępym patrzeniem się w ściany mnie nie stać. Nadchodzi noc i idę spać. Jutro wszystko powtórzy się od początku. I tak jeszcze kilka lat.

W obu przypadkach możliwe są dwa rodzaje zachowań. Pierwsze, niemal powszechne, polega na stałym przebywaniu myślami w innym świecie. Myśli się o tym, co będzie po odbyciu kary, oczekuje się rozkoszy, jakie nastąpią po ukończeniu pracy. Wyobraźnia przekreśla rzeczywistość. Marzenie i nadzieja sprawiają, iż o ile nasze ciało przebywa w piekle, o tyle dusza swobodnie poszukuje namiastki szczęścia. W takich sytuacjach możliwa jest też po prostu wegetacja: wtedy się już w ogóle nie myśli ani nie marzy. W żadnym razie jednak nie wyciąga się z doznanych cierpień właściwej nauki. Ty, dzięki swej ponad rocznej, ciężkiej pracy w fabryce, poznałaś coś więcej, aniżeli otepienie czy też ciągłą ucieczkę w krainę złudy. Otóż zwycięstwo nad czasem polega na akcie zgody. Z całą siłą wymówionym „niech się stanie” wobec okrutnego obowiązku. Żadnego dnia z przesiedzianych w więzieniu nie uważam za zmarnowany, żadnej godziny przeprowadzonej w trudzie nie uważam za przepadłą. O ile tylko od nich nie uciekałem, o ile tylko byłem je w stanie pokornie przyjąć, stawić im czoła nie jako buntownik, ale jako pokorny sługa. Tylko wtedy zimne ostrze konieczności przecina zasłonę krępującą uwagę, tylko wtedy stajemy wobec zupełnej obojętności materialnego świata. I, o co przecież naprawdę tu chodzi, jedynie wtedy zdolni jesteśmy wybrać dobro.

Ale teraz pojawia się podstawowe pytanie: jak ma się przeciwieństwo między dobrem a koniecznością do Chrystusa? Bezosobowe dobro i osobowy Bóg, stworzenie świata, który był dobry, i bezwzględna konieczność, której on podlega, zwycięstwo nad własnym „ja” i zbawienie: cóż mają ze sobą wspólnego? Tak, i Ty też znasz te słowa Tertuliana „*quid Athenae et Hierosolime?*” A jednak dla Ciebie nie istniał spór między chrześcijaństwem a Platonem i, tym samym, starożytną Grecją. W istocie swej chrześcijaństwo stanowiło wypełnienie jej ducha, a przynajmniej tego, co w niej najprawdziwsze – nauk Platona, Homera i Ajschylosa, czyli całej mistycznej, jak ją nazywałaś, tradycji. Jednak jak to się stało możliwym, że tak łatwo przekroczyłaś przepaść między prawdą chrześcijańską a mądrością pogan? Wiem przecież, jak długo dorastałaś do tej decyzji. Lecz kiedy mówię „latwo”, mam na myśli nie Twój wewnętrzny wysiłek, a jedynie myślowe przejście, uczynienie kroku, który dla każdego chrześcijanina, od starożytnych poczynając, był nie do wyobrażenia. Nawet św. Augustyn,

który wyznaje swój dług w stosunku do mądrości Platona i który zdaje sobie sprawę, jak wiele mu pomogły książki platońskich filozofów, w ostateczności odrzuca Platona i poddaje się władzy Chrystusa.

Nie znaczy to, że dlatego Twój wybór jest zły. Chcę Cię uczciwie zrozumieć. Do tej pory w tym, co pisałem, nie mogłaś znaleźć nawet śladu zarzutu. Jak czysta i jasna była Twoja droga aż do tej chwili! Gdybyś przyjęła Jerozolimę i odrzuciła Ateny! Zapewne powiesz mi, że nie mogłaś tak uczynić. Nie, ponieważ słowa Platona i posłanie Chrystusa brzmiały w Twoich uszach tak samo. Jak to możliwe? Oto próba wytłumaczenia.

Nieskończony dystans dzieli konieczność od dobra. Tam, gdzie panuje konieczność, mamy do czynienia ze złem. Cały widzialny świat, wszystko, co materialne wydane jest na jego działanie. Cierpienie i okrucieństwo przenika ludzkie życie. Czy zatem poddany konieczności świat, w którym rządzi tylko siła, a słabość doznaje ucisku, oddziela od dobra nieskończona przepaść? Właśnie nie. Absolutne dobro, Bóg, stało się człowiekiem i w ten sposób zło przestało krążyć. Przestało się poruszać, przechodzić z jednego obiektu na drugi, utraciło możliwość nieskończonego oddziaływania. Dzięki Temu, który się poniżył, który wyzbył się mocy i uczynił siebie ofiarą. Był nieskończonym dobrem i poddał się konieczności. Ten, kto nie może doznać niczego złego, przyjął cierpienie. I tak zło zostało pokonane, zogniskowało się na jednym przedmiocie, wypaliło się w jednym cielem. Czynnikiem Chrystusa był jedynym sposobem zwyciężenia zła. Człowiek nie może tego uczynić, gdyż jest na to za słaby. Nigdy nie może się zdobyć na absolutnie wolny akt poświęcenia. Bóg, który jest doskonale dobry, nie może zniszczyć zła właśnie ze względu na swoją doskonałość. Jedynie Bóg, który się uniżył, który stał się człowiekiem i dobrowolnie przyjął cierpienie, mógł pokonać bezwarunkowe panowanie konieczności. Dlatego chrześcijaństwo nie jest jedną z wielu religii, ale religią najprawdziwszą. Tylko ono opiera swą wiarę na Bogu, który przyjął dobrowolnie krzyż.

Odtąd dystans przemienił się w pomost. Przyjęta konieczność stała się dobrem, a dobro – jako cel – koniecznością. A zatem nie ma żadnej sprzeczności między bezosobowym dobrem Platona i osobowym Bogiem, w którego wierzą chrześcijanie. To, co początkowo mogło się zdawać nieprzekraczalną sprzecznością, okazało się niezbędnym postojem w podróży ku prawdzie. Nie pierwszy to raz okazuje się, że czymś innym jest sprzeczność w sensie duchowym, a czymś innym w znaczeniu logicznym. W tym pierwszym jest ona punktem, w którym należy zatrzymać aktywność uwagi. Wszystko bowiem, z czym mamy do czynienia na tym świecie, jest od niej bardzo dalekie. Dlatego potrzebujemy sprzeczności. Punktów, które wydają się nieprzekraczalne, a które są w istocie miejscami granicznymi, gdzie objawia się tajemnica. Doskonale dobro nie ma imienia, a jego obecność na tym świecie zakrywa zawsze cień. Ludzkim pragnieniem jest unikanie sprzeczności, ale nadprzyrodzone zrozumienie pozwala na ich przekraczanie. Bóg stał się człowiekiem. Syn Boży zmarł. Jak to, co wieczne może wejść w czas? Jak Bóg, który jest samym dobrem, może

doznać cierpienia? Człowiek jest przypadkowy, a Bóg jest konieczny. A jednak coś ich łączy, a przecież coś znaczą słowa, w które razem wierzymy: Bóg stał się człowiekiem i cierpiał na krzyżu.

Myśl, że oto zło panuje i nie ma jak go pokonać, doprowadziła Cię do wiary w Chrystusa. Istnienie dobra jest niepodważalne. Panowanie zła na tym świecie również. A zatem musi być sposób, aby pogodzić dwie oczywistości zupełnie sprzeczne. Tym sposobem jest dla Ciebie wiara w bezsilnego Boga. Dostrzegłaś bezwzględne dobro. Tak samo jak niezawinione zło. Jedynym sposobem ich połączenia była wiara w poniżonego Chrystusa. Ale czy w ten sposób nie zgubiłaś czegoś zasadniczego? Czy nie nazbyt łatwo przystałaś na panowanie szatana nad światem? Ceną zapłaconą przez Ciebie za wiarę w istnienie dobra pomimo panującego nad światem zła była bezsilność Boga. Dlatego tak bliskie Ci były sekty katarów i albigensów, dlatego odrzuciłaś Stary Testament i wybrałaś Grecję, dlatego wreszcie odrzuciłaś Arystotelesa i św. Tomasza. Bowiem żaden z nich nie przystałby na Twoje twierdzenie, że prawdziwym księciem tego świata jest szatan.

Żeby tak się stało, Bóg musi zostać ze świata usunięty. Dlatego mówisz o Jego wycofaniu, o Jego słabości, o Jego ograniczeniu. Jego abdykacja ma podwójne znaczenie. Po pierwsze jest zrobieniem miejsca miłości; usunięciem wszelkiej przeszkody dla doskonałego zawierzenia. Człowiek powinien stawać wobec nieobecnego Boga ze świadomością, że jego miłość nie może przynieść żadnej korzyści i pożytku, że jest absolutnie bezinteresowna. Gdyby Bóg był Wszchemocny, po cóż jeszcze potrzebowałby miłości? Tylko jako słaby, jako opuszczony może sprawdzić, czy zupełnie się Mu oddaje. Bez nagrody, bez obietnicy. Jak to pięknie wyrażałaś, Bóg abdykował, żebym ja mógł zniszczyć siebie i w ten sposób się Mu oddać. A więc abdykacja czyni możliwym dar. Jeśli byłby Panem Ziemi i Niebios, moje oddanie zawsze byłoby wątpliwe, narażone na parzut interesowności.

Co jest główną przeszkodą w miłości do Boga? Jaka część w nas jest Mu najbardziej niechętna i oporna? Murem ściśle oddzielającym człowieka od dobra, przesłoną, która zamyka mu oczy na światło, jest jego własne „ja”, uporczywa myśl o własnym trwaniu. Jak niezwykle było, gdy mówiłaś, że Twoje istnienie jest tylko przeszkodą dla doskonałego piękna, gdy oddech Twój stawał się dla Ciebie dowodem skalania świata, a najbardziej godnym naśladowania przykładem była w Twoich oczach martwa materia. Od niej to, mówiłaś, mamy się uczyć pokory. Wyrzeczenie doprowadzone do granic wytrzymałości, rezygnacja z siebie w stopniu prawdziwie szaleńczym, wszystko to było dla Ciebie jedyną uczciwą formą odpowiedzi na Bożą miłość. Nie bałaś się świata, ani przed nim nie chroniłaś: stawałaś naprzeciw niego zawsze z podniesionym czołem i bez złudzeń przyjmowałaś ciosy. We wszystkim dbałaś tylko o jedno: aby Bóg nie stał Ci się pomocą, aby dar Twój wobec Niego był doskonały. I tak krok po kroku zagłębiałaś się w ciemną noc, pozbywając się wszystkiego, co przyjemne, niskie i zbrukane. Nie szukałaś ucieczki i wytchnienia, ale

zupełnego wyrzeczenia i najczystszej ofiary. Gdybyś mogła żyć wcześniej, wydałabyś z chęcią swe ciało na pożarcie lwom, przyjęłabyś każde męczeństwo. A przy tym niczego byś nie oczekiwała w zamian, żadnej nagrody ani pocieszenia. Bowiem Twoja wiara, jak mi to prosto napisałaś, opierała się na jednym jedynym przekonaniu – dobry Ojciec nie da nam kamienia, gdy poprosimy o chleb. Ale tylko tyle i nic więcej. Gdyby obietnica chleba została spełniona, miłość przestałaby się opierać wyłącznie na wierze w dobro i przeistoczyłaby się w kalkulację. Daję, abys dał. Bo chociaż człowiek nic nie może dać naprawdę – wszystko, co ma i kim jest, otrzymał, to jednak jest w stanie dokonać jednego istotnie wolnego aktu: sam z siebie może wyrzec się daru, którym jest. Pójść krok dalej, to popełnić samobójstwo – radykalny gwałt na samym sobie, co oznacza dokonanie usurpacji wobec Boga. Cofnąć się o krok, to zapomnieć, że jest się nikim, i że wszystko, co się posiada, zostało dane i jest w sensie najgłębszym nie moje, lecz należy do kogoś innego.

W obu przypadkach następuje podstawowe zapomnienie: za pierwszym razem dzięki decyzji o śmierci, za drugim o życiu. Ale obie decyzje są równie bezbożne. Tylko życie w śmierci, jednoczesne i zupełnie niemożliwe, sprzeczne w sobie i nie do zniesienia stanowi uczciwą odpowiedź. Dar trzeba odrzucić ze względu na darczyńcę: żeby wiedział, iż ja, który jestem niczym, gdyż wszystko, co mam, otrzymałem od Niego, gotów jestem z tego zrezygnować, aby to, co pozostanie, było jedynie Nim. Na tym właśnie polega abdykacja Boga w pierwszym sensie. Na pozostawieniu mnie w tak zupełnej pustce, żeby jedynym pragnieniem stała się myśl o czystej i zupełnej konieczności, której jestem poddany. Wtedy stanie się ona drugim obliczem czystego dobra – zgoda wyrażona na abdykację Boga jest zgodą, która uwalnia duszę od pożądania, a tym samym stanowi odkupienie całego świata. Afirmacja konieczności jest możliwa dzięki natchnieniu płynącemu od czystego dobra.

Istnieje przecież jednak drugie znaczenie abdykacji. Ustąpienie z tronu oznacza wtedy stwierdzenie bezsilności. Bóg pozostawił stworzony przez siebie świat samemu sobie. Nie ma Opatrzności. Historia rządzona jest tylko ślepych przypadkiem. Życie na ziemi dzieli od niebieskiego nieprzekraczalną przepaść. Przeświadczenie, że Bóg abdykował, płynęło z wielkiej miłości i czystości Twojego stosunku do Niego. Lecz jeśli Jego odejście przestaje być pojmowane jako warunek wiary, jako próba i wyzwanie dla duszy, i zostaje przyjęte jako fakt, to czy nie sprzeniewierzamy się samej treści chrześcijaństwa? Chrystus jest nie tylko prowadzonym na rzeź barankiem, ale i Sędzią, nie tylko sługą obmywającym nogi apostołom, ale też władcą, który ich posyła i któremu należne jest całkowite posłuszeństwo. Zapewne trudno pogodzić istnienie Opatrzności i cierpienia, trudno przystać na wiarę we wszechmocnego Boga, jeśli stale napotykamy zło. Czy jednak nie jest lepiej pozostawić tę sprzeczność, jak wiele innych, bez rozstrzygnięcia, niż próbując ją przewyciężyć pozbawić świata dobrego władcy? Mamy skazać Króla na wygnanie? Mamy odebrać Mu władzę

i pozbawić mocy? Co wtedy nasza wiara ma wspólnego z wiarą Kościoła, który przyjmuje, iż Opatrzność kieruje historią? W końcu, jaka jest różnica między Nim a Wielkim Zegarmistrzem deistów? Stworzył i wycofał się? Powiedział raz i zamilkł na zawsze? Po co zatem wszystkie prośby i hymny błagalne? Jaki krzyk i czyje wołanie Go osiągnie? O ile ze względu na czystość miłości należy zrezygnować z roszczenia i oczekiwania, że na naszą prośbę ktoś odpowie, o tyle ze względu na dobroć Boga przyrzeczenie pomocy nie może być po prostu puste.

Odrzuciłaś Stary Testament właśnie dlatego, że wszystko, co stworzył tamten Bóg, było dobre. A przecież nie do pogodzenia jest doświadczenie zła, tej niezawinionej łzy, która spływa z oczu dziecka, z dobrym Stwórcą. Jedynym rozumnym i uczciwym rozwiązaniem problemu wydaje się zatem przyjęcie – co też uczyniłaś – że świat został wydany panowaniu szatana. W ten sposób poszłaś śladami Marcjona. Tak jak on uznałaś, że nic nie łączy Stwórcy ze Zbawicielem. Dla zła nie ma żadnego usprawiedliwienia: materia powołana do życia przez demiurga nie zna litości. Wiara nie zwraca się już ku żadnemu z ziemskich dóbr, ale ku dobru jedynemu i doskonałemu. Ba, gdyby człowiek chciał jakiegokolwiek formy ziemskiego szczęścia, czy to domu, czy dzieci, czy zabawy, skazywałby się na potępienie i przyznawał do głupoty. Nie mógłby się też modlić o oddalenie nieśczęścia: nie wolno odpychać szansy wyzwolenia. Tak oto z Twojego pierwotnego stwierdzenia o nieskończonym dystansie, jaki istnieje między dobrem a koniecznością, zostają wyciągnięte ostateczne wnioski. Życie ziemskie przestaje posiadać własne znaczenie. Jest czymś, co należy radykalnie odrzucić, żeby się zbliżyć do doskonałości. Jest domeną władania szatana i poddaje się tylko sile. Dlatego nazywałaś społeczeństwo wielkim zwierzęciem, dlatego nie dowierzałaś i sprzeciwiałaś się temu, co zbiorowe. Co ma bowiem wspólnego ten świat z doskonałym dobrem?

Powiesz mi: ale gdzie tkwi błąd? Zauważ więc, że oddając świat w ręce szatana dokonujesz wyboru bardzo niebezpiecznego. Bowiem cała sfera stosunków międzyludzkich, w tym również polityka, poddana zostaje konieczności. Nie ma w niej z zasady miejsca na dobro. Ono jest w najprawdziwszym sensie tego słowa „poza” światem. To sprawia, że każdy istniejący ład społeczny w porównaniu z nieświatowym doskonałym dobrem już z samej natury jest niesprawiedliwy. Każdy porządek panujący musi zostać zakwestionowany. To z kolei otwiera drogę do posługiwania się wobec świata polityki jedynie dwustopniową skalą ocen: dobry i zły, sprawiedliwy i niesprawiedliwy. W społeczeństwie dostrzegasz zawsze dwie klasy: wyzyskiwanych i wyzyskujących, panów i niewolników, zwycięzców i pokonanych. Nic dziwnego, skoro przyjmujemy, że jest ono zbiorowym zwierzęciem, i mierzymy wszystko na podstawie siły, jaką każda z grup dysponuje. Ale czy w ten sposób nie popełniasz błędu, który zarzucałaś innym: że znikło z ich języka słowo „w pewnej mierze”, „w pewien sposób” itd. Pamiętam, jak występowałaś przeciwko absolutyzacji słów takich jak demokracja czy kapitalizm. A teraz popełniasz ten sam błąd. Zobacz, że za

tym idzie otwarciu drogi wszelkiego rodzaju niebezpiecznym utopiom. Jeśli ład zastany jest zły z samej swojej zasady, tzn. po prostu dlatego, że istnieje, to każda forma nowego ładu może być od niego lepsza. Jednym słowem, nie ma żadnego rozsądnego powodu, żeby ktoś bronił *status quo*, jakie by ono nie było. Byłaby to obrona złego przeciwko równie złemu w sensie absolutnym, ale przeciwko być może lepszemu według miary sprawiedliwości. Ponieważ dla Ciebie każdy ład zbudowany jest na niesprawiedliwości, to każda próba jego obalenia musi zostać usprawiedliwiona. I tak otwierasz drogę niebezpiecznym, rewolucyjnym projektom, które nie licząc się z jednostką (wszystko jest konieczne i panem świata jest szatan) muszą być jednakże usprawiedliwione (niosą z sobą obalenie panującego ustroju, który oparty jest na wyzysku i przemocy). Zgoda na abdykację Boga i wydanie świata w ręce szatana oznaczają wieczną pokusę stworzenia raj, który przerodzić się musi w piekło.

Dziwne uczucie ogarniało mnie, ilekroć czytałem Twoje analizy sytuacji politycznej w naszym kraju przed wojną. Z jednej strony podziwiałem pasję demaskowania zła, żarliwość i oddanie sprawie słabych i biednych oraz wrażliwość na cierpienia powodowane przez panujący ustrój. Z drugiej jednak nie mogłem przystać na recepty, jakie proponowałeś. Był tylko jeden powód: nie były one oparte na rzeczywistych potrzebach i oczekiwaniach ludzi. Zapewne, nieludzkie w istocie warunki życia, ciągły strach przed bezrobociem, głodem i biedą były dla nich źródłem wielu cierpień. Ale samo doznane zło nie przemieniło ich jeszcze w aniołów. Ich pragnienia były dalej bardzo proste, choć sposób zaspokajania zmieniał się w zależności od losu. Tyle pisałeś o potrzebie spirytualizacji pracy, jakby nie chcąc się pogodzić z faktem, że właśnie tu, jak nigdzie indziej, starożytni mieli rację: sama w sobie praca nie jest dobrem, ale karą. Nie wierzyłaś w to. Wręcz przeciwnie, zawsze mówiłaś o specjalnym powołaniu naszych czasów, jakim miało być odkrycie duchowego znaczenia pracy. Dużo pisałeś o tym, co powinien czuć robotnik, jak należy organizować społeczeństwo, żeby nie rządził nim pieniądz i wyzysk. Czy w ten sposób nie wpadałaś we własne sidła? Przecież tworzyłaś utopię, najbardziej łagodną i odległą od rzeczywistości jak to sobie można wyobrazić. Dlatego Twoje opisy oczekiwań robotników są nieprawdziwe.

Jeśli się przyjmie, że cały doczesny świat ma tylko jednego księcia i pana, a jest nim diabeł, to jedyną rozsądną postawą w takiej sytuacji wydaje się całkowita pasywność i uległość. Nie ma się po co sprzeciwiać jego rządóm: co może być jeszcze bardziej nieodpartego i niepodważalnego niż one? Mało kto jednak potrafi zupełnie się poddać. W końcu w życiu mamy wciąż do czynienia z sytuacjami, w których dobro jest ze złem zniesane. Coś zawsze wydaje się bardziej godne wyboru od czegoś innego. Jestem za wolnością a przeciw niewoli, za niepodległością a przeciw zależności Francji. Zresztą i w najbardziej normalnych czasach też jest podobnie: wybieram jedną partię a nie drugą, przedkładam pewnych polityków nad innych. Nie wiem wtedy do końca, czy wybieram dobro czy

zło. One nie należą do sfery, w której dokonuję wyboru. A zatem, jak widzisz, o ile założymy, że nie wycofuję się z życia zupełnie (jak bym mógł uczynić, skoro moim obowiązkiem jest walczyć ze złem), skazany jestem na dokonywanie wyborów, które nie są do końca jasne. Gdyby się takimi stały, gdyby zawsze chodziło jedynie o opowiedzenie się za uciskanymi przeciw ciemnościom, nie istniałby żaden problem. Ale raczej na tym świecie są zawsze pomieszane, są tylko częściowe. Nie znamy przecież ani skutków naszych czynów, ani wszystkich faktów, w oparciu o które podejmujemy decyzje. Nie możesz uciec, nie możesz się też z istniejącym światem pogodzić: wtedy wybierasz rozwiązanie za pomocą utopii. Nawet jeśli jest tak piękna jak Twoja, może się stać szkodliwa. Budzi nadzieję, że istniejąca sytuacja zostanie radykalnie zmieniona, i że na gruzach kapitalizmu zbudowana zostanie nowa cywilizacja pracy. A jeśli ktoś w to uwierzy i aby ją zbudować posłuży się jedynym dostępnym na ziemi narzędziem, to jest przemocą? Nie piszę tego przeciw Tobie. Mówię tylko: raz jeszcze przemysł skutki.

Zbliżam się już do końca. Najwyższa pora, żeby pokazać Ci, w czym się z Tobą nie mogę zgodzić.

Napisałaś mi o dwóch powodach, które nie pozwalają Ci przyjąć wiary katolickiej: o użytku czynionym przez Kościół ze słów *anathema sit* oraz o jego ograniczeniu. Zbyt wiele rzeczy, które kocham i uznaję za piękne, znajduje się poza nim – pisałaś. Prawdziwy katolicyzm polegałby według Ciebie na tym, że Kościół objąłby wszystko, co prawdziwe i dobre niezależnie od miejsca, skąd to pochodzi, niezależnie od tradycji, a nawet od religii. Takie pojmowanie katolicyzmu i zarzuty, które mu stawiasz, wynikają z samej zasady Twojego myślenia. Dla Ciebie nieskończony dystans między dobrem a koniecznością jest czymś rzeczywistym, podczas gdy dla mnie jest on tylko punktem, w którym zaczyna się kontemplacja, jest doświadczeniem, które dusza musi przewyciężyć w swej drodze do wiary w Boga-Stwórcę dobrego świata. Jego zepsucie nastąpiło dopiero przez grzech. Lecz skażenie to nigdy nie było zupełne, jak Ty wierzysz.

To właśnie brak wiary w grzech pierwotny i przyjęcie zamiast niej wiary w platoński mit upadku sprawił, iż nie zostałam w pełni chrześcijanką. Grzech pierwotny nie oznacza całkowitego zerwania między stworzonym światem i Bogiem, a jedynie zakłócenie pierwotnego, doskonałego stanu rzeczy. Może on być przewyciężony – i na tym przecież polegało odkupienie Chrystusa. On jest Odkupicielem, ponieważ grzech nie zniszczył i nie odebrał Boga światu. Wiara w upadek nie pozostawia dla świata żadnej nadziei odkupienia. Jest on w istocie więzieniem, gdzie zamknięta została dusza. Nie ma odkupienia, a jedynie zbawienie, przez co należy rozumieć ucieczkę i całkowite jego opuszczenie. Cierpienie i grzech weszły w świat przez grzech. Ale zło nie jest w stanie całkiem nad nim zapanować. Dlatego niesprawiedliwość i niegodziwość nie są absolutne. Wiara w dobro świata nie pozwala mi, tak jak Ty to czynisz, kierować się przeciw naturze. Nie można postawić znaku równości między złym i naturalnym.

Nie mogę potępić stworzenia, nawet jeśli dostrzegam czasem jego zepsucie. Wierzę bowiem nie w Boga, który abdykował i pozostawił świat pod władzą konieczności, ale w Tego, który wciąż się nim opiekuje i utrzymuje go w istnieniu.

Chrzest zmywa grzech pierworodny. Nie jest niczym innym jak ponownym otworem zatrzaśniętych za wypędzonymi z raju ludźmi wrót. Zapewne, historia Kościoła nie zawsze była przykładna. W wypadku jednak, o którym tak często wspominasz i z którego czynisz wobec katolicyzmu zarzut, poza sprawą samej wojny i okrucieństw w jej trakcie popełnianych, moim zdaniem, Kościół miał rację. Albigensi i katarzy, podobnie jak przed nimi uczniowie Maniego, nie uznawali rządów Boga nad światem. Prawdziwym stwórcą świata był według nich zły demiurg. Na mocy tej samej logiki, którą Ci przed chwilą opisałem, istniało w nich jednak silne przekonanie, że można zbudować na ziemi państwo doskonałe. Odrzucając Stworzyciela, odrzucali odkupieńczą ofiarę Chrystusa. Komu mogła być ona jeszcze potrzebna, jeśli – żeby dotrzeć do bezsilnego dobra – potrzebny jest tylko własny wysiłek? Wierzyli, że wybrani spośród nich, mocą ascezy, ćwiczeń i wyrzeczenia są zdolni stać się zupełnie doskonałymi i bezgrzesznymi. W gruncie rzeczy odrzucić zatem musieli wiarę w niezbędność łaski. I tak stali się sami bogami.

Moja Simone, bardzo to długi list. Proszę, nie myśl tylko, że zamierzam Cię w nim upominać czy też karcieć. Pamiętasz, jak Ci powiedziałem „uważaj, aby czasem Prawda nie przeszła obok Ciebie”. I tym razem tylko taki cel miałem przed oczami. Twój list domagał się odpowiedzi i nie mogłem go bez niej pozostawić. Dla mnie jest jasne, że bezsilne dobro nie może się udzielić. Tylko Bóg, który jest dobry, może dawać. Ale skoro był Stwórcą, to nie mógł zupełnie odejść od swego stworzenia. Bezsilne dobro jest bierne. Jest samą pasywnością. Nie może używać łaski. Może doznawać czci, o której jednak samo nic nie wie. Nie może prowadzić duszy do siebie. Nie jest zdolne poruszać ludzkiego ducha, być sprawcą i poruszcycielem. Tylko żywy Bóg może obdarzać łaską. A przecież, choć pozostaje ukryty, to jednak na tyle widoczny, że można do Niego dotrzeć. Jak sam powiedział, a Jego słowa doszły do nas dzięki pieczołowicie przekazywanej tradycji Kościoła, nie ma innego sposobu na pełne z Nim spotkanie, jak przez Chrystusa, a to znaczy przez chrzest.

Nie wiem, co się teraz z Tobą dzieje. Wieści, które przychodzą, odbierają mi nadzieję ujrzenia Cię. Jak by nie było, pozdrawiam Cię z całego serca. Niezależnie od tego, jaki będzie ostateczny wynik naszych rozmów i listów, jestem pewny jednego: wielkiej miłości i szacunku, jaki mam do Ciebie. Niech Pan użycz Ci swoich łask.

JEAN VERNETTE

POKUSA OSTATNICH CZASÓW...

Temat „Nowej Ery”, powstały z inspiracji anglosaskiej, stanowi jeden z najbardziej typowych przejawów nowej religijności i być może nowego pogaństwa. Od dziesięciu lat odnosi zdumiewające sukcesy w Ameryce Północnej i w większości krajów europejskich. Fala zrodziła się w USA w latach siedemdziesiątych i sukcesywnie zalała stary kontynent, powodując obfitą produkcję literacką w języku angielskim i niemieckim. Przyciągnęła baczność wydawców podczas ostatnich Targów Książki we Frankfurcie. We Francji nie poświęcono jej jeszcze zbyt wiele uwagi, atoli wszystkie tendencje tego ruchu zdążyły już tutaj dyskretnie przeniknąć. A oto prosta wskazówka: roczna sprzedaż literatury ezoterycznej, nosicielki większości jego tez, rosła w tych ostatnich latach sześciokrotnie szybciej niż sprzedaż literatury powszechnej, przy stałej wartości franka.

● Czy стоимy u progę nowej ery?

New Age cechuje przekonanie, że ludzkość, będąc na początku astrologicznej ery Wodnika (*Aquarius*), wkracza właśnie w nową erę, w której uzyska świadomość duchową o zasięgu planetarnym, w erę harmonii i światłości, wyznaczoną przez głębokie przemiany psychiczne. New Age ujrzę jakoby drugie przyjsie Chrystusa, którego „Energie” działają już rzekomo wśród nas¹. Oto więc „millenaryzm” roku 2000:

¹ Chodzi oczywiście o Chrystusa kosmicznego – boską Supra-Energię – a nie o Jezusa historycznego, człowieka z Nazaretu.

wynikające zeń i wspólne licznym ruchom przesłanie, wykazuje wiele podobieństw z przesłaniem ezotero-okultyzmu.

Pierwsi zwolennicy Moona określali siebie mianem „Pionierów Nowej Ery”; natomiast tygodnik „Nostradamus”, poświęcony popularnemu ezoteryzmowi, nazywa się obecnie „Nostra New Age”. Medytacja transcendentna zapoczątkowała „Nową Ery światowej iluminacji”; zaś wiara w reinkarnację, centralny temat tych trendów, stała się wiarą 23% Francuzów.

Co drugi Francuz przegląda regularnie swój horoskop. Zwolennicy kicrunków orientalnych przyjmują znów nauki Shri Aurobindo i przygotowują się na przyjście Złotego Wieku, który ma nastąpić po Czarnym Wieku kali joga; wiele zachodnich ruchów „Rozwoju Potencjału Ludzkiego” szykuje się do stworzenia nowego człowieka, co miałyby zdeterminować nastanie tego okresu.

W radio i na szklanym ekranie zaczynają pojawiać się programy poświęcone astrologii i darowi bezpośredniego widzenia, a także takie, które traktują o mieszaniu naturalnych i „holistycznych” (syntetyzujących) praktyk medycznych, o metodach medytacji i astrologii. Po drugiej stronie Atlantyku robi nawet furorę nowa moda muzyczna – i oto zaczyna już podbijać Francję „akwaticzna i pozytywna” muzyka spod znaku New Age, „syntetyczna i płynna” muzyka kosmosu, eterycznych wibracji i podświadomej warstwy myślenia, dobywająca się z istoty szeptanego orędzia optymizmu i planetarnego braterstwa.

● Wspólne przekonania

New Age reprezentuje zatem siatkę krzyżujących się prądów i licznych grupowań, gdzie plewy i ziarno bywają często mieszane. Tworzą one mglistą zwartość, jakkolwiek o niewyraźnych konturach; ożywiają je bowiem wspólne przekonania, uznane jednomyślnie za oczywistości², a mianowicie: oczekiwanie nowej epoki świata, metempsychoza i prawo karmy (poniesiemy konsekwencje naszych czynów w innym życiu), wiara w Chrystusa kosmicznego, ożywiającego wszechświat jako subtelna energia oraz w istnienie Chrystusowych „awatarów” (wcielenie, „zstąpienie”), na przykład w okresowo przybywającego Jezusa, który miałby prowadzić ludzkość ku jej duchowemu przeznaczeniu.

Na drugim planie wyczuwalny jest klimat nadziei i obawy, tak typowy dla naszej epoki kryzysu, która wyzwala oczekiwanie końca tego świata i potrzebę ujrzenia innego: New Age stanowi pokusę, ponieważ przyrzeka zdrowie, szczęście i sens życia, ale także dlatego, że szuka lekarstwa przeciw globalnej chorobie społeczeństwa, ponad schorzeniami indywidualnymi. Reprezentuje utopię wystarczająco niejasną, by każdy mógł rzutować

² W ramach tego „anonimowego” ruchu umieszcza się zazwyczaj ludzi tak różnych jak Aldous Huxley, Carl Rogers, Carl Gustav Jung lub William James, a nawet Gnozę z Princeton, Elisabeth Kübler-Ross, czy Herberta Marcuse, Jean-François Revela lub Pauwelsa...

w przyszłość swoje aspiracje religijne, i to w czasach, gdy własną religię wybiera się swobodnie, czerpiąc ze wszystkich tradycji duchowych, i kiedy pobożną religię stawia się obok medycyny naturalnej.³

● Inna wizja człowieka i Wszecchwata

Słownictwo ma charakter symboliczny. Służy jako hasło, podobnie jak w języku inicjacji. Mówi się zatem: o harmonii, jedności, miłości – o światłości, falach, wibracjach, – o narodzinach, „mutacji”, pojawianiu się „Nowych Zuchwalców Ducha”, o wyłanianiu się istot wybranych dla „nadhodzącej Apokalipsy”.

Spróbujmy pogłębić nieco refleksję, czyniąc małą dygresję filozoficzną. Ukryta tu metafizyka (konceptcja rzeczy) jest ściśle monistyczna: wszystko jest Jednym. Wielość bytów byłaby więc jedynie iluzorycznym przejawem (*maya*, w języku hindu) substancjalnej i boskiej jedności świata. Pierwiaszek boski manifestuje się poprzez „emanację” w wewnętrznej i kosmicznej Energii. Najwyższy cel rozwoju duchowego polegałby więc na „osobowej realizacji” przez panowanie nad sobą, względnie nabywanie „mocy” dzięki podłączeniu się do źródła boskiej Energii.

Stąd wywodzi się zespół praktyk, na pozór odmiennych, a przecież zespolonych przez ów zamiar całościowego zestrojenia w perspektywie „holistycznej”, o której mówiliśmy: mamy więc oto drogi medytacji i medyczne praktyki w zastosowaniu do duszy, jogę i wschodnie sztuki walki, astrologię humanistyczną i obrzędowe tańce, panowanie nad ciałem za pomocą Tai-Chi-Chuan i nad przyrodą za pomocą kwiatowej sztuki Ikebana, ekologię i wegetarianizm.

Dzięki praktykom „Rozwoju Potencjału Ludzkiego” New Age pojawił się w świecie interesów. Zaczynają już działać seminaria walk wschodnich, Zenu, a nawet szamanizmu czyli magii: wszystko po to, by „zrewitalizować” i poszerzyć format ludzi interesu, powiększając tym samym skuteczność ich działań. Astrologię i numerologię wykorzystuje się już pospolicie w celach selekcji kandydatów na stanowiska. Wraz z New Age wkroczył zatem frontowymi drzwiami irracjonalizm.

● Gdzie odnajduje się źródła ezoteryzmu

Odpowiedni autorzy to jednocześnie pani Blavatsky (1831–1891), założycielka teozofii, Rudolf Steiner (1861–1919), twórca antropozofii, ale także Aurobindo, Djwhal Kuhl, Krishnamurti, Gurdjieff; a nawet Allan Kardec, ojciec spirytyzmu lub Papus, intelektualny mistrz okultyzmu. U źródeł powstawania ruchu wymienia się powszechnie Alice Ann Bailey (1880–1949), dysydentkę teozofii, założycielkę Szkoły Tajemnej, Świato-

³ Obok rozmaitych ugrupowań, stowarzyszeń, wspólnot i szkół, które wyraźnie powołują się na New Age, znajdują się bardziej znane ruchy jak teozofia, antropozofia, Różowe Krzyże, Powszechne Białe Braterstwo, Graal, Nowy Akropol, scjentologia, Arkane, Metanoia, Powszechna Dobra Wola, Nowe Myślenie, itd. Oczywiście, trzeba jeszcze dorzucić wszystkie ugrupowania bliskie mniej lub bardziej buddyzmowi, hinduizmowi, taoizmowi, sufizmowi.

wego Ruchu Dobrej Woli i Sieci Trójkątów. W istocie, wychodząc ze wspólnych źródeł ezoteryzmu, dostarczyła ona tym ruchom podstawy doktrynalnej, a także ich nazwy „New Age”.

Opierając się na astrologii, Alice Bailey uważa za rzecz możliwą ustalenie ścisłej odpowiedniości między powrotem Chrystusa rozpoczynającym nową erę i astrologiczną erą Wodnika (z chwilą, gdy ludzkość wychodzi spod znaku Ryb). Każda spośród dwunastu er zodiakalnych trwałaby w konsekwencji 2160 lat (przy czym era chrześcijańska zbiegałaby się z erą Ryb). Bailey zapowiada bliskie powtórne przyjście Chrystusa. Nie Jezusa Chrystusa chrześcijan, lecz jednego z siedmiu „Władców” wszechświata, „zwierzchnika hierarchii duchowej”, „Wielkiego Wychowawcy świata”, którego każdy uczeń z „Nowej Ery” powinien żarliwie wzywać, recytując Wielką Inwokację każdego dnia o tej samej porze, a zwłaszcza we czwartki.

Pół wieku później bodźcem dla New Age stanie się *bestseller* Marylin Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*. To „sprzysiężenie Wodnika” rozpoczęło się z końcem lat siedemdziesiątych w USA po cofnięciu się nurtu hippiesowskiego lat sześćdziesiątych i wygaśnięciu wielkich dążeń roku 1968 do przemiany egzystencji, człowieka i społeczeństwa, jakkolwiek było ich kontynuacją. Oto, mówi autorka, nowy paradygmat, który wyjaśnia wszystko, godząc pierwiastek racjonalny z irracjonalnym: nowy sposób widzenia rzeczy we wszystkich dziedzinach – w nauce, medycynie, edukacji, ekonomii, duchowości, religii.

Niektóre kraje miałyby stanowić uprzywilejowane laboratoria nowej ludzkości: rzecz jasna, Kalifornia, ale także Findhorn w Szkocji lub Auroville w Indiach – oto najbardziej znaczące utopie...

Chodzi tu ni mniej ni więcej jak o przejście – przedsięwzięcie prometejskie – ze świata starego do świata nowego, z ciemności ku światłości: od Ryb do Wodnika... Chodzi o dotarcie do szczytów, do których człowiek jeszcze nie dotarł; na przykład o przejście od świadomości jednostkowej do świadomości kosmicznej, od rozproszonych doświadczeń do mistycznego oświecenia w całej jego pełni.

● Ku nowej religii światowej?

Nadejdzie w końcu Nowa Era nie kończących się postępów. Zakończy się epoka Ryb, a zwłaszcza era chrześcijańska, której znamię jest podział i przemoc, nienawiść i wojna. Nowa Era rozpocznie się wraz z drugim przyjściem Chrystusa kosmicznego i Chrystusa nowej religii światowej. Jest to zwłaszcza teza Alice Bailey i gnostyków.

Żaden bowiem duchowy system, powiadają oni, nie mógłby narzucić się wszystkim ludziom za pośrednictwem jednego języka. Poza tą duchową gościnnością, afirmującą tworzenie „syntezy” wszystkich religii i będącą jej wynikiem, kryje się zdecydowane odrzucenie wszelkiego transcendentnego objawienia, które jest podstawą integralności prawdy. I odrzucenie to dotyczy nade wszystko chrześcijaństwa.

Wiele jest nowych orientacji religijnych, które wysuwają dziś swoją kandydaturę, by zająć jego miejsce. Ich wspólną ambicją jest zaferowanie supra-religii, która wyznaczać będzie erę Wodnika, podobnie jak religia babilońska wyznaczała erę Byka, możeszowa erę Barana, a chrześcijańska – Ryb. Aby przyspieszyć jej nadejście, usiłują one doprowadzić do szybszego rozpadu aktualnego chrześcijaństwa.

Kościoły oskarżane są o sprowadzenie Chrystusa do roli zwykłego przedmiotu kultu, pozbawionego potencji energetycznych. Ten powrót do „życia Chrystusowego” w naszych czasach wyjaśniałby mnożenie się nowych grup i nowych mesjaszów, z których każdy podaje siebie za autentycznego Chrystusa powracającego. Myślę tu o dobrze nam znanym wielebnym Moonie, ale także o Maitreya-Chrystusie, zapowiadanym przez Benjamina Creme, Ishvarze popieranym przez Lifewave, a nawet o Gabriële Witeck, prorokini i założycielce Życia Powszechnego – i o wielu innych. Niektórzy dają do zrozumienia, że Chrystus żył już w kraju wysoko rozwiniętym: być może w Kaliforni, laboratorium ludzkości...? Każdy zaś ruch proponuje duchowy drogowskaz, który wskazuje, jak stać się nowym „Chrystusem”.

● Nowa „gnoza” jako radykalne przeciwieństwo chrześcijaństwa

Widać więc, i jest to zupełnie oczywiste, że religijność New Age odbiega radykalnie od wiary chrześcijańskiej. Pierwsza reprezentuje odnowioną formę wiecznej „gnozy”. Zresztą, przedstawia samą siebie wyraźnie jako wyzwanie dla chrześcijaństwa. Jest to to samo wyzwanie, jakie gnostycy rzucili pierwszym wiekom; już święty Ireneusz, w ślad za świętym Epifaniszem, walczył przeciwko „hydrze o stu głowach”.

Synkretyzm: od starożytnego gnostycyzmu New Age przejmuje najpierw synkretyzm: „Biorę za dobre dla mnie to, co znajduję!” W nowej postaci formuła ta głosi: „Nieważne, w co wierzycie, byleby tylko służyło to waszym celom!” I tak jak gnostycy pierwszych wieków, którzy adaptowali mitologie greckie czy perskie, New Age nawiązuje również do chrześcijaństwa, do religii indiańskich, hinduizmu, a zwłaszcza do buddyzmu tybetańskiego.

W dowolny sposób czerpie się z technik medytacyjnych każdej z tych dróg mistycznych, aby uzyskać „nową świadomość” kosmiczną poprzez „iluminację”. Owe doświadczenia (*peak-experiences*, doświadczenia szczytowe) określa się jako „mistyczne”, a tymczasem są one przede wszystkim psychologiczne, a nawet parapsychologiczne.

Panteizm: Człowiek „zrealizowany”, przemieniony dzięki doświadczeniu „poszerzającym świadomość” osiągałby więc stan boskiego oświecenia odkrywając, że jest zwykłym przebłykiem bóstwa. Chodzi tu o „pneumatycznego” człowieka gnozy starożytnej, który odnajduje Boga w sobie. Pojawiając się już w nowej erze, jest to istota quasi-boska.

Według New Age bóstwo nie jest więc osobą, lecz najwznioślejszym wyrazem świadomości kosmicznej, najbardziej podniosłą wibracją; czło-

wiek także nie jest już osobą, która nawiązuje kontakt, dialog i sprzymierza się z bytem osobowym, lecz zwykłą falą oceanu kosmicznego, częścią – jakkolwiek świadomą – Wielkiej Całości. New Age jest panteistyczny: istnieje dlań tylko jedna rzeczywistość – bóstwo; reszta zaś jest tylko złudzeniem.

Wszecławiat New Age różni się zatem radykalnie od wszecławia tradycji judeo-chrześcijańskiej. Według Biblii człowiek i kosmos są bytami stworzonymi przez Boga; czas jest linearny i historyczny, nie zaś cykliczny; Bóg wkroczył w czas, który jest miejscem Historii Zbawienia; również chrześcijańska wiara jest „wcielona”, ponieważ dotyczy świata we wszystkich jego aspektach – gospodarczym, społecznym, politycznym, kulturowym – jako miejsca tej historii i tego Zbawienia; nie taka jest perspektywa Nowej Ery.

Poszukiwanie „świadomości totalnej” poza wszelkim Objawieniem: Nowy człowiek Nowej Ery nie potrzebuje już Objawienia. Powiedzenie: „To prawda, jeśli w to wierzysz” stanowi jeden z jej ulubionych sloganów. Przedsięwzięcie to przypomina rajską pokusę przywłaszczenia sobie owocu z Drzewa Wiadomości, aby „stać się niczym bogowie”.

Nowy człowiek Nowej Ery nie potrzebuje już wiary: zastępuje ją gnoza, świadomość, iluminacja.

Nowy człowiek Nowej Ery nie potrzebuje już łaski: wystarczy mu uruchomienie nie dość jeszcze wykorzystanych władz jego świadomości i mózgu. Będąc „autonomicznym” nie potrzebuje już zbawienia, albowiem zbawia się sam dzięki odrodzeniom, które zapewniają mu automatycznie coraz większe oczyszczenie i poszerzenie świadomości.

Nowy człowiek Nowej Ery nie potrzebuje już odkupienia przez krzyż Chrystusa: uwolnienie się od zła (czy zresztą istnieje ono w jego oczach?) leży w jego mocy. Poza tym Jezus jest tylko jednym z przejawów Chrystusa kosmicznego, który w niego zstąpił podczas chrztu w Jordanie, aby go jednak następnie opuścić przed śmiercią krzyżową. W ten sposób otwarcie i radykalnie wykracza się poza chrześcijaństwo.

● Karykatury

Niekiedy całkiem po prostu traci się zdrowy rozsądek i poczucie przyzwoitości, czyniąc z New Age przedmiot handlu, wykorzystując bezwstydnie wrażliwość i nadzieje ludzi poszukujących wartości duchowych lub uzdrowienia duszy. Po drugiej stronie Atlantyku stało się to już intratnym biznesem. Specjaliści w tworzeniu kadr znaleźli tam nowy rynek. Ale ich towary należą często do zużytej i zaledwie odświeżonej panoplii.

Czasem rzuca się w oczy proponowany nam chaos: „medytacja, uzdrowienie przez wiarę, rollfing, nowe systemy żywienia, ekologia, mistycyzm, joga, kuracje wodne, akupunktura, kadzidla, astrologia, psychologia jungowska, dieta wegetariańska, reicherowskie terapie seksualne,

mitologie starożytne, archaiczne kultury przyrody, sufizm, wolnomularstwo, kabała, chiromancja, medycyna naturalna, hipnoza” – nie mówiąc już o wielu innych. Sporo liderów New Age wykazuje uderzające nieokrzesanie teologiczne czy po prostu religijne. Dają oni świadectwo pomieszania dosyć przerażających stylów i doktryn, puszczając w obieg żalostne i banalne slogany. Wielka szkoda, albowiem w New Age istnieją wartościowe intuicje i praktyki, jak również godni zaufania „badacze”. Raz jeszcze należy rozróżniać.

● Apel do chrześcijan

Dla nas, chrześcijan, mnożenie się tych ofert i ich produktów ma przede wszystkim charakter napomnienia, ponieważ jest znamienne dla autentycznych potrzeb duchowych i mistycznych, które nie potrafiły znaleźć zadośćuczynienia – są to pytania, które stawia się Kościołom i społeczeństwom.

Albowiem także wielu chrześcijan praktykuje podwójną przynależność: z jednej strony jako zwolennicy Różowego Krzyża, antropozofii, a nawet spirytyzmu i wróżbiarskiej astrologii, z drugiej zaś – jako chrześcijanie. W New Age Biblia, serce chrześcijaństwa, jest wprawdzie często wykorzystywana, co wprowadza w błąd ludzi wierzących, ale reinterpretowana jest w perspektywie gnostycznej: Jezus nie jest już Synem Bożym, lecz jednym z wielu wcieleń Chrystusa kosmicznego; Bóg nie jest już Osobą, lecz potężną Energią, która ożywia Wszechświat.

W naszym przypadku chodzi o to, aby nie zabrakło nas tam, gdzie ludzie stawiają takie pytania, albowiem są to autentyczne problemy; jednocześnie musimy bezustannie uczyć się wyrażania naszej chrześcijańskiej tożsamości, pamiętając w szczególności o tym, że Zbawienia można dostąpić dzięki wierze w jedyne Jezusa Zbawiciela, ostatnie Słowo Ojca, a nie za pomocą skumulowanej świadomości; że ubóstwienie jest owocem Łaski, nie zaś racjonalnej iluminacji; że historyczny fakt Wcielenia Boga w Jezusa z Nazaretu sprawia, iż chrześcijaństwo nie może być sprowadzone do jakiegokolwiek „transcendentnej Jedności religijnej”, pretendującej do stworzenia Religii światowej 2000 roku i dającej początek erze Wodnika. Dzisiaj chodzi o to, by w nowych słowach powtórzyć nieustający „kerygmat”, zawsze żywą nowinę.

Jean Verette

tlum. Wojciech Buchner

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI

PSYCHOLOGIA ERY WODNIKA

MISTYKA INSTANT WEDŁUG STANISLAVA GROFA

*to fathom hell or soar angelic
just take a pinch of psychedelic*

Humphry Osmond

Jest stosunkowo oczywistym fakt, iż wielowymiarowy i niezwykle złożony ruch kulturowy występujący najczęściej pod atrakcyjnym szyldem New Age, stara się zaznaczyć swą obecność w jak największej ilości dziedzin życia społecznego. Zwolennicy tego ruchu, pretendującego do miana wiodącego prądu intelektualnego XXI wieku, nie wahają się przemawiać zarówno głosem kultury „niskiej” jak i „wysokiej”, swobodnie dobierając media w zależności od potrzeb i audytorium (por. Dobroczyński, 1991). Tak więc w obrębie „nowego myślenia” możemy spotkać nie tylko poglądy dotyczące fundamentalnych kwestii z obszaru nauki, sztuki i polityki, ale także zalecenia odnośnie sposobu ubierania się, odżywiania czy też spędzania wolnego czasu. Równocześnie okazuje się, że chcąc zapoznać się z najważniejszymi aspektami ideologii New Age, wcale nie musimy od razu sięgać po dzieła Fritjofa Capry czy Josepha Campbella, czasami wystarczy obejrzeć zwykły film z gatunku *science fiction*. Jednym z najlepszych przykładów w tej dziedzinie może być słynna trylogia George’a Lukacsa *Gwiezdne Wojny*, której „filozoficzne zaplecze” stanowi mieszanka poglądów zaczerpniętych po części z buddyzmu *zen*, a po części ze skarbicy tzw. „Zachodniej Tradycji Ezoterycznej” (*Western Esoteric Tradition*). Wystarczy porównać scenę, w której głównemu bohaterowi filmu, wtajemnicznanemu w arkaną walki na miecze laserowe, zasłania się oczy opaską, z niemal identyczną sytuacją, opisaną przez niemieckiego filozofa E. Herrigela w książce *Zen i sztuka lucznicstwa* (1987), żeby nie mieć wątpliwości co do wspólnego, jednoznacznie buddyjskiego, kontekstu kulturowego tych poczynań.

Powyższy przykład jest dobrą okazją do zwrócenia uwagi na problematykę, która dla ekspansji idei New Age ma znaczenie podstawowe, a mianowicie problematykę antropologii psychologicznej. Trzeba bowiem podkreślić, że konfrontacja między zwolennikami „starego” i „nowego” myślenia nie jest w żadnej dziedzinie tak wyraźna jak w obrębie tego wszystkiego, co wiąże się z szeroko rozumianą koncepcją człowieka oraz poglądami na jego miejsce i rolę we Wszechświecie. Nieprzypadkowo chyba jest tak, że większość książek, które pojawiły się ostatnio w naszych księgarniach i które można by w mniejszym bądź większym stopniu traktować jako przynależące ideologicznie do ruchu New Age, to książki popularyzujące odmienną od wypracowanej w kręgu kultury zachodniej wizję człowieka i człowieczeństwa.

Należy jednoznacznie stwierdzić, iż różnorodne antropologiczne wątki, powszechne w popularnej wykładni New Age, takie jak na przykład rozróżnianie w człowieku jego wyższego i niższego „ja”, idea „wędrówki dusz”, koncepcja „Uniwersalnego Umysłu” wspólnego dla całej ludzkości czy przeświadczenie o niemal nieograniczonych możliwościach ludzkiej *psyche* – nie są w kulturze zachodniej czymś nowym. Już u orfików i pitagorejczyków – a później w *Timajosie*, w *Enneadach* czy w dziełach Porfiriusza – możemy natknąć się na poglądy, które głoszą istnienie reinkarnacji, a wegetarianizm traktują jako naturalną konsekwencję tego faktu: skoro w ciele zwierzęcia przebywa dusza „pokutująca” za czyny z poprzednich wcieleń, to odebranie życia takiemu zwierzęciu, przedwcześnie przerywające proces ekspiacji, jest zuchwałym naruszeniem wyższego, boskiego porządku (Kapleau, 1985). Z kolei arystotelesowska koncepcja „umysłu czynnego” była na tyle niejednoznaczna, że niektórzy arabscy interpretatorzy „Filozofa”, jak choćby al-Kindi czy al-Farabi, nadawali jej impersonalistyczną wykładnię, traktując ów umysł jako „Inteligencję” będącą zawsze w akcie, wspólną dla całej ludzkości (Gilson, 1987).

Obecność tych i wielu innych jeszcze wątków charakterystycznych dla poglądów głoszonych przez zwolenników „Ery Wodnika” jest zauważalna w całej historii kultury Zachodu. Jako przykładowych reprezentantów takich kontrowersyjnych idei można jeszcze wymienić przedstawicieli średniowiecznej mistyki nadreńskiej czy zwolenników tzw. „Tradycji Paralelnej” (gnoza i neognoza), a w czasach nowożytnych: myślicieli romantycznych (z głosicielem nadnaturalnych możliwości „nieświadomej *psyche*” Carlem Gustavem Carusem na czele), Henri Bergsona (którego idee kojarzyły się Lévi-Straussowi z koncepcjami Indian Lakota) oraz twórcę koncepcji nieświadomości kolektywnej – Carla Gustava Junga.

Trzeba jednak przyznać, że poglądy te niezmiernie rzadko przystrajały się w szaty nauki, i to nie tyle filozofii czy jakiejś spekulatywnej antropologii, ale teorii psychologicznej opartej na bogatym materiale empirycznym. Zanim główne tezy takiej teorii zostaną przedstawione, należy przywołać kilka wydarzeń, które wydają się nierozdzielnie związane z jej powstaniem.

Za kluczowy dla ideologii New Age może być uznany fakt zetknięcia się elity zachodniej kontestacji lat 50-tych i 60-tych z religiami orientalnymi, takimi jak buddyzm, hinduizm czy taoizm. Wydarzenie to zaowocowało różnorodnymi konsekwencjami. Z jednej strony, kontakt z myślą orientalną spowodował przeszczepienie na zachodni grunt wielu egzotycznych kultów i religii, doprowadził do rewolucyjnych przemian w psychoterapii oraz w wielu dziedzinach sztuki. Za zwieńczenie tego procesu może być uznane pojawienie się – już w obrębie New Age – często kontrowersyjnych i nierównych intelektualnie, prób syntezy naukowej myśli Zachodu z tradycją religijną Wschodu. Najbardziej znaczącymi przedsięwzięciami w tej dziedzinie są zapewne prace naukowców takich jak Fritjof Capra i David Bohm, którzy w swoich znanych książkach *The Tao of Physics* (1975) i *Ukryty porządek* (1988) starali się pokazać istniejące – według nich – i daleko idące zbieżności między współczesną fizyką a mistyką orientalną.

Z drugiej zaś strony, rosnąca popularność religii orientalnych doprowadziła do pojawienia się bardziej dwuznacznych i nieoczekiwanych konsekwencji. Otóż – stanowiące sedno prawie każdej doktryny wywodzącej się z tych kręgów – doświadczenie wyzwolenia czy też oświecenia (*samadhi*, *nirwana*, *satori*, *kensio*) dla przeciętnego, personalistycznie zorientowanego Europejczyka zdawało się całkowicie niezrozumiałe i niedostępne, a w związku z tym – mimo iż jego opisy mogły być zachęcające – należało oczekiwać, że porozumienie w tym kluczowym dla myśli Wschodu aspekcie będzie całkowicie niemożliwe. Równocześnie na łaknących niezwyklej doświadczeń *beatników* i *hippiesów* odstręczająco działała konieczność znacznego zaangażowania czasowego w praktykę medytacyjną. Rzetelni mistrzowie ze Wschodu nieubłaganie twierdzili, że aby osiągnąć głębokie oświecenie, trzeba ciężko pracować, nawet przez wiele lat, wyrzekając się większości rozkoszy życia codziennego.

Radykalna zmiana nastąpiła w momencie, gdy ruchy kontestacyjne i kontrkulturowe spopularyzowały i rozpowszechniły chemiczną substancję, która – według wielu ekspertów od myśli orientalnej, takich jak np. Watts czy Huxley – doświadczenie „wyzwolenia”, „oświecenia” czy też osiągnięcia „boskiej transcendencji” czyniła dostępnym niemal dla każdego i – co najważniejsze – nie wymagała od zażywającego ją adepta egzotycznych wrażeń żadnych poświęceń czy wysiłków. Co to była za substancja? Otóż w 1938 roku Albert Hoffmann, pracownik szwajcarskiej firmy farmaceutycznej Sandoz Ltd. uzyskał w drodze syntezy środek, który zdobył sobie sławę pod skróconą nazwą LSD (*Lyserg Säure Diäthylamid*). W pięć lat później badacz ten zupełnie przypadkowo odkrył jego zdumiewające – psychoaktywne właściwości (Hoffmann, 1979). Zarówno sam kwas lizerginowy jak i te właściwości stały się przedmiotem trwającej do dziś kontrowersji.

W pierwszych doniesieniach podkreślano podobieństwo efektów działania LSD na ludzką psychikę do psychoz, przede wszystkim do schizofrenii. W tym okresie LSD zalecany był dla psychiatrów, psychologów, studentów

medycyny i pielęgniarek jako środek pozwalający na lepsze zrozumienie pacjenta i wniknięcie w meandry jego chorego umysłu. Jako przykład praktycznego zastosowania tej „doktryny” w dziedzinie nie związanej z medycyną można przypomnieć fakt, że obszerne fragmenty słynnego *Lotu nad kukulczym gniazdem* były pisane przez Kena Kessey'a pod wpływem kwasu lizerginowego, który miał mu pomóc w odtworzeniu schizofrenicznych halucynacji jednego z bohaterów książki – Indianina Bromdena.

Idea LSD jako środka „psychotomimetycznego” (stymulującego psychozę) została równocześnie zaatakowana głównie przez fenomenologicznie oraz psychoanalitycznie zorientowanych psychiatrów. Zaczęto twierdzić, że – pomimo pewnych powierzchownych podobieństw – efekty występujące po zażyciu LSD fundamentalnie różnią się od objawów psychotycznych. Zaczęły się pojawiać stopy artykułów zachwalających teraz LSD jako uniwersalny i bardzo skuteczny środek terapeutyczny (tzw. „terapia psycholityczna”). Mnożyły się doniesienia o znacznym skróceniu czasu terapii, jej większej efektywności oraz – co było niezwykle istotne – bezpieczeństwie w porównaniu do np. leczenia szokami elektrycznymi czy śpiączką insulinową.

Ujawniono równocześnie dwa nowe obszary, w których użycie LSD zdawało się otwierać nowe i nieoczekiwane perspektywy. Pierwszy z tych obszarów wiązał się z doświadczeniem estetycznym, a ściślej rzecz biorąc z notowanymi przez wielu eksperymentatorów doświadczeniami (po zażyciu LSD) mającymi charakter wglądów w istotę procesu twórczego prowadzących do nowego sposobu rozumienia sztuki – szczególnie nowoczesnej. Pojawia się sztuka inspirowana działaniem środków halucynogennych – a więc *acid rock* (np. Jimi Hendrix, „The Doors”, „The Grateful Dead”, „Gong”), psychedeliczne malarstwo i narkotyczna literatura (np. *Naked Lunch* Williama Burroughs'a czy niektóre utwory poetów tzw. *beat generation*: Snydera, Kerouaca, Ginsberga, Ferlinghettiego czy Orlovskiego).

Drugą z tych dziedzin, w których użycie LSD zdawało się oferować niewyobrażalne wręcz korzyści, była sfera doświadczenia religijnego. Pojawiają się pojęcia chemicznego oświecenia i mistyki *instant*. Niektóre grupy kontrkulturowe zaczynają traktować LSD jako *superpanaceum* na wszystkie bóle i choroby ludzkości. W związku z tym niezwykle istotna staje się sprawa prawnych regulacji zezwalających na użycie LSD (oraz innych środków z grupy halucynogennów). Do połowy lat sześćdziesiątych fakt, iż jedyną grupą zawodową, która decydowała o zasadności użycia LSD, są lekarze wydawał się przesądzony. Jednak sytuacja wkrótce zaczęła się komplikować. W tym bowiem okresie w Stanach Zjednoczonych odbywa się precedensowy proces Indianki z plemienia Apaczów oskarżonej o używanie innego słynnego środka halucynogennego, a mianowicie *peyotlu*. Nieoczekiwanie dla opinii publicznej, Indianka – będąca członkinią tzw. Amerykańskiego

Kościółu Tubylczego (*Native American Church*) – proces wygrywa: orzeczenie głosi, iż zażycie *peyotlu* było w jej przypadku częścią religijnego rytuału i jako takie należy do niezbywalnego kanonu praw człowieka (por. Posern-Zielińska, 1972). Wynik procesu pociąga za sobą niezwykle interesującą konsekwencję. Amerykański Kościół Tubylczy staje się jedyną chyba na świecie organizacją, która może w ramach praktyk religijnych legalnie używać stosunkowo silnego halucynogenu! Podobnie religijny charakter chciały nadać zażywaniu LSD niektóre grupy kontestujące, np. *hippiesi*. Ideę tę utrwalił Milos Forman w filmie „Hair”, którego bohaterowie przyjmują LSD na klęcząco, z rąk „kapłana”, identycznie jak w wielu kościołach chrześcijańskich przyjmuje się komunię świętą.

Z drugiej jednak strony zaczynają mnożyć się doniesienia o negatywnych skutkach używania kwasu lizerginowego. *Mass media* obwołują LSD „diabolicznym narkotykiem”, czyniąc go odpowiedzialnym za genetyczne uszkodzenia, samobójstwa, ubytki w korze mózgowej, samookaleczenia, leukemię czy nowotwory złośliwe. Należy także dodać, iż poważnie rozważano użycie LSD jako środka do „prania mózgow” oraz substancji bojowej w wojnie chemicznej (por. Grof, 1979).

Mimo tych kontrowersji i narastających trudności w prowadzeniu badań eksperymentalnych, dla wielu wrażliwych klinicystów oraz zaangażowanych w spór uczonych stało się jasne, że niezwykle trudno byłoby traktować LSD jako zwykły chemiczny czynnik, który deformuje psychikę. Coraz wyraźniej widać było, że działanie LSD uwikłane jest w coś bardziej fundamentalnego. Trzy najsłynniejsze osobistości, które najczęściej przywoływane są w kontekście kontrowersji wokół LSD to: angielski pisarz i myśliciel Aldous Huxley, amerykański psycholog i guru *hippiesów* – doktor Timothy Leary, wyrzucony z Uniwersytetu Harvarda za skandale związane z badaniami nad kwasem lizerginowym, oraz czeski psychiatra, działający najpierw w Pradze a następnie w Stanach Zjednoczonych – Stanislav Grof. O ile jednak pierwsi dwaj – z racji swojej „barwności” – są stosunkowo dobrze znani i przywoływani w dyskusjach dotyczących problematyki środków halucynogennych (lub psychodelicznych), o tyle Grof w kręgach niespecjalistycznych pozostaje osobą raczej nieznaną. Wydaje się jednak, że jako twórca jednej z najbardziej kontrowersyjnych teorii psychiki opartej na eksperymentach połączonych z użyciem LSD, to on właśnie jest postacią z całej trójki najważniejszą, a w związku z tym to jego poglądy domagają się szerszej prezentacji i krytycznej analizy. Ta potrzeba staje się tym bardziej paląca, że koncepcja człowieka, która wyłania się z pism Grofa, wydaje się znacznie odbiegać od tego, do czego przyzwyczaili nas – i tak przecież niejednorodna – euroamerykańska psychologia akademicka.

W swojej fundamentalnej pracy *Strefy ludzkiej nieświadomości* (1979) Grof przyznaje, iż wyniki, do których doszedł, nawet jemu samemu wydały się niezwykle kontrowersyjne i do ich publikacji skłonił go dopiero fakt zgodności tychże wyników z koncepcjami takich badaczy jak Carl Gustav

Jung czy Abraham Maslow oraz z tym, co głosi mistyka „wszystkich czasów i kultur”. Szczególnie to ostatnie uzasadnienie może racjonalistycznie zorientowanemu czytelnikowi nasunąć spore wątpliwości: od kiedy to mianowicie probierzem naukowej wartości teorii ma być jej podobieństwo do idei o wyraźnej religijnej proveniencji? Można sądzić, że mamy w tym wypadku do czynienia ze szczególnego rodzaju znakiem czasu, każącym uczonemu poszukiwać duchowej inspiracji w tradycjach religijnych różnych narodów i kultur.

Grof, zarówno w Pradze jak i Stanach Zjednoczonych, przeprowadził ogromną ilość eksperymentów z użyciem LSD – tak na sobie jak i na innych ludziach. Materiał pochodzący z około półtora tysiąca takich sesji – przeważnie w postaci zarejestrowanych na taśmach magnetofonowych zeznań oraz prac o plastycznym charakterze – został następnie poddany gruntownej analizie. Wyniki tej analizy skłoniły Grofa do zaprzeczenia opiniom większości tradycyjnie zorientowanych psychiatrów, iż LSD jest środkiem halucynogennym, a więc zniekształcającym psychikę. Otóż według niego kwas lizerginowy „...jest niespecyficznym amplifikatorem (wzmocniaczem) procesów umysłowych, wydobywającym na powierzchnię różnorodne elementy z głębin nieświadomości” (*ibid.*, s. 6). Opierając się na tym przekonaniu stworzył on teoretyczne uogólnienie swoich badań nad LSD, które stało się znane jako tzw. „kartografia ludzkiej nieświadomości”.

Według Grofa można wyróżnić cztery zasadnicze typy doświadczeń występujących po zażyciu LSD oraz odpowiadające im cztery strefy nieświadomości:

- 1) strefa doświadczeń abstrakcyjno-estetycznych;
- 2) strefa doświadczeń psychodynamicznych;
- 3) strefa doświadczeń okołoporodowych;
- 4) strefa doświadczeń transpersonalnych czyli ponadosobowych.

1. Poziom nieświadomości, który Graf nazywa abstrakcyjno-estetycznym, manifestuje się tylko w początkowych fazach sesji psychodelicznych i dla zrozumienia „głębszych pokładów psychiki” nie posiada większego znaczenia. Grof twierdzi, że najważniejsze aspekty tych doświadczeń mogą być wyjaśnione w kategoriach fizjologicznych jako rezultaty chemicznej stymulacji organów zmysłowych, odzwierciedlające ich wewnętrzną strukturę oraz charakterystyki czynnościowe. Halucynacje pojawiające się na tym poziomie mają zazwyczaj charakter barwnych wizji, w których najczęstszym elementem są ornamentalne wzory multiplikujące się w różnorodnych, nierzadko ruchomych i przenikających się wzajemnie układach. Możliwe jest też pojawianie się odczucia zwiększonej więzi z innymi ludźmi, istotami żywymi czy wręcz całym Kosmosem.

2. Psychodynamiczny poziom nieświadomości to ta część psychiki, do której opisu najbardziej przystaje język wypracowany przez Freuda i jego ortodoksyjnych następców. Treści znajdujące się na tym poziomie mają istotne znaczenie dla dynamiki i patologii życia psychicznego. Według

Grofa są to najczęściej ważne wspomnienia i problemy emocjonalne, a także nierozwiązane konflikty oraz wyparty materiał pochodzący z różnych okresów życia jednostki.

Już jednak w tym punkcie Grof wprowadził do teorii psychoanalitycznej interesującą i ważną innowację. Ta korekta dotyczy sposobu istnienia i nawarstwiania się, czy też „przyrastania”, zapomnianego oraz wypartego materiału. Otóż, według Grofa, wspomnienia poszczególnych ludzi nadbudowują się w charakterystyczny sposób, tworząc jedyne w swoim rodzaju konstelacje lub też konglomeraty pamięciowe. Konstelacje te to Systemy Skumulowanego Doświadczenia (*Systems of Condensed Experience*, w skrócie – COEX). Taki system można zdefiniować jako specyficzny układ wspomnień składający się ze skumulowanych doświadczeń z różnych okresów życia jednostki. Wspomnienia należące do konkretnego COEX-u mają podobny temat wiodący albo składają się z podobnych elementów i są powiązane silnym uczuciowym zabarwieniem tej samej jakości. Inaczej mówiąc, każdy z takich konkretnych systemów pamięciowych składa się, po pierwsze, z „rdzenia” lub też – innymi słowy – „przeżycia prototypowego” posiadającego właściwości niejako magnetyczne, przyciągające w stosunku do wszystkich podobnych treściowo i emocjonalnie doświadczeń; po drugie – z obudowanych wokół tego rdzenia takich właśnie pokrewnych „śladów pamięciowych”.

Koncepcja COEX-ów jest według Grofa szczególnie przydatna do tłumaczenia epizodów psychotycznych oraz – w nieco innym kontekście – precyzyjnie pokazuje przyczyny terapeutycznych niepowodzeń klasycznej psychoanalizy Freuda. Zgadając się z Freudem w sprawie „lecniczych” właściwości samego tylko uświadomienia pacjentowi traumatycznego przeżycia, Grof dodaje jeszcze formalną jego charakterystykę: otóż całkowite wyleczenie jakiegoś objawu czy też zaburzenia psychicznego następuje tylko w jednym przypadku – gdy pacjent uświadomi sobie traumatyczne przeżycie „prototypowe”, będące przyczyną jego cierpienia, gdyż to właśnie ono jest odpowiedzialne za stały patogenny przyrost podobnych traumatycznych doświadczeń – jest w pewnym sensie miejscem ich nieustannej koncentracji, przypominającym chorobowe ognisko zapalne lub też źródło epidemii.

3. O ile charakterystyki dwóch poprzednich poziomów nieświadomości – mimo różnych możliwych metodologicznych czy merytorycznych zastrzeżeń – jeszcze mieściły się w ramach europejskich pojęć i europejskiego sposobu myślenia, o tyle dwa następne jej poziomy mogą dla nieprzedzonego odbiorcy wydać się bardzo egzotyczne.

Istotą doświadczeń przypisywanych poziomowi trzeciemu zdaje się być to, iż jednostka w trakcie sesji narkotycznej przeżywa powtórnie różne fazy swojego własnego porodu, a równocześnie uświadamia sobie, że przeżycie własnych narodzin oraz przeżycie własnej śmierci są istotowo tożsame. Grof wyróżnił cztery podstawowe typy doświadczeń czy też matryc okoloporodowych, odpowiadające czterem fizjologicznym fazom porodu.

a) Faza pierwotnej jedności z matką.

Odpowiada ona w przybliżeniu temu stanowi prenatalnemu, kiedy to wszystkie potrzeby dziecka są zaspokajane automatycznie i bez jego udziału. W nieświadomości najbardziej charakterystycznym, „rozpoznawczym” przeżyciem odpowiadającym tej fazie jest ekstaza typu „oceanicznego”, poczucie przebywania w raju, doświadczenia stanów sprzed „upadku człowieka”, itp.

b) Faza antagonizmu z matką.

Wiąże się ona z momentem, w którym rozpoczęły się już skurcze porodowe, ale szyjka macicy jest jeszcze „zamknięta”. Zarówno w sesjach LSD, jak i w nieświadomości, przeżycia odpowiadające tej fazie należą do najbardziej przerażających i często mają mistyczne, „ostateczne” zabarwienie. Podstawowym doświadczeniem jest tu porażające uczucie nieskończonej męki i bezwyjściowości (*experience of no exit*), a w bardziej religijnej perspektywie – świadomość „wiecznego potępienia”. Dla ludzi nieodpowiedzialnie eksperymentujących ze środkami takimi jak LSD ten moment niesie największe niebezpieczeństwo: pojawiający się w trakcie doświadczenia bezwyjściowości kryzys egzystencjalny jest zazwyczaj tak głęboki, że w jego efekcie – szczególnie gdy nie jest możliwa natychmiastowa interwencja lekarza – może dojść nawet do przypadków trwałego upośledzenia psychicznego (przybierającego najczęściej formę psychozy) czy wręcz samobójstwa.

c) Faza współpracy z matką.

Odpowiada ona samej akcji porodowej i charakteryzuje się naprzemiennym przeżywaniem odczuć specyficznych dla fazy poprzedniej oraz narastającego przekonania, iż męka się wreszcie skończy. W fazie tej może pojawić się tak zwana ekstaza typu „wulkanicznego”. Psychologowie transpersonalni twierdzą, że dosyć powszechne w wielu kulturach ujęcie przechodzenia po śmierci „do innego świata” jako wędrowania poprzez ciemny tunel, na końcu którego czeka jasne światło (por. np. słynny obraz Boscha „Wzniesienie do raju”), jest właśnie reminiscencją z tej fazy porodu.

d) Faza oddzielenia od matki.

Pierwszym i najbardziej charakterystycznym uczuciem tej fazy jest przejmujące doznanie „utrąty wszystkich dotychczasowych punktów odniesienia”, pojawiające się najczęściej w postaci nagłego błysku światła. Następnie, po pewnym czasie, stan ten przemija i zastępują go uczucia niezwykle błogości relacjonowane przez uczestników sesji psychodelicznych jako „zbawienie”, powrót do „utraconego raju” czy „świadomości wieczystej, odzyskanej szczęśliwości”.

Trzeba tu zauważyć, że o ile poziom psychodynamiczny odpowiada w pewnym sensie takiemu rozumieniu nieświadomości, które jednoznacznie kojarzy się z nazwiskiem Freuda, to poziom doświadczeń okolooporodowych jawnie koresponduje z ustaleniami poczynionymi przez Ottona Ranka i przedstawionymi w jego słynnej książce *The Trauma of Birth*

(1929). Ostatni zaś wyróżniony przez Grofa poziom nieświadomości wykazuje pokrewieństwo z ideami Junga, zwłaszcza z koncepcją archetypów i nieświadomości kolektywnej.

4. Sfera czy też obszar doświadczeń transpersonalnych to najbardziej tajemnicza i trudna do przyjęcia część nieświadomości wyodrębniona w koncepcji Grofa. Sfera ta jest niezwykle bogata i przez to z trudem poddaje się skrótowej charakterystyce. Żeby ją lepiej zrozumieć, trzeba przywołać pewne założenie, które mniej lub bardziej wyraźnie przewija się w relacjach Grofa: otóż według niego jednostka po zażyciu LSD uzyskuje – negowaną przez euro-amerykańską psychologię akademicką – możliwość odbycia realnej podróży w głąb swojej nieświadomości, przy czym podróż ta z niezwykłą wyrazistością ujawnia jej najbardziej charakterystyczne cechy; teoretyczny efekt jest w dużej mierze zbieżny z tym, co głosi antropologia buddyjska.

I tak, w miarę oddalania się od powierzchniowej sfery przeżyć dnia codziennego, coraz bardziej zostają przekroczone epistemologiczne, czasowo-przestrzenne ograniczenia psychiki jednostkowej. Coraz to głębsze sfery umysłu cechują się słabnącą zależnością od intelektualnych, emocjonalnych i wolicjonalnych właściwości jednostkowego człowieka, a analiza ich treści wykazuje cechy wspólne dla stale zwiększającej się liczby osób; nieodparcie nasuwa się tu pojęcie „nieświadomości kolektywnej”. Wreszcie wieńczące tę podróż, końcowe doświadczenie transpersonalne jest według Grofa identyczne dla wszystkich badanych osób; można wręcz zaryzykować twierdzenie, że samo „dno psychiki” w jego koncepcji – tak jak „prawdziwa lub rzeczywista natura umysłu” w koncepcjach buddyjskich czy też „Intelekt będący zawsze w akcji” w filozofii al-Kindiego i Awerroesa – są wspólne dla całej ludzkości.

Bardziej szczegółowo rzecz ujmując, trzeba podkreślić, że doznania występujące w sferze ponadosobowej charakteryzują się przede wszystkim „czasową i przestrzenną” ekspansją świadomości. Na niezbyt głębokich i zaawansowanych poziomach tego zjawiska mamy do czynienia z poczuciem obecności w „odległych miejscach” i „utożsamieniem się z różnymi, aktualnie istniejącymi osobami, zwierzętami czy też roślinami, a nawet przedmiotami martwymi” (ekspansja w przestrzeni) oraz zjawiskami np. prekognicji czy też relacjami stwierdzającymi branie udziału w mniej lub bardziej odległych zdarzeniach historycznych (ekspansja w czasie).

Na najbardziej zaawansowanych etapach doświadczenia transpersonalnego osoba badana może według Grofa wytwarzać oraz intuicyjnie rozumieć mity całej ludzkości i tzw. powszechne symbole, np. alchemiczne czy kabalistyczne, zaktywizować tajemniczą energię „węzową” (*kundalini*), aż w końcu przeżyć kontakt z Uniwersalnym Umysłem i Ponadkosmiczną Pustką. To ostatnie doświadczenie jest relacjonowane przez osoby badane jako doznanie *par excellence* religijne, w obliczu którego milkną wszelkie pytania i blakną wszystkie problemy. Sam Grof twierdzi, że niesłychanie

interesującym efektem ubocznym pojawiającym się u ludzi, którzy zostali poddani eksperymentom połączonym z użyciem LSD, jest ich późniejszy wzrost zainteresowania dla sfery *sacrum*.

Trzeba przyznać, że koncepcja czeskiego psychiatry znacznie odbiega tak od potocznych jak i od naukowych wizji człowieka wypracowanych w obrębie kultury zachodniej. Koncepcja ta odważnie sugeruje drogi rozwiązania takich kwestii jak: geneza i kształt wierzeń religijnych, etiologia i leczenie chorób psychicznych, przebieg procesu twórczego w sztuce i nauce, czy zjawiska paranormalne.

Równocześnie jednak należy dobitnie podkreślić, że koncepcja ta rodzi szereg poważnych wątpliwości, które – o ile nie zostaną usunięte – mogą skazać ją na vegetację w naukowym getcie, co oczywiście jeszcze nie przesądza o jej „społecznej śmierci”: cieszy się ona bowiem sporą popularnością w niektórych kręgach młodzieżowych i kontrkulturowych, pełniąc rolę swoistego certyfikatu gwarantującego wysoką rangę narkotycznych doświadczeń.

Nie ma tu miejsca na wyczerpującą analizę mankamentów omawianej teorii, wypada jednak zasygnalizować przynajmniej kilka z tych najbardziej podstawowych. Pierwszą kwestią, która wręcz narzuca się w przypadku tego typu teorii, jest pytanie, czy za pomocą środka chemicznego można osiągnąć doświadczenie religijne? Wydaje się, że wśród specjalistów da się wyróżnić trzy podstawowe punkty widzenia w tej dziedzinie. Naturalistycznie zorientowani badacze twierdzą, że skoro można produkować doświadczenia mistyczne za pomocą chemii, to znaczy, że religia nie jest niczym specjalnym i da się wyjaśnić w terminach naukowych. Z kolei zwolennicy substancji psychodelicznych zajmują stanowisko gloryfikujące LSD: jeżeli dzięki niemu możemy doświadczyć transcendencji, to jest on czymś w rodzaju środka sakramentalnego, a spożywanie go powinno mieć formę religijnego rytuału. Chyba najbardziej radykalnie stanowisko to zrealizował Aldous Huxley, który przyjął LSD na łożu śmierci, wierząc, że ta cudowna substancja „przetransportuje” go na antypody codziennego umysłu, w rejony panowania „boskiej szczęśliwości”. Natomiast przedstawiciele wielu tradycji religijnych są skłonni twierdzić, że skoro można niezwykle doświadczenie uzyskać tak szybko – pomijając całą sferę praktyk modlitewnych i ascetycznych – to fakt ten dyskwalifikuje duchową wartość danych uzyskanych od użytkowników LSD. Szczególnie dla chrześcijanina, którego podstawowe doświadczenie wiary sprowadza się do przekonania, iż w kontaktach człowieka z Bogiem to właśnie Stwórca jest zawsze inicjatorem spotkania („to nie wy Mnie wybraliście, ale Ja was wybrałem”), twierdzenie, że kontakt z Absolutem można wywołać za pomocą środka chemicznego – wydaje się nie do przyjęcia.

Następna problematyczna sprawa to kwestia neutralności LSD wobec centralnego układu nerwowego. Otóż zwolennicy środków psychodelicznych (np. Aldous Huxley) głoszą, wbrew utrwalonym naukowym przekonaniom, pogląd – który, według nich, w prefiguratywnej formie pojawił się

już u tak odległych w czasie myślicieli jak Avicenna – iż mózg nie tyle służy do odbierania i przetwarzania informacji płynących ze świata zewnętrznego, ile do ich eliminowania. Inaczej mówiąc, podstawową cechą funkcjonowania układu nerwowego jest abstrahowanie i odrzucanie informacji nieistotnych z praktycznego punktu widzenia (por. Campbell, Brennan, 1990; Huxley, 1991). W związku z tym nasza percepcja rzeczywistości jest głęboko zafalszowana. Dopiero gdy hamująca prawdziwą percepcję działalność mózgu zostanie powstrzymana, dopiero wtedy – używając sformułowania Williama Blake'a – zostaną otworzone bramy percepcji i ujrzymy to, co *sufi* nazywają *al-haqq*: Ostateczną Rzeczywistość. Takich środków do „powstrzymania mózgu” jest bardzo wiele. Huxley (*ibid.*) twierdzi, iż liczne praktyki ascetyczne w obrębie wielu religii, oddechowe ćwiczenia jogi, recytacja mantr w buddyzmie i hinduizmie czy wreszcie chorał gregoriański i odmawianie różańca w chrześcijaństwie, to wszystko czynności, których celem jest osłabienie życiowych funkcji mózgu (poprzez wyczerpanie, zatrucie dwutlenkiem węgla, pozbawienie cukru etc.), a tym samym sprowadzenie na praktykującego adepta mistyki wyzwalającej wizji. Jednak najbardziej dostępną i najefektowniejszą substancją, która umożliwia doświadczenie takiej wizji jest – jak się łatwo domyślić – admirowany przez Huxleya kwas lizerginowy. Tak więc problem toksyczności LSD zostaje rozwiązany paradoksalnie: tak – powiadają jego zwolennicy – kwas lizerginowy jest toksyczny, ale to bardzo dobrze, bo dzięki temu eliminuje on hamujące dla rozwoju duchowego praktyczne działanie mózgu. Nie wdając się w tym miejscu w rozbudowaną polemikę, trzeba podkreślić, że pogląd ten nie jest ani dobrze uzasadniony, ani – w konsekwencji tego faktu – zbyt szeroko rozpowszechniony. Równocześnie wcale nie znika – w tym kontekście równie poważna – kontrowersja dotycząca sprawy duchowego bądź też patologicznego charakteru zmian, które LSD wywołuje w psychice użytkownika. Wprawdzie nie można kwasu lizerginowego uznać ani za klasyczny twardy narkotyk (gdyż nie powoduje fizycznego uzależnienia), ani też za diaboliczny środek niszczący psychikę (w porównaniu z tym, do czego „zdolne” są np. heroina czy kokaina, szkodliwe efekty jego używania można ocenić jako raczej umiarkowane), ale – jak się wydaje – nie wolno go także lekceważyć, zwłaszcza, że na Zachodzie powraca moda zarówno na LSD jak i jego tzw. „przyjazne” (czytaj: bezpieczniejsze) mutacje (np. *Ecstasy*, *Fantasy*, *Euphory*). Istnieje zbyt wiele doniesień o pojawieniu się mniej lub bardziej długotrwałych epizodów psychotycznych u użytkowników środków halucynogennych (niestety także i samobójstw), żeby można było się zgodzić z tezą, iż LSD jest absolutnie bezpiecznym środkiem służącym do „produkcji” doświadczenia religijnego.

Niesłychanie istotne wydaje się także i to, że w tych kulturach, w których takie środki jak choćby *peyotl* pełnią funkcje religijne, nie dopuszcza się do ekscesywnego ich używania. Samo zaś spożycie *peyotlu*

– np. pośród wiernych Amerykańskiego Kościoła Tubylczego – poprzeczone jest sporą ilością praktyk o ascetyczno–konfesyjnym charakterze, gdyż Indianie głęboko wierzą, iż „przyjęcie” „boskiego kaktusa” w stanie nieczystym może doprowadzić wiernego do „piekielnych wizji”, a w konsekwencji do szaleństwa lub nawet śmierci.

W odniesieniu do teorii Grofa należy formułować również zarzuty o bardziej naukowym, metodologiczno–merytorycznym charakterze. I tak na przykład oczywiste jest, iż jego teoria kwestionuje obiegową koncepcję podmiotu myślenia, odczuwania i zachowania. Nie jest jednak wcale jasne, czy oferuje w zamian coś nowego. Problematyczne jest przede wszystkim to, kto – w momencie gdy mózg jest „wyłączony”, a treści indywidualne ustępują na rzecz ponadindywidualnych – odbywa podróż w głąb własnej (?) psychiki, czy też kto doświadcza Uniwersalnego Umysłu i Ponadkosmicznej Pustki. Na pytanie to Grof nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. Wprawdzie kwestia ta najwyraźniej nie spędza snu z powiek nauczycielom buddyjskim (nastawionym zdecydowanie antyintelektualnie a wręcz nawet antydyskursywnie), natomiast stanowi poważną trudność dla koncepcji, która przecież pretenduje do miana teorii naukowej.

Innym istotnym problemem, który nastęrcza koncepcja Grofa, jest sprawa zasadności przełożenia różnego rodzaju halucynacji narkotycznych na język anatomii umysłu. Nie jest bowiem jasny związek między konkretnym przeżyciem narkotycznym a jego umysłowym substratem, tzn. strefą nieświadomości, do której rzekomo się odnosi. Oczywiście jako jedna z pierwszych narzuca się odpowiedź, iż związek ten może mieć charakter symboliczny, to znaczy taki jak między znakiem a tym, co oznaczane. W takim przypadku pojawia się natychmiast sprawa poprawności czy też adekwatności hermeneutyki zastosowanej do interpretacji zapisu konkretnego przeżycia (czy ich większej liczby) psychodelicznego. Jak wiadomo, symbolika nie zawsze jest jednoznaczna, a wielokrotnie pojawiające się różne (często wykluczające się wzajemnie) interpretacje tych samych wytworów o mniej lub bardziej symbolicznym charakterze każą z dużą ostrożnością traktować wszystkie tego rodzaju próby (por. choćby interpretację mitu Edypa przedstawioną w pismach Freuda i w koncepcji Girarda).

Te i inne zarzuty nie oddalają jednak podstawowego problemu, który pojawia się w momencie, gdy stykamy się z takiego typu teoriami, a mianowicie kwestii, czy można je w ogóle sprawiedliwie ocenić? Niewątpliwie jest chyba to, iż należy o nich rzetelnie informować. Ukrywanie faktu, że one istnieją, oskarżanie ich autorów o złą wolę czy też dogmatyczne dyskredytowanie materiału, na którym są oparte – niczego dobrego nie przyniesie: przysporzy tym teoriom raczej bezkrytycznych zwolenników, niż doprowadzi do ich racjonalnej, *sine ira et studio* przeprowadzonej analizy.

Bartłomiej Dobroczyński

Bibliografia

1. Bohm D., *Ukryty Porządek*, Warszawa, Pusty Obłok, 1988.
2. Campbell E., Brennan J.H., *The Aquarian Guide do The New Age*, London, Aquarian Press, 1990.
3. Capra F., *The Tao of Physics*, Berkeley, Shambhala, 1975.
4. Dobroczyński B., *Proteuszowe oblicze Wodnika. Co to jest New Age?*, „Znak”, 1991, 7, ss. 71–91.
5. Girard R., *Kozioł ofiarny*, Łódź, 1987.
6. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa, PAX, 1987.
7. Gróf S., *Realms of the Human Unconscious. Observations from LSD Research*, London, Souvenir Press, 1979 (I wyd. 1975).
8. Herrigel E., *Zen i sztuka łucznictwa*, Warszawa, Pusty Obłok, 1987.
9. Hoffman A., *How LSD Originated*, „Journal of Psychedelic Drugs”, vol. 11 (1–2), Jan–Jun 1979, ss. 53–60.
10. Huxley A., *Drzwi Percepcji. Niebo i Piekło*, Warszawa, Przedświt, 1991.
11. Kapleau P., *Ochroniać wszelkie życie*, Warszawa, Pusty Obłok, 1985.
12. Posern-Zielińska M., *Pejotyizm – religia Indian Ameryki Północnej*, Warszawa, Ossolineum, 1972.
13. Rank O., *The Trauma of Birth*, New York, Harcourt and Brace, 1929.

JESZCZE DO NABYCIA

Michał Heller, Józef Życiński

DYLEMATY EWOLUCJI

cena detal. 19.000 zł

ZAMÓWIENIA:

OBI ul. Bernardyńska 3, 31–069 Kraków

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP

CZTERY ŻYWIÓŁY: WODA

Moje *Lapidarium* sąsiaduje w „Znaku” z tekstami Profesora Hellera, który uczenie rozprawia o wszechświecie u schyłku stulecia. Przekornie chciałbym napisać coś o wszechświecie u zarania dziejów, naturalnie u zarania dziejów człowieka czyli o obrazie świata, jaki ukształtowały najstarsze kultury. Auguste Comte wywodził, iż dawny obraz świata był „mitologiczny” czyli „religijny”, zaś obecny jest „pozytywny” czyli „naukowy”; tamten „mitologiczny” został całkowicie przekreślony i zastąpiony tym „uczonym”. Nie należę do Towarzystwa Obrony Płaskości Ziemi (podobno takowe istnieje w Wielkiej Brytanii), ale jestem przekonany, że teza Comte’a nie jest do utrzymania. Przecież nawet w języku zachowały się ślady przed-kopernikańskiego systemu, wciąż nasze komunikaty meteorologiczne ogłaszają wschody i zachody słońca. Oczywiście, są to zaledwie ślady, nie układające się w jednolity obraz – ale wśród tych zachowanych fragmentów jest naturalne miejsce symboli, które są skamielinami starożytnego świata. Będąc „skamieliną”, symbol zachowuje moc odsłaniania przed człowiekiem nie tylko tego, co jest zewnętrzne, ale także i tajemniczego pejzażu jego wewnętrznej bogactwa.

Tak więc opowiadanie o języku żywiołów nie będzie fragmentem wykładu starożytnej fizyki – proponuję raczej traktat o wyobraźni, o tym, w jaki sposób wyobraźnia pozwala nam zamieszkiwać ziemię. Zamieszkiwać ziemię może tylko człowiek żyjący w pokoju ze sobą samym, ten, kto rozumie mowę ziemi i wiatru, mowę wody i ognia. Współczesny człowiek,

zamknięty w klatce, która nazywa się mieszkaniem, nie rozumie już tego języka: o wietrze wie tyle, ile powie mu wieczorny komunikat pogodowy w telewizji, o misterium ognia zaledwie przypomina mu płomień zapalony podczas igrzysk, przezwanymi olimpijskimi, o ziemi potrafi wieść uczone dysputy, podczas których zamiast o żywiole mówi o „naturalnych zasobach ziemi”. A czym jest dla nas woda? Cieczą, która sączy się z kranu, mniej czy bardziej nasycona trującą chemią? Gdzie jest jeszcze woda prawdziwa, taka, jaką Pan Bóg stworzył, woda-żywiol, woda nieokiełznana i woda spokojnie karmiąca życie? Czymże dla współczesnego chrześcijanina jest sakrament chrztu świętego, jeżeli nie pojmuje symboliki wody?

Wsluchajmy się w mowę wody, zapytajmy ją, o czym do nas mówi? Czeka nas niespodzianka – mowa wody jest różnorodna, mówi zarazem o pokoju i życiu, jak i grozie i zniszczeniu. W tym jednym żywiole splatają się ze sobą śmierć i życie. Przerażenie ogarnia nas na widok spienionej rzeki górskiej, niszczącej przed sobą wszelkie przeszkody. Ale w tych samych górach z utęsknieniem poszukujemy źródła wody, która zaspokoi nasze pragnienie. Stąd częste określenie „woda żywa” czyli woda wypływająca ze źródła – źródło jest obrazem owej użyźniającej mocy wody. Tajemnicza woda tryskająca wprost z głębin Matki Ziemi wypływa na świat niosąc życie, przemieniając pustynię w kwitnące ogrody i przywracając zieleni obumarłej trawie.

Według Księgi Rodzaju u początku stworzenia Duch Boży unosił się ponad wodami: były to wody groźne i niosące w sobie siły niszczycielskie. Owe pierwotne wody w świadomości człowieka, dla którego cały ówczesny świat wypełniony był mową Boga, symbolizowały siły chaosu, wciąż czające się poza progiem widzialnego świata, grożące mu powrotem pierwotnej ciemności i zraty kosmosu.

Wiele mitów opowiada o poszukiwaniu przez człowieka źródeł „wody żywej” – wody dającej życie. Najwspanialszym zabytkiem starej literatury babilońskiej jest poemat o Gilgameszu: Gilgamesz po tragicznej śmierci swego przyjaciela Enkidu wyrusza na poszukiwanie rośliny dającej nieśmiertelność. Po wielu przygodach, po pokonaniu szeregu przeszkód wytrwałość jego jest nagrodzona: odnajduje upragnioną roślinę na dnie morza. Traci ją następnie, bo nie umiał jej upilnować, ale jest to dla nas w tej chwili bez znaczenia – ważne jest, że tajemnicza roślina dająca życie została odnaleziona na dnie morza.

Woda symboliczna, woda, która mówi tajemniczym językiem odsyłającym nas do głębszego, duchowego świata znaczeń... Znaczący problematyki symbolizmu, jak wielki rumuński religioznawca Mircea Eliade, przytaczają święty tekst indyjski: „Wodo, ty jesteś źródłem każdej rzeczy i wszelkiego istnienia.” Wody są więc fundamentem całego świata, przynoszą zarodki nieśmiertelności, zapewniają moc twórczą. Istnieje osobliwa więź – powiadają uczeni – pomiędzy wodą a tajemnicą przekazywania życia. Woda jest archetypicznym obrazem kobiety-matki. Człowiek

pojawiający się na świecie, wychodzący z łona matki jest jak człowiek zanurzony w wodzie, z której następnie się wynurza.

Biblia dokonuje zasadniczej reinterpretacji starożytnego symbolu: nie jest on tylko symbolem żywiołowych mocy, ale znakiem sprawiedliwego działania Boga, który czuwa nad światem i jego ładem moralnym. Potop, straszliwa katastrofa, niosąca zniszczenie całej ziemi, staje się zarazem znakiem nadziei: oto przeminie ten świat, na którym jest tyle zła i niesprawiedliwości, i nastanie nowa ziemia i nowe niebo. Ale droga do tej nowej rzeczywistości wiedzie poprzez śmierć. Tak należy rozumieć symbolikę potopu – groźny żywioł wtargnął na ziemię i zniszczył wszelkie przejawy życia. Ale biblijny potop to nie kosmiczna katastrofa, to działanie Boga, który postanowił ocalić na ziemi ład bardziej podstawowy od fizycznego – ład moralny. Ludzie bowiem nie przestrzegali praw Bożych, nie szanowali własnej natury, stworzonej na obraz i podobieństwo Najwyższego.

Czytamy w *Księdze Blasku (Zohar)*: „Czy byli aż tak głupi, aby nie wiedzieć, że Święty spuści na nich wody Potopu i że umrą w nich? Rabbi Icchak odpowiedział: Wiedzieć to wiedzieli, ale serca ich znajdowały się w władzy głupoty. Albowiem znali oni anioła zawiadującego ogniem i anioła zawiadującego wodą i wiedzieli, że potrafią ich powstrzymać od uczynienia sądu nad nimi. Ale nie byli świadomi tego, że panem ziemi jest Święty, niech będzie Błogosławiony, i że od niego przyjdzie na świat sąd; wiedzieli tylko, że światem kierują dłonie tych ustanowionych nad nim rządców.” Ci, którzy nie rozumieli sensu potopu, widzieli tylko ręce aniołów „zawiadujących wodą”, człowiek wiary dostrzegł w tym rękę Pana.

I taka jest także wymowa symboli Nowego Testamentu. Chrzest jest zanurzeniem w śmierci Chrystusa: była ona jak potop, była żywiołem wody, który niszczy wszystko, co człowiek zniszczył przez grzech w boskim ładzie świata. I tutaj jawi się tajemnicze działanie sakramentu, który będąc symbolem, działa jak symbol – łączy zewnętrzne z wewnętrznym: abym ocalał, abym odnalazł drogę własnego zbawienia, muszę odnaleźć ową drogę wiodącą do śmierci, do wody, która niesie ze sobą nadzieję życia. Oczywiście, teolog słusznie zauważył w tym miejscu, że owo działanie nie jest działaniem mocy zawartej w symbolu, ale Łaski działającej poprzez symbol. Ale jest jasne, że taka była logika Bożego działania, które ujawnia się także poprzez symbol.

Zanurzenie w wodzie – daje odrodzenie życia. Woda także daje oczyszczenie, zmazanie winy, każda bowiem utrata niewinności jest rodzajem śmierci, trzeba więc nowych mocy, boskich mocy, które by przywróciły człowieka jego własnemu życiu. Stąd podwójna symbolika chrztu, jakiego udzielają chrześcijanie – na rozkaz Chrystusa – chrzest jest jednocześnie zmazaniem win, jak i odrodzeniem na życie wieczne. Istnieje piękny tekst Tertuliana, chrześcijańskiego pisarza okresu starożytnego, który tak tłumaczył symbolikę sakramentu chrztu: „[woda jest] miejscem

pobytu Ducha Świętego, który ją wybrał spośród innych żywiołów... Najpierw wodzie wydał rozkaz zrodzenia istot żyjących... Woda pierwsza utworzyła to, co żywe, aby przestali się dziwić, gdy dzisiaj rodzi życie przez chrzest.. Dlaczego to, co daje życie ziemi, nie miałyby dać życia niebieskiego? Każda więc woda naturalna uzyskuje dzięki starodawnym przywilejom, które ją uszlachetniły na początku, moc uświęcania przez sakrament, byleby tylko wzywano przy tej okazji imię Boga. Skoro tylko wypowie się słowa, Duch Święty zstępuje z nieba, zatrzymuje się nad wodą, którą uświęca swą płodnością, a uświęcone wody nasycają się u kolei mocą uświęcającą... To, co ongiś leczyło ciało, dziś leczy duszę; co w doczesności daje zdrowie, w wieczności zapewnia zbawienie."

Jan Andrzej Kloczowski OP

WSZECHŚWIAT
U SCHYŁKU STULECIA

MICHAŁ HELLER

GEOMETRYCZNE PIĘKNO ŚWIATA

Ewolucja biologiczna określiła rozmiary ludzkiego organizmu. Środowisko przedmiotów o rozmiarach porównywalnych z rozmiarami naszego ciała tworzy tzw. świat makroskopowy. Fizyka tego świata nie jest wyróżniona szczególną rolą, jaką odgrywa w strukturze całości, lecz biologią naszych organizmów, które mogą funkcjonować właśnie w takiej a nie innej niszy fizycznych warunków. Jeżeli coś nazywamy mikro- lub mega-, to tylko ze względu na rozmiary charakterystyczne dla tej niszy. Skazani na patrzenie, słuchanie, dotykanie i myślenie w świecie makro, staramy się przeniknąć zarówno do obszarów „nieskończenie małych”, jak i do obszarów „nieskończenie wielkich”. W obu kierunkach badawczych rozciąga się niezmierzona głębia.

Pytania „jak zobaczyć to, co jest tak małe, że zobaczyć się nie da?” i „jak ogarnąć to, co jest tak wielkie, że ogarnąć się nie da?” wyznaczają odmienne metody badawcze w mikrofizyce i kosmologii. Ale wiele ważkich racji wskazuje na to, że różność tych dwu światów wynika nie tylko z naszych odmiennych postaw badawczych w stosunku do nich. Siły działające w mikroświecie są z reguły krótkozasięgowe. Utrzymują one jądra atomowe we (względnej) trwałości, ale w skali kosmicznej okazują się zaniedbywalne. Wielkoskalową strukturę świata kształtuje siła o dużym zasięgu działania, która z kolei w świecie mikro praktycznie się nie liczy. Jest nią grawitacja.

Teoria grawitacji Newtona była częścią nowożytnej fizyki od początku jej istnienia i już sam Newton próbował na jej podstawie zbudować spójny obraz świata w największej skali. Niestety, ani próby Newtona, ani jego licznych następców nie odniosły pod tym względem większych sukcesów, a XIX wiek zasłynął z tego, że usiłując stworzyć Newtonowską kosmologię, wyprodukował szereg paradoksów, które mocno podważyły zasadność uogólnień praw klasycznej fizyki do kosmicznej skali. Istota trudności polegała na pewnej niestabilności grawitacji: każdy początkowo spoczywający układ ciał, poddany siłom wzajemnego przyciągania, dąży do grawitacyjnej zapaści – do zgniecenia całego układu w jednym punkcie.

Newton pisał w liście do Bentleya: stworzyć stabilny Wszechświat z grawitującej materii to tak, jak próbować ustawić miliony szpilek na ich ostrzach i oczekiwać, że cały ten system będzie trwał.

Na początku naszego stulecia Albert Einstein był praktycznie jedynym człowiekiem, który jasno widział niewystarczalność Newtonowskiej teorii powszechnego ciężenia. Nie tylko paradoksy kosmologiczne XIX wieku, lecz także jego własne prace nad fizyczną teorią czasu i przestrzeni (szczególna teoria względności) ukazały Einsteinowi konieczność poszukiwań nowej teorii. Po kilku latach żmudnych dociekań, w r. 1915, powstała ogólna teoria względności – Einsteinowska teoria grawitacji.

Gdy pękły pierwsze lody nieufności, skutecznie przedtem nadwątlone zaskakującą zgodnością przewidywań nowej teorii z astronomicznymi obserwacjami, teoretycy całkowicie poddali się wprost zadziwiającemu logicznemu pięknu tej teorii. Warto w tym miejscu pomyśleć o kompozycyjnym pięknie greckiej tragedii z jej jednością akcji, czasu i miejsca, gdzie wszystko rozgrywa się zgodnie z kanonami sztuki, a jednak tętni życiem i ludzkim dramatem. Lub o nowoczesnym wcieleniu tej samej strategii, widocznym na przykład w dramacie Becketta, kiedy to czekanie na Kogoś nieprzychodzącego jest bardziej widoczne w literackiej formie dialogów niż w absurdałnych postawach ludzi chodzących po scenie. Ogólna teoria względności jest piękna podobnym pięknem, ale jakby wzmożonym jeszcze precyzją planu i swobodą jego wykonania. Plan jest żelazny, matematyczny. Sytuacja fizyczna, raz włożona w równania, nie pozwala na dwuznaczności; można ją tylko odkrywać, ale nigdy tworzyć. Rzecz jednak w tym, że do równań możemy „wstawiać” rozmaite sytuacje

fizyczne. I tu rozciąga się nieograniczone pole dla twórczości. Jeśli się je ogranicza, to tylko z dwu względów: żeby to, co równania powiedzą, odpowiadało rzeczywistości i żeby zadanie, jakie równania przede mną postawią, nie przekraczało moich możliwości.

A przy tym zasadnicza strategia sprowadza się do geometrii, która – jak wiadomo – już od greckiej starożytności urzękała myślicieli elegancją i pięknem swoich konstrukcji. Ale w równaniach Einsteina geometria jest złączona z fizyką: ruchy stają się krzywymi, a ewolucja strukturą; można ją badać środkami, jakich nas nauczyli Euklides i Riemann. U podstaw tego mariażu fizyki z geometrią leży fakt, odkryty genialną intuicją Einsteina, że pole grawitacyjne jest zakrzywieniem czasoprzestrzeni. Pytanie: „jakie jest pole grawitacyjne np. wokół Słońca?” okazało się równoważne pytaniu: „w jaki sposób Słońce zakrzywia czasoprzestrzeń wokół siebie?”

Geometryczna wykładnia kształtu czasoprzestrzeni wokół Słońca określa orbity planet z większą precyzją, niż była to w stanie uczynić Newtonowska teoria ciężenia. Obserwacje astronomiczne rozstrzygnęły szczegóły planetarnych ruchów na korzyść Einsteina. Po tych i innych sukcesach ogólna teoria względności weszła do elitarnej rodziny najważniejszych teorii współczesnej fizyki.

Fizyka Wszechświata w największej skali została całkowicie podbita przez logikę i piękno Einsteinowskiej teorii. Chcąc zbudować model Wszechświata, pytamy: w jaki sposób materialna zawartość Wszechświata zakrzywia jego czasoprzestrzeń? Odpowiedź na to pytanie uzyskujemy, rozwiązując odpowiednio spreparowane równania Einsteina. Rozwiązanie jest kwestią umiejętności i stopnia zaawansowania technik matematycznych, ale „kosmologiczne spreparowanie” równań wymaga elementu prawdziwej twórczości. Twórczość jest przeznaczeniem człowieka.

Michał Heller

JAGNIĘ I KANIBAL

Czy perfekcja może wyczerpywać się sama w sobie? To pytanie zadawać musimy często, podziwiając współczesne kino amerykańskie, które najdalej chyba zaszło w kierunku doskonałości warsztatowej. A doskonałość w sztuce to przecież nie tylko precyzja formalna, bo znaczeniem właśnie różnić się ma sztuka od rzemiosła. Oczywiście, kategoria znaczenia w sztuce ma zakres bardzo szeroki i, jak zwykle w takich wypadkach, nieostre granice. W malarstwie znaczenia tworzy na przykład odcień i faktura, można mówić o znaczeniu w muzyce, choć jest to trudne i ryzykowne. Film nie jest po prostu wyświetlaną na ekranie fabułą i może trzeba by się zgodzić z naszym najstarszym teoretykiem kina, że jest ono opowieścią o ruchu. Ruch ten – według Irzykowskiego – jest konkretyzacją, zmysłowym wcieleniem znaczenia.

Antyelitarność kina amerykańskiego przejawia się głównie w tematach i formach. Wielcy twórcy posługiwali się najbardziej popularnymi gatunkami tej najbardziej masowej z amerykańskich sztuk. Ford, Hawks, Huston, Hitchcock, Welles niegdyś, czy obecnie Coppola, Scorsese, Cimino, robili i robią westerny, kryminały, filmy gangsterskie i (w zasadzie) trzymając się klasycznych reguł gatunku potrafią je podnieść do rangi sztuki.

Czy jednak dzisiaj mówić możemy o klasycznych zasadach? Dziś, w dobie kultury Aleksandryjskiej nazwanej „post-modernizmem”, kultury samobójczo świadomej siebie i przekonanej, że wszystko już powiedziano i pozostaje nam jedynie dopisywanie komentarzy do dzieł już istniejących, pozostają pastisze i parodie, mniej lub bardziej złożona gra konwencji i odniesień? Próba powrotu do czystego gatunkowo dzieła będzie nie tyle wejściem w gotową formę, ale jej wykorzystaniem, co oczywiście buduje dodatkowo system nadznaczeń odwołujących się do kulturowego kontekstu.

„Milczenie owiec” Jonathana Demme jest, wydawałoby się, klasycznym *thrillerem*. I, jak u Hitchcocka, myśleć można, że nie chodzi tutaj o nic więcej niż o wywołanie dreszczy u widzów. Mistrz gatunku podkreślał

zresztą, że jest wyłącznie rzemieślnikiem od straszenia czy bawienia; i nie była to tylko kokieteria. Grubas z cygarem był, można powiedzieć, twórcą „kina czystego”, nie szukającego literackich protez, nie próbującego ilustrować założonych konceptów ani dowartościowywać się przez temat czy deklaracje postaci. Ruchomy obraz mówił za siebie, niósł znaczenia, był nimi.

Gatunki filmowe, jak wszystkie gatunki sztuki, już w samą formę wpisane mają znaczenia. Klasyczny kryminał rodem z Conan Doyle'a zakładał pierwotną wizję ładu, którego zbrodnia była naruszeniem. Świat ukazywany w opowieściach o Sherlocku Holmesie był spójny i racjonalny, uporządkowany znaczeniowo i moralnie. Zbrodnia była plamą cienia, którą należało rozjaśnić, aby przywrócić jasność i ład, naruszenie norm prawnych było jednoznaczne z naruszeniem norm moralnych i z zakwestionowaniem racjonalności, która leżała u fundamentów tamtego świata. Rzeczywistość ludzka była domeną światła, tajemnica wdzieriała się w nią za sprawą zła, które naruszyć usiłowało ład moralny i poznawczy. Detektyw musiał przybyć z zewnątrz, odwracał chwilowy zamęt – zaczyn chaosu, który wdierał się w rzeczywistość, ale jego nie mógł osiągnąć. A ponieważ samo zastosowanie bezwzględnych reguł rozumu rozświetlało wszelkie tajemnice, zasób informacji czytelnika i detektywa był identyczny, a reguły znane i uniwersalne, więc detektywem był każdy czytelnik. Stąd również sukces klasycznego kryminału: jako pierwszy gatunek umożliwiał czytelnikowi współuczestnictwo w akcji, rozwiązanie jej, a więc samodzielne napisanie jednego możliwego finału.

Klasyczny kryminał skonwencjonalizował się, jednocześnie podlegając ewolucji, która doprowadziła do stworzenia jego gatunkowo wydawałoby się identycznej acz znaczeniowo zupełnie przeciwstawnej formy, czyli „czarnego kryminału”. Tutaj świat był labiryntem, przestrzenią zamętu i pomieszania, chaosem. Rzeczywistością tą nie rządziły ani zasady moralne, ani logiczne reguły. Rola postaci, ich moralny znak bywały równie nieokreślone jak ich motywy działania. Rozwiązywanie zagadki kryminalnej nie tyle rozjaśniało sferę cienia – zbrodni, ile odsłaniało iluzoryczność oficjalnego ładu, konwencjonalność przyjętego *status quo*, spod którego zaczęły się wyłaniać się nowe i nieprzewidywalne kształty.

W czarnym kryminale świat nie był racjonalny, a tym samym przejrzyście poznawczo. Tutaj detektyw nie przychodził z zewnątrz, przynależał do tego świata i przekształcał go przemierzając jego splątane drogi. Przynależał doń jednak nie do końca: świadomy reguł i zmuszony w dużej mierze do ich akceptacji, zgorzkniały i pozbawiony złudzeń, brał na siebie rolę nieco groteskowego Herkulesa czyszczącego nieskończoną stajnię Augiasza. Świadomość beznadziejności, a nawet pewnego rodzaju śmieszności owego heroicznego wyboru przesączała jego postawę autoironią tak charakterystyczną, na przykład, dla najbardziej emblematycznej postaci, stworzonej przez klasyka gatunku Raymonda Chandlera – detektywa Philipa Marlowe'a.

W tym ponurym świecie ludzie powodowani swoimi szaleństwami

mieścili się jednak w granicach powszechnie przyjętej normy zdrowia psychicznego. To normy świata były oszustwem, ale integralność psychiczna bohaterów nie pozostawała jeszcze generalnie pod znakiem zapytania. Tak było na przykład we wspaniałych czarnych filmach Orsona Wellesa: „Damie z Szanghaju” czy „Dotknięciu zła”. Ewokuwane tam jednoznacznie szaleństwo świata spowodowane było obłędem namiętności ludzkich, ale trudno było mówić w ich wypadku o przekroczeniu normy psychicznej, która jak wszystko rozmywała się w niejasnej rzeczywistości.

Znamienną w tym względzie ewolucję przeszedł Alfred Hitchcock; od klasycznego kryminału niepostrzeżenie penetrację mistrza przemieszczać poczęły się w sfery poza psychiczną normą. Przejście to skądinąd wydaje się logiczne. Zbrodnia jest naruszeniem nie tylko ładu moralnego i prawnego, jest naruszeniem *tabu*, poza którym być może trudno mówić o normie psychicznej. Uderzający jest jeden z największych filmów twórcy „Ptaków” – „Psychoza”. Film ten potraktować można jako klucz do współczesnego kina: oto w upalny piątek bohaterka, sympatyczna dziewczyna, właściwie bez powodu decyduje się na kradzież. Zabierając pieniądze z banku, w którym pracuje, rusza bez celu przed siebie. Wszystko jest tu jednocześnie niezwykle konkretne i znaczące. Konkretny jest upał i zmęczenie odrealniające świat, mącą jasność sądów i precyzję kryteriów, konkretny jest weekend, inny czas oderwania się od codzienności – a jednocześnie konkretne działania bohaterki wnoszą się na inne piętro znaczeń. Przekroczenie normy jest rzeczą nieoczekiwanie łatwą, banalną i jakby wręcz niezauważalną – a równocześnie pociąga za sobą łańcuch fatalnych wydarzeń, nie pozwalających zatrzymać się i dziejących się już poza wolą uczestników. Bohaterka rozpoczyna swoją podróż do jądra ciemności. Jej droga skończy się bardzo prędko, kiedy zginie zamordowana przez psychopatę w odrealnionym już nieco, „gotyckim” niemal hotelu. To zresztą niezwykle dla kina, szczególnie w tym okresie – daleko przed połową filmu śmierć bohatera, który w związku z tym zastąpiony zostać musi przez bohaterów innych. Ten wybór scenariuszowy ma zresztą swoje uzasadnienie w strukturze filmu. Przekraczając normę bohaterka wkracza w świat zła, uwalnia je niejako; zło, którego padnie ofiarą, ale które rozwijać będzie się nadal już siłą własnego bezwładu.

Od banalności amerykańskiego miasta po obłęd, w którym zakwestionowana zostaje integralność psychiki ludzkiej i najbardziej elementarne wyznaczniki tożsamości człowieka. Koszmar, okazuje się, istnieje tuż obok codzienności, jak opustoszały hotel obok uczęszczanej szosy, wystarczy krok w świat zaprzeczenia wszelkich reguł, krok w ciemny chaos. Ta lekcja kruchości naszych zasad i naszej kultury, której pierwszą, świadomą szkołą była psychoanaliza, przyswojona została już wszechstronnie przez kino amerykańskie ostatnich dwudziestu lat. Stała się wręcz powszednim elementem współczesnego filmu komercyjnego, tych wszystkich horrorów, w których maniacy z piłami mechanicznymi, sekatorami czy po prostu banalnymi siekierami i nożami kaleczą i niszczą ciała swoich ofiar.

Jednak Jonathan Demme jest prawdziwym uczniem Hitchcocka, a film jego, pozbawiony łatwych efektów, stanowi współczesną kontynuację „Psychozy”. Jest to także popis wirtuozerii filmowej. Początkowa scena biegu bohaterki leśnym torem treningowym wprowadza w klimat koszmaru, towarzyszący widzowi do końca seansu. Tworzy go sposób filmowania lasu, lin i siatek treningowych urządzeń, ludzkiego wysiłku wreszcie. Wkraczamy w tajemnicę świata natury, w który człowiek wplata tylko swój emblemat jak zawieszoną na gałęzi linę; świat natury sugeruje zagadkę, która jest koszmarem poganianym zdyszczanym oddechem i biciem serca.

Bohaterka „Milczenia owiec” – Clarice Starling (Jodie Foster) – nie jest przestępcą, ale policjantką. Ta właśnie rola zmusza ją do pogrążenia się w świat zbrodni i obłądu, rewers naszej rzeczywistości. Z lasu trafi do gabinetu przełożonego, pomieszczenia wyglądającego jak przedsionek piekiel: ze ścian patrzają na nią zdjęcia obdartych ze skóry zwłok, wycinki z gazet opowiadają o wybitnym psychiatrze, który okazał się kanibalem. Tu rozpocznie się zadanie, które odsłaniać będzie przed nią tajniki rzeczywistości – a więc i jej – natury. Każe zanurzyć się w piekle ludzkim.

Motyw pogrążania się, penetrowania przestrzeni z zewnątrz wyglądającej banalnie a ukrywającej w sobie makabryczną zagadkę, powtórzy się w filmie jeszcze trzykrotnie, za każdym razem głębiej i bardziej dosłownie prowadząc nas w koszmara.

W następnej odsłonie bohaterka spotka najważniejszą postać filmu, personifikację zła, uwięzionego Mefistofelesa, psychiatrę-kanibala, który może okazać się cennym współpracownikiem policji przy schwytaniu innego psychopatycznego mordercy. Przy zachowaniu niezwykłych środków ostrożności, po przekroczeniu kolejnych bram, Clarice znajdzie się między czarnymi, ogromnymi cerberami więzienia. To oni wskażą jej korytarz z czekającym na nią pustym krzeselkiem, ustawionym przed niewidoczną jeszcze celą, gdzie za kratą i grubym szkłem uwięziony jest dr Hannibal Lecter (Anthony Perkins). I znowu wręcz werystyczny korytarz więzienny, niewidoczne cele, puste krzeselko budują atmosferę grozy, w którą pogrążyć będzie się musiała się bohaterka, wśród wrzasków szaleńców zdążając do szyby. Tam odnajdzie prawie sympatycznego mężczyznę o nieco niesamowitej twarzy, który pomóc ma rozszyfrować kolejną makabryczną zagadkę.

Ale największą zagadką jest on sam: subtelne, chłodne, racjonalne zło. Lecter jest personifikacją zła wyzwolonego, wolnego od jakichkolwiek zahamowań i wątpliwości czyli takiego, które zawsze triumfować musi w konfrontacji z ułomnymi ludźmi. Rozumie to szef bohaterki, który – aby dać jej szansę w rozgrywce z psychiatrą – nie wtajemnicza jej w meritum sprawy. Jednak w żadnym wypadku Hannibal nie pozwoli powodować sobą. Jest on panem swoich działań, a więc w efekcie zwycięzcą wszystkich rozgrywek. Świat to dla niego bezinteresowna gra przynosząca estetyczne doznania, gdyż, jak nieprawdopodobnie by to nie brzmiało, Hannibal-kanibal bytuje w sferze kontemplacji estetycznej, w którą wpisuje się

również impuls czynienia zła, chłodne rozkoszowanie się cierpieniem, kompozycje ze zwłok zamordowanego, czego ostatnim aktem jest dosłowne smakowanie ofiary. Powodowany tym tylko motywem, wolny od strachu i namiętności, jest psychiatra wcieleniem absolutnej pragmatycznej racjonalności, która zawsze musi zatriumfować.

Ale agentka Starling nie potrafi rozpoznać jeszcze swojego partnera spoza szyby, to dopiero pierwszy jej kontakt z demonami acz kolejny stopień zejścia pod powierzchnię rzeczy. Następnym będzie penetracja schowka wskazanego jej przez Lectera. Zamknięta przestrzeń dziwnej rupieciarni, nieco jak kobiecy lamus z epoki elżbietąńskiej, odsłania się w świetle latarki wywołując znowu postępujące napięcie obcowania z koszmarem, którego zwieńczeniem jest ukryta w słoju odrąbana głowa, przypominająca obciętą głowę Goliata z obrazu Caravaggia.

Osią filmu jest poszukiwanie patologicznego mordercy obdzierającego ze skóry kobiety padające jego ofiarą. Wszystkie inne wątki, choćby stać się miały pierwszoplanowymi, ujawniają się niejako przy okazji. Pościg odbywa się na dwóch planach: poprzez penetrację rzeczywistości koszmaru, w który pogrążyć się musi bohaterka i poprzez klasyczną akcję policyjną pełną ruchu, pędzących samochodów i helikopterów frunących nad bezkresnymi pejzażami jezior i lasów. Film budowany jest na dialektyce tych dwóch przestrzeni: otwarte krajobrazy w ruchu, które ujawniają w każdym swoim punkcie zamknięte pomieszczenia prowadzące w nieskończoność tajemnicy. Arkadyjskie jeziora, z których mulistego dna wydobywa się psujące zwłoki; sielskie domki pod miastem, gdzie w pokojach niewinnych dziewczynek ukryte w etażerce są fotografie, na których uwieczniono seanse transwestyty.

Jądrzem koszmaru jest pozbawione naturalnego światła mieszkanie mordercy: pokój z jamą pośrodku, gdzie trzymane są ofiary, przestrzeń zagęszczona przez stada tropikalnych owadów, specjalnie hodowanych a pogłębiających duszną atmosferę oszalałej natury, pomieszczenie, gdzie gospodarz usiłuje dokonać swojego eksperymentu przepoczwarzania się w kobietę. Jest to świat obłędu czyli chaosu, zakwestionowane są tu wszelkie zasady, włącznie z tak wydawałoby się podstawowym wyznacznikiem integralności człowieka, jakim jest płęć.

To tutaj rozegra swoją decydującą walkę Clarice, której przy pomocy psychiatry-kanibala udało się wytropić mordercę. Walkę, w której zwycięstwo będzie absolutnym przypadkiem, bowiem rozgrywa się ona w królestwie szaleńca, który potrafi, nieomal metaforycznie, zapewnić sobie widzenie w ciemności, górując tym nieskończeniem nad ścigającą go policjantką. Strzał zabijający psychopatycznego mordercę rozbija równocześnie zaciemnioną szybę; w makabryczną zagadkę wdziera się naturalne światło, odkrywając ją bez reszty, ciemność sztucznej nocy ustępuje przed dniem a niedoszła ofiara zostaje uratowana. Tym samym bohaterka powinna się uwolnić od dręczącej obsesji, odkupiając swoją niezawinnioną winę, jaką było w dzieciństwie dopuszczenie do śmierci jagnięcia, symbolu niewinnej

ofiary. Clarice Starling przyjmując nominację na agentkę FBI czuć więc się powinna spokojnie i pewnie, ale świętując sukces odbierze telefon od Hannibala Lectera, któremu wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu udała się ucieczka i który właśnie planuje kolejne morderstwo.

Morderca–transseksualista, którego działaniem powodowały obłąkane pasje, został wytropiony i pokonany przy pomocy innego, tyle, że chłodnego i racjonalnego psychopaty. I ten właśnie pokonany być nie może. Psychiatra w „Milczeniu owiec” jest potomkiem tych wszystkich obłąkanych naukowców, którzy od ponad stu lat zaludniają karty europejskiej literatury. Dalekim ich przodkiem okazać może się uczeń rabina, który uwolnił Golema nie potrafiąc nad nim zapanować, uczeń czarnoksiężnika uruchamiający złe moce, czy wreszcie Frankenstein budujący swojego *homunculusa*. W kinie galerię tę zainicjował doktor Caligari. Postacie szalonych naukowców reprezentowały zwykle lęk przed uwolnieniem zjawisk, nad którymi nie sposób zapanować. Psychiatra Caligari uosabia świadome zło, władzę, którą uzyskać można przez wiedzę pozwalającą panować nad bliźnimi. To w tej tradycji mieści się bohater „Milczenia owiec”.

Okazuje się, że nie ma żadnego związku między racjonalnością a porządkiem moralnym, a nawet czymś, co nazywamy psychiczną normą, za którą trudno uznać antropofagię. Hannibal Lecter jest potomkiem libertynów de Sade’a, którzy dowodzili, że porządek natury jest odwrotnością tego, co za porządek uznajemy w naszej europejskiej kulturze. Rozkosz, zadowolenie i spokój czerpali z najbardziej monstrialnych zbrodni. Triumfowali, bo zdaniem markiza taki jest porządek natury. W „Milczeniu owiec” personifikacją racjonalności jest właśnie psychiatra–ludożerca.

W literaturze europejskiej za głównego specjalistę od analizy fenomenu zła uważa się Dostojewskiego. Jednak zło według autora *Biesów* jest niesamowystarczalne i prowadzi do autodestrukcji. Kariera Stawrogina kończy się niezrozumiałym samobójstwem. Hannibal Lecter w ostatnich scenach filmu ukazany zostaje wręcz sympatycznie: nie ma ochoty ścigać bohaterki i wybiera się pożreć postać zaiste niesympatyczną. Zło okazuje się nie tylko nie do zwalczania. Okazuje się ujmujące. Psychiatra–kanibal pewny sukcesu przemierza ekran z głębokim, spokojnym zadowoleniem. Zostaliśmy skazani na stałą obecność zła.

Bronisław Wildstein

CZYTAJĄC
MIESIĘCZNIKI

PODRÓŻ NA KRESY

Zapewne każdy kraj i naród ma w swojej pamięci jakąś przestrzeń mityczną, obszar geograficzny, którego znaczenie dla narodowej tradycji jest szczególne, a istnienie intensywniejsze częstokroć w legendzie niż w historycznych realiach. Dla Rzeczypospolitej taką przestrzenią były przez stulecia Kresy – wschodnie rubieże będące obszarem rywalizacji i współzycia wielu kultur i społeczności, będące – dzięki literaturze – jednym z głównych symboli narodowych. Kresy stały się polskim odpowiednikiem amerykańskiego „Dzkiego Zachodu” – obszarem wolności i przygody, terenem wypraw i awantur ludzi niezależnych i zuchwałych. Były też przestrzenią harmonijnego współzycia człowieka z przyrodą, krainą, w której ludzie kierują się miłością do ziemi i lojalnością wobec innych, przestrzegając niezmiennego kodeksu wierności i honoru.

Miłosz, Konwicki, Vincenz, Mackiewicz, wcześniej Sienkiewicz, Malczewski, ale i Rodziewiczówna, nie zapominając też o wieszczach – utrwalali w polskiej wyobraźni obraz kraju wolnego, malowniczego, ojczyzny dzieciństwa – pięknej i czystej „jak pierwsze kochanie”. Mit Kresów – mając konkretny wymiar polityczny – bywał też często nadużywany, wykorzystywany do doraźnych, propagandowych celów. „Polska jest jak obwarzanek – mawiał podobno Piłsudski – wszystko co najlepsze zostaje na obrzeżach, zaś w środku jest pustka.” Po 1945 roku pozostał nam tylko środek obwarzanka – mit Kresów jednak przetrwał, nie tylko na emigracji, by wrócić dzisiaj ze zdwojoną siłą, z całą dwuznacznością nostalgii i bezradnością wobec aktualnych problemów politycznych i narodowościowych.

„Współczesny manipulacyjny stosunek do Kresów, które służą jako hasło, co ma wskrziesić utraconą potęgę i pobudzić narodową krzepę, kamufluje przeszłość” – zauważa w artykule *Ucieczka na Kresy* (kwartalnik literacki „Kresy” nr 9–10 (1992) Marek Zieliński. „Zamiast szukania nowych dróg, które pozwolą dotrzeć do sąsiadów, symbolika kresowa tworzy wrażenie – nader kłamliwe – stabilnej sytuacji, równowagi, niezachwianej w swoich wpływach obecności Polski na wschodzie. Jest odwrotnie. (...)”

Mit Kresów w Polsce budzi do dzisiaj obawy litewskie, ukraińskie,

białoruskie przed powrotem starych relacji ekonomicznych i politycznych. Dla wielu są one groźniejsze od sowieckiego jarzma.

Nie ma wtedy sensu mówić o sąsiedztwie, gdy zaczyna ono przypominać nieustanny proces sądowy. Obydwie strony wystawiają sobie rachunki do pokrycia. Każdy czuje się pokrzywdzony i oszukany. (...) Jedni wskazują na krwawe akcje nacjonalistów ukraińskich lub współpracę z Niemcami litewskich i ukraińskich polityków. Inni na zabytki kultury polskiej, duchowe znaczenie polskiej tradycji, bez których o ileż trudniejsza byłaby droga do suwerenności tychże narodów i odmienna współczesność. Z ich strony można wtedy posłyszeć skargi na wynarodowienia, polonizację inteligencji, majątkowe nierówności, niesprawiedliwość w dostępie do praw politycznych i społecznych dla Litwinów, Białorusinów i Ukraińców w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. Ten trudny dialog, przywołuje dramat rozdziału i niszczy nawet te wspomnienia z przeszłości, które wskazują na możliwość uczciwego ułożenia relacji ze sobą."

Mitologizacja Kresów pociąga za sobą swego rodzaju fałszywą świadomość historyczną. Szukaniu za wszelką cenę polskości tych ziem towarzyszy zapomnienie o historycznej i politycznej winie, jaka ciąży na naszym narodzie. Sentyment do Kresów może stać się resentymentem, tworzenie konsolacyjnego, nostalgicznego obrazu przeszłości, pretekstem do ucieczki od odpowiedzialności i od polskich zobowiązań wobec sąsiadujących z nami przez wieki narodów. „To nie paradoks, tylko smutna realność, że polscy politycy przed Kresami, przed prawdą o nich, uciekają właśnie na Kresy. Patriotycznym frazesem chcą zagłuszyć nieczyste sumienie narodo- we, polską klęskę.”

Jest też swoistym paradoksem, że odrodzenie mitologii kresowej zbiegło się w czasie z rosnącą okcydentalizacją Polski. Zwrot w kierunku Zachodu i nastawienie na „powrót do Europy” utwierdza symboliczny i zmitologizowany wymiar obecności polskiej na Wschodzie, grożąc zaniechaniem i zaprzepaszczeniem realnej roli politycznej i etycznej, jaką Polska mogłaby i powinna odegrać na tym terenie.

„Kresy nie tylko oddzielają od innych, ale są również miejscem spotkania różnych kultur, narodów, religii, stylów myślenia. Kresy są szansą polityczną dla kraju opóźnionego historycznie, który szuka swojego miejsca w świecie. (...) Dzisiaj Polska jako swoiste Kresy Europy stoi przed szansą przybliżenia obszaru wolności wewnątrz i na zewnątrz siebie. Może przyciągnąć innych tolerancją, demokracją i wolnością. Zapewne ideał jest trudny, ale realny. Tyle, że nie da się go osiągnąć bez uwzględnienia zmienionej sytuacji i bez wsłuchiwania się w oczekiwania sąsiadów. W ich pragnienia wyrażane częstokroć gwałtownie i w sposób ostry.”

Tytułowa „ucieczka na Kresy” – instrumentalna, polityczna i w gruncie rzeczy rewindykacyjna – jest, według autora, w rzeczywistości odrzuceniem „istoty mitu kresowego, tego, czym był on przez wieki: obroną człowieczeństwa, obroną wolności, obroną prawdy i prawa przed siłą, fałszem, despotyzmem.

Za Kresami zaczynała się kraina lwów (*ubi leones*) i kończyła ówczesna cywilizacja. I chociaż nie było to, nawet według dawnych kryteriów rozumienia świata, prawdziwe, ale dawało jednak możliwość obrony wartości. Dzisiaj granice cywilizacji sięgają dalej i są szersze. I dlatego Kresy mają inne znaczenie. Odsyłają w przyszłość i mają budzić nadzieję na wolność. Tworzą szansę dla tych, co dotąd żyją w niewoli. Jeszcze do niedawna taką rolę dla licznych zniewolonych ludów mogła odegrać Polska. Solidarnościowy mit był posłaniem wolności. Miał łączyć solidarnie różne części wciąż podzielonego kontynentu. Wydawało się, że poprzez niego można na nowo odkryć współcześnie prawdziwy sens słowa »Kresy«. I zerwać z tym dawnym, nostalgicznym odniesieniem, które nie pozwalało na sprostanie wyzwaniom, jakim poddawana jest powojenna Europa. Stało się inaczej. Kresy odradzają się w Polsce nie poprzez pamięć i solidarność, ale poprzez pamięć i resentyment. Może więc współcześni Polacy nie dorosli do mitu kresowego? Na to wygląda. I małą jest pociechą, że nie dorosli również i do mitu solidarnościowego.”

Złowroga prognoza postawiona przez Marka Zielińskiego nie pozwala jednak do końca uwierzyć, że bankructwo kresowej legendy już się nieodwracalnie dokonało. Zaprzeczeniem tej pesymistycznej tezy jest choćby samo pismo „Kresy” – starannie i ciekawie redagowany lubelski kwartalnik, którego głównym celem jest właśnie przypomnianie prawdziwej, złożonej historii i kultury tych ziem. W tym samym numerze Włodzimierz Paźniewski – pisząc o Kresach jako szczególnym terenie kulturotwórczym (*Rola pogranicza kultur*) – w kulturze właśnie widzi jedyną drogę i szansę zachowania polskiej współobecności na tych terenach i harmonijnego ułożenia przyszłości wszystkich żyjących tam narodów:

„Pojęcie pogranicza zakłada, że coś się kończy i coś innego się zaczyna. Sugeruje również istnienie linii demarkacyjnej, którą trzeba przekraczać. Ostrzegając zatem przed krańcem jednej strefy, każe mieć nadzieję spotkania czegoś odmiennego. Ten rodzaj oczekiwania i niespodzianki rodzi nową odmianę energii. To tak jakby na pograniczach niby na złączach gigantycznego ogniwa skupiały się ładunki elektryczne. Wystarczy moment, aby przeskoczyła iskra. Przewaga pogranicza nad nieco ospałym interiosem to nie jest zjawisko tylko polskie.”

Ciekawość innych kultur, otwarcie na odmienną płynącą z dogmatu wolności i tolerancji – to podstawowa, uniwersalna wartość kultywowana na takich właśnie, „kresowych” terenach: „Oznacza to jednocześnie rezygnację z podkreślania wyjątkowości własnej kultury. Kultura pogranicza bardzo wcześnie wyzbyła się megalomanii narodowej, którą odżywiał się nacjonalizm, ponieważ wywyższanie własnej kultury odbywa się zwykle w jeden sposób, tj. przez pomniejszanie i poniżanie kultur innych. Tym samym kultura pogranicza rezygnuje z uproszczonego wizerunku świata. Dostrzegając jego pogmatwanie, zależność i wieloznaczność, nie lubi gotowych formułek i etykietek. Bardziej interesują ją przeżycia ludzkie, różnorodność i niepowtarzalność.

Tę odmianę kultury tworzy wiele tonów i barw, z których każde zachowuje autonomię. Jest to w istocie świat przypominający mozaikę narodów, kultur, języków i obyczajów. Ta mozaikowość, różnorodność wpływów i odniesień decyduje o atrakcyjności tej kultury. Pozostaje ona niszą, w obrębie której możliwe staje się pojednanie. (...) Kultura polska nie tylko dawała coś sąsiadom, lecz także sama czerpała obficie podczas wieków wspólnego spotkania kultur, wymuszonego przez politykę i historię, nie zawsze łatwą, często tragiczną, która nie da się zbyć podniosłym banałem. Wiele nas dzieli, ale istnieje pomost porozumienia, wspólnych zainteresowań i fascynacji, jakim pozostaje ciągle jeszcze będąca w obiegu kultura pogranicza, zrozumiała i swojska dla jednych i drugich. Polska literatura kresowa przypomina dzisiaj opisywanie Atlantydy, ponieważ świat będący pierwowzorem powieści i opowiadań już nie istnieje, lecz literatura pogranicza, z której wyrosła, świadczy, że na obszarze kultury szybkiej może nastąpić pojednanie.”

Przykładem żywej twórczości czerpiącej swoje inspiracje właśnie z bogatego dziedzictwa terenów kresowych jest działający od lat kilkunastu na podlubelskiej wsi Ośrodek Praktyk Teatralnych – Stowarzyszenie Teatralne „Gardzienice”. Etnooratoria – jak je nazwano – Włodzimierza Staniewskiego nie są skansenem ludowych obyczajów i pamiątek, ale twórczym przetworzeniem miejscowych tradycji i pieśni – w awangardową formę rytualizowanych do perfekcji spektakli. „»Wyprawa«, czyli podróż do nieodkrytych jeszcze dla sztuki wsi, aby tam na pograniczu kultur słuchać pieśni i gawęd, samemu przynosząc prostym ludziom swoją sztukę – była zasadniczą formą praktyki artystycznej zespołu” – pisze w artykule *Zdążając do Gardzienic* Łukasz Czuj (magazyn kulturalny „Szkice” – czerwiec 92). „Nie jechali do wsi jako etnografowie, nie pragnęli również pouczać ani nauczać (...) Najważniejsze, że nie udawali ludzi »stamtąd«, że pozostawali sobą. Ich twórczość nie jest odpisywaniem pieśni i później ich odtwarzaniem. W Gardzienicach zebrany materiał ulega przetworzeniu, w wyniku którego powstają autonomiczne spektakle. (...) Spektakle Gardzienic można oglądać poza ich siedzibą (...) – jednak długie i uciążliwe pielgrzymowanie do ich wsi, nadaje obcowaniu ze sztuką wymiar niecodzienny – wymiar Święta. Mieszczą się w tej celebracji również ruskie pierogi, jakimi podejmowano gości w starej chacie – oddanej im we władanie na czas pobytu. Jest to także późniejsze spotkanie z aktorami i noc przespana na podłodze chaty. Oczywiście przy tym ogromie wrażeń łatwo jest mieszczuchowi popaść w niebezpieczną egzaltację, która nawet banalnym faktem (choćby nocny marsz przez wąską kładkę nad wartkim strumykiem) każe przydać symbolicznego wymiaru. Trzeba wyraźnie rozdzielić – spektakl od magii, jaką wokół niego tworzy Staniewski wraz z zespołem. Choć kiedy, już o zmierzchu, zdąża się rozległą łąką pokrytą kożuchem śniegu do pałacu, aby tam obejrzeć *Awwakuma*, nie sposób oprzeć się słowom Staniewskiego: »Tu już jest Azja, daleka Syberia«... ależ tak – słyhać brzęk kajdan skazańców przemierzających tundrę, słyhać

ujądanie psów. Czyż nie tu przecinają się drogi prowadzące z Bizancjum do Rzymu?”

Najnowszy spektakl Gardzienic *Carmina Burana* nie czerpie już bezpośrednich inspiracji z tradycji Wschodu i prawosławia, choć w pewnym sensie także wyrasta z fascynacji „kulturą pogranicza”, jaką była średniowieczna, zachodnia poezja wagancka. Leszek Kolankiewicz w artykule *Notatki przed spektaklem: „Carmina Burana”* („Dialog” nr 5/92) analizuje historię powstawania widowiska i jego genezę: trzynastowieczny zbiór pieśni waganckich *Codex Buranus* odnaleziony w klasztorze benedyktyńskim w Beuren. „Chociaż waganeci znajdowali się na marginesie społeczeństwa średniowiecznego – Le Goff nazywa ich »uciekinierami« – oni to rozkrzewiali nowy światopogląd, jako ci, którzy zawsze są w wędrówce, między: między krajami i narodami, między stanami społecznymi. Oni dali życie łacińskiej kulturze świeckiej średniowiecza i przepoili nią Europę zachodnią wzdłuż i wszerz. (...) Nie było dla nich – ludzi wolnych – żadnych świętości, ani świeckich, ani kościelnych: ich myśl była, tak jak oni, wolna. Za nieobyczajność, ale przede wszystkim właśnie za wolnościelstwo potępiani byli, wyklinani przez kaznodziejów jako istna *familia diaboli*.”

Staniewski widzący w lubelskiej prowincji figurę dalekiej Syberii i symbol losu polskich zesłańców – myli się tylko trochę. Wschodnie granice już zawsze zostaną chyba dla Polaków przypomnieniem tragicznych kart historii, tym boleśniejszych – że długo przemilczanych, zatajonych i nadal nie do końca odczytanych. I chociaż dziś groby polskich oficerów wywożonych w głąb Rosji odnaleźć można na terenach, które w większości nigdy do Polski nie należały – to także są nasze „Kresy”, jeśli wierzymy, że wolność „mierzy się krzyżami”, i jedynym lekarstwem na przewyciężenie narosłych resentymentów jest właśnie rzetelne świadectwo i pamięć, nie zasłona zapomnienia. W 5 numerze „Odry” Włodzimierz Odojewski rozmawia o tym ze Stanisławem Mikke, uczestnikiem ekshumacji w Charkowie i Miednoje:

„Nie należę do ludzi o małej odporności psychicznej. Mimo to przeżycie, które stało się moim udziałem, jest tego rodzaju i takiej siły, że zastanawiam się, czy wbrew wszystkim swoim planom pisarskiego wykorzystania tego doświadczenia, nie powinienem po prostu zamilknąć. (...) To, co zobaczyliśmy w Miednoje, zaskoczyło również tych ekspertów, którzy brali udział w niejednej już ekshumacji. Z dołu wydobywano całe zwłoki w mundurach i butach. Tkanki miękkie były przemienione w tak zwany tłuszczowosk. W wielu wypadkach przetrwały włosy na głowach, rzęsy. W pewnym momencie stojąc w prawie czterometrowym wykopie zobaczyłem odwijaną z płaszcza niemal znumifikowaną twarz z wąsami – rozspalała się przy wyjmowaniu. Widziałem wiele mózgow w takim stanie, jakby ci ludzie zmarli stosunkowo niedawno. Uważam, że nie należy skrywać szczegółów ekshumacji. Nikt nie będzie miał pojęcia o tym, co przeżywalismy w Miednoje, jeśli nie powiem, że odkrywana za pomocą

koparki i łopat mogła być wypełniona błotnistą, niemilosiernie cuchnącą mazią. Że profesor Młodziejowski i doktor Baran grzęznąć po kolana, dzień po dniu, wyjmowali zwłoki. Całe, jeśli się udało, w kawałkach, gdy nie dawały się oddzielić jedne od drugich.”

Nielatwe to świadectwo, choć dla wielu zniecierpliwionych „kombatanctwem” Polaków jest to niechętnie przypominana, zamknięta już historia. Może więc właśnie takie – indywidualne i szczegółowe raporty – są najlepszą drogą do zachowania pamięci i powagi wobec tragedii, jaka rozegrała się przed półwieczem.

Krystyna Czerni

JEDENASTA
WIECZOREM...

UFNOŚĆ BOGA

Dni moje mijają w smutku i trwodze. Świat jawił się przerażający, a to, co kazano mi czynić – za trudne. Wszyscy wokół wydawali się mądrzejsi, lepsi, bardziej święci. Wiedzieli, po co żyją, dążyli do czegoś, mieli cele i osiągnęli je, a wielu z nich otaczała sława, albo choćby tylko szacunek i podziw. Wszyscy mieli się czym poszczycić i korzystali z tego, zachwalając siebie i swoich. Dzieła ich przemawiały za nimi. Z ust ich płynęła mądrość. Szli pogodnie przed siebie z podniesionym czołem. Lecz nie ja. Nic mi się nie udawało. To, co dobrego uczyniłem, wydawało mi się przypadkowe i bez znaczenia. Życie moje wyznaczały klęski i porażki. Milczałem, gdy inni opowiadali o sobie i swoich czynach, bo nie miałem o czym mówić, a w głębi mojej duszy drżał hamowany płacz. Towarzyszkami były mi lzy wylewane w skrytości. Życie moje zmierzało ku śmierci i wydawało się, że nic innego na mnie nie czeka. Poza tym, cóż warto jest posiadanie, a nawet małe sukcesy, gdy się trafią, jeśli kres tak blisko i wszystko to zniknie jak piana? Na cóż nasze codzienne żmudne wysiłki i starania? Zawsze są

wspaniali od nas i to, co ja czynię, może uczynić lepiej ktoś inny. Czyż cokolwiek jestem wart? czy cokolwiek potrafię? czy naprawdę jestem potrzebny? Każdy może zakwestionować to, co czynię. Wszystko można by zrobić doskonale. Nie potrafię nawet ocenić, czy cokolwiek czynię dobrze. I nie widzę sensu w moim zmaganiu z codziennością. Każdy dzień jest taki sam i niesie nowe rozczarowania i zawody. Każdy stawia mi przed oczyma moje poronione dzieła. Ledwie czymś się nieśmiało ucieszę, już ktoś pokazuje mi rzecz podobną, lecz lepiej wykonaną. I tak dzień za dniem. Każdy ranek witałem z uciskiem w sercu, każdy dzień zaczynałem w westchnieniu, pragnąc by był ostatnim dniem mojego nędznego żywota, którego mroku nie rozjaśniał ni promyk nadziei. Ku śmierci szedłem w smutku głębokim. Dlatego wszystko pogrążone było w niezgodzie, sprzeciwie, odmowie, odrzuceniu tego, co jawiło się jako zbyt ciężkie i nieznośne, w proteście wobec takiego losu. Nawet moja modlitwa była tylko jękiem i żebraniem o zmiłowanie boskie, o odwrócenie złego losu, o odebranie cierpienia i smutku, o to, by ten żywot okazał się nieprawdą, by przyszedł taki dzień, w którym wszystko stałoby się nagle inne, albo żeby już żaden więcej dzień nie przyszedł... Nie, nie, nie, nie to, nie tak, nie teraz, po stokroć – nie! Chryste, nie chcę, już nie mogę dłużej takiego życia wieść. Ty widzisz, że ono jest za trudne, Ty widzisz, że to niemożliwe. Zmień to! Ty możesz to zmienić!

I nic, cisza, nic się nie zmienia.

Ale teraz wiem, że ja nie rozumiałem Ciebie, Chryste, ani dróg Twoich i darów Twoich. Ponieważ przyszedł jednak taki dzień, w którym otwarłeś mi oczy. Nic się nie zmieniło, a zmieniło się wszystko.

Wszystko zawarło się w trzech prostych słowach: „Bądź wola Twoja”, w tych słowach, które od tak dawna usiłowałem słabo powtarzać w modlitwie Pańskiej, a które brzmiały jak rezygnacja, jak poddanie się jakiemuś fatum, niczym powiedzenie: „głową muru nie przebijesz”, „tak już musi być”, albo: „i tak nic na to nie poradzisz”.

Co się stało, że słowa te przeniknęło światło? jakież to blask je rozjarzył? skąd światło to zabłysło?

Chryste, to przecież Ty je zaświeciłeś w tej jednej chwili, w tym jednym momencie trwania wobec Ciebie przychodzącego do nas w Eucharystii, to Ty sam jesteś tym światłem. Jeden suwerenny akt Twojej łaski zmienił cały świat. Bądź wola Twoja.

Bo przecież to moje nędzne, ubogie życie, jest moim życiem z Twojego, Panie, nadania. To Ty mi je dałeś właśnie takie, i poleciłeś, bym je przeżył. To Ty na mojej drodze postawiłeś ludzi i zadania, i to Ty chcesz, bym tych ludzi przyjął, a zadania wykonał. Ja, ten nieudany i nieudolny. Lecz nie tylko powiedziałeś: „tak chcę”. Powiedziałeś też: „Potrafisz – wystarczy ci mojej łaski.” Ale powiedziałeś jeszcze więcej: „Mam do ciebie zaufanie, zaryzykowałem z nadzieją, że ty dobrze spełnisz to zadanie, i jestem pewien, że je wykonasz.” I jeszcze powiedziałeś: „Wybrałem cię, właśnie ciebie, bo nikt inny tego zadania wykonać by nie potrafił, nikt inny tych

właśnie ludzi przyjąć by nie umiał, nikt inny nie doprowadziłby ich lepiej do Mnie, niż ty. Tylko ty to możesz zrobić, jesteś niezbędny, wybrany, jedyny i wspinały w tym swoim dziele. Jeślibyś je porzucił, nie znalazłby się nikt inny na twoje miejsce, bo jesteś niezastąpiony...”

...ja?!

„Tak, ty. Naprawdę. Oczekuję od ciebie wszystkiego i ufam, że to wypełnisz. Ciebie wybrałem.”

Panie, nie potrafię temu sprostać sam, ale wszystko mogę z Tobą, nawet to, co niemożliwe. Jeśli chcesz i ufasz mi, pomóż mi. Chcę to wszystko podjąć. Nie chcę już skarżyć się. Cieszę się, że mi ufasz, cieszę się, że mnie wybrałeś, że pozwoliłeś mi być tak silnym, że udźwignę to, co w ciemności wydawało mi się stupudowym ciężarem. Cieszę się, że nikt mnie naprawdę zastąpić nie potrafi. Że zaufałeś mi i czekasz na mnie. Twoje zaufanie do mnie wszystko czyni sensownym i udanym. Panie, chcę podjąć każdy dzień. Każdego ranka chcę się cieszyć Twoim do mnie zaufaniem. Dlatego każdy dzień jest dobry, bo prowadzi ku Życiu, ku Tobie. Ty sam czekasz na mój plon każdego dnia. Oto niosę Ci go, Panie. Przyjmij go. Bądź wola Twoja. Amen.

Maria Tarnowska

JESZCZE DO NABYCIA

Michał Heller, Józef Życiński

WSZECHŚWIAT – MASZYNA CZY MYŚL?

cena detal. 19.000 zł

Michał Heller, A. Michalik, J. Życiński

FILOZOFOWAĆ W KONTEKŚCIE NAUKI

cena detal. 19.000 zł

ZAMÓWIENIA:

OBI ul. Bernardyńska 3, 31-069 Kraków

AUTORZY
TEGO NUMERU:

KRYSTYNA CZERNI, ur. 1957, historyk sztuki. Publikowała w „Res Publice”, „W drodze”, „Znaku”, „Odrze”, „Kontakcie”. Mieszka w Krakowie.

BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI, ur. 1958, dr psychologii, pracownik Instytutu Psychologii UJ. Napisał rozprawę doktorską *Geneza i historia idei nieświadomości*. Publikował w czasopismach specjalistycznych oraz m.in. „Tygodniku Powszechnym” i „Znaku”. Mieszka w Krakowie.

HENRY DUMÉRY, ur. 1920, jeden z najwybitniejszych i najbardziej kontrowersyjnych współczesnych filozofów religii, spadkobierca myśli Blondela, a także Husserla, Le Senne'a, Brunschvicga, a przede wszystkim Plotyna. Autor m.in. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion, Critique et Religion* oraz 2 tomów *Philosophie de la religion* (wszystkie wydane w 1957 roku), a ponadto m.in. *La foi n'est pas un cri* (1959), *Foi et interrogation* (1953) oraz dwóch książek o filozofii Blondela (1948 i 1954). Jego twórczość znajdowała się przed II Soborem Watykańskim na indeksie.

KS. TADEUSZ GADACZ SP, ur. 1955, filozof. Por. nota nr 440

KS. MICHAŁ HELLER, ur. 1936, filozof przyrody, kosmologii, teolog. Por. nota nr 442.

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP, ur. 1937. Por. nota nr 441.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646–1716), wybitny niemiecki filozof i matematyk, autor słynnej metafizycznej teorii monadologicznej, według której rzeczywistość jest hierarchicznym zbiorem elementarnych, niematerialnych substancji, nie oddziałujących na siebie, lecz tworzących mimo to harmonijną całość, zgodną z zamysłem najwyższej monady – Boga.

PAWEŁ LISICKI, ur. 1966, absolwent prawa UW. Publikował w „Res Publice” i „Znaku”. Mieszka w Warszawie.

RICHARD SWINBURNE, profesor filozofii na Uniwersytecie w Keele. Jest autorem znanej trylogii *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* oraz *Faith and Reason* (1981) wydanych w Oxford University Press. Inne dzieła: *The Concept of Miracle* (1971), *An Introduction to Confirmation Theory* (1973), *Space and Time* (1981).

MARIA TARNOWSKA, ur. 1942 w Krakowie, historyk sztuki i tłumaczka. Przełożyła z francuskiego I tom *Historii Kościoła* Daniélou–Marrou, *Portret Jana Pawła II* André Frossarda, *O Eucharystii i modlitwie* M. Thuriana, *Bóg, który nie zna zła* J.M. Garrigues, oraz z angielskiego artykuły, uzupełnienia i rewizję *Posiewu*

kontemplacji Mertona, a także korespondencję Thomasa Mertona i Czesława Miłozza. Publikowała teksty o charakterze religijnym w „Znaku”, „W drodze”, „Powściągliwości i Pracy”, „Tygodniku Powszechnym”. Mieszka w Krakowie.

KAROL TARNOWSKI, ur. 1937, filozof, pianista, tłumacz. Por. nota nr 444.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU (1225–1274), jeden z największych w dziejach teologów i filozofów chrześcijańskich, Doktor Kościoła, w swych koncepcjach nawiązujący do myśli Arystotelesa. Najważniejsze dzieła: *Summa contra Gentiles* (1259–1264) i monumentalna, niedokończona *Summa Theologica*.

JEAN VERNETTE, wikariusz generalny Montauban, znawca problematyki New Age'u. Wydał m.in.: *Occultisme, Magie, Envoûtements* (1986). *Jésus dans la Nouvelle Religiosité* (1987), *Réincarnation, Résurrection, Communiquer avec l'au-delà* (1988), *Peut-on prédire l'avenir?* (1989).

BRONISŁAW WILDSTEIN, ur. 1952 w Olsztynie, absolwent polonistyki UJ, publicysta, pisarz, dyrektor Radia Kraków. W latach 70-tych członek opozycji demokratycznej. 1981–1989 przebywał zagranicą, 1982–1987 redaktor paryskiego pisma „Kontakt”, współpracownik radia Wolna Europa. Wydał powieść *Jak woda* (1989), uhonorowaną Nagrodą im. Kościelskich. Mieszka w Krakowie.

ZOFIA WŁODEK, prof. dr hab., historyk filozofii, studia filozoficzne w KUL pod kierunkiem Stefana Świeżawskiego, pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Wybitna mediewistka, specjalizująca się zarówno w edytorstwie polskich autorów średniowiecznych, jak i w pracach interpretacyjnych dotyczących zwłaszcza metafizyki średniowiecznej. Wiceprzewodnicząca Société Internationale Pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. Wydała m.in.: *Polonica w średniowiecznych rękopisach bibliotek niemieckich* (1974), *Repertorium commentatorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Iagiellonica Cracoviae asservantur*, (wraz z M. Markowskim, 1974), współredaktorka *Dziejów filozofii średniowiecznej w Polsce* (t. 3, 1977). Mieszka w Krakowie.

SUMMARY

In the wake of *A God of Theologians* of February 1992 we suggest an issue entitled *A God of Philosophers*. The August number begins with passages from a new translation of St. Thomas' *Summa Contra Gentiles*, prefaced with an introduction by Zofia Włoddek, the translator and commentator of Aquinas' work. Another sample of the way the greatest minds of European thought reflected upon God is an excerpt from a volume of Gottfried W. Leibniz' mystical works which is now being prepared for print. Henry Duméry propounds an alternative: *A God of Philosophers or a Living God?*, juxtaposing the philosophical and religious approaches to the problem of the Deity. Richard Swinburne's considerations fall into another philosophical tradition: Swinburne, whose style of thinking resembles that of analytical philosophy, takes up the problem of *Internal Verisimilitude of the Theist Hypothesis*.

The next three articles, by Polish authors – Karol Tarnowski (*In Search of an Absolute Witness*), Tadeusz Gadacz SP (*A Close God – A Distant God*) and Jan A. Kłoczowski OP (*Truth and Absolute Truth*), are critical analyses of conceptions of God as defined respectively by Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas and Leszek Kołakowski.

Another text by Paweł Lisicki from the „Non-human God” series is also connected to the main focus of the number: this time Lisicki's inspiration was Simone Weil's thought, and his essay assumes the form of Father Perrin's reply to Weil's farewell letter. In the „Returns” part the reader will once more come across a discussion of the New Age movement as a challenge to Christianity and virtually to all Western culture. Jean Vernet, a French expert on the New Age phenomenon, writes about what posture it is advisable for a Christian to assume when faced with this ideology. Then Bartłomiej Dobroczyński presents psychological conceptions put forth by Stanislav Grof, one of the New Age leaders.

In the „Subjects and Reflection” section Jan A. Kłoczowski OP concentrates on the mystical symbolism of water while Michał Heller relates the results of the latest research in the field of physics and draws our attention to the *Geometrical Beauty of the World*.

Finally the reader will find Bronisław Wildstein's review of Jonathan Demme's film *The Silence of Lambs*, a press review in which Krystyna Czerni stresses the significance of the Eastern border for Polish culture and national consciousness, and a meditative text by Maria Tarnowska *God's Confidence*.

SOMMAIRE

A la suite du *Dieu des théologiens*, thème abordé en Février dernier, nous consacrons le numéro d'Août au *Dieu des philosophes*. Précédé d'un avant-propos de la traductrice Zofia Wlodek qui l'a également pourvu d'annotations, cet extrait de *La Somme contre les Gentils* de saint Thomas nous introduira au coeur du sujet. Et les réflexions de Leibniz, tirées de ses écrits mystiques (version polonaise sous presse), offrent un échantillon de la pensée d'un classique de la philosophie occidentale. Est-ce vraiment *Dieu des philosophes ou Dieu Vivant?* se demande Henri Duméry qui confronte les deux approches, religieuse et philosophique, du problème de Dieu. C'est dans une autre tradition que s'inscrit l'analyse de Richard Swinburne, car celui-ci associe façon de penser et philosophie analytique pour poser le problème de la *véraisemblance interne de l'hypothèse du théïsme*.

Les trois textes suivants, de trois auteurs polonais, constituent des études critiques sur les conceptions de Dieu formulées respectivement par Gabriel Marcel, passé au crible de Karol Tarnowski (*A la recherche du Témoin Absolu*), par Emmanuel Lévinas, relu par Tadeusz Gadacz SP (*Dieu proche, Dieu lointain*), et par Leszek Kołakowski, mis sur la sellette par Jan A. Kłoczowski (*Vérité et vérité absolue*). Dans la même ligne se situe le feuilleton mensuel de Paweł Lisicki, intitulé *Le Dieu inhumain*, où l'auteur s'imagine à la place du P. Perrin pour répondre à la lettre d'adieu que lui avait adressée Simone Weil et entamer un dialogue avec la jeune philosophe.

Dans la rubrique „Rappels”, nous sommes à nouveau confrontés au défi qu'est le „New Age” pour le christianisme, et surtout pour la culture occidentale. Quelle attitude adopter face à cette idéologie? Après avoir mené son enquête, le Père Vernet propose une réponse. Par ailleurs, Bartłomiej Dobroczyński explore les idées psychologiques de l'un des penseurs de ce mouvement, Stanislav Grof.

Au chapitre „Thèmes et réflexions”, Jan A. Kłoczowski écrit sur la symbolique mystique de l'eau et Michał Heller résume les plus récentes découvertes de la physique, et affirme que la beauté géométrique du monde existe.

La recension du film de Jonathan Demme *Le silence des brebis* par Bronisław Wildstein, la revue de la presse par Krystyna Czerni, qui souligne l'importance des territoires frontaliers à l'est de la Pologne pour la culture polonaise et la conscience sociale, et une méditation de Maria Tarnowska sur la *Confiance de Dieu* complètent ce cahier.

ZESPÓŁ ● STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNIKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI, TOMASZ FIAŁKOWSKI

REDAKCJA ● JAROSŁAW GOWIN (sekretarz redakcji), KAROL TARNOWSKI, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny), HENRYK WOŹNIAKOWSKI

adres redakcji i administracji ● 30-105 Kraków, Kościuszki 37, I p., tel. 21-89-20, fax 21-98-14

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA „ZNAK”

I. PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Kwoty wpłacone na prenumeratę półroczną i roczną traktujemy zaliczkowo. W przypadku zmiany ceny, wszystkich prenumeratorów obowiązuje dopłata do danego kwartału. Cena prenumeraty kwartalnej w III kwartale 1992 r. wynosi 45 000 zł. Cena prenumeraty kwartalnej w IV kwartale 1992 r. wynosi 45 000 zł. Wpłaty przyjmuje Administracja Miesięcznika „Znak”, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 3\$, prenumerata roczna za 1992 r. – 36\$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata za wysyłkę pocztą lotniczą na IV kwartał 1992 r.: Europa – 6\$, Ameryka i Azja – 12\$, Australia – 18\$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110. Dla adresatów z Europy Wsch. istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotych. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA PROWADZONA PRZEZ PRZEDSIĘBIORSTWO KOLPORTAŻOWO-HANDLOWE „RUCH”

I. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty kwartalnej w III kwartale 1992 r. wynosi 45 000 zł. Cena prenumeraty kwartalnej w IV kwartale 1992 r. wynosi 45 000 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu” lub w urzędach pocztowych.

II. PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej: w III kwartał 1992 r. wynosi 90 000 zł, w IV kwartale 1992 r. wynosi 90 000 zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch” Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego Znak, Kraków ul. Kościuszki 37.

INDEKS 38371

ISSN 0044488 X

Cena zeszytu zł 15 000.-

Cena prenumeraty na III kwartał 1992 r. wynosi 45 000 zł
Cena prenumeraty na IV kwartał 1992 r. wynosi 45 000 zł
Wpłaty przyjmuje Administracja Miesięcznika „Znak”,
30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37
konto PKO I OM/Kraków nr 35510-25058-136



NAJTAŃSZĄ METODĄ NABYCIA „ZNAKU” JEST PRENUMERATA U WYDAWCY



a w nich artykuły m.in.
Wojciecha Bahusa, Ernsta W. Böckenforde, Czesława Deptuły,
Jana Drabiny, Georges'a Duby, Carla Friedricha, Bronisława Gernka,
Jerzego Kłoczowskiego, Zygmunta Kubaka, Jacka Kurczewskiego,
Gerharta B. Ladnera, bpa Tadeusza Piersona, Janiny Zakrzewskiej,
Andrzeja Zolla

DZIEDZICTWO ŚREDNIOWIECZA PANSTWO PRAWA — PANSTWO WOLNOŚCI

W najbliższym czasie ukazą się
następujące numery:



DZIEDZICTWO ANTYKU
BÓG TEOLOGÓW
LITWA NIEZNANA
DEMOKRACJA, CHRZEŚCIANSTWO, KOŚCIOŁ
NAUKA A WARTOŚCI
CO TO JEST PROTESTANTYZM

Jeszcze do nabycia tegoroczne numery tematyczne:

MIESIĘCZNIK „ZNAK”