

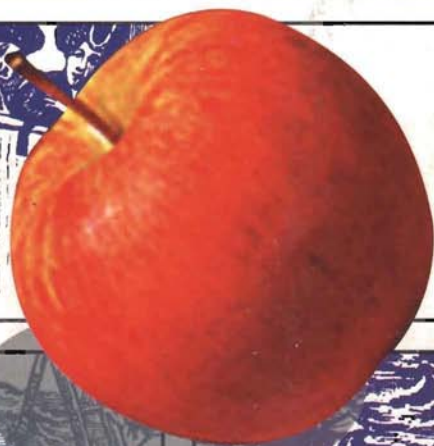
# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

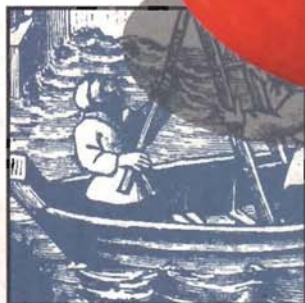
Rok XLVII

Kraków LISTOPAD (11) 1995

486



O miłości



## CYTAT NUMERU:

*Jestem wolna. Ale jestem bezgranicznie kochana.  
Spróbuję zobaczyć, jak jestem kochana. Patrę na stosunek Boga do mnie.  
Nie jestem zmuszona do wzajemności.  
Ale jeśli tej miłości nie odwzajemnię, będę ślizgać się po powierzchni,  
szukać tam, gdzie znaleźć nie można, co sprawdziłam zresztą.  
Człowiek jest stworzony przez Absolutną Miłość  
i na dnie serca każdego z nas spoczywa pragnienie absolutu-miłości.  
Takiej właśnie, która nadaje sens  
praniu pieluch, sprzątanii, codzienności, bo życie to codzienność.*

**S. Małgorzata Chmielewska**  
***Czym jest dla mnie miłość?***

---

### ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz SP, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węclawski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

---

### REDAKCJA

Krystyna Czerni, Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Izabella Sariusz-Skąpska, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

---

### adres redakcji i administracji

30-105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Kraków LISTOPAD (11) 1995

486

## TREŚĆ ZESZYTU:

- 6 *Od redakcji*
- 
- 7 **GDYBYM NIE MIAŁ MIŁOŚCI**      *Wacław Hryniewicz OMI*  
MEDYTACJA TEOLOGICZNA
- 
- 21 **PRAGNIENIE I MIŁOŚĆ**      *Adam Hernas*
- 
- 36 **LIST DO NATALII**      *Krzysztof Dorosz*
- 
- 53 „**KARTOFLANE ŻYCIE**”      *Danuta Sosnowska*  
CZYLI MIŁOŚĆ ROMANTYCZNA À REBOURS
- 
- 61 **MIŁOŚĆ I ŚMIERĆ**      *Ks. Tadeusz Gadacz*
- 
- 76 **MIŁOŚĆ JAKO SYTUACJA**      *Anna Galdowa*  
**GRANICZNA**
- 
- 86 **GRZECH ODPOWIEDZIALNOŚCI**      *Krzysztof Rębilas*  
**I CZYSTOŚĆ MIŁOŚCI**
- 
- 97 **BÓG, KTÓRY JEST MIŁOŚCIĄ**      *Eberhard Jüngel*  
tłum. ks. Tomasz Węclawski
-

- 110 MOWA O BOGU (1)  
*BÓG – WYDARZENIE MIŁOŚCI* Ks. Tomasz Węclawski  
*MIŁOŚĆ – WYDARZENIE BOGA*
- 
- 124 *CZYM JEST DLA MNIE* S. Małgorzata Chmielewska  
*MIŁOŚĆ* Agata Mamoń  
Janina Ochojska
- 
- ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE
- 130 *PYTANIE, NA KTÓRE* Jan Kielbasa  
*ODPOWIEDZIĄ MOŻE BYĆ BÓG*
- 
- 136 *PLATONA* Dobrochna Dembińska  
*FILOZOFIA WIECZYSTA*
- 
- 141 *POMIĘDZY BOGIEM* Andrzej Borowski  
*A MODLITWĄ CZŁOWIEKA*
- 
- 144 *RZECZYWISTOŚĆ* Artur Wolek  
*PRZECIW REWOLUCJI*
- 
- 148 *RZECZ O MALARSTWIE* Andrzej Pieńkos  
*CZYLI O ŚWIECIE WIELKICH MIAR*
- 
- 152 *POZA MORALIZMEM* Piotr Gutowski  
*I CYNIZMEM*
- 
- 157 *ŻYCIE I WIARA* Tadeusz Szubka  
*HISTORYKA FILOZOFII*
- 
- 162 *RZECZ O MALARSTWIE* Janusz Antos  
*MIŁOSZA BENEDYKTOWICZA*
- 
- CZYTAJĄC MIESIĘCZNIKI
- 166 *ALE KINO!* Krystyna Czerni
- 
- 173 LIST Z KOPENHAGI  
*PULAPKI PAMIĘCI* Janina Katz-Hewetson
-

176	LIST Z LEUVEN <i>UCZTA MEDIEWISTÓW</i>	<i>Agnieszka Kijewska</i>
179	<i>WIECZNOŚĆ PIRAMID I SZAROŚĆ OŁOWIU</i>	<i>Bogusław Deptuła</i>
182	<i>SUMMARY</i>	
183	<i>SOMMAIRE</i>	

Liſtu pierwszego do Korinthian.

ROZDZIAŁ XIII.

1 Potrzeba miłości / 4 A wtedy też albo przyrodzenie opisuje.  
5 A temu wieczność też. A iż jest nąd wszystkie dary Boże / 13 A  
nawet y nąd wiara / y nadzieja / wieta y zacneyſza.

1 A	<p>1 <b>W</b> Debych mówit ięzykami ludzkimi y anielskimi / a miłości bych nie miał; stałem się iako ko miedź brząkająca / albo cymbał brzmia-</p>	<p>Lekeja naktie Duclo Zapu ſna.</p>
2 3	<p>2 cy. ? A choć abych miał proroctwo / y wiedział bych wszystkie tajemnice / y wszystkie nauki: y miał bym wszystkie wiara / tak iż bych gory przenosił / a miłości bych nie miał: nicem ſie teſt. ? A choć bym wszystkie miactnoſci moie rozdał na żywność ubogich / y choć bym wydał ciało moje - tak iż bych był spalony / a miłości bych nie miał; nic mi nie pomoże.</p>	<p>medzia brzo kająca. G.</p>
4	<p>4 ? Miłość teſt długo cierpliwa / łaskawa teſt: Mi-</p>	<p>3 L. G. S.</p>
5	<p>5 losć nie zazryſz / złoſci nie wyrządza / nie nādyma ſie:</p>	<p>Zacz. 154.</p>
6	<p>6 ? nie teſt czi pragnąca / nie ſuka ſwego / nie wyruſza ſie ku gniewu, nie męſi zle<sup>o</sup>: ? nie raduje ſie z meſprá-</p>	<p>G.</p>
7	<p>7 wiedliwości; ale ſie weſe<sup>li</sup> z prawdy: y wszystkie zno-</p>	
8	<p>8 ſi / wszystkie mu wierzy / wszystkie go ſie nādziejawa / wszystkie wycierpi. ? Miłość nigdy nie ginie: choć</p>	
9	<p>9 y proroctwa zmiſzczą / choć iaż ięzyki wſtána / cho-</p>	
10	<p>10 cież wnicietnoſć będzie zepſowana. ? Abowiem po</p>	
11	<p>11 czeſci znany / y po czeſci proroekniemy. ? Alle gdy przyiǳie co teſt deſkonatego / tedy to co teſt po czeſci zmiſzczą.</p>	
12	<p>12 ? Gdy m był dziećciem / mówiłem iako dziećcie / rozumiałem iako dziećcie / rozmyſlałem iako dziećcie. Lecz gdy m ſie ſtał meżem; wymiſczyłem</p>	
13	<p>13 to co było dziećcinnego. ? * teraz wiǳimy przez zwierciádo / pod zaſtona: lec3 w on czas twar3a w twarz. Teraz znam poczeſci: lec3 w on czas poznám iakom teſt poznány. ? A teraz trwáia wiára / nādziejá / miłość; te trzy rzeczy: lec3 nich wietſza miłość.</p>	<p>* Abowiem. G. przez podobieństwo trwa 3 L. G.</p>

# *Z I Listu św. Pawła do Koryntian w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka*

## *Rozdział XIII*

*Potrzebę miłości i urzędy jej, abo przyrodzenie opisuje. Ktemu wieczność jej. A iż jest nad wszystkie dary Boże, iż a nawet i nad wiarę, i nadzieję większa i zacniejsza.*

*Gdybych mówił językami ludzkimi i anielskimi, a miłości bych nie miał, sstałem się jako miedź brząkająca, abo cymbal brząający. I choćbych miał prorocstwo i wiedziałbych wszystkie tajemnice, i wszystkie nauki, i miałbym wszystkie wiarę tak, iżbych góry przenosił, a miłości bych nie miał – nicem nie jest. I choćbych wszystkie majątności moje rozdał na żywność ubogich, i choćbych wydał ciało moje tak, iżbych był spalony, a miłości bych nie miał – nic mi nie pomoże.*

*Miłość jest długo cierpliwa, laskawa jest. Miłość nie zajrzy, złości nie wyrządza, nie nadyma się; nie jest czi pragnąca, nie szuka swego, nie wrusza się ku gniewu, nie myśli złe[go]; nie raduje się z niesprawiedliwości, ale się weseli z prawdy; wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się nadziewa, wszystko wycierpi. Miłość nigdy nie ginie, choć i prorocstwa zniszczą, chociaż języki ustają, chociaż umiejętność będzie zepsowana. Abowiem po części znamy i po części prorokujemy. Ale gdy przyjdzie, co jest doskonałego, tedy to, co jest po części, zniszczeje. Gdym był dziecięciem, mówiłem jako dziecię; rozumiałem jakó dziecię, rozmyślałem jako dziecię, lecz gdym się sstał mężem, wyniszczyłem to, co było dziecinne. Teraz widzimy przez zwierciadło pod zasłoną, lecz w on czas twarzą w twarz. Teraz znam po części, lecz w on czas poznam, jakom jest poznany. A teraz trwają: wiara, nadzieja, miłość; te trzy rzeczy, lecz z nich większa miłość.*

## Od redakcji

*Nie ma wątpliwości – jest najważniejsza ze wszystkiego. „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość, te trzy: z nich zaś największa jest miłość.” Jeżeli życie jest coś warte, to tylko dlatego, że przenika je od czasu do czasu prąd miłości i że – jak wierzymy jako chrześcijanie – ono samo jest wykwitem miłości. Tylko jej mocne promieniowanie zdolne jest przeniknąć przez mur obojętności, jaką się otaczamy, przez cierpienia, jakich doznajemy i jakie zadajemy innym, przez śmierć nawet i cały absurd świata, w którym, jak się chwilami wydaje, nie ma Boga. Tylko ona jest twórcza, wydobywająca z nas najlepsze możliwości, a zarazem zdolna zapomnieć to, co złe, przebaczyć, zaakceptować. Tylko miłość zdolna jest nadać sens istnieniu: jeżeli nie jest ono darem, to jest po prostu daną, faktyczną, nieprzenikliwą, bezsensowną.*

*No tak, ale w jaki sposób o miłości mówić, jak o niej myśleć? Zbanalizowana do niemożliwości a wciąż tajemnicza, wyzywająca racjonalność a przecież nie irracjonalna, łatwa do pomylenia z innymi, „sąsiadującymi” z nią fenomenami, w swej naturze dialektyczna: afirmująca istnienie a pragnąca je poświęcić, zarazem jak najdalsza od płytkiej w istocie dialektyki bycia–nicości – miłość stanowi dla naszego życia i dla naszej myśli wyzwanie. Nie sposób było go w „Znaku” nie podjąć. Stąd numer, który prezentujemy. Znajdzie w nim Czytelnik szeroką paletę aspektów, ujęć, a także poetyk: od ścisłego filozoficznego wywodu, poprzez eseistykę na pograniczu literatury, a także o literaturze, świadectwa–refleksje, aż po teologiczną medytację. Przewijają się w nich uniwersum miłości, od codzienności „kartoflanej” aż po „gorejące” wnętrze samego Boga.*

*Mamy nadzieję, że w numerze tym każdy znajdzie coś dla siebie i każdy odnajdzie cząstkę obrazu miłości, jaki w sobie niesie.*

# GDYBYM NIE MIAŁ MIŁOŚCI

MEDYTACJA TEOLOGICZNA

*Wacław Hryniewicz OMI*

Biblia jest księgą niezrównaną. Przy pomocy zwykłych ludzkich słów ukazuje tajemnice niedostępne dla ludzkich oczu i ludzkiego umysłu. Nie wszystkie słowa Biblii są pieśnią i poezją. I dobrze, że tak jest. Potrzebujemy także zwyczajnych słów prozy i codzienności szarego dnia. Chyba dlatego w Biblii jest nieporównanie więcej prozy niż poezji. Nie wszyscy jesteśmy poetami, a jeśli już, to przecież nie na każdą godzinę. Bóg szuka dostępu do każdego człowieka. Nie posługuje się jedynie najwznioślejszymi słowami, jakie zna ludzki język, choć słów takich nie brakuje w natchnionych przez Boga Księgach.

## **Mądrość, która stała się pieśnią**

Do słów Biblii, słów ludzkich, można odnieść to, co Apostoł Paweł napisał na początku swego pierwszego listu do chrześcijan w Koryncie (1 Kor 1, 26–29).<sup>1</sup> Przy zastosowaniu niezbędnej parafrazy tekst ten brzmiałby mniej więcej tak: Przypatrzcie się, wy, słowa ludzkie, i wy, słowa Pisma, powołaniu waszemu! Niewiele wśród was słów mądrych wedle oceny tego świata. Niewiele słów przemożnych, niewiele szlachetnych. Bóg wybrał właśnie te, które w oczach świata uchodzą za głupie, aby zawstydzić słowa mądre.

---

<sup>1</sup> Zob. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. III, Einsiedeln–Zürich–Köln 1962, 5. Aufl., s. 372.

Wybrał słowa słabe, aby zawstydzić mocne. Wyróżnił te, które wycierają się i starzeją, marnieją i tracą świeżość w codziennym użytku. Wybrał te, które uchodzą za nic i które są wzgardzone – aby zawstydzić słowa wielkie i wzniosłe w ocenie świata, aby pokazać ich nędzę i nicość. Albowiem żadne słowo ziemskie nie może chełpić się przed Bogiem...

To ostatnie ostrzeżenie dotyczy również słów ubogich, zwyczajnych i codziennych. Same z siebie nie mają one specjalnych przywilejów ani powodu do chluby. Nie są godne wyrażać tajemnic Bożego Królestwa tylko dlatego, że są ubogie, skromne i wytarte, zwiędłe lub wyjałowione. Nie stają się godne Boga przez sam fakt, że ludzkie nawyki pozbawiły je pierwotnej treści i świeżości. Prawdą jest przecież, że Bóg wybrał również i to, co szlachetne, wzniosłe, wspaniałe i dobre, aby szlachetnym i dobrym pozostało w Jego Królestwie. Z tego też trzeba umieć się cieszyć. Zbawienie jest dla wszystkich. Słowo Boże przyjmuje wszystko, co potrzebuje ocalenia. Nie lęka się uniżenia. Ewangelia Chrystusa jest mocą ocalającą i przeobrażającą wszystko – także królestwo ludzkich słów i ludzkiego języka. Dzięki niej słowa ubogie, wytarte i zużyte odzyskują swoją świeżość i swój pierwotny blask. Stają się na nowo przekaznikami i nośnikami Dobrej Nowiny o Królestwie Boga. Są wśród nich słowa wielkie i małe, ubogie i bogate, słowa poezji i prozy. Taka jest Biblia, Księga Księg. Jest w niej miejsce na starotestamentalną Pieśń nad Pieśniami oraz na nowotestamentalny hymn o miłości (1 Kor 13, 1–13).

Miłość należy do tej kategorii ludzkich praslów, które są najbardziej narażone na deformacje, zużycie i upokorzenie. Trzeba im nieustannie przywracać utraconą głębię i niezwykłość. Pawłowy hymn o miłości należy do najwspanialszych słów wszechczasów. Słowo ludzkie odzyskało w nim swoje pierwotne piękno. Jest słowem dla wszystkich – dla wielkich i małych, bogatych i ubogich, możnych i wzgardzonych, mocnych i słabych. Jest w nim mądrość, która stała się pieśnią pochwalną. Nie ma słów męczącej uczoneści ani napuszonej pewności siebie. Zostało poczucie własnej kruchości i trzeźwości w ocenie samego siebie. Tryb oznajmujący zamienił się w warunkowy. Trzykrotne „Gdybym” sięga świata aniołów, zaraz jednak zniża się ku ziemi, aby porównać się z darem proroctwa, wiedzy, wiary i dobroczynności.

**Miłość jest najważniejsza**

Pierwsze strofy hymnu o miłości mają charakter bardzo osobisty. Apostoł sięga w głąb własnego jestestwa. Wie, że trzeba usłyszeć prawdę o sobie samym. Inaczej trudno mówić głosem swojego serca. W takiej pieśni streszcza się całe duchowe doświadczenie człowieka. Wielkie i prawdziwe słowa nie rodzą się w próżni. Usta mówią z obfitości serca.

Paweł pisał do Koryntian o różnych darach Ducha Bożego. Rozdział XII i XIV listu stanowią tematyczną całość. Nie bez powodu można przypuszczać, iż rozdział XIII został dodany w formie hymnu o miłości dopiero po namyśle i głębokim przeżyciu duchowym. Tak czy inaczej, dotyka on samego sedna tego wszystkiego, co Apostoł chciał powiedzieć na temat darów jednego i tego samego Ducha. Odbiorca darów może łatwo stać się egocentrykiem. W gminie korynckiej powstała niezdrowa rywalizacja. Świadomość obdarowania może przesłonić Dawcę i tych, którym dar został dany. Dary Ducha są „dla wspólnego pożytku” (1 Kor 12, 7). Rywalizacja jest brakiem miłości i zrozumienia. Zapomnieć o tym to sprzeniewierzyć się samej naturze daru. Dlatego właśnie miłość postawiona została na pierwszym miejscu. To ona jest na czele błogosławionych darów Boga. To ona jest zaprzeczeniem egoizmu. To ona pochodzi z głębi jestestwa człowieka, ale zawsze kieruje się w stronę Drugiego. Potrzebuje drugiej osoby. To ona jest w życiu najważniejsza.

Nowotestamentalny hymn o miłości rozpoczyna się sugestywnym porównaniem o niezwyklej rozpiętości myśli. Język ludzki i anielski zestawione zostały z dźwiękiem gongu („miedź brzęcząca”) i cymbału. Rozbrajająca szczerłość Apostoła każe mu porównać siebie do człowieka, który wydaje bezduszne dźwięki martwego instrumentu. Oto co wart jest człowiek bez miłości! Porównanie jest dzisiaj nawet bardziej czytelne, niż mogło być w przeszłości. Żyjemy w epoce „mówiących” aparatów. Komputery mogą wypowiadać słowa w każdym języku. Urządzenia kuchenne dają znać, kiedy potrawa jest gotowa. Pomysłowość ludzka zdaje się nie mieć granic. Ostatnio wynaleziono sposób na to, aby nawet auto przemawiało do prowadzącego je człowieka... Gdyby Paweł pisał dzisiaj, z pewnością nie omieszkałby posłużyć się śmiałym porównaniem z osiągnięciami współczesnej techniki.

Najbardziej pomysłowe przyrządy mogą wydawać dźwięki podobne do ludzkich, nie stworzą jednak nigdy międzyosobowej łączności. Maszyny mogą mówić jak ludzie, ale kiedy ludzie zaczynają mówić jak maszyna, słowa tracą swój sens. W świecie

zbędnych słów mówienie o miłości stało się jeszcze trudniejsze. Język miłości może obejść się bez słów. Wystarczą znaki i gesty. Wystarczy wyraz twarzy i mowa oczu. Mowa ludzi to coś więcej niż same słowa. Jeżeli nie towarzyszy im uwaga, życzliwość, zainteresowanie i troska o Drugiego – są tylko pustymi słowami. W gruncie rzeczy prawdziwie mówić można tylko z głębi serca. Kiedy miłość idzie w parze ze słowami, wszyscy to rozpoznają. Mowa pozbawiona szczerości, życzliwości i miłości zdradza samą siebie, szybko odsłania swoją pustkę i nicość. Jesteśmy istotami rozumnymi. Instynktownie wyczuwamy różnicę między słowem prawdziwym i szczerym a słowem pustym i bezwartościowym, mylącym i fałszywym.

Nauczyciel narodów był wielkim teologiem w samych początkach chrześcijaństwa. Umiał słuchać głosu swojego Boga i Pana. Potrafił także słuchać głosu własnej duszy. Rozumiał mowę własnego serca. Umiał wsłuchać się w głos całego stworzenia, które „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22), oczekując wyzwolenia z niewoli skażenia i marności. Jego słowa budziły nadzieję. Przywracały poczucie sensu życia. Ukazywały drogę ludziom szukającym wewnętrznego rozjaśnienia. Był człowiekiem znającym wartość różnorodnych darów Bożego Ducha. Kiedy dary stawały się przyczyną zamieszania i konfliktu w korynckiej wspólnocie wierzących, uczył rozróżniać je i wartościować. Zachęcał do starania się o „większe dary”. Nie warto spierać się o rzeczy mniej ważne. Mówił z własnego doświadczenia: „ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą” (1 Kor 12, 31).

Słowa te są bezpośrednim podprowadzeniem do hymnu o miłości, którego ostatnia strofa przekonuje, że „największa jest miłość” (1 Kor 13, 13). W niej spełnia się prawdziwie życie człowieka. To o nią trzeba się starać najbardziej: „Ubiegajcie się o miłość” (1 Kor 14, 1). Wszystko inne przemija. Nawet ślad nie pozostanie. Przetrwają tylko to, co zrodziło się z wiary, nadziei i miłości. Przetrwają sama miłość, jeżeli tylko była cierpliwa, wyrozumiała, dobra, pokorna i ufna. Taka jest miłość samego Boga. Bóg jest miłością (1 J 4, 8.16). Od Niego uczymy się umiejętności życia. Miłujący człowiek nie szuka samego siebie. Umie przebaczać. Nie ma w nim złości i gniewu. Nie nosi w sercu urazów. Nie zazdrości innym. Boleje nad niesprawiedliwością. Prawda napęlnia go radością.

Taka miłość nie przemija bez śladu. Jest z Boga samego. Nie da się jej porównać nawet z darem prorokowania. Prorok może stać się człowiekiem bez miłości i współczucia. Tak jak Elizeusz, który nie potrafił ścierpieć nawet naśmiewających się z niego dzieci. Przeklął je i wydał na pastwę niedźwiedzi (2 Krl 2, 23–24). A wołały tylko:

„Chodź no, lysku!” Nic szczególnie drażliwego. Taki może być prorok. Przykre to, lecz zdarza się rzeczywiście. Prawdziwa miłość „wszystko znosi”, „wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 7). Nie tylko blahostki, ale i najcięższe ciosy. Taką miłość sławi Paweł.

W Kazaniu na Górze Jezus mówił: „Wielu powie Mi w owym dniu: »Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?« Wtedy oświadczę im: »Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości«” (Mt 7, 22–23). Oto prorokowanie i czynienie cudów, któremu zabrakło czegoś najbardziej istotnego. Największe czyny okazują się bez wartości. Nie ma dla nich miejsca w Królestwie Boga. Apostoł Paweł mówi bez ogródek: „Gdybym nie miał miłości, byłbym niczym” (1 Kor 13, 2). Mówi to w imieniu własnym. Każdy musi odnieść te słowa do samego siebie. Proroctwa się kończą, dar języków ustaje (1 Kor 13, 8), wiedza zawodzi.

### Miłość i wiedza

Rzecz znamienita, że wiedzy poświęcił Apostoł narodów tak wiele uwagi w swoim hymnie. Nie był człowiekiem, który gardzi wiedzą ludzką. Sam poświęcił kawał swojego życia na zagłębianie się w tajniki religii ojców. W imię tej religii prześladował wyznawców Jezusa z Nazaretu. Już na drodze do Damaszku doznał olśnienia, a upadłszy na ziemię, usłyszał głos swojego Pana (Dz 9, 3–5). Potem doznał łaski „widzeń i objawień”, „został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać” (2 Kor 12, 1.4). Nosił w sobie żywą świadomość granic ludzkiej wiedzy. Pozostaje ona przecież często niczym innym jak „uczoną niewiedzą” (*docta ignorantia*).

Autor listów do Koryntian dobrze znał grecką mentalność. Rozumiał założenia całego systemu edukacyjnego owych czasów. Wiedział, jakie znaczenie przypisują Grecy filozofii, pięknu, harmonii, sztuce i wszystkiemu, co ma trwałą wartość. Pisał zatem: „Miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8). To, co naprawdę wartościowe, musi trwać wiecznie. Wszystko inne przemija wraz z czasem, jak poszczególne etapy ludzkiego życia wraz z jego dzieciństwem, wiekiem dojrzałym i starością. Czymże jest dar mówienia językami? W Królestwie Boga nikt nie będzie potrzebował tłumacza. Doczesne środki komunikacji, choćby najbardziej zaawansowane, okażą się przestarzałe i zbędne. Obietnicę trwania ma tylko to, co rodzi się z miłującego serca człowieka. Tylko miłość trwać będzie wiecznie.

Kto poznał smak wiedzy i poszukiwania prawdy, ten wie z własnego doświadczenia, jak często trzeba ją korygować, modyfikować, poszerzać i pogłębiać. Proces ten nie ma końca. Odchodzimy z tej ziemi z gorzkim poczuciem, że tak mało rozumieliśmy i tak niewiele poznaliśmy. Zdumienie pozostawione jest na potem. Za życia „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (I Kor 13, 12). Dla Pawła lustro było symbolem niewyraźnego obrazu, odbitego na gładkiej powierzchni metalu, który w owym czasie wciąż trzeba było czyścić i polerować. Podobnie rzecz ma się również z naszym poznaniem. „Po części bowiem tylko poznajemy” (I Kor 13, 9). Apostoł zapewnia jednak, że czas pytań i czas poznania cząstkowego będzie miał swój kres: „Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonale, zniknie to, co jest tylko częściowe (...) Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (I Kor 13, 10, 12). Odpowiedź przyjdzie, a będzie to moment osobistego spotkania z Niepojętą Tajemnicą, którą nazywamy Bogiem – moment zetknięcia się z Nim „twarzą w twarz” (I Kor 13, 12), moment sądu z naszej miłości. Apostoł Jan również zapewnia: „ujrzemy Go takim, jakim jest” (I J 3, 2). Teraz nie mamy bezpośredniego doświadczenia boskiego świata. Wymyka się on naszym możliwościom poznawczym. Każdy może powtórzyć w imieniu własnym: „Teraz poznaję po części.” W przyszłość świata i ludzkich losów wybiega się przez wiarę i nadzieję, zwłaszcza wtedy gdy są one natchnione miłością.

Zapytany przez jednego z uczonych w Prawie o największe przykazanie, Jezus odpowiedział: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem (...) Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22, 37, 39). Miłować trzeba nie tylko całym sercem i duszą. Tekst starotestamentalny również mówił o miłowaniu Boga „ze wszystkich sił” (Pwt 6, 5). Chrystus wyraźnie rozciąga przykazanie na całą sferę intelektualną, sferę ludzkiego myślenia. Mówi o miłowaniu Boga „całym umysłem”, „całą myślą”. Miłość ta nie jest czymś łatwym. Ludzkie myśli gubią się w obliczu niepojętej tajemnicy. Przeczujemy ją, ale jasno nie widzimy. Tylu ludzi nie potrafi pogodzić się z samą wiarą w Boga. Ludzkie poszukiwania pełne są rozczarowań, zniechęcenia, a nawet buntu i negacji. Miłość Boga „całym umysłem” jest następstwem miłości całym sercem i duszą. Serce i głos duszy wyprzedzają drogę rozumowi. Sam rozum wikła się w sprzecznościach, niezdolny do przebiccia się przez zastonę tajemnicy. Potrzebne jest poznanie serdeczne – wiedza, którą zdobywa się umysłem i sercem, dzięki „światłym oczom serca” (Ef 1, 18).

Nowy Testament mocno podkreśla związek między miłością Boga i miłością bliźniego. Przeciwwstawia się przekonaniu, że można miłować niewidzialnego Boga, nie miłując ludzi (zob. 1 J 4, 20). Miłość Boga urzeczywistnia się w miłości do człowieka. Obydwie stanowią nierozzerwalną jedność (zob. Mt 25, 37–40. 44–45). Bóg nie jest konkurentem człowieka. Pragnie być miłowany poprzez miłość ludzi między sobą. Kto odnajduje głęboki sens miłości człowieka, ten nawet nie zdając sobie z tego sprawy staje się uczestnikiem spotkania z Bogiem.

### **Amo, ergo sum**

Pozbawione miłości, wiara i nadzieja są jak ciało bez duszy. Tylko część prawdy kryją słowa Kartezjusza: „Myślę, więc jestem” (*Cogito, ergo sum*). O ileż bardziej prawdziwe jest powiedzenie: „Miłuję, więc jestem” (*Amo, ergo sum*). Całe przesłanie hymnu o miłości mówi o tym samym: „Gdybym (...) znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę i wszelką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym” (1 Kor 13, 2).

Wiedza bez miłości może stać się jedynie bezduszną erudycją. Tak jak wiara i religijne obrzędy – bez ciepła, wewnętrznego przekonania i oddania ludziom stają się łatwo, w ich odczuciu, pustymi ceremoniami. Jeśli dawać, to z największą życzliwością, troską i wrażliwością na ludzkie sprawy. W przeciwnym razie byłaby to tylko wymuszona jałmużna. Bez miłości podobną jałmużną i upokorzeniem byłaby również opieka nad wszystkimi ludźmi zdanymi na pomoc drugiego człowieka. Miłość nie rani. Jest wyrozumiała, wielkoduszna, życzliwa, pokorna, wrażliwa na drugich. Nie na darmo Paweł wylicza po kolei te wszystkie jej cechy, dzięki którym potrafi ona to wszystko znieść i wszystko przetrzymać (1 Kor 13, 4–7).

Hymn o miłości kończy się akcentem eschatologicznym. Cały werset 12 oparty jest na podwójnym kontraście pomiędzy „teraz” i „wtedy”. Niejasne widzenie za życia ustąpi miejsca widzeniu „twarzą w twarz”, a poznanie cząstkowe stanie się poznaniem pełnym, dostępnym stworzeniu przed obliczem Boga. Życie doczesne nie jest czasem biernego oczekiwania. Bóg wzywa każdego do wewnętrznej przemiany. Największą siłą przeobrażającą jest miłość: „Teraz więc trwają wiara, nadzieja i miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość” (w. 13). Wiara ma w sobie pewne podobieństwo do okresu jesieni i zimy. Nie widać wtedy bogactwa i pełni życia. Wszystko trwa w ukryciu. Drzewa огоłociły się z liści. Pod

śniegiem kryją się w ziemi nasiona kwiatów i korzenie traw. Przygotowuje się nowa faza życia. Ufamy, że życie powróci z nową siłą i obfitością. Czas wiosny jest czasem obudzonej nadziei. Świeżość zieleni, pąki i kwiaty są zapowiedzią owocowania i żniwa. Nie mamy gwarancji, że wszystko będzie tak, jak się tego spodziewamy. Może przecież przyjść jeszcze mróz, susza lub wichura. Żyjemy nadzieją i oczekiwaniem. Tylko miłości nie sposób porównać z jedną porą roku. Jest na każdy czas i na każdy dzień. Na „teraz” i na wiek przyszły. Na dni pomyślności i nieszczęścia. Człowiek może utracić wiarę i nie ufać nikomu. Nawet wtedy okruczeństwo miłości i współczucia okazany drugiemu człowiekowi lub jakiejś żywej istocie może stać się wyjściem z własnej ciemności. Troska o zwierzątko, ptaka lub owada pomogła niejednemu więźniowi przetrwać czas pozbawienia wolności, odnaleźć i ocalić resztki własnego człowieczeństwa.

Kto miłuje, wystawia się na nieuchronne ryzyko, iż sam zostanie bezpośrednio dotknięty winą lub cierpieniem kogoś drugiego. Miłość wystawia nas również na ból i cierpienie z powodu rozłąki, utraty i śmierci. Miara ludzkiego bólu odpowiada sile miłości i oddania. Ogólnoludzkie doświadczenie i mądrość życiowa mówią nieustannie o związku istniejącym między miłością a bólem, cierpieniem i tragizmem. Angielski pisarz i myśliciel C. S. Lewis (zm. 1963) pisał przed laty:

Kochać – to znaczy być narażonym na cierpienie. Pokochaj cokolwiek, a niewątpliwie coś schwyci twoje serce w kleszcze: może ono nawet pęknąć. Jeśli chcesz być pewien, że pozostanie nietknięte, nie powinienes go nikomu oddawać, nawet zwierzęciu. Opakuj serce starannie w ulubione nawyki i drobne przyzwyczajenia, unikaj wszelkich komplikacji, zamknij je bezpiecznie w szkatułę czy trumnę swego egoizmu. Ale w tej szkatule bezpiecznej, ciemnej, nieruchomej i dusznej serce się zmieni. Nie pęknie, ale stanie się nietłukące, niedostępne, nieprzejdne. Alternatywą tragedii lub co najmniej ryzyka tragedii jest potępienie. Piekło to jedyne miejsce poza niebem, gdzie jest się całkowicie zabezpieczonym przed całym ryzykiem i wszelkimi perturbacjami miłości. Sądzę, że najbardziej samowolna i nadmierna miłość mniej się sprzeciwia woli Bożej niż świadomie pielęgnowany brak miłości (...) Chrystus nie po to cierpiał i nauczał nas, żebyśmy byli tak dalece ostrożni, nawet w dziedzinie naszych przyrodzonych miłości.<sup>2</sup>

Wszelka forma natchnionej miłością troski o innych ludzi (dodajmy także troskę o los przyrody, zwierząt i roślin) ma w sobie coś boskiego. Potoczne rozumienie miłości sprowadza ją najczęściej do poziomu erotycznego, do sfery stosunków seksualnych i towarzyszących im emocji. Sam fakt mnożących się rozwodów świadczy

<sup>2</sup> C. S. Lewis, *Cztery miłości*, przeł. M. Wańkiewiczowa, Warszawa 1973, s. 153–154.

o niezdolności wielu małżonków do wyjścia poza krąg doznań seksualnych w kierunku takich wymiarów miłości, jak troska o drugiego, dobroć, przywiązanie, odpowiedzialność, czułość, współczucie, zrozumienie, zdolność wybaczenia, nienarzucanie swoich własnych pragnień i przekonań.

W Kościele wschodnim mówi o tym sam obrzęd sakramentu małżeństwa. Nowożeńcom nakłada się korony. To nie tylko świadectwo ich godności. Stojąc przed ołtarzem, oboje mają uświadomić sobie konieczność zachowania tej uważnej postawy, w przeciwnym bowiem razie korony spadną na ziemię. Samo zakochanie się jest raczej rzeczą prostą, spontaniczną. Trwać w miłości uważnej, troskliwej, wyrozumiałej, życzliwej i cierpliwej jest trudnym zadaniem na całe życie. Miłość erotyczna szuka przede wszystkim zaspokojenia swoich własnych potrzeb. Łatwo zamyka się sama w sobie. Nie ogląda się na drugą osobę. Widzi w zwierciadle tylko swoje oblicze, nie sięgając w głąb własnego jestestwa. Jeżeli nie rozwinię się w bardziej duchowe formy miłości, pozostanie jałowa i egoistyczna, bez obietnicy przetrwania. Nie o takiej miłości pisał Paweł z Tarsu do korynckich chrześcijan przed blisko dwudziestoma wiekami. Wiara skłania chrześcijanina, aby od miłości kierowanej pragnieniem własnego szczęścia (miłość–potrzeba) umiał przechodzić coraz bardziej do miłości jako daru, obdarzającej innych i oddającej im siebie.

### **Miłość wyzwala ukryte piękno człowieczeństwa**

Życiu ludzkiemu ustawicznie zagraża nieowocność i wewnętrzna jałowość. Podobne staje się ono wówczas do ziarna, które „zostało tylko samo” (J 12, 24). Nie przyniosło owocu, pozostało życiem nie przeżyтым, częściowym i zmarniałym. Bezowocność („zostanie tylko samym”) kłóci się z wewnętrzną tajemnicą i bogactwem człowieczeństwa. Każda owocność wymaga pewnej formy obumarcia sobie samemu, jest to jednak obumarcie pełne sensu i wewnętrznej mocy. Kto chce zatrzymać życie tylko dla siebie, ten naraża się na niebezpieczeństwo jego wyjałowienia, martwoty i utraty. Nie będzie to życie prawdziwie przeżyte. Życie zyskuje ten, kto je oddaje w służbę ludziom i wartościom. Wyjście z siebie wydaje się depersonalizacją, a w rzeczywistości jest warunkiem intensywnego przeżywania życia. Ludzkie życie, jakkolwiek kruche i śmiertelne, jest niezwykłym darem, zasługującym na to, aby je przyjąć i zaakceptować z miłością. Dotyczy to jednak nie tylko życia własnego, ale również wrażliwości na życie innych ludzi. W przyjęciu życia jako

daru z miłością i otwartością tkwi siła człowieczeństwa i jego promieniowania. Miłość uzdalnia człowieka zarówno do przeżywania szczęścia, jak i cierpienia. Kto miłuje, tym intensywniej doświadcza radości i trudu życia. Człowiek miłujący naraża się w dwójnasób na zranienie i ból. Jeden z największych paradoksów istnienia polega na tym, że kto intensywnie przeżywa życie i przyjmuje je z miłością – ten tym dotkliwiej doświadczać będzie również bólu, cierpienia i śmierci w ich różnorodnych postaciach. Jakość życia zależy od sposobu jego przyjmowania i przeżywania.

Jedno z najbardziej podstawowych doświadczeń ludzkości mówi o tym, że ten, kto nie ma dla kogo żyć, czuje, że jego istnienie staje się puste, jałowe, nieszczęśliwe i bezsensowne. Szczęście rodzi się z poczucia sensu i celowości istnienia. Niezdolność miłowania jest oznaką degradacji człowieczeństwa i stopniowego zamierania. W miłości i oddaniu osoba rozwija się, bez nich zaś duchowo obumiera. Św. Augustyn wyznawał, że miłość jest ciężarem gatunkowym człowieka: „*pondus meum amor meus*”.<sup>3</sup>

Według św. Pawła miłość „nie szuka swego” (I Kor 13, 5). Czy oznacza to, że należy wykluczyć wszelki związek między miłością a osobistym szczęściem i urzeczywistnieniem człowieka, który miłuje? Negatywne sformułowanie Pawłowe wyraża przede wszystkim pozytywną myśl o podstawowym ukierunkowaniu miłości na dobro drugich, a nie własne szczęście. Inne wypowiedzi Pisma Świętego wskazują wyraźnie na to, że miłość rozumiana w duchu chrześcijańskim nie wyklucza wszelkiej myśli o własnym szczęściu i spełnieniu.

Współcześnie wiele mówi się o prawie człowieka do samourzeczywistniania się. Istnieje niebezpieczeństwo, że słowo to w swojej dwuznaczności może także funkcjonować jako usprawiedliwienie mniej lub więcej ukrytego egoizmu. Gdyby miało ono oznaczać, że liczą się jedynie moje własne upodobania, zdolności i cele, wówczas nie mogłoby wyrażać chrześcijańskiej mądrości życia. Gdyby ludzie chcieli w ten sposób urzeczywistnić się, życie musiałoby niebawem zamienić się w istne piekło. Łatwo wyobrazić sobie świat, w którym każdy ma rację na miarę własnego „ja”, w którym nikt nie ustępuje nikomu i nie przebacza, w którym każdy wytycza swoje własne cele i dąży do nich za wszelką cenę. W rzeczywistości samo życie ustawicznie zmusza ludzi do przewyżczania egoizmu i przelamywania dzielących ich barier.

Prawdziwe samourzeczywistnienie jest niemożliwe bez ciągłego przewyżczania własnego egoizmu. Wezwanie do nawrócenia doty-

<sup>3</sup> *Confessiones* XIII, 10, PL 32, 849.

ka zwłaszcza tej sfery ludzkiego działania, gdzie człowiek jest najbardziej narażony na wewnętrzny rozpad człowieczeństwa. Nieprzypadkowo świętymi tradycja chrześcijańska nazywa tych, którzy okazali się ludźmi najbardziej bezinteresownymi, miłującymi, oddanymi służbie innym, zapominającymi o sobie aż do granic heroizmu.

Chyba tylko w chwilach uniesienia ducha i całkowitego oddania człowiek przestaje myśleć o własnym dobru i szczęściu. Może nawet nie odczuwać wówczas takiej potrzeby, gdyż doświadcza miłości jako najwspanialszego i czystego daru. Pragnie nade wszystko szczęścia i dobra dla drugiej osoby. Nie są to jednak trwałe stany duchowe. Łatwo zamykamy się w sobie i ponownie wznosimy mur ochronny wokół swojego „ja”. Egoizm wkrada się do najczystszych motywów postępowania i do najbardziej bezinteresownych czynów. Doświadczenie zagrożenia z tej strony nie jest obce także ludziom wysoce uduchowionym. Niczego bodaj nie lękają się w takiej mierze jak ukrytego egoizmu czającego się w głębi ducha. Poświęcając się innym, można nagle odkryć z przerażeniem, że w tym rzekomo bezinteresownym darze z siebie kryje się nieprawda i złudzenia. Można szukać siebie nawet w tak delikatnych formach, jak podświadome oczekiwanie na wdzięczność i uznanie ze strony innych. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że niosąc innym słowa otuchy, w rzeczy samej chcemy tylko zapomnieć o własnym niepowodzeniu, cierpieniu i samotności lub uwierzyć we własną dobroć. Miłość i oddanie są nieodłączne od ciągłego zmagania ze sobą, aby wyzwalać się od rozlicznych form egoizmu i uwikłania w siebie.

Osoba ludzka jako taka ma zasadniczo pozytywną orientację do rozwoju i dojrzałości. Człowiek, który odkrywa w sobie źródło niechęci wobec innych, gdzieś w głębi wyczuwa także nieuświadomioną przedtem życzliwość. Dochodzące do głosu uczucia negatywne (egoizm, wrogość, gorycz, zawiść) nie stanowią w człowieku warstwy najgłębszej. Psychoterapia w swoich momentach szczytowych odsłania ukryte piękno osoby ludzkiej. Trzeba to piękno wyzwolić.

W rozwoju osobowości i w procesie urzeczywistniania się człowieczeństwa współczesna psychologia i psychoterapia przypisują doniosłą rolę zdolności do wczuwania się w drugiego człowieka (empatia). Dzięki tej zdolności człowiek kształtuje się jako istota wrażliwa, troskliwa i współczująca. W pełni osobowe relacje między ludźmi są nie do pomyślenia bez umiejętności wczuwania się, okazywania zrozumienia, życzliwości i pomocy. Wewnętrzna dojrzałość człowieka polega na przewyciężaniu zaborczych skłonności

własnego „ja”, na zdolności do wychodzenia z siebie i współodczuwania wraz z innymi. Kto potrafi być w duchowym rezonansie z innym człowiekiem, ten będzie zdolny także do wczuwania się w jego sytuację, do rozumienia jego myśli i uczuć. Trudno zaprzeczyć, iż jest to swoisty proces poznawczy i emocjonalny, mający bardzo doniosłe znaczenie we wzajemnych relacjach międzyludzkich. Zdolność myślenia i odczuwania razem z inną osobą jest pewną formą uczestnictwa w jej życiu i brania odpowiedzialności za jej los. Zdolność ta wiąże się z umiejętnością głębszego wglądu w swoje własne wnętrze oraz z osobistą wrażliwością na wszystko, co istnieje.

### Miłość wskrzeszająca

Bezinteresowna, nieegoistyczna miłość tylko cynikom może się wydawać bezsilna i bezskuteczna. W rzeczywistości jest ona najbardziej fascynującym ideałem ludzkości. Jest w niej ogromna siła przeobrażająca i wskrzeszająca. Dał temu niezrównany wyraz Fiodor Dostojewski w *Zbrodni i karze*. Sonia dobrowolnie podzieliła los Raskolnikowa zesłanego na osiem lat katorgi. Cierpiał z powodu zranionej dumy, nie czuł jednak żadnej skruchy z powodu swej zbrodni. Było to cierpienie, które nie jest w stanie odrodzić człowieka. Odrodzenie przychodzi dopiero pod wpływem budzącej się i uświadomionej miłości do Soni. Dotąd traktował ją szorstko, z irytacją, prawie z odrazą, choć wiedział, co dla niego uczyniła. Po przebytej chorobie własnej (koniec Wielkiego Postu i Wielki Tydzień!) przeżył również niepokój z powodu choroby Soni („nastął drugi tydzień po Wielkiej Nocy”). Kiedy przychodzi go odwiedzić, wraz z nią zjawia się łaska przebudzenia i odrodzenia. Ostatnie stronicie *Zbrodni i kary* warte są uważnej medytacji. Ukazują oblicze człowieka wskrzeszonego z własnej śmierci.

Sam nie wiedział, jak to się stało, lecz nagle coś jakby go poderwało i rzuciło do jej nóg. Plakał i obejmował jej kolana. Zrazu się przeraziła, twarz jej zmartwiała. Zerwała się z miejsca i patrzyła na niego drżąc. Ale natychmiast, w tejże chwili pojęła wszystko. W jej oczach zajaśniało bezgraniczne szczęście: zrozumiała i już nie było dla niej wątpliwości, że ją kocha, kocha ją nieskończenie, i że oto nareszcie przyszła jednak ta chwila... Chcieli coś mówić, lecz nie mogli, lży stanęły im w oczach. Oboje byli bladzi i wychudli; ale w tych mizernych, bladych twarzach już promieniał świt odnowionej przyszłości, pełnego odrodzenia ku nowemu życiu. Wskrzesiła ich miłość, serce każdego z nich miało w sobie niewyczerpane źródło życia dla serca drugiego. Postanowili czekać cierpliwie. Pozostawało im jeszcze siedem lat; a do tego czasu – tyle nieznośnej udręki i tyle bezgranicznego szczęścia! Ale martwychwstał i wiedział o tym, czuł to w pełni

całym odnowionym jestestwem, ona zaś – ona przecież żyła tylko jego życiem (...) Myślał o niej. Przypomniawszy sobie, jak ją ustawicznie dręczył, jak targał jej serce (...) lecz obecnie te wspomnienia prawie go nie trapiły: wiedział, jaką nieskończoną miłością powetuje teraz wszystkie jej cierpienia (...) Czuł tylko. Zamiast dialektyki przyszło życie i w świadomości musiało się wypracować coś zupełnie innego.<sup>4</sup>

Dostojewski po mistrzowsku analizuje skutki wskrzeszającej miłości. Świadomie umieszcza ostatnie sceny książki w kontekście paschalnym. Nie chodzi jedynie o fakt, że wszystko dokonuje się w czasie tuż po Wielkanocy. Jest jeszcze jeden wątek głęboko paschalny, którego nie wolno przeoczyć.

Pod jego poduszką leżała Ewangelia. Wziął ją odruchowo. Książka ta należała do niej, była tą samą, z której kiedyś czytała mu o wskrzeszeniu Łazarza. Na początku katongi przewidywał, że Sonia zamęczy go religią, będzie wciąż mówiła o Ewangelii i wmuszała mu różne książki. Ale ku największemu jego zdumieniu ona nie napomknęła o tym ani razu, ani razu nawet nie zaproponowała mu Ewangelii. Sam ją o nią poprosił na krótko przed swoją chorobą i Sonia bez słowa przyniosła mu tę książkę. Dotychczas nie otwierał jej wcale. Nie otworzył jej i teraz także, lecz pewna myśl mignęła mu w głowie. „Czy jej przekonania mogą teraz nie być moimi przekonaniem? A przynajmniej uczucia jej, jej dążności” (...) Jeszcze nie wiedział o tym, że przecie nowe życie nie dostanie mu się darmo, że jeszcze drogo trzeba je będzie okupić, zapłacić za nie w przyszłości wielkim czynem... Ale tu już się rozpoczyna nowa historia, historia stopniowej odnowy człowieka, historia stopniowego jego odradzania się, stopniowego przechodzenia z jednego świata w drugi, znajomienie się z nową, dotychczas zupełnie nie znaną rzeczywistością.<sup>5</sup>

Odradzanie się jest „przechodzeniem z jednego świata w drugi”. Czego nie była w stanie dokonać katonga, czego nie odmieniło nawet cierpienie – tego dokonała ludzka miłość, miłość wskrzeszająca. Tylko ona może przewyciężyć prawo śmierci. Stronice Dostojewskiego poświęcone ukazaniu tej przemiany nie mają sobie równych.

### Dopisać dzieje własnego życia

Teologia nie stała się lepsza i mądrzejsza przez to, że teologowie nie piszą już hymnów i wielkiej poezji religijnej. Sama proza nie jest jeszcze gwarancją dobrej jakości myślenia teologicznego. Szkoda, że minęły czasy, gdy wielcy myśliciele układali głębokie hymny, sekwencje i pieśni, w których teologia stawała się modlitwą pochwalną. Ludzka myśl zdolna jest do uwielbienia i dziękczynienia. Gdy

<sup>4</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, wyd. 5, Warszawa 1971, s. 317–318.

<sup>5</sup> Tamże, s. 318–19.

zatraca tę zdolność, staje się oschła, chłodna, zbyt racjonalna, niezdolna dawać wiedzę pełną ciepła i serdecznego zrozumienia. Pawłowy hymn o miłości nieustannie o tym przypomina. Apostoł rodem z Tarsu wiedział dobrze, jak zawodne jest samo poczucie jasności i ścisłości myślenia. Człowiek zdany jest na ustawiczne stawanie w obliczu niepojętej rzeczywistości, która nieskończenie go przerasta. Na znalezienie właściwej odpowiedzi może czasem nie wystarczyć nawet całego ludzkiego życia...

Miłość nie ma obietnicy doczesnego sukcesu. Jest w niej coś bezinteresownego, przeciwnego doraźnej użyteczności i korzyści. Prawdziwa miłość nie idzie w parze z ambicją i dążeniem do sukcesu za wszelką cenę. Ludzie sukcesu nie mają na ogół litości i współczucia dla nikogo. Służbę wielkiemu idolowi życia opłacają w końcu samotnością. Osiągając sukces, często zostają na ruinach własnego człowieczeństwa i zerwanych więzi międzyludzkich. Dramat takiego życia mówi na swój sposób o nieprzemijającej prawdzie słów Apostoła, iż bez miłości człowiek jest niczym.

W obliczu wszystkich okrucieństw, zniewag i upokorzeń, jakich człowiek dopuszcza się wobec innych ludzi także dzisiaj, przesłanie Pawłowego hymnu o miłości jest nieustannym apelem do ludzkiego sumienia. Niezliczoną ilość razy okazuje się, że bez miłości – wyrozumiałej, życzliwej, cierpliwej – życie staje się piekłem. Tylko ona może przerwać łańcuch nienawiści i cierpienia, a wnieść ducha przebaczenia i pojednania. Do hymnu Apostoła każdy dopisuje dzieje własnego życia.

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, ur. 1936, profesor dr hab., kierownik katedry teologii prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL, zajmuje się teologią staroruską, chrześcijańską teologią paschalną, soteriologią i eschatologią prawosławną. Ostatnio wydał: *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.). Przekład pism z oryginału cerkiewnosłowiańskiego*. Warszawa, Verbinum 1995; *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole, Wyd. Św. Krzyża 1995.

# PRAGNIENIE I MIŁOŚĆ

*Adam Hernas*

Miłość cierpliwa jest,  
łaskawa jest.  
Miłość nie zazdrości,  
nie szuka poklasku,  
nie unosi się pychą...  
Wszystko znośi,  
wszystkiemu wierzy,  
we wszystkim pokłada nadzieję,  
wszystko przetrzyma...

Św. Paweł

1. Przedmiotem tego eseju jest miłość. Nie będziemy tu jednak szukać filozoficznego pojęcia lub istoty miłości, ale pokażemy, jak różni się ona od innych aktów i uczuć, z którymi często bywa utożsamiana. Pokażemy, że miłość nie jest przede wszystkim pragnieniem, zwłaszcza w sensie pragnienia Nieskończoności. Stąd w tytule eseju używamy terminów „pragnienie i miłość”, a nie tylko „miłość”. Dokonamy również krótkich analiz aktu kochania i przyjaźni po to, by z perspektywy zachodzących między nimi różnic rzucić światło na źródłowy charakter wydarzenia miłości. Zaproponujemy wreszcie formułę „pragnienie miłości” na określenie podstawowej dynamiki warunkującej ludzką egzystencję, która zostanie wyraźnie oddzielona od samej miłości rozumianej tu jako statyczny wymiar ponadegzystencjalny.

Pierwszym krokiem naszych rozważań będzie ustalenie różnic znaczeniowych następujących terminów: pożądanie, chcenie, pragnienie, kochanie i miłość. Wszystkie odnoszą się do szczególnych, powiązanych ze sobą zjawisk–doświadczeń ze sfery uczuć i woli człowieka. Być może często odnoszą się także do tego samego

zjawiska widzianego jedynie od innej strony. Podstawowa jednak różnica pozwalająca wyznaczyć dwa, niesprowadzalne do siebie, wymiary doświadczenia zachodzi między czterema pierwszymi a miłością i polega na tym, że miłość nie posiada żadnego przedmiotu odniesienia, podczas gdy tamte akty mają intencjonalny charakter i zawsze są skierowane na jakiś przedmiot. Pożądanie, chcenie, pragnienie i kochanie, również w potocznym ich rozumieniu, oznaczają akty ukierunkowane, nastawione na osiągnięcie odpowiedniego celu. Mają w sobie jakiś ładunek intensywności, której źródłem jest brak, a punktem docelowym zaspokojenie. Zaspokojenie, osiągnięcie celu w tym przypadku musi być co najmniej możliwe. Cel od początku nieosiągalny nigdy nie stanie się przedmiotem ich intencjonalnego skierowania. Akty te w pewnym sensie zaczepione są na konkretności przedmiotu, do którego się odnoszą, musi on pozostawać w realnym ich zasięgu, musi być jakoś uchwytne, nawet wówczas, kiedy faktycznie do zaspokojenia nie dochodzi. Stopień zaspokajalności oraz konkretność przedmiotu pozwala przeprowadzić między nimi rozróżnienia. Najsilniej związane z konkretem jest pożądanie, które w najprostszej postaci wynika z cielesnych potrzeb. Chcenie opiera się na akcie wyboru, który ustanawia przedmiot możliwego zaspokojenia. Pragnienie, pojmowane jako akt wyższy, chociaż pozostaje w oderwaniu od konkretnych potrzeb, również zakłada potencjalność zaspokojenia, nawet w sytuacji, gdy jego przedmiot ma całkowicie abstrakcyjny charakter. Zaspokojenie kochania polega na wzajemności konkretnych przedmiotów związanych ze sobą jakąś cielesną relacją.

Wszystko to nie dotyczy jednak miłości w takim rozumieniu, jakie proponujemy nadać słowu „miłość” w tym eseju.

2. Pożądanie, jako instynkt zaspokajania potrzeb, jest w pewnym sensie funkcją ludzkiego ciała. Potrzeba, brak, niedostatek poprzedza i bezpośrednio determinuje akt pożądania, dlatego pożądanie dokonuje się poza wolą, a często również poza świadomością. Prosty mechanizm pożądania polega na sięganiu po przedmiot, którego brak rodzi potrzebę. Osiągnięcie przedmiotu pożądania oznacza zaspokojenie potrzeby. Kiedy tylko znika potrzeba, znika także pożądanie.

Chcenie zawiera element woli, a co za tym idzie, jakąś namiastkę wyboru. Choć jest ono zawsze, jak pożądanie, chceniem czegoś, co da się łatwo określić, to jednak towarzyszy mu nieodłącznie świadomość celu, która w przypadku pożądania najczęściej jest w ogóle nieobecna. Dlatego można powiedzieć, że chcenie to świadome

potrzebowanie czegoś, to kreowanie potrzeby, którą pożądanie może tylko ujawnić. Chcenie pozostaje zatem jakby pod przymusem woli i wyboru, podobnie jak pożądanie, które jest określone przez zewnętrzny przymus potrzeby.

Inaczej rzecz ma się z pragnieniem. Nie zależy ono, tak jak chcenie, od impulsu woli, ale też nie jest pobudzane przez zewnętrzną potrzebę, tak jak pożądanie. Pragnienie jest jakby samoistnym, wewnętrznym przymusem, niezależnym od woli, od wolnego wyboru. Przedmiot pragnienia jest tak samo pierwotny jak pragnienie. Niewątpliwie opiera się ono na możliwości osiągnięcia swego przedmiotu, ale nosi w sobie głęboką niepewność co do szansy rzeczywistego zaspokojenia w przyszłości. Stąd bierze się związek pragnienia z nadzieją. Jest ono otwarte w kierunku przyszłości, ponieważ wcale nie musi zostać zaspokojone, mimo że u jego podstaw leży istotna możliwość zaspokojenia. W pewnym więc sensie pragnienie to nadzieja zaspokojenia, nadzieja osiągnięcia tego, co upragnione.

Kochanie w języku potocznym nazywane bywa zwykle miłością i w swej podstawowej postaci określa stosunek międzyludzki oparty na związku cielesnym, na przykład ojcostwo i macierzyństwo, braterstwo, związek kobiety i mężczyzny. W takim sensie nie jest ono kwestią świadomego wyboru, lecz wyrasta z pierwotnych faktów, takich jak związek krwi lub płciowość. W porównaniu z pragnieniem lub pożądaniami ma charakter aktu o wiele mniej dynamicznego, w którym nie ma właściwego im napięcia pomiędzy potrzebą a zaspokojeniem. Kochanie jest zrealizowanym już zaspokojeniem, zaspokojeniem potrzeby wzajemności. Oznacza to, że wzajemność stanowi podstawowy warunek kochania, że tam, gdzie nie ma wzajemności, nie może być również mowy o kochaniu. Relacja między kochanym a kochającym, wzięta abstrakcyjnie, bez całego bogactwa czasowych zdarzeń i przeżyć, może być zatem rozumiana jako stan obustronnego zaspokojenia potrzeby wzajemności. Kocham, ponieważ jestem kochany. Czasem tylko, kiedy zabraknie wzajemności, akt kochania może przetrwać dzięki iluzji wzajemności (przekonanie o tym, że ciągle jeszcze jest się kochanym), może też przybrać formę sentymentu, żywego wspomnienia o kochaniu, które minęło. Wzajemność kochania nie zależy jednak do końca od nas samych. Tak jak nie da się przestać kochać z własnej woli, tak też nie ma się żadnego wpływu na wzajemność bycia kochanym.

Termin kochanie określa także emocjonalny stosunek człowieka do zwierzęcia oraz do przedmiotu martwego. Nie jest przypadkowe, że w języku potocznym tak często mówi się o miłości do zwierzęcia lub o kochaniu drzew, kwiatów itp. W tym przypadku akt kochania

opiera się na uczuciowym przywiązaniu do wybranego zwierzęcia lub przedmiotu. Wprawdzie nie może być tutaj mowy o wzajemności takiej jak w stosunku międzyludzkim, ale również tutaj ma miejsce zaspokojenie pewnej potrzeby wzajemności poprzez na przykład wierność i uległość zwierzęcia, piękno rzeczy sublimujące estetyczny smak, użyteczność przedmiotu, do którego jesteśmy przyzwyczajeni. Ten rodzaj kochania, poszukiwanie takiego właśnie sposobu zaspokojenia potrzeby wzajemności, może być przejawem niezdolności kochania skierowanego na człowieka lub substytutem wzajemności, której się nie doświadczyło.

Wszystkie opisane wyżej akty są ze sobą mocno powiązane i być może w czystej formie, oddzielone od siebie, nigdy nie występują. Akt kochania na przykład oddziałuje na całą sferę pożądań i pragnień, pobudza bogate pokłady wyobraźni i pamięci, motywuje wolę, z której biorą się akty chcenia. Akt pragnienia rodzi się w miejscu zaspokojonych pożądań, z jakiegoś niedostatku, który nie może stać się przedmiotem chcenia. Pragnienie, którego przedmiot nie jest jasno określony, dołączając się do kochania, wyprowadza je z konkretnej sytuacji na poziom bardziej abstrakcyjny (kochanie świata, narodu, przyrody). Z drugiej strony, to ich wzajemne powiązanie powoduje, że często są mylnie rozumiane, na przykład pragnienie i kochanie ujmowane bywają w oparciu o mechanizm pożądania lub chcenia.

Wspólne im wszystkim pozostają jednak dwa podstawowe elementy. Pierwszym jest ich intencjonalny charakter, przejawiający się w ukierunkowaniu każdego z tych aktów na przedmiot służący zaspokojeniu potrzeby lub braku. Jakkolwiek stopień konkretności przedmiotu zdecydowanie różni je od siebie, to element zaczepienia na czymś, odniesienia się do czegoś, przysługuje im wszystkim tak samo. Drugim elementem jest konieczne lub choćby tylko możliwe zaspokojenie. Żaden z omawianych aktów nie występuje w sytuacji, kiedy zaspokojenie od początku nie jest możliwe, ponieważ oznaczałoby to, że nie ma takiego przedmiotu, na który może się on skierować. Nie wyklucza to oczywiście przypadku przedmiotu iluzorycznego, który pobudza akt, lecz nie jest środkiem zaspokojenia.

Z tych właśnie powodów dokonujemy przeciwstawienia omawianych aktów wydarzeniu miłości, które w żaden sposób nie mieści się w kategorii intencjonalnego aktu, ale otwiera całkiem inny wymiar doświadczenia.

3. Miłość rozumiemy jako doświadczenie pełni, wypełnienia, w którym nie ma miejsca dla żadnego braku ani potrzeby wymagającej zaspokojenia. Mówienie o miłości poszukującej lub odnoszącej

się do określonego przedmiotu opiera się na przekonaniu, że również ona podlega strukturze niedostatku i zaspokojenia właściwej aktom, o których była mowa. Miłość jednak w ogóle nie podlega strukturze zwyczajnego aktu. Nie ma w niej skomplikowanej dynamiki aktu rozwijającego się w czasie. Nie jest ruchem woli ani refleksji, ale ma raczej charakter trwającego wydarzenia. Jest wydarzeniem, którego się nie wybiera, na które nie wpływa się własną wolą, którego się nie projektuje siłą intelektu. Miłość wydarza się jako fakt, tyleż nieoczekiwany, co oczywisty. Z jednej strony bowiem pozostaje poza zasięgiem naszego aktywnego oddziaływania, z drugiej zaś, kiedy ma miejsce, odsłania coś fundamentalnego z nas samych – naszą nagą obecność.

Miłość, nie będąc zwyczajnym aktem, oderwana jest od przedmiotu rozumianego jako centrum i początek aktów. W pewnym sensie poprzedza wymiar podmiotowego przeżywania i poznawania. Jest od niego pierwotniejsza, bardziej podstawowa. Zrozumienie i przeżycie miłości staje się możliwe dopiero wówczas, kiedy doświadczymy jej wydarzenia, kiedy to wydarzenie się nam przytrafi. Nie idzie tu o zmienną historię, w której bierzemy udział, o rozwój wypadków, z którego się możemy wycofać. Wydarzenie miłości pozbawione jest historii. Kiedy mówi się o dziejach miłości, ma się na myśli rozwijające się i zmienne uczucie kochania, na które możemy jakoś wpływać. Miłości natomiast się nie wybiera, to raczej miłość wybiera nas. Myślący i przeżywający podmiot odnajduje siebie w samym środku wydarzenia, które mu się nieoczekiwanie przytrafiło. Cała specyfika miłości polega na tym, że podmiot, z którego ona bezpośrednio nie pochodzi, wcale się w niej nie gubi, tak jak często dzieje się w akcie kochania. Jego myślenie i przeżywanie zostaje mu jakby zwrócone w uszlachetnionej postaci, a nie anektowane do świata ślepej uczuciowości. Wydarzenie miłości ustanawia zatem nową perspektywę dla życia podmiotu, dla jego aktów i uczuć. Staje się niejako punktem środkowym, wokół którego to życie się toczy. Akty pożądania, chcenia, pragnienia, kochania przestają być tylko elementami w grze zaspokajania potrzeb lub potwierdzania wzajemności, a stają się konkretnymi przejawami wydarzenia miłości. Podobnie da się powiedzieć, że miłość, która sama nie jest uczuciem, może się poprzez uczucia wyrazić, może nadać uczuciom sens, którego one same w sobie nie zawierają.

Mówi się często, że miłość polega na dawaniu, że jest bezinteresowna, że najwyższym jej przejawem jest ofiara z samego siebie. Co miałyby to znaczyć w ramach przedstawionego tu projektu rozumienia?

Bezinteresowność określa szczególną relację pomiędzy podmiotami, relację, w której przynajmniej jedna ze stron gotowa jest wypełnić zasadę relacji bez względu na faktyczną lub domniemaną wzajemność. Można by powiedzieć, że strona ta rezygnuje dobrowolnie z własnej podmiotowości, nie kierując się żadną intencją, a jednocześnie aktem rezygnacji afirmuje podmiotowość drugiej strony. W ten sposób poprzez bezinteresowność rozerwany zostaje związek potrzeby i zaspokojenia, zwłaszcza w sensie zaspokojenia potrzeby wzajemności. Bezinteresowność przejawia się w dawaniu, w obdarowywaniu, hojności. Szczytem bezinteresowności jest ofiara złożona z samego siebie.

Tak rozumiana bezinteresowność nie dotyczy miłości jako wydarzenia, które dokonuje się poza podmiotem. Bezinteresowność jest ruchem zniesienia równowagi pomiędzy stronami relacji, wychodzącym z podmiotu. W miłości natomiast nie ma żadnej relacji, nie ma żadnej uprzedniej interesowności wynikającej z braku i potrzeby zaspokojenia. Taka miłość nie tylko nie potrzebuje bezinteresowności, ale w pewnym sensie sama jest pierwotną bezinteresownością, która uprzedza akt podmiotu. Naszym zdaniem bezinteresowny akt podmiotu ma swoje źródło w doświadczeniu wydarzenia miłości w świecie ludzkich uczuć i czynów. Jej przejawem jest nie tylko dawanie, ale być może o wiele bardziej branie, gotowość bezinteresownego przyjęcia daru, bycia obdarowanym. Nie idzie tu wcale o zachowanie jakichś proporcji między dawaniem a braniem. Bezinteresowność świadcząca o miłości może polegać tak samo wyłącznie na przyjmowaniu darów jak na jednostronnym, hojnym obdarowaniu. Któż wie, czy to nie trudna umiejętność bycia obdarowanym stanowi najwyższy sens, jaki nadać można doświadczeniu miłości?

Bezinteresowność oznacza także opuszczenie pozycji podmiotu w międzypodmiotowej relacji. Nie jest to bynajmniej odejście w pustkę, akt samozaprzeczenia. Nawet w sytuacji składania ofiary z siebie nie idzie o desperackie samounicestwienie dla zrealizowania abstrakcyjnej idei. W gruncie rzeczy nie jest to również proste danie świadectwa własnym przekonaniom. We wszystkich tych bezinteresownych aktach, płynących z doświadczenia miłości, człowiek kwestionujący swój status podmiotu wycofuje się w uwolnioną, niczym nie skrępowaną obecność.

Jak już powiedziano, miłość nie jest sprawą wolnego wyboru ani umyślnego działania wychodzącego od podmiotu. Często doświadczamy jej jakby w tle naszych intencjonalnych aktów i uczuć skierowanych na innego człowieka. Często pojawia się jako głęboka

perspektywa niesiona przez bezinteresowny czyn drugiego. Najprostszym jednak sposobem dostępu do niej jest akt kochania potocznie nazywany miłością rodzicielską lub braterską, a przede wszystkim ta jego postać, którą nazywamy miłością kobiety i mężczyzny. Być może wynika to z faktu, że związek kobiety i mężczyzny, oparty na cielesnym powiązaniu uprzednio obcych sobie ludzi, jest najbardziej naturalną drogą przełamania dystansu dwóch podmiotów i osiągnięcia bezpośredniości wychodzącej ponad zwyczajny akt kochania. Wydarzenie prawdziwej miłości pozostaje tu jako niezmiennie tło toczącej się historii uczuć, wielostronnego splotu pożądań i chcień, gry wyobraźni i zmieniających się emocji. Jest jakby właściwym gruntem, na którym to wszystko się odbywa. Nie znaczy to oczywiście, że każdy akt kochania posiada to swoiste zaplecze w miłości. Tam, gdzie chodzi jedynie o zaspokojenia pożądania albo potrzeby wzajemności, miłość nie jest w ogóle doświadczana, a kochaniem rządzi prosty mechanizm intencjonalnego uprzedmiotowienia. Dlatego też w formule „miłość trwa ponad czasem” zawarta jest intuicja rozumienia miłości jako absolutnego punktu oparcia, który nie tylko leży poza zasięgiem mijającego czasu, poza zasięgiem zmienności przysługującej dziejom uczuć, ale również stanowi miejsce zawsze możliwego identycznego doświadczenia, do którego posiadamy taki sam dostęp w różnych momentach tych dziejów. W takim znaczeniu miłość jest istotnym warunkiem zachowania tożsamości, warunkiem trwania w samym środku przemijalności. Uczucia pojawiają się i znikają, akt kochania innego człowieka może wygasnąć, może okazać się iluzją, miłość natomiast trwa jako zawsze ten sam przebłysk wydarzenia.

Jednocześnie miłość przemienia tę naturalną surowość uczuć i aktów poddanych mechanizmowi zaspokajania potrzeby. W perspektywie miłości nabierają one nowego sensu, zaczynają jej służyć, stają się jej zewnętrznym wyrazem. Akt kochania nie jest odtąd poszukiwaniem wzajemności, przejawem potrzeby bycia kochanym, ale jako wyraz miłości jest bezinteresownym wyjściem w stronę drugiego, wyjściem bez żadnych oczekiwań. Akt pożądania przestaje być nieopanowanym instynktem wymykającym się woli, ale w nowej, wysublimowanej postaci jest jednym z elementów składających się na przeżycie bliskości. Podobnie różne rodzaje uczuć i nastrojów, które do tej pory wypełniały całą relację dwóch podmiotów, stanowiąc jej dynamiczną treść, teraz nabierają sensu zmiennych przypadłości wyznaczających linię oddalania się i powrotu do źródłowego doświadczenia miłości. Szczególnego charakteru nabiera natomiast pragnienie, które dopiero teraz uzyskuje

swój właściwy punkt zaczepienia. Przestaje być jakimś podstawowym, wewnętrznym niepokojem nękaącym ludzką egzystencję, impulsem, który tę egzystencję prowadzi, pragnieniem czegoś nieznanego i nieokreślonego, pragnieniem, w którym zawiera się nadzieja możliwego zaspokojenia. Teraz jest ono pragnieniem miłości.

Jak widać, prezentowane tu rozumienie miłości odwołuje się do konkretnego wydarzenia, które przytrafia się konkretnemu człowiekowi. Nie idzie tu zatem o abstrakcyjną ideę stanowiącą przedmiot myślenia ani o idealny cel będący przedmiotem dążeń, jak mogłoby to wynikać ze sformułowań o ponadczasowej i nieziennej naturze miłości. Rzecz w tym, że wydarzenie miłości wprowadza jednostkę ludzką w inny, konkretny wymiar doświadczania, inny niż doświadczenie różnych form świata (tu także świata społecznego) oraz różnych sposobów egzystowania w nim. Człowiek doświadczający miłości zostaje w pewien sposób wybity z normalnego biegu spraw świata, nabiera do niego dystansu, staje jakby obok wszystkich rzeczy, poprzez które jest z tym światem związany. Człowiek jako osoba we wspólnocie osób, człowiek jako podmiot w ludzkiej społeczności, człowiek jako jednostka żyjąca w naturalnym świecie, „ja” w dialogicznym związku z „ty”, doświadczając miłości łatwo oddaje tę swą relacyjnie określoną pozycję, ponieważ w ten sposób osiąga lub odzyskuje coś nieporównywalnie cenniejszego – swą nieskrępowaną obecność.

Doświadczenie miłości nie ma w sobie tej dynamiki i niepokoju, które cechują akt kochania, nie ma też całej przejściowej impulsywności uczuć. Ujmując rzecz od tej strony, można powiedzieć, że jest to przeżycie uspokojenia, zatrzymania ruchu, poddania się łaskawej wzniosłości. Miłość jest dobrotliwym przygarnięciem, w którym nie ma nic z czułości kochania.

4. Miłość daje się dokładniej zrozumieć poprzez różnicę zachodzącą między kochaniem a przyjaźnią. W przeciwieństwie do aktu kochania, który, jak już powiedziano, opiera się jakiejś formie związku cielesnego, przyjaźń jest z zasady takiego związku pozbawiona, chociaż oczywiście może zawsze dołączyć się do aktu kochania. Przyjaźń jest zatem relacją, która musi się zawiązać od samego początku, w pewnym sensie musi sama dla siebie utworzyć odpowiedni grunt. Podłoże przyjaźni stanowi autonomia podmiotów, odrębność oraz inność osób. Sama przyjaźń polega na swoistym, niewypowiedzianym porozumieniu wzajemnego uznania owej inności i odrębności. W przyjaźni obydwie strony w takim samym stopniu wzajemnie się potwierdzają i szanują, utrzymując jednocześ-

nie między sobą dystans, który wynika z ich cielesnej i podmiotowej odrębności. Inaczej jest w kochaniu, gdzie ta autonomia, zarówno w jednym, jak i w drugim sensie, podlega od początku istotnemu ograniczeniu. W porównaniu do aktu kochania wynikającego z konkretnej sytuacji przyjaźń ma charakter związku o wiele bardziej abstrakcyjnego, zbudowanego na zasadzie wzajemnego poszanowania. Uznanie zasady oraz zawarcie tego swoistego porozumienia jest niewątpliwie aktem woli, ale nie da się tu powiedzieć, wbrew potocznemu przekonaniu, że przyjaźń to kwestia wolnego wyboru. Przyjaciół nie można sobie swobodnie dobierać, ponieważ nie każdy, kogo wybieramy, okaże się godny bycia naszym przyjacielem. W takim sensie relacja przyjaźni zawiązuje się w toku wielu doświadczeń i prób, którym poddawana jest przede wszystkim zasada wzajemnego szanowania swej podmiotowej i osobowej odrębności. Druga strona musi w konsekwencji okazać się godna powierzonego zaufania, musi potwierdzić swą zdolność szanowania zasady przyjaźni w każdych okolicznościach. Godność jest zatem również ważnym elementem składającym się na przyjaźń, w pewnym sensie przyjaźń polega na afirmacji ludzkiej godności.

Tak samo ważnym elementem jest wzajemne zrozumienie. Przyjaźń nie wymaga całkowitej zgodności obu stron w myśleniu i działaniu. Szanuje ona inność do tego stopnia, że nawet takie myśli i czyny drugiej strony, na które się nie zgadzamy i których w żadnej mierze nie moglibyśmy uznać za swoje własne, wcale nie muszą prowadzić do jej rozbicia. Warunkiem tego jest, że mimo różnic, jakie między nami zachodzą, mamy pełne zrozumienie motywów, jakimi druga strona się kieruje, myśląc i działając w taki, a nie inny sposób. Aby to było możliwe, obydwie strony muszą odsłonić całą prawdę o sobie, muszą całkowicie dać się sobie poznać. Inaczej jest z aktem kochania, który tego nie wymaga. Brak wzajemnego zrozumienia, a nawet skrytość lub nieszczerłość nie stanowią dla niego przeszkody. Akt kochania w postaci miłości macierzyńskiej lub braterskiej nie znika przecież w sytuacji braku porozumienia. Miłość kobiety i mężczyzny nie musi opierać się na wzajemnym poszanowaniu odrębności, bardzo często jest przecież naruszeniem tej odrębności. Stąd też możliwa jest przyjaźń między ludźmi, którzy nigdy nie mogliby się pokochać, chociaż w relacji przyjaźni z istoty nie ma miejsca na akt kochania. Jak z tego widać, przyjaźń jest bardziej związkiem formalnym, zakładającym utrzymanie dystansu jako gwarancji autonomii stron, kochanie natomiast to opierający się o cielesną bezpośredniość związek faktyczny, który tę autonomię znosi.

Zasada przyjaźni rodzi pewnego rodzaju zobowiązanie docho-

wania za wszelką cenę wierności. Nie jest to jednak zobowiązanie do bezinteresownego postępowania, ponieważ w ramach przyjaźni każdy akt jest potwierdzeniem interesownej zasady wzajemności. Chodzi tu o takie postępowanie, w którym przejawia się szacunek dla podmiotowej autonomii przyjaciela. Wypełniając takie zobowiązanie, nie tylko zachowujemy związek przyjaźni, ale jednocześnie potwierdzamy samych siebie w tym związku. Każde wystąpienie przeciw zasadzie wzajemności jest zdradą. Ten, kto zakwestionuje odrębność i autonomię drugiego, staje się jego nieprzyjacielem. Nieprzyjaciel to ten, kto zmierza do zapanowania nad drugim. Ważne jest przy tym, że zdradzając przyjaźń, nie działa on w ogóle bez zasad, lecz przeciwnie, jego nowa zasada jest jasno określona. Chodzi mu o zdobycie dominacji, o podporządkowanie sobie drugiej strony. Zwrot od przyjaźni ku wrogości jest zawsze możliwy i w pewnym sensie nieustannie nad nią ciąży. Dlatego przyjaźń potrzebuje ciągłych potwierdzeń w konkretnych sytuacjach.

Inaczej dzieje się w przypadku kochania, którego prostym zaprzeczeniem jest akt nienawiści. W nienawiści nie może być mowy o kwestionowaniu jakiegokolwiek zasady lub o dążeniu do panowania nad drugim. Nienawiść skierowana jest przeciw faktowi cielesnego powiązania, przeciw bliskości i bezpośredniości, jaka stąd wynika. Być może jest ona formą resentymentu wyrastającego z ludzkiej bezsilności wobec tego faktu. Nienawiść nie kieruje się żadnymi racjami rozumu, nie uznaje żadnych zasad, dlatego nie może się ona pojawić w relacji przyjaźni, a co za tym idzie, nie może stać się głównym motywem działania nieprzyjaciela. Ślepa nienawiść, w najbardziej skrajnych formach, dąży do unicestwienia drugiego człowieka po to, by podważyć fakt cielesnego powiązania z nim. Ostateczną konsekwencją nienawiści jest zatem zbrodnia zabójstwa. Kiedy się potocznie mówi o nienawiści kierującej działaniami nieprzyjaciela, zwłaszcza w sytuacji wojny, być może dotyka się zupełnie podstawowego fenomenu uczucia skierowanego przeciwko gatunkowemu pokrewieństwu wszystkich ludzi. Wtedy nie mamy jednak do czynienia z nieprzyjaźnią, szanującą prawa wojny, ale z pierwotną, nagą nienawiścią, której jedynym dążeniem jest unicestwienie pokrewieństwa z drugim człowiekiem poprzez zabójstwo.

Z perspektywy różnicy zachodzącej między kochaniem a przyjaźnią widać wyraźnie, jak bardzo inny charakter ma doświadczenie miłości, które w ogóle nie zależy od faktu cielesnego związku między ludźmi ani nie wynika z formalnego porozumienia, jakie mogą ze sobą zawrzeć. Błędem jest także doszukiwanie się jakichkolwiek korelacji miłości z nienawiścią i nieprzyjaźnią. Nienawiść

nie może być zaprzeczeniem miłości, ponieważ w ogóle nie ma do niej dostępu. Wrogość nieprzyjaciół odnajduje swoje miejsce w całym innym świecie i chociaż nie da się sensownie powiedzieć o kochaniu nieprzyjaciół, to nie jest żadną abstrakcją wezwanie do ich miłowania. Miłość nieprzyjaciela polega bowiem na przeniesieniu tej szczególnej relacji międzyludzkiej w taki wymiar doświadczenia, w którym formalna struktura przyjaźni i wrogości traci swój sens. Jest to szczególny sposób przewyciężenia relacji wrogości, dokonujący się ponad formalną strukturą, którego zewnętrznym przejawem staje się gest przebaczenia. Miłość, która nie wymaga wzajemności ani żadnego porozumienia, w pewnym sensie przerasta zarówno przyjaźń, jak i kochanie. Tam, gdzie zniknęła przyjaźń, gdzie wygasło kochanie, gdzie wrogość i nienawiść święcą swoje tryumfy, jest jeszcze miejsce dla miłości, która również i tam może niezmiennie trwać. Ale jednocześnie, kiedy wydarza się prawdziwa miłość, w relacji kochania i przyjaźni dokonuje się ważna przemiana polegająca na rezygnacji z zaspokojenia potrzeby wzajemności i na przyjęciu nowej zasady rządzącej relacją – zasady bezinteresowności. Podobnie dzieje się także wówczas, gdy akt kochania lub przyjaźni wyrasta z doświadczenia miłości. Bezinteresowność kochania polega na wyłączeniu faktu cielesnego związku jako podstawy aktu po to, by otworzyć możliwość jego skierowania na każdego człowieka. Bezinteresowność przyjaźni przejawia się jako gotowość uznania podmiotowej odrębności, bez oczekiwania wzajemności z drugiej strony. W perspektywie miłości przyjaźń i kochanie nakładają się na siebie w taki sposób, że między bezpośredniością kochania a dystansem wewnątrz przyjaźni ustala się swoista równowaga. W tej perspektywie akt kochania uzyskuje nowy wymiar podmiotowy i osobowy właściwy przyjaźni, przyjaźń zaś przejmuje bezpośredniość aktu kochania. Tę sytuację współwystępowania i współgrania przyjaźni z kochaniem, w której człowiek otwiera się bez żadnych warunków na każdego innego człowieka, można nazwać miłowaniem. Miłowanie jest formą, w jakiej sama miłość wkracza w świat i przejawia się w nim.

Bardzo dobrze obrazuje to przemiana, jakiej podlega związek kobiety i mężczyzny, kiedy uzyskuje on swą podstawę w doświadczeniu miłości. Kochanie pozbawione miłości wyczerpuje się w celebracji cielesnej bezpośredniości i pokrewieństwa, poprzez którą zostaje zaspokojona potrzeba wzajemności. Inaczej mówiąc, ma tutaj miejsce prosta wymiana uczuć będąca ostatecznie formą manifestacji przymusu płciowego. Związek kobiety i mężczyzny zakorzeniony w doświadczeniu miłości może stać się idealnym połączeniem,

syntezą kochania i przyjaźni. Cieleśna bliskość, możliwa tutaj dzięki różnicy płci, pozwala przełamać dystans obcości panujący między ludźmi. Jednocześnie zasada uznania podmiotowej i osobowej autonomii, stanowiąca treść przyjaźni, przełamując właściwą kochaniu zaborczość i interesowność, wnosi w tę cieleśną bliskość zupełnie nowy sens. Drugi człowiek przestaje być już tylko kobietą lub mężczyzną, którego zawsze można obdarzyć uczuciem, który nosi w sobie niejako tę potencjalną bliskość, a staje się konkretną wybraną przeze mnie osobą, autonomicznym podmiotem, który w cieleśnej bliskości nie gubi swej odrębności, lecz przeciwnie, odnajduje w niej samego siebie. Wymiar przyjaźni pozwala tu przewyżżyć ślepy, nastawiony na wzajemne zaspokojenie potrzeby przymus płciowości. Z drugiej zaś strony, najbardziej naturalna cieleśna bliskość kochania staje się sposobem wyjścia ponad formalny dystans panujący wewnątrz przyjaźni. Miłość, która nie jest doświadczeniem ciała ani doświadczeniem podmiotu, w pewnym sensie wzywa do szanowania podmiotu w ciele oraz cieleśności w podmiocie.

5. Mając za sobą to ogólne porządkowanie pojęć, możemy teraz podjąć ponownie kwestię pragnienia po to, by pokazać, że w swej postaci aktu wyższego jest ono w szczególny sposób związane z miłością. Zgodnie z tym, co zostało wcześniej powiedziane, każde pragnienie nosi w sobie istotną możliwość zaspokojenia. Oznacza to, że przedmiot pragnienia bez względu na jego charakter albo, inaczej mówiąc, wszystko to, co w pragnieniu upragnione, może zostać osiągnięte. Pragnienie wskazuje zatem na możliwość tego, co w nim upragnione. Nie jest ono ślepym pędem skierowanym w nieznaną, nie jest też szukaniem po omacku jakiegoś nieokreślonego punktu odniesienia. To, co upragnione, jest samemu pragnieniu od początku znane, przede wszystkim od strony możliwości zaspokojenia tego szczególnego braku, którym się ono karmi. Nie zmienia to faktu, że taki przedmiot pragnienia może być trudny do intelektualnego rozpoznania, że może się nie poddawać próbom określenia za pomocą języka. Najczęściej dochodzi tu do rozdźwięku między intensywnością pragnienia a indolencją poznawczą rozumu co do jego źródła i przedmiotu. Mówi się wówczas, że pragnienie gnębi, że nie daje spokoju, że jest pragnieniem czegoś nieznanego, pragnieniem bez przedmiotu. W tym miejscu stawiamy hipotezę, że pragnienie w tym najbardziej podstawowym wymiarze jest pragnieniem miłości, a co za tym idzie – jest nadzieją osiągnięcia miłości.

Miłość znana jest pragnieniu, które do niej dąży. To za jej sprawą pragnienie permanentnie towarzyszy ludzkiej egzystencji.

Miłość, która się już wydarzyła, która została już w pewien sposób rozpoznana, jest tak samo przedmiotem pragnienia jak miłość przed nami jeszcze ukryta, jak potencjalne doświadczenie miłości, które w sobie nosimy, znane jedynie samemu pragnieniu. Dzieje się tak dlatego, że pragnienie miłości nie zaspokaja się jednorazowym doświadczeniem. Miłość to coś więcej niż pojedyncze przeżycie lub wydarzenie, to raczej cała przestrzeń dumnego i wyniosłego trwania, pełnia, z której się ciągle wycofujemy i do której nieustannie pragniemy powrócić. Z jednej więc strony, pragnienie miłości to niepokój wywołany brakiem spełnienia, którego możliwość mamy niejako złożoną w nas samych, z drugiej zaś – to rodzaj tęsknoty za doświadczonym już spełnieniem, to pragnienie trwania w pełni. Mimo że pragnienie miłości potrafi osiągnąć swoje zaspokojenie, w rzeczywistości nigdy nie posiada go trwale i dlatego nigdy naprawdę nie znika. Prawdziwa, trwająca miłość jest zawsze blisko nas, ale mamy do niej dostęp tylko w wydarzeniu, poprzez fakt, który nas wytrąca z normalnego, czasowego przeżywania, lecz który pozwala nam również w to przeżywanie nieustannie powracać. Raz zaspokojone pragnienie budzi się za chwilę ponownie z taką samą intensywnością.

Pragnienie miłości w pewnym sensie nie jest jednak dążeniem do określonego celu, wysiłkiem, który, pokonując wszystkie przeszkody, zmierza uparcie do wyznaczonej mety, a tym bardziej nie jest poszukiwaniem. W odróżnieniu od tych aktów pragnienia, które dokonują się w świecie cielesnej afektywności, pragnienie miłości to raczej oczekiwanie wydarzenia, wydarzenia, o pragnieniu którego wszystko już wiadomo, to oczekiwanie spełnienia. Można tu zatem mówić przede wszystkim o niecierpliwości. Dramaturgia pragnienia polega najpierw na oczekiwaniu w napięciu, na niepoohamowanym zniecierpliwieniu, następnie na wewnętrznym konflikcie niepokoju i pewności. Pragnienie wie, czego pragnie, ponieważ samo jest znakiem ukrywającej się miłości, a jednocześnie własnym wysiłkiem nie jest zdolne zaspokoić trwającej je potrzeby. Jak zatem widać, dynamiczna struktura przeżywania przysługuje nieodłącznie pragnieniu, ale nie dotyczy samej miłości. Miłość jako pełnia, jako uspokojenie, dzieje się ponad światem zaspokojonego pragnienia. Kiedy tylko znika brak i potrzeba, pragnienie odpada jak zbędna pępowina. Właśnie metafora narodzin, narodzin do miłości, bardzo dobrze obrazuje tę niezwykłą przemianę spełnienia, kiedy to pasja pragnienia znika w ponadczasowym zachwycie miłości.

Pragnienie jako znak wskazuje na zawsze możliwe doświadczenie miłości, samo nie wystarcza jednak do tego, by to doświad-

czenie osiągnąć. Miłość musi się samodzielnie wydarzyć, musi niejako dopuścić do wypełnienia się tego, co upragnione. Pragnienie zostaje zaspokojone jakby z łaski samej miłości.

6. Pragnienie miłości wskazuje, z jednej strony, na permanentną możliwość wydarzenia miłości, możliwość spełnienia, zaspokojenia, z drugiej zaś – jest oznaką jej nieobecności, w pewnym sensie zapomnienia. Nieobecna miłość nieustannie daje o sobie znać poprzez dręczący niepokój pragnienia, w pragnieniu niejako upomina się o nas samych. Znaczy to również, że miłość wydarzyła się już kiedyś człowiekowi, jeszcze przed tym, zanim obudziło się w nim pierwsze pragnienie. Ten wczesny dotyk miłości, to echo pierwotnego podszeptu, trwa w nim jako pragnienie, jako permanentny sygnał wydarzenia, które się już raz dokonało i które jest zawsze tak samo możliwe. Człowiek pozbawiony tak elementarnego pragnienia byłby nie tylko pozbawiony także doświadczenia miłości, ale przede wszystkim musiałby pozostać całkowicie niezdolny do jakiegokolwiek miłości. Miłość byłaby dla niego czymś z natury rzeczy nieosiągalnym i nierozpoznawalnym, i to nie w znaczeniu jakiejś niewrażliwości lub uczuciowej ułomności, ale w sensie istotnego faktu egzystencjalnego.

To pierwsze wydarzenie miłości pozostawia również konkretne ślady w dalekiej pamięci sięgającej pierwszych przeżyć świadomości okresu wczesnego dzieciństwa. Cieleśna bliskość, dotyk i pieśszcota, czułość pocałunku, poczucie bezpieczeństwa w ramionach matki, ojca, opiekuna, być może również poczucie bezpieczeństwa czasu prenatalnego tkwiące w ciemnym zakamarku rodzącej się dopiero świadomości. Wszystkie te momenty, w których choćby tylko na jedną chwilę zawieszona zostaje międzypodmiotowa relacyjność zakładająca separację autonomicznych podmiotów, są jakby odbiciem archetypicznej sytuacji bliskości, która nie omija żadnego człowieka żyjącego na Ziemi. Czy nie jest tak, że wraz z pojawieniem się podmiotu, wraz z osiągnięciem przez niego coraz wyraźniej określonej suwerenności, to dalekie wspomnienie zostaje stopniowo zapomniane albo czasem instynktownie stłumione? Ale czy nie jest też tak, że nawet w najbardziej skrajnych przypadkach władczego egocentryzmu, wspomnienie to odżywa w postaci prostej potrzeby bliskości i bezpośredniości? Czy nie jest ono żywe choćby w gotowości człowieka, w jego dyspozycji do przyjęcia najmniejszych przejawów miłości, w pewnego rodzaju otwartości na bliskość? Być może świadczą o tym proste i powszechne gesty–symbole: uścisk dłoni, pozdrowienie, pocałunek, które przełamują dystans oddzielenia,

które w swojej głębokiej intencji przywołują fakt rodzajowego pokrewieństwa. Być może są to najbardziej konkretne, zewnętrzne znaki tego, że miłość już raz się wydarzyła.

Pragnienie miłości jest zatem również pragnieniem takich konkretnych jej przejawów – pragnieniem bliskości, czułości, bezpośredniości, pragnieniem przełamania samotności, w jakiej znalazł się suwerenny podmiot. Jest ono pragnieniem wszystkich tych dobrodziejstw miłości, które wskutek zapomnienia popadły w trywialny hedonizm afektywności, jak na przykład akt płciowy nastawiony wyłącznie na zaspokojenie potrzeby. Dotyk, czułość, doświadczenie bliskości można rozumieć jako ludzkie formy manifestacji uczestniczenia w wydarzeniu miłości. Ciało jest najprostszym środkiem komunikowania solidarności ludzi w tym uczestniczeniu, ponieważ jest równocześnie jedynym sposobem przeżywania miłości wydarzającej się obok historii ludzkiego życia. W pewnym sensie to właśnie poprzez ludzkie ciało miłość przychodzi na świat i w nim się zadamawia.

ADAM HERNAS, ur. 1964, prawnik, prywatny przedsiębiorca, studiował również na Wydziale Filozoficznym PAT oraz na Uniwersytecie Wiedeńskim. Zajmował się m. in. problematyką czasu u Husserla. Mieszka w Krakowie.

## NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

Roberto Calasso

ZAŚLUBINY KADMOSA Z HARMONIĄ

tłum. Stanisław Kasprzysiak

Kolejna pozycja z serii „Mity – Obrazy – Symbole”, odkrywczą i urzekającą książką o bogach greckiego Olimpu, to poetycka opowieść o związkach nieśmiertelnych ze śmiertelnymi, o splataniu się skończoności z nieskończonością, czyniąca świat emocji, namiętności, szaleństw bogów, półbogów i herosów rzeczywistością bliską pasjom i niepokojom współczesnego człowieka. Josif Brodski, autor wstępu do polskiego wydania, uważa, że na takie dzieło natrafia się raz w życiu.

# LIST DO NATALII

*Krzysztof Dorosz*

Droga Natalio!

Ponieważ znamy się dopiero od wczoraj, może powinienem jakoś usprawiedliwić ten list. Ale pisanie do Ciebie wydaje mi się rzeczą tak naturalną, że poniecham grzecznościowych wstępów. Zwłaszcza, że nie dokończyliśmy rozmowy. Staliśmy z kieliszkami w rękę w zatłoczonej kuchni Twoich przyjaciół, trochę onieśmieleni i zbici z tropu natarczywym gwarem głosów. Obok nas ktoś opowiadał dowcipy, siedzące przy stole towarzystwo rozprawiało o postmodernizmie, za nami toczyła się dyskusja polityczna. Nasza rozmowa nie kleiła się.

Nagle wszystko się zmieniło. Pamiętasz? Zacząłem mówić o Roztropowiczu, o jego wspaniałym nagraniu sześciu suit Bacha w gotyckim kościele, w Vézelay we Francji. Oczywiście znałaś tę płytę, nie mogłaś nie znać. Ty – wiolonczelistka. Od razu ożywiły się Twoje ręce i oczy. Rozmawialiśmy o niezwykłej akustyce starego kościoła i o mistrzostwie rosyjskiego wiolonczelisty. Głosy otaczających nas ludzi zlały się w daleki szum, ich twarze straciły wyrazistość. W pewnej chwili rzuciłem pytanie, czy więcej w tych suitach jest religijnej powagi, czy tanecznej lekkości.

– Ależ tego nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć – oświadczyłaś.  
– U Bacha duchowość może wyrażać się również w tańcu. Na tym polega jego wielkość. W jego muzyce zmieściły się przecież wszystkie ludzkie uczucia.

– I miłość też? – zapytałem.

– Tak – odpowiedziałaś z przekonaniem. – Jeśli dobrze się pan wsłucha w koncerty klawesynowe (byliśmy jeszcze wtedy na „pan” i „pani”), w suitę na orkiestrę albo koncerty brandenburskie, usłyszysz pan wielki rytm miłości.

– Zgoda, znam ten rytm bardzo dobrze. Zawsze mnie porusza i nigdy nie daje spokoju. Jest wspaniała, ale bezosobowy. To „kosmiczny eros”, a nie uczucie między kobietą i mężczyzną.

Spojrzałaś na mnie uważnie. Twoja pogodna, ożywiona rozmową twarz spoważniała. Zobaczyłem w niej lęk i zdziwienie – jakbyś nagle stanęła wobec przeszkody. To wszystko trwało sekundę, może dwie, tak krótko, że mogło mi się przywidzieć. Ale wrażenie Twojej zmienionej twarzy pozostało. Po chwili zwróciłaś się do mnie z uśmiechem.

– O, wymagający z pana człowiek, nie wystarcza panu „kosmiczny eros”. Ale on chyba istnieje zawsze i wszędzie, a wielka miłość między kobietą i mężczyzną jest darem bogów. Wspaniałym, ale czasem okrutnym, prawda?

– Przeciwnie. To eros jest darem bogów. Pochodzi zresztą z tego samego źródła co muzyka. I kto wie, czy nie jest podstawą wszelkiej ludzkiej twórczości. Mówi pani o koncertach Bacha, ale czy może w ogóle istnieć dobra muzyka bez erotycznego rytmu, choćby najbardziej wysublimowanego? Czy człowiek potrafi stworzyć coś naprawdę sensownego czy wielkiego bez odruchu miłości, choćby tej bezosobowej i „kosmicznej”? Sztuka, której nie porusza eros, wydaje mi się sucha, oschła, niedostępna. Dotknie co najwyżej intelektu, i to powierzchownie, nie dotknie serca ani ciała. A miłość między kobietą i mężczyzną? To chyba nie ona jest okrutna, to my jesteśmy okrutni. Bezwiednie, nieświadomie, „niewinnie”. Jesteśmy okrutni, bo chronimy nasze obolałe miejsca, nie chcemy cierpieć. To proste.

– Nie, wcale nie proste – powiedziałaś cicho. – W muzyce też bywa okrucieństwo i cierpienie. I czym pan to wytłumaczy? Roztropowicz mówi, że grając Bacha, czasami czuje się jak motyl nadziany na szpilkę. Dobrze to rozumiem. Ale kiedy gram dalej, kiedy się koncentruję, muzyka mnie porywa i ból mija. A w miłości jest inaczej.

– Nie, nie inaczej – chciałem Ci odpowiedzieć, ale dałem za wygraną. Gwar otaczających nas rozmów znów stał się dokuczliwy. Pomyślałem sobie, że może lepiej pewnych rzeczy głośno nie wypowiadać. Więc tylko się uśmiechnąłem i zmieniliśmy temat.

Poczułem ulgę. Poczułem ulgę, bo już się bałem, że za chwilę opuści mnie swada i będę się jąkać. Nasza rozmowa wkroczyła

w rejonu osobiste, dokąd ani ja, ani Ty nie chcieliśmy się zapuszczać. Ale kusila. O miłości i muzyce nie rozmawia się z byle kim, a właśnie Ty, Natalio, byle kim nie jesteś. To nie komplement, to stwierdzenie faktu. Ja naprawdę nie mówię kobietom komplementów ot tak. Brak mi wprawy i finezji. Więc jak Ci mam powiedzieć, że kiedy Cię wczoraj zobaczyłem, zaniemówiłem z wrażenia? To przecież takie banalne. A potem po raz drugi zaniemówiłem z wrażenia, kiedy dowiedziałem się, że jesteś wiolonczelistką. Patrzyłem na Ciebie z daleka i myślałem sobie: „Skąd ludzie tacy jak Ty biorą się na świecie?”

Kiedy miałem mniej więcej dwadzieścia lat, po raz pierwszy usłyszałem wiolonczelową suitę Bacha. To była druga suita d-moll, w której jest taka mroczna i wstrząsająco smutna sarabanda. Znasz ją na pewno świetnie, prawda? I czujesz chyba, że w tym smutku jest wielki spokój, a w mroku smugi intensywnego światła. Tam nie ma płaczu ani rozdzierających dramatów. Jest czysty smutek Pana Boga z melancholią wpatrzonego w świat.

Teologiczna abstrakcja? Ależ skąd. Bach nie odwrócił się od świata, od cierpienia, od ludzi; przeżył, co miał przeżyć, lecz na przeżyciach się nie zatrzymał, poszedł dalej. W tym leży jego wielka, męska siła: zdolność przekraczania zjawisk i wychodzenia poza sferę czysto osobistą, dążenie do wielkich prawd, które leżą poza światem. Czyli metafizyka. Siła kobieca natomiast zanurzona jest w zjawiskach. Kobieta ich nie przekracza, ona nosi je na swoim ciele jak korale czy bransoletki. Albo z nimi tańczy. Ten taniec to uznanie immanentnej świętości zjawisk, ekstatyczna pochwała życia. Dlatego muzyka romantyczna bywa kobieca, dlatego kobieca jest mistyka, dla której każde ziarnko piasku jest tak cudowne, jakby właśnie wyszło z rąk Boga, dlatego tak bardzo kobiece jest Wciele-nie, a Zmartwychwstanie męskie.

Zapędziłem się. Miało być o wiolonczelowej muzyce, o Tobie i o tym, jak zaniemówiłem z wrażenia, patrząc na Twoją twarz i Twoje ręce. Były ładne i zarazem ciekawe; miały własną „indywidualność”. Czy to właśnie są ręce wiolonczelistki?

Sarabanda z drugiej suity nie przestaje mnie fascynować. Ale nie czuję się z nią całkiem swobodnie. Wydaje mi się daleka i niedostępna; kiedy próbuję się do niej zbliżyć, wymyka się. Co innego preludium. Ta muzyka jest czysta, głęboka, a zarazem bliska i ciepła. Idzie do przodu i wraca, czeka, potem znów idzie dalej. Jest w wiecznym ruchu. Ale cały czas jest obecna, towarzyszy mi, ociera się o moje ciało.

Tak czuję dzisiaj. Ale wtedy byłem głuchy i chyba po prostu niewrażliwy. Miałem dwadzieścia lat. Wysłuchałem tej suity w skupieniu, zrobiła na mnie duże wrażenie. Ale mnie nie poruszyła. Dźwięk wydał mi się mrukliwy i nudny, a sama muzyka surowa i ascetyczna. Czułem tylko jej wielkość, czułem, że dotyka spraw w życiu najważniejszych, nawet ostatecznych. Ale jej nie rozumiałem.

Dojrzałem do niej wiele lat później, choć nie przez spokojną kontemplację. Musiałem sporo przeżyć, by zrozumieć, że do metafizyki Bacha dochodzi się drogą, która nie omija świata, ale prowadzi przez jego środek: przez namiętność, walkę, cierpienie. Teraz słucham tej muzyki bardzo często; zawsze daje mi coś nowego, zawsze bardzo hojnie. Ale choć wracam do niej z radością, a nawet z tęsknotą, choć bez trudu wyczuwam w niej taneczne rytmy, jeszcze dziś męczy mnie jej surowość i asceza. Czegoś mi w niej brakuje, jakiegoś dopełnienia.

Dlatego właśnie, Natalio, zaniemówiłem z wrażenia, kiedy dowiedziałem się, że jesteś wiolonczelistką. Śliczna, zmysłowa, pełna wdzięku. Ubrana w męski niby garnitur, ale przecież uszyty z przyzwyczajeniem oka. Krój marynarki przypominał jakąś osiemnastowieczną kurtę, mankiety długiej, białej bluzki wielkie i bufiaste, dwa górne guziki kokieteryjnie rozpięte. Mój Boże, przecież ten męski ubiór podkreślał tylko Twoją kobiecość. Nic w Tobie nie było z surowości i ascezy, przeciwnie: w ruchach ciała radość życia, w żywiołowym śmiechu wesoła kpina z nadmiernej powagi. Tylko oczy były smutne i czasem trochę nieobecne. Pomyślałem, że to oczy dziecka, które dużo widziało.

Miałem ochotę zasypać Cię pytaniami. O suity Bacha, o Twoje upodobania muzyczne, o Twoich mistrzów i ulubionych wykonawców. Ale nie wiedziałem, jak zacząć. Nie jestem muzykiem, nawet nie umiem grać, nie chciałem się przed Tobą ośmieszyć. A tak bardzo byłem ciekaw, jak czujesz muzykę, jak na Ciebie działa dźwięk wiolonczeli, jak jej surowe rejestry łączysz z własną żywiołowością.

Nie zdążyłem zadać tych wszystkich pytań, nie było okazji. Towarzyski korowód popychał nas i potraçał, na chwilę do siebie zbliżał, a potem rozdzielał. A te piętnaście czy dwadzieścia minut w kuchni, kiedy staliśmy z kieliszkami w rękę, pozostawiło mi poczucie niedosytu. Dlatego piszę ten list. Chcę przedłużyć tamtą rozmowę, chcę wyjść z „salonu”, chcę powiedzieć parę rzeczy, które wydają mi się ważne dla Ciebie i dla mnie.

Choć czy to nie śmieszne? Znamy się tak mało, skąd niby moge

wiedzieć, co dla Ciebie ważne? A jednak kilka Twoich słów, kilka gestów, spojrzeń, tonacja głosu powiedziały mi o Tobie sporo. Wyczułem zagubienie i niepewność, wyczułem konflikt między radością życia a smutkiem. Szczerze go nie lubisz, ale kiedy przychodzi, wcale nie protestujesz. Jakbyś wiedziała, że jest nauczycielem, bez którego nie byłoby dobrej muzyki. I czy podobnie nie jest z miłością, której potrzebujesz, ale nie chcesz? Wybacz, że wkraczam teraz w Twoje sprawy osobiste, ale przejęła mnie Twoja postawa wymuszonej rezygnacji. Wyrzekasz się „daru bogów”, bo są okrutni i – jak mówi Gloucester w *Królu Lirze* – „uśmiercają nas dla zabawy”. Wolisz taniec z „kosmicznym erosem”, który jest zawsze i wszędzie.

Ale to nie tak, Natalio, to nie tak. To „kosmiczny eros” jest darem bogów, nie Boga – jest siłą natury. I dlatego jest bezosobowy: wszystko jedno kogo zaprosi do tańca. Zaś człowiek, który naprawdę kocha, to w dużej mierze *opus contra naturam*, jak mawiali dawni mędrcy. Nasza droga uczuciowego i duchowego rozwoju prowadzi poza naturę. Każdy jej etap jest jak narodziny: wychodzimy z łona Matki, gdzie było ciepło i bezpiecznie, i musimy sami sobie dawać radę w obcym świecie, który ani myśli spełniać wszystkich naszych potrzeb. Doznajemy oczywiście bólu i cierpienia, przeklinamy ten „najlepszy ze światów” i złorzeczymy Stwórcy, jeśli w Niego wierzymy. A kiedy jest nam bardzo źle, chcemy wracać do natury, gdzie możemy nie tylko żyć spokojnie i beztrudnie, ale również bawić się w ekstatyczne kółko graniaste bez obawy, że nadejdzie przykry moment, kiedy ktoś powie „bęć”. Taka pokusa towarzyszy człowiekowi niemal od początku świata.

W średniowieczu dworacy często marzyli o prostym, wiejskim życiu, w osiemnastym stuleciu różni intelektualiści wyznawali ideał „szlachetnego dzikusa”, a nie tak dawno temu hippisi zakładali komuny, które miały być oazami naturalnego porządku pośród moralnego zepsucia i technologicznego przesytu. Miłość też uległa pokusie powrotu do natury.

W pierwszej połowie dwudziestego wieku angielski pisarz D. H. Lawrence głosił apoteozę ciała i seksu, był prorokiem naturalnej więzi między kobietą i mężczyzną. Przerożony racjonalno-abstrakcyjnym duchem naszej cywilizacji czuł, że odrywa nas ona od źródeł życia. Bał się, że staniemy się myślącymi cieniami żywych ludzi. Ale był zarazem dzieckiem swojej epoki, był człowiekiem, a nie siłą natury. Dlatego jego wizja była sztuczna i jednostronna, a jego pisarstwo ocierało się o melodramat. Wizję poddały mu myśl

i wyobraźnia, a tymczasem jego życie często od niej boleśnie odbiegało.

Chciał być mężczyzną-wodzem, którego słowo jest prawem – bywał historykiem i chamem. Chciał być uosobieniem życiowej siły – był chory na gruźlicę. Chciał naturalnego, a zarazem wyłącznego i głębokiego związku z kobietą, opartego na porozumieniu instynktów i ciała. Był ponoć kiepskim kochankiem. Ten drobny mężczyzna astenicznej budowy ożenił się z Friedą, obfitych kształtów i bujnego temperamentu. Potrafił być czarujący, więc uwiodła go w ciągu dwudziestu minut od chwili, gdy wszedł do jej domu. Lawrence był przekonany, że poznał Kobietę. Była Kybele i Afrodytą – ziemią Matką i boginią Miłości. Ożenił się z nią, spędził z nią resztę życia. Ale ta bogini Miłości, choć obdarzona dużym ciałem o miękkich kształtach, duszę miała twardą, chropawą, mało subtelną. Lawrence nie był wcale jedynym, którego uwiodła w ciągu dwudziestu minut. Wiedział o tych zdradach, ale milczał, choć staczał z nią gwałtowne kłótnie o byle co. Milczał, bo nie chciał jej stracić, w gruncie rzeczy czuł się słaby, bał się upokorzenia.

Frieda wierzyła w potęgę seksu i wolną miłość. Właśnie: wierzyła. Nim poznała Lawrence'a, była przez jakiś czas kochanką Otto Grossa, jednego z uczniów Freuda, który słowem i ciałem nawrócił ją na „religię wolnego seksu”. Czy zatem była siłą natury, jak lubiła siebie przedstawiać, czy akolitką proroka nieskrępowanej miłości? Nie ma na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi.

Lawrence i jego filozofia ciała, która głosi świętość pożądania, to tylko skrajny przykład przywrócenia miłości naturze. Większość z nas nie posuwa się tak daleko nawet w myślach. Ale kiedy wyobrażamy sobie, że miłość to stan wolny od cierpienia i wysiłku, ulegamy naturalistycznej pokusie. Ulegamy tym łatwiej, im bardziej oczekujemy szczęścia, spełnienia i komunii z drugim człowiekiem. Jesteśmy wtedy jak dzieci, które pragną czegoś za nic. Tymczasem miłość wymaga otwarcia serca, a to jest zabieg niebezpieczny i bolesny. Żeby się na to zdecydować, trzeba odwagi, siły i trochę szaleństwa. Bo chyba tylko szaleniec gotów jest odsłonić swoje wnętrze i przedzierać się przez nagromadzony w nim od dzieciństwa chaos, tylko szaleniec gotów jest zmierzyć się z demonami drugiego człowieka. Miłość kosztuje nie mniej niż wszystko – powiada T. S. Eliot.

W cenę wszystkiego wliczone są również nasze wyobrażenia o miłości. Jesteśmy do nich bardzo przywiązani, czasem je nawet kochamy; są słodkie i kuszące, są dziecięcym obrazem rajskiego szczęścia. Nic z tego, musimy je wrzucić do ognia. Prawdziwi kochankowie to kochankowie wypaleni – nadzy, zagubieni, niezdar-

ni. Ale razem. „Błogosławieni ubodzy miłością” – chciałoby się o nich powiedzieć, parafrazując słowa Ewangelii.

Jakżeż trudne jest miłosne ubóstwo. Tak trudne jak wypełnianie przykazań chrześcijaństwa, zwanego przecież religią miłości. „Kochaj bliźniego jak siebie samego” – ale nie bardziej. Jakby można było siebie całkowicie pominąć, jakby trzeba było bez reszty oddać się innym. Mądrzy chrześcijanie powiadają, że Bóg nienawidzi grzechu, ale kocha grzesznika; wiedzą, że nie wolno siebie niszczyć ani sobą szafować. Znają fałsz niepotrzebnej ofiary i wierzą, że można służyć Bogu, nie tracąc siebie. Wiedzą, że człowiek został ofiarowany sobie przez Boga.

Podobnie czują mądrzy kochankowie, przekonani, że nie sposób kochać drugiego człowieka, nie będąc sobą. Znają i afirmują sens ofiary, bo wiedzą, że miłość, która nic nie kosztuje, jest tylko romansem, zabawą w uczuciowe kółko graniaste. Znają zarazem granice poświęcenia; wiedzą, że gdyby całkowicie „złożyli siebie na ołtarzu”, nie mogliby już kochać. Byliby tylko ofiarą.

Nasza chrześcijańska kultura przez stulecia uczyła nas, że wobec Boga jesteśmy nędznym prochem. Wytrwale wykazywała nam grzech, zepsucie i zło. Wychowała nas w poczuciu winy nie tylko za naganne uczynki, ale za powstałe z nieświadomych impulsów myśli. Kładła nam do głowy, że bliźniego trzeba kochać bardziej niż siebie samego. Robiła z nas zalęknione, bezkrwiste istoty, co nie mają śmiałości pukać mocno do drzwi, przed którymi stoją.

Takie nauki nie mogły nie wywołać gwałtownego buntu. Ale, jak zwykle, wylano dziecko razem z kąpielą. Kiedy zobaczono, że chrześcijaństwo tłumi siły życiowe, ogłoszono śmierć Boga. Nietzsche zrobił to uroczyście i z pompą, przy dźwiękach dionizyjskich trąb, którym towarzyszył głuchy pomruk Zaratustry, ale drogę torował mu renesansowy humanizm. To już wtedy człowiek miał dość egzystencji nędznego robaka. Odkrył siebie, swoją wielkość i swoją wartość. Zobaczył szlachectwo swego rozumu, dostrzegł – jak mówi Hamlet – swoje „nieograniczone zdolności, proporcje kształtu, płynność ruchów”; stwierdził, że „w uczynkach równy jest aniołom, w pojmowaniu równy bogom”; ogłosił się „najwyższym z żyjących istnień, koroną stworzenia”. Te słowa można uznać za manifest całej poreniesansowej kultury zachodniej.

Chrześcijaństwo jednak ich się przeraziło. Zamiast wyjść im naprzeciw z mocnym przekonaniem, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga, chrześcijaństwo wołało się zamknąć w poczuciu grzechu i zepsucia świata. Marność, to wszyst-

ko marność – zdawało się wieścić wiernym i niewiernym. Ta ocena człowieka nie była oczywiście błędna. Wobec Żywego Boga był on marnym prochem, nosił w sobie potencjał zła i łatwo ulegał pokusie. Ale była to ocena jednostronna i w pewnym sensie gnostycka: wraz ze złem odrzucała świat, ciało, miłość. Pomijała Wcielenie i fakt, że Chrystus przyszedł połączyć niebo i ziemię.

W rezultacie takiego wychowania staliśmy się albo pełnymi winy grzesznikami, albo zadufanymi w sobie barbarzyńcami. Czasami zaś jednym i drugim. Albo nie potrafimy być sobą, albo afirmujemy siebie od początku do końca. Albo poświęcamy się w nadmiarze, albo wcale. I nie umiemy być mądrymi kochankami.

Miłość wymaga otwarcia serca i odwagi. Odwagi spotkania z cierpieniem i złem, odwagi poświęcenia siebie i zarazem bycia sobą. A czy wiesz, Natalio, że odwaga nie jest tylko cnotą męską, potrzebną na polu bitwy? Po angielsku nazywa się *courage*, po francusku też *courage* (tylko wymawia się inaczej), a pochodzi od słowa *coeur*, co znaczy serce. Jest zatem cnotą ludzkiego serca, tak męskiego, jak i kobiecego. Pytanie tylko, dlaczego jest rzadka, dlaczego tak często kochamy tchórzliwie, z sercem do połowy zamkniętym. Dlaczego ograniczamy miłość do pięknych przeżyć lub praktycznych układów życiowych? Odpowiedź na to pytanie jest prosta. Ale dojście do niej zajęło mi wiele lat.

Miłość obejmuje wszystko. Wszystkie uczucia, myśli, doznania. Nie jest wydzieloną sferą życia, lecz jego podstawowym rytmem. Człowiekowi wierzącemu trzeba przykazywać, by kochał Boga „całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem” (Mt 22, 37). Zakochanemu nie trzeba tego powtarzać. Ale kiedy widzi, że miłość rzeczywiście zagarnia wszystko, traci odwagę, waha się i cofa. Daje się ponieść miłosnej euforii dopóty, dopóki nie grozi mu spalaniem, tak jak wielu ludzi religijnych daje się ponieść wierze, dopóki nie zagraża to ich wewnętrznemu spokojowi. Bo miłość to nie tylko uczucie, to „ontologiczna siła” – jak mawiał mój ulubiony protestancki teolog, Paul Tillich.

Ale co to jest ta ontologiczna siła? Lubię Tillicha, lubię zagłębiać się w jego myśl, która wprowadza mnie w tajemnice chrześcijaństwa dostępne współczesnemu umysłowi, lubię tę uczciwą i szlachetną wizję, która nie zmusza mnie do przyjmowania intelektualnie karłowatych prawd, a wiarę w Boga dostrzega nawet w zwątpieniu. Ale coraz mniej mi wystarcza filozoficzna oprawa religii i wiary. Ontologiczna siła! A może zdobyć się na precyzję, poprawić Tillicha i powiedzieć „ontyczna”? Wtedy na twarzach poważnych ludzi,

k którzy czytają poważne intelektualne czasopisma, pojawi się uśmiech zadowolenia i zaczną pod nosem mamrotać nazwiska swoich ulubionych mędrców: Lévinas, Heidegger, Ricoeur. Spłynie na nich metafizyczne światło i w myślach zaczną składać długie, uczone formuły, w których tak lubią oglądać świat. Skończą oczywiście na Transcendencji.

Niestety z tą transcendencją nie można tańczyć, nie można jej spojrzeć w oczy, nie można dotknąć. Im się zapewne wydaje, że to stara, chuda ciotka w długiej sukni zapiętej szczelnie pod szyję, kwaśno uśmiechnięta i wiecznie milcząca. Biedacy – czyżby zapomnieli o Wcieleniu i pogodzili się z brzydota i smutkiem świata? Czyżby nie wiedzieli, że transcendencja bywa olśniewająco piękna, że pachnie jak las nagrany słońcem?

Więc jak Ci wytłumaczyć, Natalio, co to jest ontologiczna siła? Chyba po prostu opowiem Ci o kobiecie, którą kiedyś bardzo kochałem. O miłości najlepiej mówić językiem wcielenia.

Pamiętam jedno z naszych pierwszych spotkań w kawiarni. Siedzieliśmy naprzeciwko siebie przy małym stoliku i rozmawialiśmy z ożywieniem. Zafascynowani wspólnotą wrażliwości i zainteresowań, wydawaliśmy się sobie znakomitymi przyjaciółmi. Nasze porozumienie było serdeczne, nie zmysłowe.

W pewnym momencie rozmowa zesłała na muzykę, na Beethovena. Powiedziałem, że ten człowiek musiał przez całe życie kochać. Mało wprawdzie wiemy o jego uczuciach i o kobietach, z którymi był związany lub które z daleka wielbił, ale znamy jego muzykę. Jakżeż mogłyby powstać symfonie, sonaty fortepianowe i skrzypcowe, wreszcie późne kwartety, gdyby nie znał miłości? Jest w tej muzyce potężny eros, nie bezosobowy i „kosmiczny”, ale eros związku między mężczyzną i kobietą. Są tłumione pragnienia i wybuchy pożądania, jest czułość, uniesienie i ukojenie, jest adoracja i rozpacz, są rozstania i powroty.

Kiedy skończyłem wywód, zapadło na chwilę milczenie. Spojrzałem mojej towarzyszce w oczy; były jasne i miękkie. Już miałem odwrócić wzrok i podjąć rozmowę na inny temat, gdy stało się coś bardzo dziwnego. Trudno mi o tym mówić bez zażenowania. To było takie nieprawdopodobne i takie niewiarygodne.

Zobaczyłem w jej oczach las i jezioro. Naprawdę. To nie była poetycka wizja, to było niemal fizyczne doznanie. Las był mieszany i gęsty, wypełniony słonecznym światłem. Jasne pnie brzoź podkreślały ciemną zielen świerków i sosen. Pachniał późnym latem i grzybami. Na brzegu jeziora leżał zwalony pień porośnięty trawą

i mchem. Usiadłem na nim i wpatrywałem się w wodę, w której odbijały się chmury. Byłem zauroczony, a jednocześnie bardzo poruszony. Wiedziałem, że to małe jezioro było połączeniem dwóch światów: ziemi i nieba. I wiedziałem, że muszę się w nim zanurzyć. Wstałem z pnia i powoli, zrzucając z siebie ubranie, wszedłem do wody. Płynąłem wzdłuż słonecznych smug, które mnie dokądś prowadziły. Dokąd? – było mi wszystko jedno.

Nigdy przedtem i nigdy potem nie przytrafiło mi się nic podobnego. Dziś jeszcze, po tylu latach, czuję zapach tego lasu i dotyk słonecznych smug w wodzie. A wtedy skutki tego przeżycia były natychmiastowe. Kiedy zniknęło jezioro i kiedy znów zobaczyłem oczy mojej towarzyszki, wiedziałem, że nie ma mowy o czystej przyjaźni. W niej też nastąpiła zmiana. Nadal siedzieliśmy naprzeciwko siebie, ale dzielący nas stolik jakby przestał istnieć. Kawa, ciastka, białe papierowe serwetki, cukierniczka – zniknęły.

Wielbiłem ją. Potrafiłem telefonować dwadzieścia razy dziennie, pisać setki listów, jechać dzień i noc pociągami, żeby się z nią choć na chwilę zobaczyć. Byłem gotów zmienić całe swoje życie, łamać słowo, wywracać wszystko do góry nogami. Tak bardzo mi na niej zależało. Dlaczego? Codziennie zadawałem sobie to pytanie i codziennie udzielałem sobie różnych odpowiedzi. Była śliczna, była cudowna, przypominała mi pierwszą dziewczynę, w której się zakochałem, kiedy miałem 17 lat. Przychodziła do mnie z przeszłości i przyszłości; była kochanką i siostrą, inspiratorką i przyjaciółką; pobudzała moją energię i radość życia. Ale te wszystkie odpowiedzi, choć prawdziwe, były bez sensu. Pytanie „dlaczego?” także nie miało sensu. Po prostu była tą kobietą, a nie inną. To już nie było uczucie, to było szaleństwo, to była ontologiczna siła.

A pytanie „dlaczego?”, kiedy zaczęło pojawiać się na dobre, zwiastowało nadchodzący kryzys. Było próbą zrozumienia czegoś, czego zrozumieć nie sposób. Namietność jest wielkim niwelatorem różnic między ludźmi; stwarza poczucie harmonii i jedności tam, gdzie jego naturalny rozwój musiałby zająć wiele lat wspólnego życia. Nie jest to uczucie nieprawdziwe czy płytkie, ale efemeryczne. Była między nami namietność, była harmonia ciał i wspólnota dusz. Czegoż chcieć więcej? Okazało się jednak, że dzieli nas sprawa najważniejsza – miłość. Mieliśmy różne oczekiwania i różne marzenia.

Rozstawaliśmy się więc i wracaliśmy do siebie. Znajdowaliśmy w sobie wytchnienie i byliśmy szczęśliwi. Ale potem, nie potrafiąc pogodzić się z oczekiwaniami drugiego, odchodziliśmy zgnębieni, każde w swoją stronę. Niepodobna było być razem, niepodobna bez

siebie. Ten dziwny stan zawieszenia ciągnął się dość długo. Trwanie w nim wymagało ogromnego wysiłku. Nie wierzyliśmy już w siebie i sobie.

Dlaczego więc nadal byliśmy (czy bywaliliśmy) razem? Wbrew rozsądkowi, wbrew woli, wbrew elementarnej, zdawałoby się, wiedzy o międzyludzkich stosunkach? Co nas do siebie ciągle popychało? Miłość? Namiętność? Szaleństwo? Na pewno tak, ale nie tylko. Myślę, że powodowała nami owa ontologiczna siła, już wtedy chyba trochę wykolejona, ale jeszcze potężna – wartki strumień płynący z najgłębszych pokładów *psyche*.

Kiedy dziś myślę o tym wszystkim, przypomina mi się znów druga suita wiolonczelowa Bacha. Roztropowicz mówi o niej „smutek i intensywność”. A tę przejmująco smutną sarabandę lubi grać tylko dla siebie, ponieważ nasuwa mu na myśl człowieka zatopionego w modlitwie. Ale czym my właściwie jesteśmy przejęci, kiedy jej słuchamy? Nie ma w niej przecież wstrząsów, tragedii, nie ma rozedrgania. Nie ma, ale były. Nie mogło nie być. Nie dochodzi się do czystego smutku Pana Boga, omijając ból i szaleństwo.

*Passio* – słowo, które określa mękę Chrystusa na krzyżu, znaczy tyleż cierpienie, co namiętność. Nie ma Zmartwychwstania bez Ukrzyżowania, nie ma Ukrzyżowania bez Wcielenia. Chrystus przyszedł połączyć niebo i ziemię. Ale nie magią, nie jednym aktem stwórczym, lecz miłością. Musiał objąć ziemię, poczuć jej cierpienie, wchłonąć je, przetworzyć. Krzyż jest tylko kwintesencją i symbolem miłości, w której serce jest całkowicie otwarte.

Podobnie jest w związku z drugim człowiekiem. Dopóki nie obejmujemy jego cierpienia, nie będziemy naprawdę kochać. Ba, ale któż to potrafi? Przed bólem bronimy się instynktownie, mimo iż przez dwa tysiące lat chrześcijaństwo usiłowało przyzwyczaić nas do dźwigania krzyża. Więc szczycimy się chrześcijańskimi odruchami; cnotliwi i zacni, poświęcamy się dla innych. Zaciskamy zęby, nie zdając sobie sprawy, że miarą prawdziwego poświęcenia jest radość. Wrzucamy sobie na grzbiet kawał drewna i rozprawiamy o naśladowaniu Chrystusa. Zaś na nasze prawdziwe ukrzyżowanie idziemy z przerażeniem. Krzyczymy, kopiemy, wpadamy w histerię.

Albo rezygnujemy. Nie silimy się na szlachetność duszy, nie mamy aspiracji chrześcijańskich. Od cierpienia staramy się trzymać z daleka. Nie czynimy ludziom nic szczególnie złego, nie czynimy też wiele dobrego. Nie poświęcamy się. We wszystkim kierujemy się łagodnym umiarem, zdając się na naturalny bieg rzeczy. Unikamy dramatycznych wyborów, unikamy wielkich namiętności. Nie ufa-

my im. Miłość jest dla nas słodkim pokarmem, jak miód, który Kubuś Puchatek wydobywał ze słoika, kiedy nadchodziła pora małego conieco.

Oto, Natalio, kolejna wersja powrotu do natury. Czasami towarzyszy jej buddyzm, który za cenę namiętności proponuje nam wyzwolenie od cierpienia. Proponuje żywot cichy, spokojny, oparty na miarowym oddechu medytacji; pokazuje, jak radzić sobie z gniewem, depresją, z nadmiernym przywiązaniem do rzeczy i ludzi. Zaleca cierpliwość i tolerancję, ponieważ te cnoty pozwalają nam pokonywać trudności niemal bez cierpienia. Uczy, że dobro, mądrość i czystość to tkwiące w nas siły natury, które odkrywamy nie poprzez dramatyczne wybory, lecz poprzez zgodę na to, co jest. A do tej zgody dochodzimy ćwiczeniami. Nie złość się człowieku, nie unos – powiadają nauczyciele buddyjscy – wniknij w łańcuch przyczynowo–skutkowy, który doprowadził cię do gwałtownych uczuć, spojrzysz na nie jak na sen. Zwróć się ku praktyce współczucia i miłości.

Miłości? Od wielu już lat uważnie przypatruję się twarzy Buddy z Gandhary. Ta rzeźba z piątego wieku, której oprawiona fotografia wisi nad moim biurkiem, zdradza podobno greckie wpływy. Niewątpliwie jest to najbardziej „europejska” twarz Buddy, jaką kiedykolwiek widziałem. Jest w niej klasyczne piękno i głęboki spokój, jest delikatny, niemal niezauważalny uśmiech mędrca, który przeniknął tajemnice świata. I może jest w niej ciche współczucie dla cierpiących, ale miłości w niej nie dostrzegam. Ta twarz wyraźnie odwrócona od świata należy do człowieka, który już dawno wznosił się ponad miłość i namiętność. Mam wrażenie, że gdybym go o nie zapytał, powiedziałby, że to dziecinne choroby. I chyba nic w tym dziwnego. Kultura, która wydała Buddę, nie przeżyła ani chrześcijańskiej pasji, ani uniesień średniowiecznych trubadurów.

Ale od świata odwracali się również chrześcijańscy asceci. W przeciwieństwie do buddystów, którzy dążyli do harmonii z naturą, chrześcijanie wydali jej walkę. Odrzucali naturę i całą sferę uczuć, które piętnowali jako niskie i złe. Miłość podzielili na chrześcijańską *agape* i pogański *eros*, broniąc się przed dostrzeżeniem między nimi jakiegokolwiek związku. Zadufani w sobie i w swoim Bogu, byli przekonani, że naturę trzeba ujarzmić. Oczywiście nie wszyscy. Byli chrześcijanie, którzy czuli, że choć nie można już wrócić do natury, należy z nią mądrze współżyć. Byli też buddyści, którzy wiedzieli, że gwałtownych uczuć niepodobna po prostu włożyć w łańcuch przyczynowo–skutkowy i uznać za fałsz lub iluzję. Można z nimi tylko tańczyć.

Jedni i drudzy przeczuwali, że namiętności są darem – Boga lub natury – którego odrzucić nie wolno. Przeczuwali też, że tajemnica ludzkiego życia nie polega na wierności albo niebiosom, albo ziemi, lecz na łączeniu jednego i drugiego. W tym widzieli najgłębszy sens kapłaństwa człowieka na ziemi; w tym też widzieli sens miłości między kobietą i mężczyzną.

Droga chrześcijańska, która jest drogą miłości i pasji, różni się od drogi buddyjskiej. Chrześcijanin nie uchyla się od cierpienia, nie stara się z niego wyzwolić, lecz je przyjmuje. Jak? Nie medytacją, nie rozważnym aktem woli, nie z zaciśniętymi zębami, lecz z namiętną siłą miłości. Oczywiście jest to szalenie trudne, ale tylko w ten sposób można znieść ból, nie zastanawiając się, czy stać nas na otwarcie serca. Gdyby nie ta siła, instykt samozachowawczy kazałby nam się cofnąć w sferę rozsądku. I gdyby nie ta siła, kobiety i mężczyźni cofaliby się przed miłością w sferę bezosobowego erosa.

Pomyślisz, Natalio, że uwziąłem się na tego erosa jak jakiś chrześcijański asceta. Nie, nie asceta. Uważam po prostu, że sam eros to mało, że ten dar natury nie da Ci nigdy najlepszej części. Wcale go też nie potępiam ani nie pomniejszam jego znaczenia. Wiem dobrze, że bez erosa nie byłoby miłości między kobietą i mężczyzną. Przymioty ludzkiego ducha same w sobie nie tworzą siły wzajemnego przyciągania, która czasami trwa całe życie.

Bez erosa piękno, dobro czy prawda byłyby nudnymi pomnikami. Cóż mi po klasycznej urodzie, która nie jest osadzona w ruchach całego ciała? Jest zimna i wyniosła. Cóż mi po wielkich cnotach, jeśli brak im zmysłowej energii? Są suche jak pieprz i twarde jak kamień. Cóż mi po intelekcie i mądrości, jeśli nie ma w nich rozmachu i radości? Są siedliskiem kurzu w gabinecie emerytowanego profesora.

Bezosobowy eros, tak często lekceważony przez moralistów i pięknoduchów, jest podstawą miłości. Bez wdzięku natury, bez uwodzicielskich spojrzeń i czułych gestów nie byłoby prawdziwie autentycznych związków. Jeśli serce nie znajdzie drogi do ciała a ciało do serca, miłość nie obejmie wszystkiego. Bez erotycznej „alchemii” seks nie jest aktem twórczym, lecz spożywaniem przyjemności. Bez magii wzajemnego przyciągania ludzie najlepiej do siebie dobrani – intelektualnie, moralnie, nawet fizycznie – tracą w końcu dla siebie zainteresowanie. *Il miracol d'amore* – cud miłości, o którym mówi jeden z madrygałów Monteverdiego – dotyczy tyleż serca, co ciała.

Owszem, można seks wydzielić i uczynić zeń osobną sferę życia,

która kusi wieczną ekstazą. Wcale niełatwo się tej pokusie oprzeć. Ale ulegając jej, nie pojmujemy, że eros jest w stanie przenikać wspólne picie herbaty, że namiętność może przejawiać się w gestach codziennych i pozornie obojętnych. Niektórzy twierdzą nawet, że eros otwiera serce. Tak, ale tylko w pewnej mierze. Otwarte i żywe pozostanie wówczas, jeśli dozna bólu. A na ból musimy się zgodzić, choćby nieświadomie powiedzieć mu „tak”. Taka, Natalio, jest po prostu natura miłości.

Miłosny związek, jeżeli nie jest tylko wakacyjnym romanssem, nieuchronnie niszczy nasze mechanizmy obronne i odsłania najbardziej wrażliwe miejsca. Kochając, stajemy się szczególnie podatni na zranienie. Wprawdzie nasze marzenia i oczekiwania podpowiadają nam, że jeżeli odczuwamy ból, coś z samym związkiem jest niedobrze. Ale unikając bólu, unikamy pełnego wewnętrznego otwarcia i zamykamy sobie drogę do prawdziwie żywej i trwałej więzi. Słabnie nasza wrażliwość, a tym samym zdolność swobodnego kochania. Zasklepiamy się w sobie i z czasem grozi nam „utrata serca”.

Taki niestety jest los wielu związków i małżeństw. Utrata serca powoduje zubożenie, chłód, czasami okrucieństwo. Powtarzam: to nie bogowie są okrutni, to nasz odruch ucieczki od cierpienia zadaje drugiemu człowiekowi gwałt. Ludzie wprawdzie trwają ze sobą, są między nimi uczucia troski, przywiązania, nawet tkliwości, jest eros. Ale droga przepływu tych uczuć jest ściśle wytyczona i omija wrażliwe miejsca.

A przecież to one są najważniejsze; wrażliwość jest objawem otwarcia na życie. We wrażliwych miejscach zgromadziły się najcenniejsze impulsy życiowe. Zgromadziły i zastygły, bo uwięził je w nich ból i lęk przed bólem. Wyzwolić je można miłosnym dotknięciem, ale tylko takim, w którym pożądanie splotło się z pełną akceptacją drugiej osoby. A do tego potrzeba ontologicznej siły. Akceptacja nie jest tylko aktem woli i odruchem uczucia. To burzliwy i nigdy nie zakończony proces, to walka, w której orężem są namiętność, cierpienie i mądrość.

Zapytasz, Natalio, co stało się z kobietą, którą kiedyś tak bardzo kochałem, co stało się z ontologiczną siłą, która poruszała tę miłość? No cóż, może mieliśmy jej za mało, a może nie potrafiliśmy nadać jej kierunku. Byliśmy jak uczniowie czarnoksiężnika: wyzwoliliśmy żywioły, nad którymi nie umieliśmy zapanować. Przeraziliśmy się tej siły. Nie chcieliśmy, by zagarnęła całe nasze życie, nie godziliśmy się na oddanie jej wszystkich uczuć, myśli i doznań.

Może zabrakło nam odwagi, a może mądrości – byliśmy młodzi i zadufani w sobie. Może mieliśmy za mało pokory. Nie wiem.

Nie rozumieliśmy też, że miłość jest drogą. Kochając, jesteśmy w ciągłym ruchu i nikt nie ustala miary szczęścia, spokoju czy udręki. Bo dopóki jesteśmy w ruchu, wszystko, co spotykamy na drodze, jest w stanie zasilac uczucie i tworzyć więź między dwojgiem ludzi. Nie tylko radość i siła, lecz również smutek i słabość. Lęki, obsesje, rozczarowania – to wszystko może stać się „paliwem” miłości.

Kiedy jesteśmy bardzo zakochani, lubimy marzyć o wyspach szczęśliwych. A kiedy te marzenia zderzają się z rzeczywistością, czyli z naszą zwykłą ludzką kondycją, doznajemy wstrząsu i rozczarowania. Nigdy przecież nie spotkamy idealnego partnera, który będzie nas całkowicie rozumiał i który spełni wszystkie nasze potrzeby. Nigdy nie będziemy w stanie zaakceptować go w pełni, nie rozwiążemy wszystkich problemów. Jesteśmy istotami ziemskimi, a więc ułomnymi i ograniczonymi. Dlatego w związku z drugim człowiekiem nie zrealizujemy bezwarunkowej miłości, choć ją w sobie nosimy i czujemy. Bolesnych rozczarowań nie zdołamy zatem uniknąć; możemy odnieść się do nich z goryczą i „obrazić się na świat” albo pozwolić im na otwarcie naszego serca.

Niektórzy boją się, że wtedy serce im pęknie. Nieprawda. Pęka nie serce, które z natury jest miękkie, lecz twardy pancerz ochronny pracowicie przez nas budowany wokół miejsc, gdzie życie dotknęło nas najbardziej. A kiedy pancerz pęka, stajemy się żywymi ludźmi. Czujemy się wprawdzie nadzy i narażeni na ciosy, ale zarazem czujemy smak istnienia. Uświadamiamy sobie, że nad naszym własnym życiem nie mamy i nigdy nie będziemy mieć całkowitej kontroli. Ale ta świadomość, to poczucie nagości pozwalają nam jak nigdy przedtem otworzyć się na samych siebie i na tych, których kochamy.

Wtedy nie potrafiłem zdobyć się na takie otwarcie; nie umiałem też znaleźć równowagi między „niebem a ziemią”. Chciałem wszystkiego, nie umiałem godzić się na ograniczenia. Idealizowałem miłość, widziałem w niej drogę do pokonania wszelkich przeszkód, czułem się natchniony. *Amor vincit omnia* – myślałem. Miałem oczywiście rację. Miłosny związek pozbawiony natchnienia jest uciążliwym kontraktem lub przyjemną drzemką dwojga partnerów. Nie można przeżyć miłości, nie poddając się temu, co jest ponad nami, nie idealizując. Na tym właśnie polega wpływ niebios. Zmieniamy się, rozwijamy, stać nas na dalekowzroczne wizje.

Ale to przecież nie wszystko. Żyjemy pomiędzy niebem a ziemią, pomiędzy komunią z drugim człowiekiem a samotnością, pomiędzy

poświęcaniem siebie a byciem sobą, pomiędzy obrazem i podobieństwem, który nosimy we własnym wnętrzu, a skłonnością do zła i grzechu. Zakorzenie w ziemi uświadamia nam nasze ograniczenia. Jesteśmy istotami wcielonymi, nie czystymi duchami. Naznaczeni własnym losem i charakterem, posiadamy niezmiennie i niezmiennalne właściwości psychiczne, tak dobre, jak i złe. Tego, co nam dane, nie jesteśmy w stanie przekroczyć. A przynajmniej nie od razu. Dziś to już wiem, ale wtedy nie wiedziałem – wtedy pragnąłem „unosić się nad ziemią”.

Dziś wiem, że najważniejsza jest umiejętność łączenia nieba i ziemi. Jest to istota bodaj wszystkich religii, a na pewno chrześcijaństwa. Wcielenie – Bóg staje się człowiekiem, odległa transcendentja wkracza w swojską immanencję. Ukrzyżowanie – ziemia oderwana od niebios, nagie, poniżone człowieczeństwo w całkowitych ciemnościach: „Boże, czemuś mnie opuścił?” I wreszcie Zmartwychwstanie – człowieczeństwo wyniesione i odrodzone, ziemia, ta sama stara i niezmienniona ziemia, połączona z niebem. Światło i ciemność, wolność i ograniczenie, duch i ciało. Razem.

Podobnie jest w miłości. Ontologiczna siła nie jest czystą namiętnością. Jest również mądrą zgodą na ograniczenia, na to, co jest. W języku chrześcijańskim – zgodą na Wcielenie i Ukrzyżowanie, w języku miłości – zgodą na zakorzenie. Tyle, że ta zgoda rzadko bywa spokojnym „tak”; na ogół jest wynikiem trudnych zmaganiań.

Pomyśl o swojej wiolonczeli, Natalio. Kiedy grasz, czy nie łączysz ciągle nieba i ziemi? Natchnienia i zakorzenia, muzycznej myśli i rzemiosła, talentu i ciężkiej pracy. To przecież takie proste. A sama wiolonczela? Kobieca, erotyczna, ciepła, zmysłowa, ziemiska; a zarazem męska, surowa, chłodna, nieco abstrakcyjna, „nieziemiska”. W koncertach Vivaldiego uwodzicielska, w przepisanych dla niej utworach Granadosa i de Falli namiętna i czuła, w suitach Bacha kontemplacyjna, a jednocześnie taneczna.

A Ty, Natalio? Nie wiem oczywiście, jaka jesteś, prawie Cię nie znam. Ale nie mogę przestać myśleć o tym niezwykłym obrazie, jaki wczoraj zobaczyłem. Mówiłaś o suitach Bacha nagranych przez Roztropowicza w starym, gotyckim kościele. Mówiłaś z przejęciem, powagą, z niesieniem. Wyczułem w Tobie ogromną wrażliwość na głębię tej muzyki, na jej duchowy wymiar. Ale nie to zrobiło na mnie takie wrażenie. Sama duchowość to przecież mało. Naprawdę poruszyło mnie połączenie Twojej wrażliwości z Twoją zmysłowością i urodą. Strasznie jestem ciekaw, jak Ty grasz Bacha.

W szóstej suicie, tej, którą Roztropowicz nazywa „słonecznym

światłem”, jest przepiękna alemanda. Ilekroć jej słucham, wydaje mi się, że jestem w lesie nagrzanym słońcem. Pachną drzewa i pachnie ziemia. Idę wąskimi ścieżkami, przechodzę przez niewielką polaną, na której rosną krzaki jałowca, i siadam pod brązowo-zieloną sosną. Koło mnie leży kilka szyszek; nade mną nawołują się ptaki. Cały ten leśny świat jest jasny, ciepły i dobry. Żdźbła trawy przeniknięte światłem wyglądają tak, jak musiała wyglądać trawa zaraz po stworzeniu świata.

Natalio, mam do Ciebie prośbę. Wybacz śmiałość. Ale tak bardzo bym chciał, żebyś kiedyś zagrała dla mnie tę alemandę. Tylko dla mnie, dobrze?

*Twój*  
**Krzysztof Dorosz**

Inspiracją do napisania tego listu była mądra i piękna książka amerykańskiego psychoterapeuty i buddysty Johna Welwooda pod tytułem *Journey of the Heart: Intimate Relationship and the Path of Love*.

KRZYSZTOF DOROSZ, ur. 1945, dr, absolwent anglistyki UW, dziennikarz i eseista. Pracuje w Sekcji Polskiej BBC. Autor *Masek Prometeusza* (1989).

## **ZAPOWIEDZI WYDAWNICTWA ZNAK**

Jarosław Gowin

### **KOŚCIÓŁ PO KOMUNIZMIE**

Kolejna pozycja w serii „Demokracja: Filozofia i praktyka” jest pierwszą pełną monografią podejmującą kontrowersyjny temat roli Kościoła w polskim życiu publicznym po roku 1989. Autor odtwarza fakty składające się na to, co bywa określane jako „zimna wojna religijna”, pokazuje przebieg sporów i zaznaczające się w nich stanowiska, analizuje racje zwolenników i przeciwników aktywnej obecności Kościoła na arenie publicznej, omawia wreszcie podziały występujące między środowiskami i formacjami składającymi się na skomplikowaną „mapę” polskiego katolicyzmu. Niezbędna dla zrozumienia sytuacji Kościoła i przebiegu sporów politycznych w naszym kraju, książka jest zarazem ważnym przyczynkiem do debaty na temat kondycji duchowej współczesnego Polaka.

# „KARTOFLANE ŻYCIE”

CZYLI MIŁOŚĆ ROMANTYCZNA *À REBOURS*

*Danuta Sosnowska*

*Powiem Ci nawet, że nie rozumiem po polsku na tyle, by być pewnym, iż dobrze rozumiem Twe listy, posługuj się zatem jakimś językiem mniej barbarzyńskim: angielskim, jeśli chcesz, czy kochinchińskim – wszystko mi jedno.*

Przywykliśmy do wyrzekań na język polski, więc to zdanie nie dziwiłoby, gdyby nie wypowiedział go Juliusz Słowacki – jeden z największych mistrzów polskiej mowy. Jednakże referowanie postępów w miłosnych zabiegach – a przytoczony fragment pochodzi z korespondencji dotyczącej uwodzenia pani Bobrowej – najwyraźniej źle brzmiało po polsku. Toteż korespondenci trzymali się francuskiego.

Słowacki wyrzekający na niezrozumiałość polszczyzny to nie jedyne zaskoczenie dla czytelnika romantycznej epistolografii. Niedyskretne podglądanie prywatności, jaka przebija przez listy (niezależnie od stylizacji, cenzury przemilczeń i przerysowań), daje słaby wgląd w szczegóły romantycznej sypialni. Za to ujawnia inną, zwykle lekceważoną, stronę romantycznej miłości. Jej modelowe ujęcie znamy ze szkoły, z kanonicznych tekstów, które – proszę mi wybaczyć – często wydawały mi się mdłe. Kolory zyskały czytane razem z listami.

Bo właśnie listy ujawniają, że rewersem idealnej miłości romantycznej, czyli Spotkania Dusz Od Wieków Sobie Przeznaczonych, była pogarda dla „kartoflanego życia”. Tak autor *Nie-Boskiej komedii* zwał familijne radości: rodzenie dzieci, angażowanie nia-

niek, bóle głowy żony i ząbkowanie potomstwa. W liście do pani Elizy pisał: „są szczęścia, których nie szanuję, nie uwielbiam, a to z prostej przyczyny, że są tylko parodią szczęścia, nie zaś szczęściem samym”. „Szczęście samo” osiągało się „przebóstwiając” ducha bezgraniczną miłością prawdy i piękności. Toteż człowiek skazany przez małżeństwo na pisanie zdań: „Rachunkim popłacił” czuł się wciągnięty w piekielne kręgi życia codziennego.

Także w życiu Mickiewicza żona była kamieniem u szyi - nie tylko dlatego, że oszalała. Również z tego powodu, że należała do nie chcianej i odpychanej sfery „kalesonów i chustek do nosa”. Alina Witkowska w książce poświęconej biografii Mickiewicza pisała, że listy Celine Mickiewiczowej pokazują tylko męża, ojca i niezbyt zaradną głowę rodziny. Nigdy zaś wybitnego człowieka. To było celowe pomniejszanie geniusza, twierdzi Witkowska, trochę kara, trochę zemsta, wreszcie rozpaczliwa obrona kobiety inaczej wyobrażającej sobie życie z największym polskim poetą.

Myślę, że można powiedzieć jeszcze więcej. Miłość romantyków z założenia nie przewidywała wciągania zaślubionych kobiet na wyżyny ducha. Bagaż dzieciaków i garnków zbyt je obciążał, by mogły wznosić się ku ideałom. Dlatego jeśli na romantyczną kochankę zawołano „żono”, to grzebano ją nieodwracalnie w popolitości spraw codziennych. Inteligentna, choć histeryczna Celina Mickiewiczowa czuła to bądź rozumiała. Toteż spychała Mickiewicza w sferę codzienności, jakby wskazując, że nawet on nie może z niej uciec. Tak brała odwet na Duchu romantycznym za to, że nią pogardził. Sukces, przynajmniej pozorny, terapii zastosowanej względem niej przez Andrzeja Towiańskiego polegał na przyznaniu „nawet” żonie prawa do włączenia się w wielkie boje ducha. Nie bez powodu o Mistrzu mówiono, że przyniósł wyzwolenie kobietom i Żydom, to znaczy przyznał im statut istot godnych.

Choć Mickiewicz teoretycznie godził się z tym stanowiskiem i rozumiał konieczność traktowania kobiet jak „braci”, to jednak w stosunku do żon trudno było mu przełamać romantyczną idiosynkrazję. Listowna reakcja na śmierć Celine Mickiewiczowej ogranicza się do żalu, że wprawdzie umierała godnie, lecz za życia jej duch źle mu służył. Może więc choć z drugiego świata zacznie pomagać ta, po której ziemskich przygodach zostało trochę bielizny i kobiecych fatałaszków. Oczywiście, nie sposób oceniać, co działo się w duszy poety, lecz zapis, czyli to, co zostało dla kultury, także pośmiertnie umiejscowił Celinę Mickiewiczową pośród rzeczy. Kiedyś, na początku małżeństwa poeta nazwał ją „meblem”. Na końcu ich wspólnej drogi ograniczył jej ślady do spisu, zbędnych już, ubrań.

W listach Krasińskiego, na trzy lata przed wymuszonym ożenkiem, znaleźć można diatrybę przeciwko „zwyklej” kobiecie. Wiele ich w listach poety, ta jednak jest bardziej brutalna niż inne: „te wszystkie postacie kobiece nienawistne mi. Olalczyły mnie dokoła; ja kobiet nie cierpię, ja tylko anioły kochać mogę, ale matki jak baryły, ale córki ich śpiące, nie rozwite jeszcze widma stworzeń przyszłych, nie rzeczywiste Boga stworzenia, to nie mój świat, to nie moja wiara, to nie kochanie moje. Ci wszyscy ludzie tylko w mięsie się kochają (...) I oni mi o piękności rozprawiać będą, oni, którzy nie domyślają się nawet, że dusza coś znaczy w kobiecie.”

Mało jest wśród polskich historii o romantycznej miłości równie dramatycznych walk jak ta stoczona przez „żonę Elizę”, która uparła się dowieść, że jednak ma duszę. Choć należy do „barchanowej”, „mięsnej”, a nie idealnej sfery życia. Bo właśnie ta przynależność długo pozostawała zasadniczą przyczyną niechęci jej męża; nie tylko i nie tyle to, że musiał poślubić Elizę Branicką, choć kochał Delfinę Potocką. Tę ostatnią miłował, bo ich uczucia nie „konsumowało” małżeństwo i dzięki temu Delfina zostawała wydarta codzienności. Mogła być dla poety „idealną Polką, nie Niemką, nie gospodynią”.

Czytając między wierszami listów Krasińskiego zapis doświadczeń i przeżyć jego żony, żałuję, że nie odtwarza ich książka na miarę *Baketu* Jarosława Marka Rymkiewicza – jednej z moich ulubionych opowieści o romantyzmie między innymi dlatego, że ujmuje ona historię z punktu widzenia bohaterów drugoplanowych. Więc nie Juliusz Słowacki, a dr Bécu – i jakże inaczej wyglądają wtedy dzieje. Toteż chciałabym, by ktoś popatrzył na miłosne ekstazy romantycznych duchów, przyjmując perspektywę pani Elizy, która siedzi na stołeczku i cierpliwie przenosi rysy zmarłej matki swej rywalki z dagerotypu na obraz. Bo chce go ofiarować Delfinie, chce ją pocieszyć. Lecz na wyrażony podziw, że tak spokojnie umie znieść rozmaite przykrości, odpowiada: „sądzisz jak wszyscy, bo się nikt nie domyśla burz, które mną w duchu miotają i o dramacie wewnętrznym nie wiedzą”.

Celem takiego „przepisania” historii, wydobycia na plan pierwszy postaci do tej pory umieszczanych na poboczu nie musi być zbyt prosty zabieg wytykania „niemoralności” Mickiewiczowi, Krasińskiemu i innym. Chodzi raczej o zrozumienie radykalizmu romantycznego podziału ciała i ducha; materii i idei, podziału, który tak silne i wielorakie ślady pozostawił w kulturze polskiej. Z tego punktu widzenia domaganie się pełnej obecności osób drugoplanowych i przyznanie im dramatom wewnętrznym roli równej

rozdarciom „wielkich duchów” to nic innego jak zderzanie ideałów z codziennością.

Duże wrażenie zrobił na mnie ostatnio obraz Gustawa Doré, zatytułowany *Między niebem a ziemią*. Przedstawia on doskonale romantyczny krajobraz z umieszczonym pośrodku zarysem gotyckiej katedry. Na pierwszym zaś planie – wielką, niezdarną żabę uwiązaną za nogę do latawca i wznoszoną ku górze. Czy ta żaba – myślę sobie – przeniknie do lepszego świata, który kusi pod postacią odległego krajobrazu? A czy romantyczna żona zostanie w końcu aniołem? A czy „matka jak baryła”, nie zaś oficjalna „Matka Polka”, ma szanse się przeanielić? A ci szewcy i inni prostaczkowie z Koła Sprawy Bożej, którym Mickiewicz kazał „być wielkimi lub pięknać” – czy stworzą za życia niebo na ziemi? Bo to była konsekwencja radykalnego romantycznego podziału ciała i ducha: pragnienie równie radykalnego scalenia tych rozdarć „tu i teraz”.

Tylko czy tym wszystkim postaciom ocenianym jako „bracia niżsi” w istocie dawano szanse duchowego dojrzewania i zyskania godności? Czy może sama oparta na przeciwieństwie i opozycji struktura romantycznego myślenia o świecie czyniła niecrealnym postulat „przeanielenia się”? Zawsze przecież istniała sfera spraw przyziemnych, których nie umiano pogodzić z Duchem, a przecież ktoś musiał w niej pozostać i strzec zwykłego życia. Nic więc dziwnego, że projekt mistycznego Słowackiego zakładał przeanielenie całej materii, zaś Krasiński uważał, że walka płci skończy się, gdy po ziemi spacerować będzie „nie ubrany w surdut z ustrojoną w gorset, lecz Anioł z Anielicą”.

Niepokoi mnie, że tym próbom „anielenia się” towarzyszy tak wiele nienawiści. Bo miłość romantyczna, która nie ogranicza się do uczucia między mężczyzną a kobietą, lecz jest także miłością ojczyzny, sztuki, Chrystusa *etc.*, to miłość ideału i zarazem miłość idealna. A taka nie zna kompromisu. Przedmiotem jej uczuć jest Anioł Polski, kobieta–niebianka, doskonała Matka. Wszystko, co „poniżej”, każde „zbrudzenie ziemią” tych idealności budzi niechęć i pogardę. Oraz całkowite niezrozumienie tego, co niedoskonałe.

Jedna z unikalnych, krytycznych wypowiedzi Elizy Krasińskiej pod adresem męża zawierała właśnie zarzut, że Krasiński, „nie żyjąc z ludźmi, nie znając ich”, nie wie, „jak władać tymi miernościami”. I w końcu „przychodzi czas, w którym te mierności nad nami biorą górę”. To słowo „mierności” pozostaje niejednoznaczne. Bo odnosi się do zwyczajnych ludzi, którzy, pogardzeni, zaczynają w końcu żyć własnym życiem, własną skalą wartości. Oddalają się od niezrozumiałych „wielkich duchów”, a to stwarza nieunikniony an-

tagonizm, wrogość wynikłą z obopólnej pogardy, niewiedzy. Lecz użyte przez Elizę Krasieńską słowo można rozumieć także inaczej: oto nawet w „wielkim duchu” istnieją mierności, które, im bardziej stara się on żyć w izolacji swego anielstwa i lepszego świata, tym bardziej drażą one jego naturę i w końcu zwyciężają. Co ciekawe, Krasieński umiał taki proces dostrzec w Mickiewiczu, gdy spotkał się z poetą i obserwował go w roku 1848. Nie umiał natomiast dostrzec niszczącej siły ukochania ideału na swoim własnym przykładzie.

Przypuszczam, że jedną z przyczyn wpływu Andrzeja Towiańskiego na radykalnych idealistów było zaproponowane przez Mistrza zniesienie swoistego romantycznego „celibatu”, to znaczy odsuwania się od codzienności, by chronić ducha. Romantyk traktował popospolitość życia jak potwora, który żywi się ideałami. Tymczasem Mistrz pouczał, że codzienność, w stosownym tonie utrzymana, może być równie szlachetna co wzniosłość. I zachwycał uczniów tym, że – czy je kolację w najbliższym gronie, czy tańczy poloneza – to umie przebóstwić „mięso”, umie „niższość” wynieść na poziom „wyższości”. Ostatecznie jednak większości uczniów ten postulat wydał się zbyt trudny. Ponownie więc zaczęli widzieć świat i siebie w radykalnym Rozdzieleniu.

Zarzucała je między innymi Delfina Potocka Zygmuntowi Krasieńskiemu, który, jej zdaniem, „rozdartý” był między słowem i czynem; duchem i formą, szlachetnym porywem i niskością, nawet podłością wielu życiowych posunięć. Krasieński nie godził się z taką interpretacją skutków ukochania ideałów i pragnienia, by być „tylko aniołem”. Krytykował Potocką, że widzi ona tylko „świat chaotycznych zdarzeń, nigdy ideę”; patrzy zawsze na „skutek ślepy i głuchy w chaosie tym ludzkim”. Stanowisko poety kryło w sobie niebezpieczną pokusę usprawiedliwiania, a nawet znoszenia odpowiedzialności za skutki romantycznej miłości do idei. Wszystko, co stało się „w drodze” ku ideałom, należało do nieistotnej sfery chaosu. Było potknięciem, które nie dyskredytuje ludzkiego dążenia do Doskonałości.

Sądzę, że tak myśleli romantycy, których stanowiska współkształtowały naszą kulturę, choć oczywiście w różny sposób ten pogląd mógł się przejawiać. Na przykład Krasieński nie godził się, by zmierzanie ku idealnej Polsce usprawiedliwiała „nieświęte” metody osiągnięcia celu. Lecz zarazem nie przyznawał racji twierdzeniu, że są koszty, które miłość idealną kompromitują. Na wielokrotnie stawiany mu przez Delfinę Potocką zarzut okrucieństwa wobec Elizy poeta odpowiadał, że to nie on jest okrutny, lecz okoliczności, fatalna konieczność zdarzeń, życie samo. Co tylko potwierdzało, że

od tego życia należy się oderwać, „przejsć ciało i wstąpić razem w kręgi ducha”.

Z kolei mistyczny Słowacki w *Królu–Duchu* pozwolił swemu bohaterowi w metafizycznym eksperymencie użyć całego narodu i wprawdzie potem wahał się, co zrobić z odpowiedzialnym za niebывałe okrucieństwa Popielem, lecz brał pod uwagę, że doświadczenie króla – jako duchowo konieczne, dokonane dla idei – pozostawało usprawiedliwione. Do podobnego sądu skłaniał się też Mickiewicz, a nawet Towiański, choć twierdzi się, że ich spór wyniknął z niezgody Mistrza na „nieświęte metody”, jakie Mickiewicz skłonny był zaakceptować, o ile zbliżały do „świętego celu”.

Mam jednak w tej kwestii wątpliwości. Także dlatego, że w *Dzienniku Sprawy Bożej* Seweryna Goszczyńskiego napotykam na zdania Towiańskiego: „lepiej źle robić, byle robić, jak nic nie robić; Lepiej odważyć się na występki ziemskie, na zabójstwo. Za grzechy ciała kara ciało tylko dotknie, ale za grzech nieenergii duch będzie cierpiał przez wieki; Dość, że widzisz, że idzie o prawdę; stawaj w jej obronie. Żądaj potem przebaczenia, żeś nie po chrześcijańsku walczył (...) Uderzyłem po pogańsku – kanikuła, krew mię uniosła, ale szło o Chrystusa.”

Pozostawmy jednak takie konsekwencje szeroko rozumianej romantycznej miłości. Skupmy się natomiast na kulturowych skutkach romantycznych uczuć mężczyzny i kobiety. Wzory i wartości, jakie, za ich przykładem, propagowała literatura, oddziaływały przecież „na życie”. Stworzyły język miłości, kształtowały oczekiwania, współokreślały społeczne role kobiety, kształtowały miary jej własnego patrzenia na siebie i oglądania jej przez innych. Radykalnym, patologicznym wręcz przykładem tego jest dziennik Jadwigi z Działyńskich Zamoyskiej. Interesujący komentarz do niego dała Dorota Siwicka w „Tekstach Drugich” z 1993 roku, nie chcę więc powtarzać jej tez. Warto jednak podkreślić, że te wspomnienia są zapisem chorobliwego stanu świadomości, zaś przyczyną choroby jest kultura. Właśnie radykalne rozdzielenie ciała i ducha, a także romantyczny model miłości, który znak plus kładł tylko po stronie tego, co oderwał od codzienności.

Zamoyska, jak Krasieński, chciałyby „przekroczyć ciało i wejść w krąg duchów”, nie cierpi swej fizyczności, nie znosi swego małżeństwa, którym czuje się upokorzona jako stanem odbierającym duszę. Na pochlebną uwagę Zygmunta Krasieńskiego o jej sposobie poruszania się, pisze: „Pomyślałam sobie, jak kobieta za mąż idzie, to wszystko o niej mówić można i nawet chód jej dyskutować jakby u konia.”

Przewrażliwienie Zamoyskiej wynika z „pogrzebania” jej poprzez małżeństwo jest nieprawdopodobne: absolutnie wszystko staje się przyczyną bólu, każde doświadczenie odbierane jest negatywnie. Zdziwiona, że podczas wizyty Krasińskich parokrotnie odezwała się, a nawet roześmiała, komentuje swoje zachowanie: „roześmiałam się, co mi się nie było zdarzyło od kilku miesięcy i o czym byłam przekonana, że zdarzyć się więcej nie może, bo mówiłam sobie: śmiech pochodzi z wesołości, z dowcipu, to przywilej wyłącznie ludzki, a ja, »kobieta zamężna«, to czyste bydłę”.

Ciekawe, że „zbydlęcenie kobiety zamężnej”, jakie implikował model romantycznej miłości, miało swój odpowiednik w nasilającym się przekonaniu o... „zbydlęceniu mężczyzny”. Inna autorka dziewiętnastowiecznych wspomnień, choć się kocha *par excellence* romantycznie – tak, że jej małżeństwo poprzedzi niebezpieczna choroba z nienasyconej, miłosnej tęsknoty – podziela opinię o mężczyznach: „To są bydłęta, czyli przepraszam zwierzęta idące za zmysłowością, nie zważające na nic, by dogodzić sobie (...) Dobrze to jedna matka, odebrawszy córkę z klasztoru, w którym była na pensji, przedstawiła jej młodego narzeczonego, dodając: »Córko! Wszyscy mężczyźni są tygrysy. Oto jest jeden z nich, który będzie twoim mężem. Staraj się go ułaskawić.«”

Autorka cytowanych wspomnień, Henrieta z Działyńskich Błędowska, po ślubie odkryła, że jej romantyczny kochanek także należy do gatunku tygrysów. I musiała samotnie znaleźć odpowiedź, co zrobić z sobą, swoimi uczuciami do męża, z jego stosunkiem do siebie, skoro nie sposób już wyjaśniać miłosnych perypetii, używając modelu romantycznej miłości. Trwające trzy dni załamanie nerwowe autorka przezwyciężyła przekonaniem, że choć mężczyzna ogólnie ma naturę tygrysa, to „jej tygrysik taki dobry”. Lecz ostateczna konkluzja romantycznej kochanki brzmi: „Nie ma to jak samotność i religia, która leczy wszystkie rany, kołi boleści, a ustala w drodze, którą wszyscy powinni by iść.” Zaś dobra rada, jaką umie udzielić kobietom zamężnym, brzmi: „Powinna nauczyć się milczeć, a często nie widzieć i nie słyszeć.”

To był warunek, który czasami sprzyjał „przeanieleniu” „nawet” żony. Udało się osiągnąć to Elizie Krasińskiej, która w opinii wielu, a pod koniec nawet własnego męża, zasłużyła na miano „aniola”. Wydaje się, że pani Eliza miała całkiem świadomy program służący temu celowi i realizowała go z żelazną konsekwencją, choć czasem wyznawała: „żyję w kompletnej niepewności”. Jednak po śmierci Krasińskiego zrezygnowała z bycia Anielicą, gorsząc wielbicieli poety szybkim małżeństwem z mężczyzną kilkanaście lat

młodszym, w dodatku „tylko” dobrym zarządcą majątków, handlarzem koni, współzałożycielem „Towarzystwa Popierania Przemysłu i Handlu”. Jeden ze znajomych pisał: „Ta, co aniołem przez lat 15 była wniebowziętemu naszemu, już aniołem w nas nie jest. Ze szczytu piękna i prawdy zapadła w otchłań brzydoty i fałszu.” Ciekawe, że jedną z niewielu osób, które broniły wtedy pani Elizy, była cytowana Jadwiga Zamoyska.

Romantyczny kochanek i kochanka mieli utonąć razem w „mrze wieczności”, jednakże gdy po ślubie Maryli Wereszczakówny przyjaciele Mickiewicza domagali się od poety kontynuacji spektaklu rozdartego serca, ten dobitnie powiedział im, co o tym myśli. „Wieczna” miłość Krasieńskiego i Joanny Bobrowej mogłaby być prototypem *Damy Kameliowej*, jednakże parę lat po rozstaniu poeta pisał: „gdy pani Bobrowa takie rzeczy mi gada [tzn. zarzuca poecie niedelikatność i nieszlachetność – dop. DS], czuję albo, że mnie śmiech porywa, albo, że mnie politowanie zdejmuje, bo jest wariatką po części i to nawet fizycznie rozstrojoną”.

Katarzyna Potocka, siostra pani Elizy i szwagierka Krasieńskiego, obserwując roztrzęsioną i rozhisteryzowaną panią Bobrową, której dawny romans zrujnował życie, komentowała: „naprawdę nie warto zdradzać swego męża (...) i wszystko poświęcić komukolwiek poza obowiązkiem”. I dodawała: „mężczyźni nie są warci trudu, jaki zadają sobie kobiety, by ich prawdziwie kochać, mają bardzo zatwardziałe serce – podboje, oto co im najlepiej odpowiada”.

Bardzo to banalna w swojej prostocie uwaga i niewarta byłaby przytaczania, gdyby nie to, że jest ona odpowiedzią, jakby drugą stroną romantycznego wyobrażenia miłości. Raz jeszcze daje znać o sobie radykalny Podział rządzący myśleniem tej epoki: idea i tęsknota idą swoją drogą, omijając życie. Niższosc i wyższosc, Góra i Dół nie mają sobie nic do powiedzenia, bo w górze szybują Anioły–Tygrysy, a w dole Barchanowe Żony i Matki Baryły patrzą na niedostępne niebo.

W tekście cytowano: J. Słowacki, *Listy do krewnych, przyjaciół i znajomych*; Z. Krasieński, *Listy do różnych adresatów, Listy do Delfiny Potockiej, Listy do Jerzego Lubomirskiego*; S. Goszczyński, *Dziennik Sprawy Bożej*; J. Zamoyska, *Wspomnienia*; H. Błędowska, *Pamiętka przeszłości*.

DANUTA SOSNOWSKA, ur. 1962, historyk literatury, pracuje w Instytucie Literatur Słowiańskich UW. Publikowała w „Kresach”, „Krytyce”, „Ogrodzie”, „Tekstach Drugich”, „Znaku” i czasopismach ukraińskich.

# MIŁOŚĆ I ŚMIERĆ

*Ks. Tadeusz Gadacz*

Położ mię jak pieczęć na twoim sercu,  
jak pieczęć na twoim ramieniu,  
bo jak śmierć potężna jest miłość,  
a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol.  
(Pnp 8, 6)

Miłość i śmierć związane są ze sobą nierozdzielnie. Już Platonskie rozróżnienie trzech stopni miłości przedstawione w *Uczcie*: miłości zmysłowej, duchowej i najwyższej, a zobrazowane kolejno przez pożądliwą miłość Don Juana, oblubieńczą miłość Tristana i Izoldy oraz miłość Jezusa do każdego człowieka<sup>1</sup> – ukazuje, w jaki sposób miłość przywołuje śmierć. Za każdym razem jednak inaczej, gdyż każda z tych miłości jest inna. Don Juan prowokuje swą śmierć wraz z każdą zdobytą kobietą. Ginie z rąk zjawy Komandora, mściciela porzuconych kobiet, splonąwszy właściwie w ogniu swej namiętności. Tristan, raniony ostrzem, umiera z rozpaczony na wieść o dalszej rozłące z ukochaną. Jezus Chrystus umiera na krzyżu śmiercią dobrowolną. Śmierć Jezusa jest darem miłości dla każdego człowieka.

Związek miłości i śmierci nie jest takim samym związkiem, jak na przykład związek życia i śmierci, gdzie śmierć stanowi naturalny kres życia. Już w przytoczonych przykładach można dostrzec, że żadna ze śmierci – ani Don Juana, ani Tristana, ani Jezusa – nie była naturalnym kresem życia. Śmierć w odniesieniu do miłości nie oznacza także żadnego kresu, ale wręcz przeciwnie, pełnię. Śmierć nie przerywa miłości tak, jak przerywa życie.

Związek miłości i śmierci jest więc innego rodzaju. Jest to

<sup>1</sup> Por. K. Starczewska, *Wzory miłości w kulturze Zachodu*, Warszawa 1975, s. 7–39.

związek o charakterze paradoksu. Bardzo celnie wyraził go Jan Lechoń w jednym ze swoich wierszy:

Pytasz, co w moim życiu z wszystkich rzeczą główną,  
Powiem ci: śmierć i miłość – obydwie zarówno.  
Jednej oczu się czarnych, drugiej – modrych boję.  
Te dwie są me miłości i dwie śmierci moje (...)

Na żarnach dni się miele, dno życia się wierci.  
By prawdy się najgłębszej dokopać istnienia –  
I jedno wiemy tylko. I nic się nie zmienia.  
Śmierć chroni od miłości, a miłość od śmierci.

### Istnienie

Najbardziej fundamentalną podstawą związku między miłością i śmiercią jest istnienie zarówno drugiego człowieka, jak i siebie samego. Albowiem tym, o co chodzi w sposób najbardziej istotny tak w doświadczeniu miłości jak i śmierci, jest właśnie istnienie. Miłość odkrywa wartość istnienia drugiego człowieka i własnego istnienia. Pragnie to istnienie zachować, obawia się go utracić. Odkrywa je jakby wbrew śmierci i przeciw niej. W śmierci także chodzi o to samo istnienie co w miłości. Jeśli miłość pragnie zachować je na wieczność, śmierć usiłuje je unicestwić. Tak więc naprawdę dopiero miłość uprzytamnia nam całe okrucieństwo śmierci. Najbardziej bowiem wówczas śmierć daje do myślenia, gdy doświadczamy obecności najbardziej nam ukochanych. Gdyby nie miłość, śmierć byłaby nam może bardziej obojętna, jak w przypadku wszystkich innych, którzy umierają, a których śmierć uznajemy za mniej lub bardziej naturalną. Nie ujawniłaby się więc pełnia okrucieństwa śmierci, gdyby nie ukochane istnienie drugiego, w które ona mierzy. Natomiast miłość nie odkryłaby siebie samej, gdyby nie śmierć, ów próg, który pragnie przekroczyć, by zachować nienaruszalną więź z ukochanym. „Miłość mocna jak śmierć.” Eros i Thanatos są więc dwiema maskami doświadczenia tego samego istnienia.

W miłości doświadczamy szczególnej intensyfikacji swojego własnego istnienia. Jest to istnienie indywidualne i niepowtarzalne. Człowiek odkrywa swoją jedyność, owo „ja jestem”, dzięki temu, że został wybrany przez tego, który go ukochał. „Ja jestem”, bo „ty jesteś”. „Ja jestem”, gdyż jestem dla tego kochającego „ty”. To „jestem”, „jesteś”, nie jest już jakimś bezosobowym „jest”. w którym nie ma „ty” i „ja”, ale tylko jakimś, także bezosobowym, on czy ona. Być może właśnie w miłości człowiek po raz pierwszy

odkrywa siebie jako osobę i doświadcza smaku swojego własnego istnienia. Znakiem indywidualności, która tu się ujawnia, jest niezastępowalność. Nikt nie może mnie zastąpić w miłości, nikt nie może stanąć w miejscu tego „ja jestem”, gdyż w miłości nie chodzi o kogokolwiek, ale właśnie o mnie i o ciebie.

Lecz tak jak nikt nie może mnie zastąpić w miłości, tym bardziej nikt nie może zastąpić mnie w śmierci. Śmierć jest więc drugą odsłoną, w której osoba doświadcza szczególnej intensyfikacji swego istnienia, ponieważ także tu jest świadoma swej niezastępowalności. Ta druga odsłona jest jednak od samego początku obecna w pierwszej. Im bowiem bardziej człowiek uświadamia sobie jedyność swego istnienia, im bardziej to jego istnienie staje się „punktem”, którego nie da się rozmyć w żadnym tle istnienia bezosobowego, tym bardziej jest świadomy, że jest to tylko punkt, który śmierć tym łatwiej może pochłonąć. Pragnie jednak istnieć już nie jako przedstawiciel rodzaju ludzkiego, klasy społecznej czy zbiorowej pamięci, ale tym własnym jedynym i niepowtarzalnym istnieniem. Pragnie trwać. W nim samym związek miłości i śmierci ujawnia się więc jako pragnienie pokonania progę śmierci, pragnienie, którego by może nie było, gdyby nie rozbudzone w miłości doświadczenie owego smaku własnego istnienia.

„Sobość, »*Daimonion*« – pisze Franz Rosenzweig – nie w sensie orfickiej strofy Goethego, gdzie słowo to oznacza właśnie osobowość, lecz w sensie Heraklitejskiego stwierdzenia »*Daimonionem* człowieka jest jego *ethos*«, ten ślepy i niemy, zamknięty w sobie *Daimonion* napada człowieka po raz pierwszy w masce *Erosa*, i prowadzi go odtąd poprzez życie aż do owej chwili, w której zdejmuje maskę i odsłania mu się jako *Thanatos*. Są to drugie, i jeśli tak można rzec, ukryte narodziny sobości (...) Pomiędzy tymi dwoma narodzinami *Daimoniona* znajduje się wszystko, co staje się dla nas wiadome o sobości człowieka.”<sup>2</sup>

Doświadczenie miłości jest jednak przede wszystkim szczególnym doświadczeniem intensywności i smaku istnienia drugiego. Kluczowym słowem, które i tutaj się pojawia, jest „istnienie”: „ty jesteś”. Miłość jest afirmacją istnienia osoby. Najważniejsze dla rodziców jest to, że „jest” ich dziecko, że „istnieje”; dla przyjaciela, że „jest” przyjaciel, dla oblubieńca, że „jest” oblubienica. To właśnie dar obecności, dar istnienia wyraża istotę miłości. Pisała Simone Weil: „Szukać u ludzi kochanych (albo też pragnąć im dać) inną pociechę poza tą, jakie daje nam dzieło sztuki, pomagając już

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1976, s. 77–78.

przez to samo, że istnieje, to nikczemność". „Kochać, być kochanym, to tylko tyle, co przydawać wzajemnie konkretności swojemu istnieniu, nieustannie uprzytamniać je sobie nawzajem.”<sup>3</sup> „Jeśli pragnie się tylko tego, aby jakaś istota istniała, ona istnieje, czego tedy pragnąć więcej?”<sup>4</sup> Podobnie Maurice Nédoncelle: „Ja, które kocha, chce przede wszystkim istnienia drugiej osoby.”<sup>5</sup>

Osoba, choć wyraża się w swoich własnych przymiotach, cechach charakteru, do tych cech ani przymiotów nie może ostatecznie zostać sprowadzona. Miłość nie kocha bowiem za coś, jak pisze Max Scheler, ale, można dodać, często pomimo. Miłość niczego więc nie żąda od drugiego, poza owym pragnieniem utrwalenia jego istnienia. Wyznawać drugiemu miłość, to znaczy właściwie mówić mu tylko jedno słowo: „bądź”. „Bądź” na wieczność. Miłość, wychodząc od odkrycia istnienia drugiego: „ty jesteś”, zamienia je w życzenie, które jest wyznaniem miłości: „bądź”.

Lecz właśnie temu „bądź” kładzie kres śmierć. Doświadcza się jej tym bardziej, im bardziej intensywnie doświadcza się owego pragnienia, by drugi istniał na wieczność. W łonie doświadczenia miłości, i to od samego jej początku, wyłania się więc lęk przed utratą drugiego. Nie tyle przed jego zdradą, ale przed ostatecznym zagarnięciem go przez śmierć. Miłość dana jest więc od samego początku wraz z tym lękiem i być może także za jego cenę.

Miłość i śmierć toczą więc z sobą walkę. Obie usiłują zapanować nad istnieniem ukochanego. Miłość jednak wierzy w możliwość wiecznego trwania. Pisał Gabriel Marcel: „Ukochać jakąś istotę – mówi jedna z moich postaci – to powiedzieć: ty nie umrzesz.”<sup>6</sup> Czy miłość i śmierć są jednak tylko wrogimi mocami, skoro bez śmierci nie moglibyśmy wyznać miłości, tego „bądź” na wieczność, a bez miłości nie mielibyśmy nadziei pokonania progę śmierci?

## Dojrzałość

„Na pytanie: Dlaczego śmierć? Pitagorejczyk i lekarz Alkmeon (w szóstym wieku przed Chrystusem) dawał odpowiedź: »ludzie giną dlatego, że nie mają siły początku przywiązać do końca«. Kto zdołałby to uczynić, byłby nieśmiertelny. Cóż to znaczy? Koło czasu jest jak powrót, nieśmiertelność tego, co w tym kole się dzieje. To

<sup>3</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, przekład A. Olędzka Frybesowa, Warszawa 1986, s. 225.

<sup>4</sup> Tamże, s. 226.

<sup>5</sup> M. Nédoncelle, *Ku filozofii miłości i osoby*, przekład K. Bukowski, w: *Wartość miłości i przyjaźni*, Kraków 1993, s. 31.

<sup>6</sup> G. Marcel, *Homo viator*, przekład P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 215.

jednak nie dzieje się samo z siebie, ale dzięki »sile«, o której mówi Alkmeon.”<sup>7</sup> To przekonanie, że związanie końca z początkiem tworzy nierozdzieloną jedność, która przewycięża także przemijalność, było, jak sądzę, powodem, dla którego jedność była zawsze ideałem miłości, szczególnie miłości oblubieńczej. Nie chodzi tu oczywiście o jedność poglądów, zapatrywań, ale o takie złączenie, więź, która stworzy nierozdzieloną jedność. Taką jedność, która nie podlega już podziałom na części, a więc zgodnie z poglądem starożytnych – nie podlega już także śmierci. Temu dążeniu do jedności w miłości dał najpełniejszy wyraz Platon w *Uczcie*:

Albowiem dawniej natura nasza nie była taka, jak teraz, lecz inna. Bo, naprzód, trzy były płcie u ludzi, a nie, jak teraz dwie: męska i żeńska. Była jeszcze i trzecia prócz tego; pewien zlepek z jednej i drugiej (...) Dopiero Zeus (...) porozcinał ludzi na dwoje, tak jak owoce na kompot. A co którego rozetnie, zaraz Apollinowi każe obrócić mu twarz i pół szyi w stronę rozcięcia, aby człowiek zawsze mając to miejsce przed oczyma, był grzeczniejszy niż przedtem, a resztę też kazał wygoić (...) A jeśli kiedy taki, czy jakikolwiek inny człowiek przypadkiem znajdzie swą drugą połowę, wtedy nagle dziwny na nich czar jakiś pada, dziwnie jedno drugiemu zaczyna być miłe, bliskie, kochane, tak, że nawet na krótki czas nie chcą się rozdzielać od siebie. I niektórzy życie całe pędzą tak przy sobie, a nie umieliby nawet powiedzieć, czego jedno chce od drugiego. Bo chyba nikt nie przypuści, żeby to tylko rozkosze wspólne sprawiały, że im tak dziwnie dobrze być, za wszystko w świecie, razem. – Nie. – Ich obojga dusze, widocznie, czegoś innego pragną, czego nie umieją w słowa ubrać i dusza swe pragnienia przeczuwa tylko i odgaduje. I nie wiedzieliby, co odpowiedzieć mają, gdyby tak nad ich łóżem Hefajstos z narzędziami stanął i zapytał; „Czego wy chcecie od siebie, ludzie?” Nie wiedzieliby, czego. Więc gdyby znowu zapytał: „Prawda, że chcecie tak się złączyć w jedno, możliwie najściślej, żebyście się ani w dzień, ani w nocy nie rozłączali? Jeżeli tego chcecie, ja was spoję i zlutuję w jedno, tak, że dwojgiem będąc, jedną się staniecie istotą. I aż do skonu razem będziecie żyli, niby jeden człowiek, a potem, po wspólnej śmierci, będziecie w Hadesie nie dwojgiem istot, lecz znowu jednym cieniem.”<sup>8</sup>

W przekonaniu Platona cała tajemnica miłości zdolnej przewyciężyć śmierć tkwi w tym, aby „dwojgiem będąc, jedną stać się istotą”.

Taka więź jest jednak nieosiągalna, nie tylko ze względu na to, że nie ma jedności, która jednocześnie nie pozbawiłaby „ja” i „ty” ich specyficznej odrębności, ale właśnie ze względu na samą śmierć, którą ta jedność usiłuje przewyciężyć „wiąząc koniec z początkiem”, ale która jej wciąż realnie zagraża. Tu więc ma swe źródło druga tendencja w miłości: dążeniu do zjednoczenia towarzyszy wciąż pragnienie rozstania, nie tylko po to, by sprawdzić, wy-

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, München 1965, s. 163.

<sup>8</sup> Platon, *Uczta*, przekład W. Witwicki, Lwów-Warszawa 1934, s. 75–80.

próbować jedność, lecz by wyrazić nadzieję, że następna próba jedności będzie może bardziej doskonała. Stąd też każde rozstanie zapowiada ostateczne rozstanie w śmierci. Śmierć jest tu nie tylko zapowiadana w każdym rozstaniu, ale wręcz z samego centrum dążenia do jedności tryska tęsknota za śmiercią. Miłujący nie tylko w sposób naturalny osuwają się w śmierć, ale jakby sami jej pragną, mając nadzieję, że po przekroczeniu jej progu rozwiązany zostanie paradoks ich położenia. Tę prawdę najcelniej potrafią jednak wyrazić poeci. Tak pisze ks. Jan Twardowski:

Bo widzisz tu są tacy którzy się kochają  
i muszą się spotykać aby się ominąć  
bliscy i oddaleni jakby stali w lustrze  
piszą do siebie listy gorące i zimne  
rozchodzą się jak w śmiechu porzucone kwiaty  
by nie wiedzieć do końca czemu tak się stało  
są inni co się nawet po ciemku odnajdą  
lecz przejdą obok siebie bo nie śmia się spotkać  
tak czyści i spokojni jakby śnieg się zaczął  
byliby doskonali lecz wad im zabrakło.

bliscy boją się być blisko żeby nie być dalej  
niektórzy umierają – to znaczy już wiedzą  
miłości się nie szuka jest albo jej nie ma  
nikt z nas nie jest samotny tylko przez przypadek  
są i tacy co się na zawsze kochają  
i dopiero dlatego nie mogą być razem  
jak bażanty co nigdy nie chodzą parami

można nawet zablądzić lecz po drugiej stronie  
nasze drogi pocięte schodzą się z powrotem.

Przejawami napięcia między tendencją jedności i tendencją rozdzielania są nasilające się wciąż przeciwieństwa. Miłość jest mocą, która ujawnia się w samym środku tych przeciwieństw. U księdza Twardowskiego są to: spotkanie – ominięcie się, bliskość – oddalenie, gorąco – zimno, śmiech – smutek, doskonałość – wada. I znowu bardzo celnie pisał o tym Platon, wywodząc pochodzenie Erosa od Dostatku i Biedy.

A że to syn Dostatku i Biedy, przeto mu taki los wypadł: przede wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrce wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny,

zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie rady nie potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje. bo jest w nim natura ojcowska.<sup>9</sup>

To napięcie między jednością i rozdzieleniem, ów paradoks związku miłości i śmierci, nie może jednak trwać zbyt długo. Musi zostać rozwiązany. Pojawiają się tu dwie możliwości rozwiązania: naturalne i nadprzyrodzone. Pierwsze pojawiło się u Maurice'a Blondela, drugie u Simone Weil.

Według Blondela ta nie dająca się osiągnąć w miłości jedność, zostaje rozwiązana w dziecku.

A więc stało się. Wydaje się, że połączeni ciałem, aby utworzyć już tylko jedną duszę, połączeni duszą, aby utworzyć już tylko jedno ciało, małżonkowie odnaleźli swą całość. *Tenui eum nec dimittam*. A jednak kiedy przez tajemniczą wymianę dwie istoty tworzą tylko jedną istotę bardziej doskonałą, czy ich wzajemna obecność, czy ich wspólne działanie zamyka krąg ich woli? Czy jest to pełne posiadanie, czy jest to granica, u której zatrzymuje się poryw pragnienia? Nie. Dwie istoty stały się wprawdzie jednością, ale właśnie kiedy tworzą jedno, stają się trojgiem (...)

Ta stałość, której wymagała miłość, ta jedność nierozzerwalna i nieśmiertelna znajduje się właśnie w dziecku. Sam poryw namiętności łamie magiczny krąg, gdzie ona, być może, zamierzała zamknąć się na zawsze. W tym absolutie, w tym zaspokojeniu, w tej wieczności chwilowej poszukiwanej w sposób nieskończony wola momentalnie przekracza siebie samą; pragnie ona posiadać duszę istoty ukochanej, aby wytworzyć nowe ciało. Zjawia się trzecia osoba, jakby dla dopełnienia nieudanej próby jedności; nie jest ona już miłością, *osculum*; jest narodzona z miłości; objawia moc miłości i jej ułomność; przypieczetowuje ją grobem – kołyską, która nie zwraca już rodzicom tego, co od nich wzięła. Jest teraz kilka osób – to jest bogactwo. Jest ich kilka – to jest ubóstwo, nie są już bowiem jednym. Pojawiła się obca jutrzienka: rodzina rozrastająca się musi się otworzyć i rozproszyć, wspólne uczucie musi pomnożyć się przez dzielenie. Oboje zjednoczeni nie mogą już i nie chcą już być dla siebie wszystkim: często nawet ich wzajemna czułość, zmieniwszy kierunek, jednoczy się tylko nad głową dziecka...<sup>10</sup>

W ten sposób, dzięki doświadczeniu śmierci w samym akcie miłości, miłość dojrzewa, a jej owocem jest dziecko, ich wcielona jedność.

Nadprzyrodzone rozwiązanie tego paradoksu proponuje natomiast Simone Weil. Według niej jedność i rozdzielenie należą do samej istoty miłości Boga. Bóg jest nieskończenie zjednoczony z Bogiem, ale jednocześnie nieskończenie od Boga oddzielony.

<sup>9</sup> Tamże, s. 75–80.

<sup>10</sup> M. Blondel, *L'Action*, przekład W. Albrecht-Kowalska, w: J. Lacroix, *Życie i twórczość Maurice Blondela*, Warszawa 1970, s. 257–258.

Miłość Boga jest ukrzyżowana. Do istoty miłości należy cierpienie. Weil dała więc nazwę temu napięciu między jednością a rozdzielaniem. Miłość jest cierpieniem. Rodzi się bowiem sama jakby poprzez własne przeciwieństwo, jak pisze o tym William Blake:

Rózo, tyś chora:  
Czerw niewidoczny,  
Niesiony nocą  
Przez wichler mroczny,

Znalazł łożę w szczęśliwym  
Szkarałacie twego serca  
I ciemną, potajemną  
Miłością cię uśmierca.

(przekład Stanisław Barańczak)

Dla Simone Weil to cierpienie miłości międzyludzkiej może znaleźć swe ostateczne rozwiązanie w Miłości ukrzyżowanej.

Kochankowie, przyjaciele mają dwa pragnienia. Jedno to kochać się tak, by wchodząc w siebie wzajem stać się jedną istotą. Drugie, kochać się tak, że choćby ich rozdzielił glob ziemski, związek ich nie poniesie żadnego uszczerbku. Wszystko to, czego człowiek na próżno tu pożąda, istnieje doskonale i rzeczywiście w Bogu. Wszystkie te nieosiągalne pragnienia są w nas jak gdyby znakiem naszego przeznaczenia (...) Miłość między Bogiem a Bogiem, która sama jest Bogiem, to więź o takiej właśnie dwójakiej mocy, która dwa byty jednoczy tak, że niepodobna ich odróżnić i stają się w istocie jednym; więź zdolna pokonać oddalenie i odnieść tryumf nad nieskończoną rozłąką. Jedność Boga, w której znika liczba mnoga, opuszczenie, które odczuwa Chrystus nie przestając kochać Ojca w sposób doskonały – oto dwoista moc boskiej Miłości, która sama jest Bogiem.<sup>11</sup>

Czy więc bez śmierci miłość mogłaby dojrzeć do Miłości?

### Ofiara

Inny rodzaj związku między miłością a śmiercią to ofiara. Dotyczy ona zarówno miłości bliźniego, miłości oblubieńczej, miłości rodzicielskiej, jak i na przykład miłości ojczyzny. Nie ma większej miłości niż ta, która wyraża się w dobrowolnym darze własnego życia, zarówno wtedy gdy się umiera z miłości dla ojczyzny, gdy matka wybiera śmierć, aby dać pierwszeństwo życiu dziecka, gdy ktoś umiera za nieznanego lub tego najbliższego sobie, którego kocha miłością oblubieńczą. „Tym więcej bowiem ktoś

<sup>11</sup> S. Weil, *Miłość Boga a nieszczęście*, przekład H. Małewska, w: *Sens choroby, sens życia, sens śmierci*, pod red. H. Bortnowskiej, Kraków 1980, s. 347.

okazuje miłości – pisze św. Tomasz – im liczniejszych i cięższych cierpień nie unika dla przyjaciela: otóż z całego ludzkiego zła najcięższa jest śmierć, która odbiera człowiekowi życie, toteż nie może być większego znaku miłości, niż kiedy człowiek wystawia się dla przyjaciela na śmierć.”<sup>12</sup>

Drogę do tej najwyższej ofiary możemy przedstawić jako drogę zbliżania się do drugiego. Bliskość jest bowiem synonimem miłości. W potocznym rozumieniu bliskość wyrażana jest poprzez spójnik „z”. Być blisko, to znaczy być „z” drugim. Tymczasem można być „z” drugim, dzielić z nim miejsce przy stole, wspólny dach nad głową, życiowe plany, być związanym więzami krwi, a być jednocześnie daleko. Bliskości nie wyznacza bowiem wspólna przestrzeń czy miejsce, ale miłość pojmowana jako poświęcenie i ofiara. Być blisko, nie znaczy więc być „z” drugim, ale „dla” drugiego. Bliskość nie jest więc początkiem, ale kresem. Możliwa jest dopiero u końca. Człowiek miłuje drugiego w mierze, w jakiej się do niego zbliża, a zbliża się w takim stopniu, w jakim ponosi dla niego coraz wyższą ofiarę. Początkiem tej drogi jest łaskawość, kresem śmierć za drugiego. Tak właśnie w tym świetle należy rozumieć słowa przysięgi małżeńskiej: „oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci”. Słowa te nie wyrażają jedynie wierności aż po kres: „do śmierci”, ale także i przede wszystkim: aż do ofiary śmierci za drugiego.

Pierwszym przejawem miłości jest łaskawość. Łaskawość to otwarcie na drugiego i życzenie mu błogosławieństwa, bez względu na to, kim jest, jak się nazywa i skąd pochodzi. Skierowana jest do każdego nieznanego. Już w pierwszych słowach pozdrowienia: „dzień dobry” wyrażamy troskę o drugiego. Pozdrowienie to nie informuje przecież o pogodzie, ale wyraża błogosławieństwo, życzenie spokoju, pięknego dnia i moją „dysponowalność” dla drugiego. To życzenie, to błogosławieństwo stanowi podstawę wszystkich relacji z drugim. Jeśli nie ma w nas tego otwarcia, tego błogosławieństwa, inni mogą stać się naszym przekleństwem.

Kolejnym, wyższym przejawem miłości jest dar. Jest to najpierw dar czasu. Miłość domaga się czasu. Nie wystarczą jej zdawkowe, kurtuazyjne pozdrowienia. Nie jest ona jedynie jak Marta zatroskana o sprawy materialne. Musi być niekiedy jak Maria, która znajduje czas na obecność przy ukochanym. Dalej – jest to dzielenie się dobrami materialnymi z drugim. Dawanie i rozdawanie. Miłość nie jest abstrakcyjnym współczuciem dla pogrążonej w cierpieniu ludzkości. Nie jest jedynie błogosławieństwem: „idź z Bogiem,

<sup>12</sup> Św. Tomasz, *Dzieła wybrane*, przekład J. Salij OP, Poznań 1984, s. 106.

odziej się i najedz, jestem ci życzliwy". Zarówno dar czasu, jak i dar materialny stanowią konkretną ofiarę, która jest dopiero wyrazem miłości. Miłość nie rzuca jedynie wzniosłych słów na wiatr. Jest czynem. Potrafi wiele poświęcić. Rozpoznawana jest po owocach. „Drzewa nie poznaje się po liściach, ale po owocach. Poznaje się je także po liściach. Owoc jednak jest cechą istotną. Gdybyś zatem poznawał drzewo po liściach, a w czasie owocowania musiałbyś poznać, iż nie wydało ono żadnego owocu: to stwierdziłbyś, że nie było właściwie tym drzewem, za jakie uchodziło dzięki swym liściom. Podobnie jest z rozpoznawaniem miłości. Apostoł Jan powiada: »Dzieci, nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą. A do czego lepiej moglibyśmy porównać ową miłość w słowach i frazesach, jeśli nie do liści drzewa? (...) Winienes pozwolić ustom twym mówić z nadmiaru serca. Ale kochać nie można słowami i frazesami, a także nie należy po tym poznawać miłości.«”<sup>13</sup> Miarą miłości jest ofiara, do jakiej człowiek jest zdolny i jaką faktycznie podejmuje.

Kolejny, jeszcze wyższy przejaw miłości dla tych, którzy to rozumieją i czują się do tego wezwani, to diakonia, nieustanna służba. Już nie dzielenie się chwilami czasu i określonymi darami, ale całym czasem i całym sobą. Czynienie wszystkiego z myślą o drugich.

Jednak najwyższym przejawem miłości jest bardziej troska o życie drugiego niż własne. Ta troska o jego życie pociąga za sobą jego pierwszeństwo przede mną. On liczy się bardziej niż ja. Jemu należy zawsze oddać pierwszeństwo. Nawet wtedy gdy trzeba umrzeć dla niego, ale i za niego, gdy trzeba zastąpić go w śmierci. To najwyższy przejaw miłości. „Odpowiedzialność za drugiego człowieka – pisał Emmanuel Lévinas – niemożność pozostawienia go samego w obliczu tajemnicy śmierci, to konkretnie – przez wszystkie odmiany dawania – zdolność do najwyższego daru: śmierci za Innego. Odpowiedzialność nie jest tu zimnym wymogiem prawnym. Jest całą powagą miłości bliźniego – miłości bez pożądania – na której opiera się rdzenne znaczenie tego wytartego słowa i którą zakładają wszystkie literackie formy jej sublimacji oraz jej profanacji.”<sup>14</sup>

Śmiercią „dla” drugiego jest śmierć matki za dziecko. Pisał Franz Rosenzweig: „A miłość – zaiste, obejmuje oboje, kochającego i ukochaną. Ale ukochaną inaczej niż kochającego. W kochającym bierze swój początek. Ukochana jest poruszona, jej miłość jest już odpowiedzią na wzruszenie Anterosa, młodszego brata Erosa. Dla

<sup>13</sup> S. Kierkegaard, *Ukryte życie miłości*, przekład J. Susul, „Znak” 1960, nr 67, s. 47–48.

<sup>14</sup> E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przekład M. Kowalska, Kraków 1994, s. 248.

ukochanej przede wszystkim jest ważne to, że miłość jest mocna jak śmierć. Albowiem jedynie kobiecie – a nie mężczyźnie – dana jest przez naturę sposobność śmierci z miłości.”<sup>15</sup> Śmiercią „za” drugiego była śmierć ojca Maksymiliana Kolbe w obozie koncentracyjnym. Tą jednak śmiercią, która jest najwyższym przejawem miłości, będąc zarówno śmiercią „dla”, jak i „za” nas, jest śmierć Jezusa.

Dar istnienia w śmierci jest najwyższym przejawem miłości także dlatego, że w miłości nie chodzi o żaden inny dar, tylko o dar siebie samego. Łaskawość, dzielenie się czasem, dobrami materialnymi, czy nawet służba innym tylko wówczas stanowią wyraz miłości, gdy jednocześnie stanowią dar samego siebie. W miłości bowiem chodzi nie tyle o nakarmienie głodnych czy pocieszenie strapionych. W takim wypadku miłość musiałaby zniknąć, gdyby nie było między nami głodnych ani smutnych. W miłości chodzi o dar siebie. Na tym polega właśnie ów Pawłowy paradoks miłości bez miłości: „gdybym nawet rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a miłości bym nie miał, byłbym niczym”. Dlatego miłość, choć wymaga konkretnych przejawów, do nich się nie sprowadza. Tym właśnie różni się od altruizmu. „Lęk na widok własny, na widok niewielkiej wartości własnej – pisze Max Scheler – pcha duszę do poświęceń na rzecz kogoś innego, bo jest w ogóle »inny« – nie ze względu na czyjeś wartości pozytywne, lecz tylko dlatego, że jest to »ktoś inny«, jakies »nie-ja«. Współczesny żargon filozoficzny nazwał to bardzo charakterystycznie: »altruizm« – jedna z wielu współczesnych namiastek miłości (...) Odwracanie wzroku od siebie uchodzi tu za miłość! Jasne przecież jak słońce, że »altruizm«, proste wewnętrzne skierowanie się w stronę »innych« ludzi i ich życia, nie ma nic wspólnego z miłością!”<sup>16</sup> Tym, co pozwala odróżnić miłość od altruizmu, jest właśnie możliwość śmierci, kiedy nie ma już żadnych darów materialnych, którymi można się wyklamać od miłości. Śmierć czyni więc miłość darem czystym, darem istnienia.

Jeśli jednak w miłości bliźniego napięcie związku między miłością śmiercią rozwiązuje się w śmierci „dla” i „za” drugiego, inaczej jest w miłości oblubieńczej i rodzicielskiej. Miłość oblubieńcza, jako miłość, domaga się najwyższego daru, istnienia drugiego. Jednocześnie jednak kiedy następuje to najwyższe wyznanie miłości w darze życia, ukochany przestaje już być fizycznie obecny. Jeśli w miłości bliźniego można mówić o mniejszej lub większej obojętności na istnienie tego drugiego, który daje swe życie, miłość oblubieńcza pragnie je właśnie w tym samym momencie najwyższego wyznania

<sup>15</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, op. cit., s. 174.

<sup>16</sup> M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przekład J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 106.

zachować. A jest to niemożliwe. Stajemy tu znów wobec pewnego rodzaju paradoksu. „Chciałabym, żeby mnie kochał ten, którego kocham. Ale jeśli jest mi bez reszty oddany, przestaje istnieć i ja przestaję go kochać. Jeśli zaś nie jest mi bez reszty oddany, nie dość mnie kocha. Głód i przesyty.”<sup>17</sup>

Simone Weil wyraża tu, jak sądzę, ten sam paradoks, który ukazuje Pieśń nad Pieśniami mówiąc o spotkaniu ukochanego z ukochaną. „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” (Pnp 5, 6).

To, co oddziela człowieka od człowieka, ukochanego od ukochanej, to „dyskrecja” śmierci. Zarówno wtedy gdy zamierza się pochwycić drugiego, by nim zawładnąć, jak i wtedy gdy pragnie się go spotkać w miłości, trzeba przejść przez śmierć. W pierwszym przypadku zabójstwo drugiego, który może „wycofać się” poza swoją śmierć, wybierając raczej śmierć niż... By go osiągnąć, trzeba więc go zabić. W drugim przypadku śmierć własną „za” lub „dla” drugiego. Każdy dar, z którym ukochany przychodzi na spotkanie, jest zbyt mały, by połączyć istnienie ukochanego i ukochanej. Łączy je tylko dar najwyższy. W takim darze „bez reszty” realizuje się najpełniejsza bliskość, spotkanie, ale już bez mnie. Prawdziwy dar miłości – to więc spotkanie drugiego bez mnie – albo mnie bez drugiego. Ten paradoks związku miłości i śmierci mógłby być rozwiązany dopiero wówczas, gdyby możliwy był taki pełny dar ze swego istnienia, owo „oddanie bez reszty”, które jednocześnie pozwoiłoby zachować swoje istnienie.

Taki dar możliwy jest jednak tylko w Bogu, pomiędzy boskimi osobami, gdzie „bycie dla drugiego” nie dokonuje się już „bez drugiego”. Dar istnienia odzyskuje w Bogu samego siebie już „z drugim”.

Gdyby nie możliwość śmierci, czy można by więc wyznaczyć w pełni miłość? Gdyby nie miłość objawiona nam z Boga i przez Boga, czy możliwe byłoby rozwiązanie paradoksu związku miłości i śmierci?

## Świadectwo

Śmierć pojęta jako ofiara możliwa jest jednak nie tylko w miłości bliźniego, w miłości oblubieńczej czy rodzicielskiej, ale także w miłości Boga. Chodzi tu o śmierć męczeńską, w której człowiek wyznaje swoją śmiercią nie tylko wiarę w Boga, w Jego istnienie, ale także

<sup>17</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, op. cit., s. 310.

swoją miłość do Niego. Ten wątek związku miłości i śmierci znajdujemy zarówno u św. Jana od Krzyża, jak i Franza Rosenzweiga czy Edith Stein.

Rosenzweig stopniuje prawdy w zależności od ich wagi, a tę z kolei od kryterium, które wymagane jest do ich okazania. „Od tych najmniej ważnych prawd, że »dwa plus dwa jest cztery«, co do których ludzie łatwo się zgadzają, nie licząc niewielkiego wysiłku umysłowego, nieco mniejszego przy tabliczce mnożenia, trochę większego przy teorii względności, prowadzi droga poprzez prawdy, które człowieka już coś kosztują, do tych, których nie może on sprawdzić inaczej niż poprzez ofiarę swego życia...”<sup>18</sup> Śmierć jest więc „miejszem” świadectwa Bogu jako Prawdzie Najwyższej. Tę swoją teorię poznania, która „wartościuje prawdy według ceny potrzebnej do ich sprawdzenia i według więzi, które tworzą one pomiędzy ludźmi”<sup>19</sup>, Rosenzweig nazywa »mesjańską«. Przyrodnik może uzasadnić swe tezy doświadczalnie, historyk uargumentować źródłowo, matematyk czy logik może je wyprowadzić za pomocą dowodu. Co może jednak ten, kto miłuje Boga i w sytuacji dramatycznego wyboru pragnie pozostać wierny swojej Miłości? Może „umrzeć za Niewidzialnego”<sup>20</sup>, jak pisał Lévinas. Umrzeć można oczywiście także za jakąś fikcję i pod przymusem, jak w przypadku śmierci fanatyka, który gotów jest umrzeć także dla sprawy całkowicie wyimaginowanej. Dla Rosenzweiga jednak jest to śmierć dobrowolna, którą poznaje się także po owocach. Są śmierci, które sięją między ludźmi nienawiść i rodzą podziały, są także takie, które tworzą jeszcze głębsze więzi i miłość. Takie świadectwo miłości Bogu w śmierci i poprzez śmierć jest jednak dostępne nie tyle obserwatorom zewnętrznym, co samemu świadkowi i tym, którym dany jest udział w łasce zrozumienia jego świadectwa.

O podobnym sposobie wyznania Bogu miłości poprzez śmierć pisała Edith Stein. „Bytem Boga, Istotą Boga jest Miłość (...) a miłość jest najwyższą formą poznania. Bo miłość sama w sobie nastawiona jest na coraz głębsze poznanie, a nawet w samym swym najpierwszym zaczątku nie jest bez niego możliwa.”<sup>21</sup> Stein przeszła w swym życiu od doświadczenia poznania filozoficznego do poznania w miłości. Poznanie rozumowe doprowadziło ją do głębszego poznania poprzez miłość. Odzwierciedleniem tej „mesjańskiej” dro-

<sup>18</sup> F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, przekład T. Gadacz, w: *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 79.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1980, s. 5.

<sup>21</sup> E. Stein, *Światłość w ciemności*, t. I, przekład s. Immakulata J. Adamska OCD, Kraków 1977, s. 250.

gi poznania jest ostatnie dzieło jej życia: *Kreuzeswissenschaft* (*Wiedza krzyża*) o mityce św. Jana od Krzyża, o poznaniu Boga poprzez dar z siebie. „*Scientia crucis* – pisała – zdobywa się tylko wtedy, gdy się samemu do głębi doświadczy krzyża. Od początku byłam o tym przeświadczona i powiedziałam z całego serca: *Ave Crux, Spes unica*.”<sup>22</sup>

Wyrazem tej mesjańskiej teorii poznania mogą być słowa Chrystusa: „znam swoje owce, ponieważ daję za nie Me życie”. Człowiek miłujący uświadamia sobie, że słowo „znam” może wypowiedzieć z taką mocą, z jaką zdobywa się na coraz wyższy dar z siebie. Ów dar jest „miejscem” i sposobem poznania miłości. W wypadku miłości Boga jest to dar najwyższy, świadectwo w śmierci.

Czy istniałaby więc możliwość wyznania miłości Bogu i wyboru tej Miłości nade wszystko, gdyby nie umożliwiła jej sama śmierć?

### **Terażniejszość**

We wszystkich przedstawionych tu doświadczeniach śmierć ujawnia istotę miłości. Zarówno wtedy gdy walczy o to samo istnienie co miłość, gdy pozwala dojrzeć miłości, kiedy staje się „miejscem” najwyższego wyznania miłości zarówno wobec drugiego jak i Boga. Szczególnie jednak ujawnia nasze ludzkie rozumienie miłości w aspekcie czasowym. Miłość ludzka, która ma miejsce w czasie, skierowana jest na chwilę terażniejszą i w niej się wyraża.

Śmierć jest ostatnim akordem, który nadaje miłości jej ostateczny kształt. I to nie u kresu, ale w każdej chwili. Bez tego ostatniego akordu miłość nie mogłaby być pełna ani bezwarunkowa. Śmierć jest bezwarunkowa, dlatego w ostateczny sposób wymaga od każdego odpowiedzi.

Miłość spełnia się z chwilą spełnienia się ofiary życia w śmierci. W takim rozumieniu śmierć nie jest unicestwieniem ludzkiego ja, ale jego spełnieniem. Dlatego każde wyznanie miłości przeniknięte jest „dreszczem” śmierci. Mówimy: aż do śmierci. To, że jesteśmy śmiertelni, odsłania nam samą istotę miłości. Bez śmierci miłość nie byłaby tym, czym jest – niepowtarzalnością: „Może tylko teraz i nigdy więcej.” Gdybyśmy nie byli śmiertelni, odpowiedź miłości zawsze można by było odłożyć na później. Śmierć nadaje miłości niepowtarzalność, wyjątkowość i bezwarunkowość właśnie ze względu na to „może tylko teraz i nigdy więcej”. Tak naprawdę dopiero śmierć uczy więc kochać.

<sup>22</sup> Tamże, s. 280.

Nie jest łatwo kierować miłością na chwile terazniejsze. „Tak właśnie jest w życiu: nie potrafimy cieszyć się chwilą obecną, tak jest gęsta, nieprzejrzysta, poznanie działa zawsze wstecz, poprzez pełne żalu wspomnienie. Ci, których kochamy, nawet w chwili gdy ich kochamy, pozostają nieznani; dopiero po ich wyjeździe albo śmierci ukazują się ich prawdziwa twarz i pojawia się miłość niewyrażalna i rozdzierająca. Może materialna obecność oślepią nas, ludzi, swoim nadmiarem tak, że nie potrafimy dotrzeć do duszy, do istoty. Obecność musi się zatrzeć, przemienić w brak i wtedy dopiero poznajemy jej smak, w ciszy i przywołując to nieobecne, ilekroć zapagniemy.”<sup>23</sup> Dlatego tak przejmująco brzmią słowa poety:

Śpieszmy się kochać ludzi tak szybko odchodzą  
zostaną po nich buty i telefon głuchy  
tylko to co nieważne jak krowa się wlecze  
najważniejsze tak prędkie że nagle się staje  
potem cisza normalna więc całkiem nieznośna  
jak czystość urodzona najprościej z rozpachy  
kiedy myślimy o kimś zostając bez niego

Nie bądź pewny że czas masz bo pewność niepewna  
zabiera nam wrażliwość tak jak każde szczęście  
przychodzi jednocześnie jak patos i humor  
jak dwie namiętności wciąż słabsze od jednej  
Tak szybko stąd odchodzą jak drozd milkną w lipcu  
jak dźwięk trochę niezgrabny lub jak suchy ukłon  
żeby widzieć naprawdę zamykają oczy  
choć większym ryzykiem rodzić się niż umrzeć  
kochamy wciąż za mało i stale za późno  
Nie pisz o tym zbyt często lecz pisz raz na zawsze  
a będziesz tak jak delfin łagodny i mocny

Śpieszmy się kochać ludzi tak szybko odchodzą  
i ci co nie odchodzą nie zawsze powrócą  
i nigdy nic wiadomo mówiąc o miłości  
czy pierwsza jest ostatnią czy ostatnia pierwszą

ks. Jan Twardowski

TADEUSZ GADACZ SP, ur. 1955, filozof, dr hab. Wydał m. in. *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej wolności ducha* (1990).

<sup>23</sup> J. Guitton, *Dziennik*, wybór i przekład A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1984, s. 300-301.

# MIŁOŚĆ JAKO SYTUACJA GRANICZNA

*Anna Gałdowa*

Miłość jest wszystkim, co istnieje.  
To wszystko, co o niej wiemy.

Emily Dickinson

Wśród ludzkich doświadczeń są takie, o których wypowiedzanie się nastrocza szczególne trudności: słowa, w jakie potrafimy je ująć, wydają się zbyt ubogie: cokolwiek by się nie powiedziało, zawsze pozostaje dojmujące poczucie nieadekwatności słów oraz mniej lub bardziej wyraźna świadomość, że właśnie to, czego wypowiedzieć się nie da, stanowi ich istotę, ich najgłębszą prawdę. Do takich doświadczeń można niewątpliwie zaliczyć miłość. Niemal identycznie przedstawia się możliwość wypowiedzania się o cierpieniu, na co zwrócił uwagę Paul Ricoeur.<sup>1</sup> Podobieństwo obu tych doświadczeń – właśnie w zakresie możliwości ich wyrażania – jest zrozumiałe, gdyż cierpienie (jeśli nie jest patologią) zawsze ma swoje źródło, swoją przyczynę, a często bywa nią miłość. Tragicznym rysem doświadczenia miłości jest to, że ze swej istoty skierowana ku drugiemu człowiekowi, ku Bogu, pragnie się wyrazić, zmanifestować, pragnie więzi i porozumienia, i tu właśnie napotyka ograniczenia.

Jeśli chodzi o możliwości wypowiedzi, ów rys tragiczności dotyka dwóch momentów. W porozumieniu dotyczącym tego, co dla człowieka tak niesłychanie ważne, dostrzega on możliwość potwier-

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Cierpienie nie jest bólem*, w: *Filozofia Osoby*, Wydawnictwo PAT, Kraków 1992.

dzenia własnego istnienia na najgłębszym, ludzkim poziomie, dlatego tak usilnie stara się wypowiedzieć to, co nie w pełni wypowiedalne. Wypowiedzenie zniosłoby poczucie wewnętrznej, egzystencjalnej samotności, separacji. Ponieważ nie jest to możliwe, doświadczenie miłości zawiera w sobie wspomniany rys tragiczności: w swej najgłębszej istocie miłość staje się bólem, cierpieniem. Jest jednak i drugi moment nacechowany tragicznością: osoba kochająca rozumie miłość jako szczególny dar dla osoby kochanej. Dar, który osobie kochanej odśłoni jej własną wartość, dobro, pomoże w rozwoju, obroni przed samotnością. I tu jednak pojawia się ograniczenie: z jednej strony brak słów, aby wyrazić głębię i powagę zaangażowania oraz powstrzymywanie się od wyrażania nawet tego, co może zostać wyrażone ze względu na wolność drugiego, na jego brak gotowości do przyjęcia daru.

Ta świadomość ograniczoności wypowiedzi i porozumienia nie zniechęca człowieka do nieustannych prób przezwyciężenia jej. Cała historia ludzkiej kultury czy religie pełne są opowieści o miłości (i o cierpieniu): poezja mistyczna, traktaty filozoficzne, dzieła sztuki i muzyka są wyrazem pragnienia miłości. Jego wyrazem są także codzienne, z pozoru zwyczajne czyny i gesty: uwaga poświęcona temu, kogo się kocha, pamięć o nim, troskliwość, czułość, nieporadne słowa, uśmiech i łzy. Ograniczoność ta ma jednak swoje głębsze źródło, na które wskazują filozoficzne analizy doświadczenia miłości. Jest nim to, co ojciec Marie-Dominique Philippe tak niezwykle trafnie nazwał „egoizmem metafizycznym”:

Na tym polega wielkie cierpienie ludzkiej miłości: jest w nas coś, co nie może zostać oddane. To dla nas straszne, gdyż chcielibyśmy być w pełni zależni od tego, kogo kochamy; chcielibyśmy, aby i on był całkowicie i bez reszty dla nas. Kiedy naprawdę kochamy, pragniemy zniknąć w obliczu przyjaciela. Tymczasem nasza ludzka miłość nigdy nie może doszczętnie spalić tego, czym jesteśmy w naszym byciu. Jedynie w Bogu byt i miłość stanowią jedno (...) My natomiast istniejemy, zanim pokochamy. I jeśli nawet miłość, jaką do kogoś żywimy, jest bardzo silna, nawet jeśli jest bardzo potężna, pojawia się zawsze na drugim miejscu, jako coś, co zostało zaszczipione na starym pniu. Tym bowiem, co określa miłość, jest drugi człowiek, dobro, a nie my sami.<sup>2</sup>

To zapewne zbyt mało powiedzieć, że chodzi o prawdziwą miłość: miłość do dziecka, do przyjaciela, miłość kobiety do mężczyzny i mężczyzny do kobiety, czy wreszcie miłość do Boga. Tym, co wydaje się nie podlegać dyskusji w każdym możliwym do pomyślenia „rodzaju” miłości – jako kryterium jej prawdziwości czy

<sup>2</sup> O. Marie-Dominique Philippe OP, *O Miłości*, Wydawnictwo M, Kraków 1995, s. 127–128.

dojrzałości – jest ujęcie osoby kochanej jako dobra czy wartości tak wielkiej, że jedynie właściwą staje się postawa „nieszukania swego”, a hymn o miłości św. Pawła jawi się jako program kształtowania „bycia” osoby kochającej wobec osoby kochanej.

W zacytowanym opisie „egoizmu metafizycznego” zawarte są przesłanki o charakterze egzystencjalnym i psychologicznym. Ale jest w tym opisie także zapowiedź pewnej możliwości, która przynajmniej po części zrealizuje pragnienie, aby „zniknąć w obliczu przyjaciela”. Miłość „zaszczepiona” w osobie kochającej jest – a na pewno może być – źródłem przemian w niej samej i w radykalny sposób określa jej osobowy rozwój. Szczególnym rysem tak inspirowanego rozwoju jest charakter motywacji, która ten rozwój wyznacza: dokonuje się on ze względu na osobę kochaną, ze względu na jej dobro, w pragnieniu poszanowania jej wolności, w poczuciu odpowiedzialności. Jest więc ten rozwój próbą przekroczenia własnych ograniczeń nie ze względu na samodoskonalenie się, lecz ze względu na drugiego, i bez względu na to, czy miłość jest – i w jakiej mierze jest – odwzajemniana. Podobnie jak w doświadczeniu aksjologicznym poznawcze „dotknięcie” absolutnych wartości Dobra, Prawdy czy Piękna skłania do postawy twórczej, do kontemplacji czy ofiary<sup>3</sup>, z równoczesną świadomością, że żadnej z tych wartości nie można osiągnąć, że horyzont wartości ciągle się oddala, drażąc jedynie jej pragnienie – tak i w doświadczeniu miłości pragnienie pełni, doskonałości, wyznacza stale odsuwający się ów szczególny sposób bycia wobec osoby kochanej, sposób bycia będący świadectwem miłości.

Jeśli uznać – idąc w tym nie tylko za potocznym przekonaniem niemal każdego człowieka, lecz także za refleksją filozoficzną – że ze względu na uniwersalność, głębię i egzystencjalne konsekwencje miłości można określić istotę ludzką jako *ens amans* (Max Scheler), a miłość rozumieć jako doświadczenie, które decyduje o osobowym stawianiu się człowieka, to – idąc krok dalej – uznać także można, że stanowi ona swoistą sytuację graniczną. Takie rozumienie miłości nie oznacza wszakże, że traci się z oczu relację „Ja”–„Ty” – ze swej istoty miłość jest zawsze skierowana „ku” drugiej osobie. Chodzi jedynie o to, aby lepiej zrozumieć jej znaczenie w życiu osoby, która ją przeżywa, a tym samym lepiej dostrzec jej sens, wartość w relacjach międzyludzkich bez względu na to, czy i w jakiej mierze jest ona odwzajemniana przez osobę będącą jej przedmiotem. Pociągając za sobą zmiany w głębi osobowego istnienia osoby kochającej, miłość

<sup>3</sup> Victor E. Frankl, *Homo Patiens*, PAX, Warszawa 1984, s. 68nn.

wyznacza nie tylko stosunek do osoby kochanej, lecz znacząco wpływa na stosunek do wszystkich innych ludzi, na bycie „w świetle” w ogóle. Ostatecznie – i to chyba najważniejsze – określić może stosunek osoby do Boga, stając się szkołą miłości do Niego i uzdalniając osobę do przyjęcia Jego miłości.

Jaspers nie sformułował definicji sytuacji granicznej, podał jedynie przykłady takich sytuacji (śmierć, wina, walka, wypadek) i scharakteryzował egzystencjalne konsekwencje wejścia osoby w taką sytuację i przeżycia jej (w sensie: pełnego jej doświadczenia). Wejście w sytuację graniczną i przeżycie jej oznacza według Jaspersa świadome ustosunkowanie się do niej: możliwe jest bowiem także odwrócenie się od sytuacji granicznej, odmowa przeżycia jej. W każdym przypadku osoba staje naprzeciw czegoś, co jest poza nią samą (jak śmierć kogoś) lub „jakby” poza nią samą (na przykład wina), a co dogłębnie ją porusza. Jak pisze ojciec Philippe, tym, co określa miłość, „jest drugi człowiek, dobro, a nie my sami”. Staje przed nami drugi człowiek: dziecko, przyjaciel, mężczyzna, kobieta, i oto wiemy, że w nas samych dokonało się coś niezwykle doniosłego. Miłość „przyszła”, „spadła na nas” – te tak często używane określenia z języka potocznego dobrze oddają charakter chwili inicjującej całe doświadczenie: objawienie się drugiego człowieka jako przedmiotu miłości, jeśli nawet było przygotowywane (na przykład oczekiwanie przez matkę narodzin dziecka, wcześniejsza z kimś znajomość itp.), zawsze ma ten swój krytyczny moment – epifanię. W podobny sposób, nagłością, doświadczane są Jaspersowskie sytuacje graniczne. Tym, co różni miłość od sytuacji wymienionych przez Jaspersa, jest zdecydowanie i jednoznacznie pozytywne emocjonalne zabarwienie przeżycia, przynajmniej w tym początkowym momencie: radość, uczucie szczęścia, doznawane nawet wtedy gdy już zaznacza się antycypacja cierpienia. W odróżnieniu od winy, walki czy śmierci – miłość, bez względu na towarzyszące jej cierpienie, jest zawsze rozumiana przez przeżywającą ją osobę jako wartość, jako dobro, które nawet gdy jest trudne, ocenia się jako bezcenne. Przeżywaniu miłości towarzyszy poczucie doświadczenia autentycznej wartości uszlachetniającej tego, kto kocha.

Dla Jaspersa sytuacja „to nie tylko rzeczywistość poddana prawom przyrody, lecz raczej rzeczywistość zawierająca wymiar sensu”. Szczególną właściwością sytuacji granicznej jest to, że zatrzymuje ona człowieka w jego nieustannym, wewnętrznym procesie ustosunkowania się do sytuacji: „był empiryczny (*Dasein*) istnieje w sytuacjach, nie mogą nigdy wyostać się z określonej sytuacji nie wpadając jednocześnie w inną. Wszelkie poznanie

sytuacji oznacza, że wyrabiam w sobie dyspozycję do przekształcania sytuacji, nie oznacza natomiast, że potrafię w ogóle zlikwidować bycie-w-sytuacjach. Spotykam się ponownie z mym działaniem w jego skutkach jako sytuacją, którą sam stworzyłem i która odąd jest rzeczywistością daną.”<sup>4</sup>

Tak więc człowiek, stale pozostając w jakiejś sytuacji, może się znaleźć w takiej, która nie da się, jak pisze Jaspers „przeniknąć poznawczo” i w której nie widzi on już nic innego poza nią. To zatrzymanie się w obliczu czegoś, co jest od osoby niezależne, na co nie ma ona wpływu, a co jest tak dogłębnie poruszające przez swą naturę – jak śmierć, jak wina, jak właśnie miłość – przyrównać można do zatrzymania się człowieka biegnącego przed murem, który nagle pojawia się przed nim, „mur, o który uderzamy, o który się rozbijamy”. Nie możemy biec dalej – możemy jedynie przyjrzeć się sobie, swoim możliwościom w relacji do tego, przez co zostało się zatrzymanym: „wtedy stajemy się sami sobą, gdy z otwartymi oczyma wkraczamy w sytuację graniczną (...) Przeżywać sytuacje graniczne i egzystować to jedno i to samo.” W ten sposób powstają niepowtarzalne warunki do samopoznania. Bezradność wobec sytuacji granicznej sprawia, że osoba w pełni doświadcza własnego istnienia, Jaspers mówi o czymś w rodzaju „skoku od siebie – ku sobie”, o wzlocie „bytu (*Seins*) we mnie.”<sup>5</sup>

Sytuacja graniczna odsłania zatem osobę przed nią samą, umożliwiając jej dalszy osobowy rozwój. Wydaje się, że w przypadku miłości ta możliwość rozpoznania własnej egzystencjalnej, lecz także naturalnej (empirycznej), psychologicznej kondycji jest szczególnie dobitna: Uświadomienie sobie wspomnianego „egoizmu metafizycznego” związane z niemożnością wypowiedzenia tego, co niewypowiadalne, doświadczenie samotności, a nawet separacji – to tylko wyróżnione egzystencjalne doświadczenia. Samopoznanie na poziomie psychologicznym niesie bowiem ze sobą doniosłe konsekwencje. Ujęcie drugiej osoby jako wartości, jako dobra, skłania do postawy poszanowania dla jej autonomii i wolności, uczy, że własna wolność nie może być samo-wolą. Postawa taka staje się możliwa jedynie wówczas, gdy rozpoznane i poddane kontroli zostaną własne psychologiczne potrzeby. Pouczające jest przyjrzenie się z tej perspektywy charakterystyce miłości w hymnie św. Pawła. Tam, gdzie w grę wchodzi potrzeby, bardzo trudno opanować zazdrość, czymś naturalnym jest bowiem chęć posiadania wyłącznych praw w stosunku

<sup>4</sup> Karl Jaspers, *Sytuacje graniczne*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186, 188.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 189–190.

do obiektu, który potrzebę zaspokaja.<sup>6</sup> Psychologiczna potrzeba przynależności i miłości wiąże się z potrzebą akceptacji, bycia afirmowanym, nagradzaniem wzajemnością, co odpowiada Pawłowemu nieszukaniu poklasku. Na poziomie psychologicznym działa mechanizm tak zwanego bilansu emocjonalnego: „daję i otrzymuję”, powstrzymuję się od dawania, jeśli bilans nie jest wyrównany, jeśli własny wkład nie został odpowiednio doceniony. Tej naturalnej tendencji przeciwstawia św. Paweł łaskawość czy inaczej mówiąc wielkoduszność, hojność miłości, brak pychy, czyli ostatecznie „nieszukanie swego”. Jedną z możliwych reakcji na frustrację potrzeby jest negatywna emocja: gniew, uraza (Pawłowe „pamiętanie złego”), złośliwa satysfakcja z niepowodzeń tego, kto odmówił zaspokojenia mojej potrzeby. Wreszcie cierpliwość, o którą tak trudno, gdy potrzeba się pojawia, tworząc psychologiczne napięcie. Wszystko znieść, wszystkiemu wierzyć, we wszystkim pokładać nadzieję, wszystko przetrzymać – to efekt moralnego, duchowego wysiłku, który jest źródłem cierpienia równie bolesnego jak to, które związane jest ze świadomością „egoizmu metafizycznego”. Charakterystyczne dla cierpienia towarzyszącego miłości jest, że:

...jak w Żelaznym Starcu,  
Rośnie Krzepkość, gdy lata bieżą –  
Nie lekarstwem Nieszczęścia  
Jest Czas – to raczej Probierz –  
Jeśli leczy – daje dowód tym samym,  
że nie było mowy o chorobie

Emily Dickinson

Tak więc czas nie uśmierza bólu – „Miłość nigdy nie ustaje”.

Obecne w miłości cierpienie jest kolejnym momentem, który wyznacza możliwość rozważania jej jako sytuacji granicznej. Nie można jednak nie dostrzec głębokiego sensu tego cierpienia: jest ono szczególnym darem składanym temu, kogo się kocha, jest ofiarą na rzecz jego wolności i swobody rozwoju. Niezwykle trafnie ujął ten moment Maurice Nédoncelle: „aby naprawdę kochać jakąś osobę – trzeba uczynić ją godną nieskończonej miłości. Albowiem w tym radykalnym życzeniu zawiera się wymaganie wszelkiej wartości.”<sup>7</sup> Człowiek kochany – dziecko, współmałżonek, przyjaciel – jedynie wówczas będzie godny nieskończonej miłości, „gdy nieskończenie miłuje świat osób i stara się być godnym ich wzajemnej miłości”.

<sup>6</sup> Anna Galdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1992, s. 68nn.

<sup>7</sup> Maurice Nédoncelle, *Istota Miłości*, „Znak” 1984, s. 360–361, s. 1617.

Wola osoby kochającej, aby osoba kochana stała się doskonała, dopuszcza ostatecznie zgodę na jej odejście do zadań, które urzeczywistniają jej doskonałość: „pragnę... abys był mężny i aby twoja wspaniałomyślność odwróciła się może ode mnie, a skierowała się ku światu (...) pragnę, aby ten drugi potrafił o mnie tymczasowo zapomnieć, gdy to jest konieczne dla lepszego spełnienia jego zadania”<sup>8</sup>. Tak więc w określonych okolicznościach życia kochający potrafi powiedzieć – kierowany wolą doskonalenia kochanej osoby: „Pozwalam ci odejść – bo cię kocham.” Ta zgoda na odejście jako kryterium miłości szczególnie wyraźnie zaznaczyć się może w miłości do dziecka, do wychowanka, do przyjaciela. Jak pisze Nédoncelle, wola, aby osoba kochana doskonalila się, „jest uciążliwa: nie toleruje ona małostkowości, ni lenistwa; prowadzi ona nas znacznie dalej i wyżej, niż początkowo przypuszczaliśmy. Zawiera w rzeczywistości żądanie nieograniczonego rozwoju »ja« i »ty«.”<sup>9</sup>

Niedole człowieka podejmującego wysiłek wewnętrznego, duchowego rozwoju, którego motywację stanowią wartości lub drugi człowiek ujęty jako wartość, swój pełny wyraz znajdują w lęku przeżywanym na różnych etapach tego rozwoju i z różną intensywnością. Lęk – psychologicznie rzecz ujmując – wiąże się z antycypacją sytuacji, w której człowiek pozbawiony zostanie czegoś, co jest dla niego szczególnie ważne. Dotyczyć więc może zarówno potrzeb psychologicznych: bezpieczeństwa, przynależności, miłości (w sensie psychologicznym), akceptacji, szacunku a także rozumienia, jak i reakcji innych ludzi na to, jakim się jest intelektualnie, moralnie, jak oceniona zostanie atrakcyjność towarzyska, fizyczna, jak ocenione zostaną kompetencje zawodowe i społeczne. Lęk pojawić się może także w sytuacji swoistej „próżni emocjonalnej”, gdy człowiek jest już zdolny „nie szukać swego”, lecz raczej, dla jakich stara się tak postępować, nie są w nim jeszcze wystarczająco mocno ugruntowane.<sup>10</sup> Jak żyć, nie będąc pewnym, czy miłość jest odwzajemniana, nie widząc kochanej osoby, będąc świadomym własnej niedoskonałości, niegodności bycia kochanym? Jak uwierzyć w obietnicę, że wszystko, co porzucimy, zostanie nam stokrotnie oddane – pełniej, piękniej, prawdziwiej? Czy nie jest to, jak pisał Lévinas, czysta metafizyka: umrzeć za niewidzialne? Doświadczenie lęku w przedziwny sposób wiąże ludzką miłość do drugiego człowieka z wiarą w miłość Boga i z miłością do Boga.

Wypada powrócić do myśli ojca Philippe, że miłość pojawia się

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 1612.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 1617.

<sup>10</sup> Anna Gałdowa, *op. cit.*, s. 219nn.

jako coś, co w naszym ludzkim bycie zostało „zaszczepione” jak gałązka szczytki na starym pniu. Kto zaszczepia w nas tę miłość do drugiego człowieka? Dlaczego miłością, o której tu mowa, kochamy tylko niektórych ludzi, a nie wszystkich? Nawet Chrystus jakoś inaczej miłował wszystkich, a inaczej Jana (odnotowane to zostało w Ewangelii dwukrotnie) czy Łazarza i jego siostry (J 11, 3.5). Św. Jan, który dostrzegł te różne odcienie Chrystusowej miłości, napisał także: „miłość jest z Boga... kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 7-8). „Miłość jest z Boga” – przyjmując te słowa za prawdę, wkraczamy w doświadczenie wiary, w jej tajemnicę. Przeżywanie miłości, która „nie szuka swego” – a przecież w taki sposób potrafią przeżywać ją także ludzie niewierzący – byłoby czymś po ludzku rzecz biorąc bezsensownym. Tak wiele ofiar i samozaparcia dla „trawy, która rankiem zielona i kwitnąca, wieczorem marnieje i usycha”? Jakież okrucieństwo „natury”, która uzdalnia do tak wielkiego pragnienia, nie dając żadnej szansy na jego spełnienie!

Na gruncie myśli egzystencjalnej (znaczące są tu teksty Alberta Camusa) podejmowane były próby „usensownienia” tego rodzaju ludzkich doświadczeń, jak na przykład miłość w obliczu – używając określenia Victora Frankla – Wielkiego Bezsensu. W rozstrzygnięciach dotyczących postaw życiowych, które z takich prób wynikają, dostrzec można znamiona tragicznego heroizmu. Miłość pozostaje tu li tylko sytuacją graniczną: wskazując na transcendencję nie określa, ku czemu jest ona skierowana, nie zakotwicza ludzkiej nadziei, bo w istocie nie ma na tę nadzieję miejsca. Perspektywa Nadsensu (także określenie Frankla), czyli perspektywa wiary w istnienie Bytu, w którym „Byt i miłość stanowią jedno” (Philippe), radykalnie określa sens ludzkiej miłości, która „jest z Boga” i w Bogu odnajdzie spełnienie wszystkich swych pragnień. W ludzkiej miłości, która nie szuka swego, która „życie da za drugiego”, człowiek – z wszystkimi swymi ograniczeniami – widzi „jakby w zwierciadle, niejasno”, poznaje „po części” – „to, co jest doskonałe”, przygotowuje się na ten moment, kiedy stanie „twarzą w twarz” wobec Miłości. Tajemnicą wiary pozostaje i to, że miłość musi zostać ukrzyżowana. Może dlatego, że „w tygłu oczyszcza się złoto”? Może dlatego, że w człowieku glebą, gdzie zasiane przez Siewcę ziarno ostatecznie obumiera, aby wydać nowy kłos, jest głębia jego serca? W perspektywie wiary miłość do człowieka, ta szczególna miłość najmocniej angażująca całą jego istotę nie jest „przeciw” Bogu, lecz staje się drogą do Boga. Jest także darem, poprzez który „jak wychowuje człowiek syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie” (Pwt 8, 5).

Stawiając takie i podobne pytania warto zwrócić uwagę na bardzo znamienne stwierdzenie św. Jana w jego pierwszym liście: „W miłości nie ma lęku ... kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4, 18). Zasadniczy sens tego stwierdzenia jest sensem teologicznym: dotyczy ono stosunku człowieka do Boga. Wydaje się jednak, że zdanie to posiada także sens egzystencjalny, że dotyczyć może miłości człowieka do drugiego człowieka, jeśli tę ostatnią rozumieć jako drogę miłości do Boga, a zarazem jako sprawdzian tej miłości: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi”. Naturalny, ludzki lęk jako doświadczenie sytuuje się na tej samej drodze przemian wewnętrznych i rozwoju, na której dojrzewa bojaźń: pełne serdecznej troski staranie o to, aby nie zranić, nie skrzywdzić, nie zniewolić, aby oddać sprawiedliwość temu, kogo się kocha. W którymś miejscu tej drogi możliwa się staje taka miłość do Boga, która wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, w największych ciemnościach przeczuwając Jego obecność. Ucząc się, kształtując w sobie pozbawioną lęku postawę miłości wobec kochanej osoby, człowiek zbliża się do tej, jedynie właściwej postawy wobec Boga. Ale jest i inna możliwość: wspierany łaską, doświadczając ufności i bojaźni Bożej, człowiek wyzbywa się lęku w miłości do drugiego człowieka. W *Wyznaniach* św. Augustyna odnaleźć można potwierdzenie takiej możliwości: „W Tobie istnieją przyczyny wszystkiego, co niestałe, trwają niezmiennie podstawy wszystkich rzeczy zmiennych, żyją wieczne uzasadnienia wszystkiego, co nieobliczalne i co przemija w czasie (...) Szczęśliwy jest człowiek, który kocha Ciebie, a przyjaciele w Tobie... Tylko taki człowiek bowiem niczego, co jest mu drogie, nie traci...”<sup>11</sup>

Cierpienie, charakterystyczny komponent każdej sytuacji granicznej, w miłości pozostaje w ścisłym związku z innymi równie intensywnymi i znaczącymi przeżyciami, jakimi są radość i szczęście. Simone Weil zauważa, że „tym czystsze i tym głębsze jest cierpienie w nieszczęściu i współczucie dla innych, im lepiej pojmuje się pełnię radości”, i zapytuje: „Cóż bowiem cierpienie odbiera człowiekowi, który nie ma w sobie radości?” Cierpienie – pisze dalej – „pozostaje jakimś stosunkiem do radości, tak jak głód jest stosunkiem do pokarmu”. Trzeba mocno podkreślać obecność radości w miłości, nie tylko po to, by cały jej obraz zaprzeczał nihilizmowi, mizantropii czy pełnej smutku, pesymistycznej wizji ludzkiego życia. Radość w miłości jest afirmacją tego, co jest. Specyficzny związek radości

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, PAX, Warszawa 1982, s. 9, 57.

i cierpienia w miłości podkreśla jej zdolność kierowania osoby poza nią samą. Simone Weil pisze: „Radość jest świadomością bytu czegoś, co nie jest mną. Cierpienie jest świadomością mnie samej jako nicości (...) potrafię o sobie zapomnieć, ale nie potrafię myśleć o sobie jako o nicości. Ale im bardziej się o to staram, tym dostępniejsza staje się czysta radość.”<sup>12</sup>

Rozumienie miłości człowieka do człowieka jako drogi ku Miłości ostatecznej i wszechogarniającej nie deprecjonuje tej pierwszej, nie czyni z niej jedynie środka do celu. Wręcz przeciwnie. Wydaje się bowiem, że nie jest ona czymś, co porzuca się lub winno się porzucić dla czegoś doskonalszego, lecz że rozumieć ją można jako uchylenie rąbka tajemnicy, jako „sposób bycia” tajemnicy w życiu człowieka, jako – używając języka Jaspersa – szyfr transcendencji. Szyfry „nie są znakami... które na coś pokazują... w nich samych uobecnia się to, co w jakkolwiek inny sposób nie może się uobecnić”<sup>13</sup>. Miłość nie wskazuje na coś innego poza nią samą; jest obecnością Tajemnicy, tu i teraz, w życiu osoby, „zaszczepiona” miłość jest darem, który ma obudzić i podtrzymać to, co w życiu człowieka najcenniejsze: pragnienie Absolutu – pragnienie Boga. Ludzka miłość wyrażająca się troską o drugiego, czułością, rozumieniem i porozumieniem to jak kubek wody podany temu, kto jest w drodze: dodaje sił, lecz przede wszystkim jest dowodem, że źródło, że woda jest. Nie jest więc namiastką, nie jest nawet znakiem. Woda w kubku i woda w źródle jest tą samą wodą: „Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę” (Oz 11, 4).

Ograniczenia, jakich doświadcza się w miłości, mogą być rozumiane jako szczególny aspekt daru, jako wyraz troski Tego, który jest Miłością, troski, by nie składać na barki człowieka ciężaru radości nie do uniesienia. Potrzebny jest szyfr.

Miłość jest wszystkim, co istnieje –  
To wszystko, co o niej wiemy;  
Wystarczy – ciężar wozu musi  
Stosowny być do kolein.

ANNA GAŁDOWA, dr hab., kierownik Zakładu Psychologii Ogólnej w Instytucie Psychologii UJ.

<sup>12</sup> Simone Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Pax, Warszawa 1986, s. 176.

<sup>13</sup> Karl Jaspers, *Szyfry Transcendencji*, Comer, Toruń 1995, s. 31.

# GRZECH ODPOWIEDZIALNOŚCI I CZYSTOŚĆ MIŁOŚCI

*Krzysztof Rębilas*

*Moim Rodzicom poświęcam*

## **I Odpowiedzialność a Miłość – pierwszy rzut oka**

Odpowiedzialność zwykle się traktować jako godność i swego rodzaju nobilitację istoty ludzkiej. Odpowiedzialność w tym wypadku nie jest pojmowana jako kwalifikacja uzyskana przez człowieka po spełnieniu jakiegoś zadania, to jest gdy mówimy z aprobatą: „on postąpił naprawdę odpowiedzialnie!”, lecz jako kondycja człowieka, perspektywa jego życia i czynów, która wiąże się z pewnym wyzwaniem, wymogiem i osądem. Usytuowanie w takiej perspektywie to na pewno wyróżnik człowieczeństwa. Nikt bowiem nie będzie sądził kamienia, który osunął się na kogoś, powodując jego śmierć. Człowiek jednak, który przyczynił się do śmierci innego, będzie osądzony.

Widać tu wszakże pewnego rodzaju dwuznaczność: wielkość człowieka jest zarazem perspektywą grożącej winy, która w pewnych warunkach może zaciążyć na człowieku i spowodować jego udrękę duchową lub karę fizyczną. Owa godność bycia odpowiedzialnym jest więc zasadą możliwości uznania człowieka za nie-godnego, tj. za winnego zła.

Czy zatem rzeczywiście odpowiedzialność jest godnością człowieka? Czy dramat odpowiedzialności, dramat możliwego potępienia istotnie stanowi o wielkości człowieczeństwa?

W odpowiedzialności rozumianej jako kondycja ludzka wyróżnić można trzy momenty: po pierwsze, wezwanie do uczynienia dobra i nieczynienia zła. Wezwanie to wskazuje na stan oddalenia człowieka od dobra. Kondycja bycia odpowiedzialnym ujawnia

sytuację człowieka, który nie jest u siebie, który dobro ma dopiero realizować. Jednocześnie jest to sytuacja możliwego zaistnienia zła. Odpowiedzialność jest wezwaniem do nierealizowania tej możliwości. Po drugie, w odpowiedzialności wskazana jest zależność urzeczywistnianego dobra lub zła od podmiotu, od ja, które jest wzywane. Po trzecie, wezwaniu skierowanemu do ja towarzyszy groźba winy, potępienia człowieka w razie nieodpowiedzenia na to wezwanie.

Dostrzec tu jednak można, że odpowiedzialność ufundowana jest na elementach bardziej podstawowych. Zasada się ona na możliwości rozpoznania i rozróżniania tego, co dobre i złe, i następnie jest wymogiem trzymania się tylko i wyłącznie tego, co rozpoznane zostało jako dobre. Opiera się ona zatem na istnieniu kryterium wyróżniania dobra i zła oraz ustaleniu dziedziny czynów, postaw, sytuacji, których urzeczywistnianie w żadnym razie nie jest akceptowalne. Z kolei odpowiedzialność zakłada, że w mocy człowieka jest czynić dobro, uznaje więc człowieka za jego źródło i przyczynę. I w końcu, zakłada istnienie prawa. To prawo moralne zawiera w sobie owo kryterium rozróżniania dobra i zła, ma formę wymogu skierowanego do człowieka, ale wnosi ponadto do sytuacji odpowiedzialności możliwość orzekania winy człowieka.

Przeciwieństwem odpowiedzialności operującej w świecie moralności jest rzeczywistość Miłości, której drogi nie są naszymi drogami.

Miłość „wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję” (1 Kor 13, 7). Właśnie wszystkim – jest jakby ślepa, nie widzi zła, od niczego nie stroni; każda realizowana możliwość Miłością jest otaczana i od żadnej Miłość się nie odcina. Przy wszystkim obecna, nic nie jest dla Niej przeszkodą, nie wybiera tego, co jest Jej godne, odrzucając to, co na Nią miałoby nie zasługiwać. Nie działa poprzez wybór między dobrem a złem, bo sama jest Dobrem. Jest po prostu na siebie „skazana”, a jest „cierpliwa (...) łaskawa jest”, „wszystko znosi (...) wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 4.7).

Człowiek ogarnięty Miłością nigdy nie przypisze sobie dobrych czynów, nie uzna siebie za zdolnego czynić dobro, lecz wychwalać będzie daną mu łaskę (por. 1 Kor 15, 10, Ga 1, 15), a siebie nazwie sługą nieużytecznym (Łk 17, 10) i wszystkie swe dobre czyny określi jako „skrwawioną szmatę” (Iz 64, 5). W odpowiedzialności dobro sprowadzone jest do pewnych stanów rzeczy osiągalnych mocą ludzką. Tymczasem prawdziwe Dobro, którym jest Miłość, zawsze nas przerasta, o czym zaświadczać ci, którzy mają w Niej udział.

Ponadto „w miłości nie ma lęku” (1 J 4, 18), nie ma osądu, bo

„prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone” (1 Tm 1, 9). Kto miłuje, nie podlega osądowi. Miłość jest pełnią wolności, wolności od prawa i możliwości popełnienia zła. „Kochaj i rób co chcesz” mówi św. Augustyn. Bo zło istnieje tylko w świetle prawa, zaś Miłość nie ma miary. Jest nieskończona – Jej działanie przekracza wszelką możliwą ocenę w kategoriach prawa, w kategoriach dobra i zła. Miłość jest nadmiarem dobra. Jej zasadą jest łaska, a nie zasługa podług prawa.

Św. Paweł mówi: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). W Miłości nie ma lęku także dlatego, że ginie ja, ginie to, co mogłoby być osądzone. Miłość jest ofiarą samozatrącenia, by nie było już partykularności ja, ale by we wszystkim to, czym się jest, było chwałą najwyższej Miłości, która w nas „stała się ciałem”.

Uderzający jest kontrast między odpowiedzialnością a Miłością. Chwała, jaką wiąże się z odpowiedzialnością, wyraźnie błędnie w zestawieniu z Miłością. Wejrzenie w sens Miłości ujawnia jakiś fałsz i złudność wielkości człowieka jako istoty odpowiedzialnej. Jednakże prawdziwa wielkość, wielkość Miłości wcale się nie narzuca. Miłość raczej gorszy, bo jest pokorą wyrzeczenia się siebie, wyrzeczenia się chwały ja, by ujawniła się chwała Miłości. Gorszy, bo wymaga od nas umierania dla siebie, a przecież to umieranie w Niej jest właśnie pełnią życia.

Odpowiedzialność jako kondycja ludzka zdaje się przysługiwać każdemu. Któż z nas nie czuje się odpowiedzialny? Któż z nas nie uważa siebie za zdolnego czynić dobro? Któż z nas nie postrzega zła, od którego się odcina i którym się gorszy? Któż z nas nie rośnie w dumę z powodu swoich zasług albo też nie jest dręczony oskarżeniami sumienia, które nas wini za zło według jakiegoś nieubłaganego prawa? Czujemy, że znajdujemy się z dala od dobra, które nieustannie w nas woła, byśmy je urzeczywistniali, a woła w duchu odpowiedzialności i zobowiązania. Ten duch jednak nie jest Duchem Miłości. Odpowiedzialność jako kondycja człowieka świadczy o jego niedoskonałości, o braku udziału w Miłości. I tak jak wszystkie przykazania sprowadzają się do jednego, do przykazania Miłości, tak wszelki grzech polega zawsze na jednym, na niemilowaniu. Dlatego odpowiedzialność jest stanem grzechu, grzechu, w którym wszyscy uczestniczymy, grzechu pierwotnego.

## II Upadek w odpowiedzialność

Dalsze studium odpowiedzialności sprowadza się zatem do studium grzechu człowieka. Postaramy się bliżej zobaczyć, jak od-

powiedzialność rodzi się wraz z grzechem. Jednak dopiero w świetle Miłości można zrozumieć, czym jest grzech, czym jest niemilowanie. Dlatego nasze rozważanie dotyczyć będzie również samej Miłości, bez znajomości której grzech odpowiedzialności pozostaje ciągle zakryty.

Opis upadku pierwszych rodziców, który zawiera Księga Rodzaju (3, 1–24), to cudowne studium tajemnicy grzechu. Raj jest obrazem rzeczywistości Miłości i nie jest przypadkiem, że obok drzewa życia rośnie w nim również drzewo, z którego owoców nie wolno zrywać. Te dwa drzewa to jedna rzeczywistość – rzeczywistość Miłości, która żyje jako wyrzeczenie. Zakaz zrywania owoców z drzewa poznania obrazuje nie gasnące pragnienie, którym żyje Miłość, pragnienie, które nie dąży do zaspokojenia, ale żyje swoim nienasyceciem. W tym pragnieniu Miłość jest nieustannym wyrzeczeniem się zaspokojenia – niejako płonie nie kończącym się żarem. Taką Miłością żyli przed grzechem pierwsi rodzice w raju.

W Miłości zatem granica i brak związany z zakazem zrywania owoców z drzewa poznania nie jest złem, nie jest poniżeniem ani ciężarem. Bo „moje brzemie [jest] lekkie”, mówi Miłość przez Ewangelię (Mt 11, 30).

Gdy Bóg mówił do człowieka: „Z każdego drzewa sadu jeść będziesz. Ale z drzewa wiadomości dobrego i złego, jeść z niego nie będziesz; albowiem dnia, którego jeść będziesz z niego, śmiercią umrzesz” (Rdz 2, 16. 17), nie ustanawiał prawa, które określałoby dobro i zło, to, co słuszne, i to, co zakazane, słowem, prawa, wobec którego człowiek byłby człowiekiem odpowiedzialnym. To, co zwykle interpretuje się jako zakaz moralny złamany przez pierwszych ludzi, w istocie nie jest zakazem możliwym do złamania. Bowiem Bóg nie dopuszcza innej możliwości jak: „jeść z niego nie będziesz”. Człowiek nie ma możliwości spożywania z drzewa wiadomości dobrego i złego. Bowiem słowa Boga to Logos – Prawda istnienia, w której jest ono stwarzane. Owa prawda zaś jest prawdą Miłości, którą wszelkie istnienie ma wyrażać. Bóg zatem powiedział: „jeść z niego nie będziesz” po to, by trwało pragnienie. Zasadą istnienia, jego Logosem jest uobecnianie w sobie wyrzeczenia, które jest niegasnącym pragnieniem Miłości. W tej Prawdzie wszystko jest stwarzane, a poza Nią jest tylko fałsz.

Warto tu zauważyć, że Prawda Miłości i Miłość są od siebie nieoddzielne. Prawda Miłości jest uobecnieniem samej Miłości, to jest Ducha Miłości, w którym to jedynie Prawda Miłości może być poznana. To współistnienie Prawdy i Miłości wynika z nieskończoności Miłości. Nieskończoność owa sprawia, że treść Prawdy

Miłości objawia się jako ciągły niedostatek wyrazu. Lecz ten nieusuwalny niedostatek nie jest słabością Prawdy, ponieważ nie jest on ontologicznym brakiem, ale samą Miłością – nie kończącym się niezaspokojeniem pragnienia, które jest Jej rzeczywistością. W ten sposób ciągła niewystarczalność treści Prawdy o Miłości jest właśnie pełnią Prawdy, bo w niej spełnia się sama Miłość.

Widać stąd, że gdy dochodzi do zafałszowania Prawdy Miłości zostaje popełnione zabójstwo – zabicie Ducha Miłości. U św. Jana czytamy, że diabeł „Od początku był zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma (...) jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8, 44). Wejście w fałsz nazwane jest „niewytrwaniem w prawdzie”, bowiem jest to niewytrwanie w nie kończącym się niezaspokojeniu pragnienia Miłości. Słowa Boga z Księgi Rodzaju: „dnia, którego jeść będziesz z niego, śmiercią umrzesz” nie mówią o tym, że śmierć jest następstwem złamania zakazu, ale że spożywanie z drzewa poznania dobra i zła jest równoważne śmierci. Śmierć zatem nie jest skutkiem grzechu, ale raczej grzech dokonuje się jako śmierć. A jest to śmierć duchowa – utrata Ducha Miłości a wraz z Nim utrata Prawdy Miłości, a więc i Prawdy istnienia. Lecz gdzie nie ma Prawdy istnienia, nie ma też i samego istnienia. Dlatego też owa śmierć duchowa staje się także ontologicznym unicestwieniem człowieka, a widzialnym tego znakiem jest fizyczna śmierć.

Wyłamanie się spod rozkazu Boga: „jeść z niego nie będziesz”, rozkazu, który jest Słowem stwarzającym świat, jest więc możliwe tylko za cenę samozatrącenia i w tym sensie właśnie nie jest możliwe. Bowiem wszystko, co jest, istnieje w Prawdzie-Logosie, a istnienie poza tą Prawdą jest jedynie pozorem o statusie nie-istnienia.

Skąd bierze się fałsz, który czyni nasze oczy ślepyimi na Prawdę Miłości i zarazem powoduje utratę Jej Ducha? Źródłem tego fałszu jest troska o swą pozycję w świecie, pytanie o siebie. Od niego zaczyna diabeł kuszenie w raj.

Głos węża to głos przeciw pokorze wyrzeczenia się siebie, którą obrazuje niespożywanie owoców z zakazanego drzewa. „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” (Rdz 3, 1) – pytanie kusiciela brzmi jak wyrzut: nie wszystko wam wolno, wyznaczono wam granicę, jesteście poniżeni. Ten głos ukazuje granicę ustanowioną przez Logos jako brak będący krzywdą, poniżeniem człowieka, jako oddalenie od dobra. Kto zaczyna myśleć w tym duchu ulega duchowi zła.

Pokorą Miłości jest Jej nieskończone ubóstwo niezaspokojenia,

ciągle pragnienie skierowane w pustkę, gdyż nie ma przedmiotu, który mógłby je ugasić. Nie ma niczego, z czym pragnienie mogłoby się identyfikować, a więc w czym mogłoby siebie odnaleźć. Dlatego właśnie Miłość „nie szuka swego”. Wszelako pokora Miłości, która jest Jej wewnętrznym życiem, czyli uobecnianiem się Dobra, w grzechu zaczyna być postrzegana jako od dobra oddalenie. Co więcej, ta zmiana perspektywy dokonuje się jako bunt przeciw Miłości, bunt ja, które w oddaleniu od dobra czuje się poniżone. Dostrzeżenie oddalenia od dobra i poniżenia nie jest następstwem buntu, ale dzieje się jak o bunt, jako niepokora. Zmiana widzenia jest zmianą ducha.

Bunt jako niechęć do wiecznego niezaspokojenia pragnienia jest pożądaniem, które jawi się jako akt zmierzający do zabicia pragnienia. Pragnienia jednak, które jest rzeczywistością Ducha Miłości i poznawaniem Prawdy, zabić nie można. Jeżeli więc pożądanie zabija pragnienie, to dzieje się to poprzez wejście w świat fałszu, ponieważ pożądanie jest ucieczką od Prawdy, samozatraceniem. Jednocześnie jednak niechęć do pragnienia jest niechęcią do siebie; Szukając swego ja, paradoksalnie, w swej pysze nienawidzi siebie. Bunt przeciw Miłości jest zrodzeniem nienawidzącego siebie ja.

Logos jest Prawdą Miłości, w której Miłość się odnajduje. Jest Prawdą będącą Jej immanentnym prawem, podług którego ona się dokonuje. Bunt przeciw Miłości deformuje Logos do postaci prawa nałożonego z zewnątrz. Zewnętrzność tego prawa jest właśnie podstawowym znakiem oddzielenia od Miłości, które dokonuje się w buncie przeciw Niej. Logos staje się prawem powinności. Rodzi się możliwość zła – złamania przykazań prawa. Prawo bowiem nie jest już Prawdą istnienia, poza którą istnieć nie można. Prawda utraciła w buncie sens Prawdy i jawi się jako coś, spod czego można się wyłamać, co można ominąć. Już samo postrzeganie takiej możliwości jest trwaniem w grzechu i tworzonej przezeń ułudzie.

W buncie zatem Logos przekształca się w prawo – zasadę rozróżniania dobra i zła. W Księdze Rodzaju drzewo zakazane nazwane jest drzewem poznania dobra i zła nie dlatego, iż rzeczywistość dobra i zła była już jakoś uprzednio wyznaczona, ale dlatego, że wraz z buntem wobec Miłości drzewo to, jako ucieleśnienie ograniczenia, staje się znakiem granicy między dobrem i złem, znakiem prawa. Ten podział nie istnieje nigdzie indziej, jak tylko w duchu buntu wobec ograniczenia. W Miłości nie ma rozdziału na dobro i zło. Ograniczenie jest lekkością życia ofiarnej Miłości, Jej Logosem–Prawdą. Miłość nie ma możliwości wyłamać się poza tę Prawdę. „Skazana” na siebie, żyje w tym ograniczeniu.

Prawo zrodzone w buncie ma także formę pewnego wymogu. Jednakże nakazy prawa są nakazami urzeczywistniania dobra, którego jeszcze nie ma. Ten brak dobra, które w prawie domaga się realizacji, to odblask fałszywie zinterpretowanego w buncie braku jako od dobra oddalenia. Jednak dobro wskazywane przez prawo nie jest tym dobrem, ku któremu kieruje się pożądanie. Jedynie stan braku dobra w obu przypadkach jest tym samym.

Dlaczego widząc dwie drogi wyznaczone przez prawo, dobrą i złą, człowiek decyduje się wybrać tę drugą? Dlaczego człowiek łamie dany mu zakaz? Dzieje się tak dlatego, że już uprzednio dokonał się w człowieku bunt wobec ograniczania siebie, bunt, który spowodował pojawienie się prawa. Łamanie zakazów prawa jest tylko jeszcze jednym obrazem tego samego, świadectwem niechęci człowieka wobec granicy wymagającej wyrzeczenia. Pojawienie się prawa jak i łamanie jego przykazań jednako świadczą o buncie wobec Miłości. To, o czym świadczy pierwszy obraz, to jest obraz pojawienia się prawa, potwierdzone jest i jakby raz jeszcze opowiedziane w wydarzeniu złamania zakazu dokonującym się już w sytuacji istnienia prawa. Znaczy to jednak, że tam, gdzie jest prawo, tam jest i jego łamanie. „Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło” (Rz 5, 20). Dlatego pod prawem nie ma sprawiedliwego.

Możliwość winy zasadza się na istnieniu podmiotu odpowiedzialności. Owa odpowiedzialność podmiotu w świetle prawa jest zaś odbiciem tego, co stało się w akcie buntu przeciw Miłości. Człowiek niewinny to człowiek, który nie działa, ale raczej Miłość działa przez niego. W buncie wobec Miłości jest inaczej. W buncie ja czyni siebie podmiotem działania. Dlatego przed zrodzonym z buntu prawem ja staje jako ja odpowiedzialne za wyznaczone prawem dobro. Prawo moralne zatem ma w sobie ów wymiar wezwania skierowanego do ja, wezwania ukazującego zależność urzeczywistnianego dobra od poczynania ja. Zarazem jednak prawo stawia wymóg zawsze większy, niż ja może spełnić. Ja przeto jest ja winnym.

To, że człowiek nie jest w stanie wypełnić wymogów prawa, związane jest z „przebijaniem” się Logosu przez swą zafałszowaną postać – prawo. W tym właśnie trzeba dostrzec łaskę Prawdy, łaskę wychodzącej do człowieka Miłości. Pycha nieprzyjęcia tej Prawdy, trzymanie się uparcie wizji ja zdolnego czynić dobro, rodzi postrzeżenie Logosu jako oskarżającego prawa. Jednak jak długo trwać będzie łaska Prawdy, tak długo prawo to będzie prawem łamanym.

Kresem prawa nie jest wypełnianie jego nakazów jak o nakazów prawa i bycie w ten sposób człowiekiem moralnie prawym. Kresem

prawa jest wyrzeczenie się mocy czynienia dobra i oddanie się Miłości. Wtedy dopiero prawo osiągnie swój kres – stanie się w nas znowu Logosem, a w Nim granica ustanowiona naszemu istnieniu będzie znakiem uobecniającym dokonujące się w Miłości nieskończone pragnienie.

Warto tu zwrócić uwagę na to, że choć to za sprawą Logosu zbuntowany człowiek nie jest w stanie wypełnić prawa, to jednak nie Logos go oskarża, lecz prawo. Przez bunt człowiek otoczył się prawem. Bunt przemienił to, co jest łaską Prawdy, w przekleństwo nie wypełnianego prawa. Bowiem w buncie przeklął człowiek niezaspokojenie pragnienia, przeklął więc granicę wyznaczoną przez Logos. Jednak przeklinając zasadę istnienia, człowiek przeklął swe własne istnienie. Dlatego właśnie łaskawe oblicze Logosu zmieniło się w przeklinające człowieka prawo. Lecz przekleństwo to jest przekleństwem jedynie z perspektywy przeklinającego Logos człowieka. Grzeszność istnieje tylko w oczach człowieka, który zgrzeszył.

Dopóki człowiek nie odkryje w oskarżającym go prawie Logosu jako drogi pokory zasady całkowitego wyrzeczenia się siebie i trwania w nie kończącym się niezaspokojeniu pragnienia, dopóty niezaspokojenie to będzie mu przekleństwem i udręką wiecznego piekła, bo łaska Miłości przychodząca w Duchu owego nieskończonego pragnienia nie ustaje.

Wygnanie z raju widziane jako oddalenie od dobra nie jest następstwem grzechu, ale stanem grzechu. Odkąd człowiek stał się ja zbuntowanym, wszelka granica jest dlań brzemieniem ciężkim, jakimś pozbawieniem dobra. O wielkości buntu człowieka świadczy to, jak trudno mu przyjąć naznaczoną przez łaskę Logosu granicę w postaci śmierci. Miłość żyje jako umieranie dla siebie. W buncie jednak umieranie jest przekleństwem i jawi się jako realny kres istnienia. Myśląc w ten sposób, jakże daleko jesteśmy od rzeczywistości Miłości.

Nie jest przypadkiem, że ludzie kojarzą spadające na nich nieszczęścia z karą Bożą za własne grzechy. Bowiem bunt przeciw Miłości zawiera w sobie zarówno wymiar winy jak i kary. Niezaspokojenie pragnienia rozpoznane jest w buncie jako zło; ja odnajduje siebie w złej kondycji, która jest jego nieszczęściem. Zarazem jednak tenże sam akt buntu rodzi prawo, które jest prawem łamanym przez człowieka i oskarżającym go o winę grzechu. Dlatego właśnie popadnięcie w nieszczęście i bycie winnym jest w istocie tym samym. Zło moralne i zło doznawane wyrastają z jednego pnia.

O człowieku stworzonym powiada się, że jest obrazem i podo-

bieństwem Boga (por. Rdz. 1, 27). Znaczy to, że we wszystkim, czym jest i co czyni, wyraża życie Boga, Prawdę Jego Miłości. Grzech nie spowodował utraty tego podobieństwa. Z perspektywy Miłości wszystko Ją wyraża, wszystko Ją uobecnia. Opatrzność Boża to moc sprawiająca, że nic nie może się wyłamać poza ten obraz i nie wyrażać Miłości, choć czasem jest to obraz Miłości Ukrzyżowanej. To, co jest grzechem, to utracenie przez człowieka tej perspektywy, jaką jest Miłość. Człowiek nie potrafi we wszystkim rozpoznać Miłości, łącznie z tym, że i w sobie nie dostrzega już obrazu i podobieństwa do Boga. Zdaje mu się, że utracił udział w Miłości, gdy tymczasem Ona rzeczywiście jest z wszystkim i we wszystkim. Zatem utrata ta jest pozorem. Wydaje się jednak, że skoro realnie jesteśmy tym pozorem owładnięci, to ów pozór utraty Miłości jest właśnie paradoksalnie realnością Jej utraty. Lecz utracie tej nadajemy status realności tylko dlatego, że fałszywa jest nasza perspektywa – zanurzeni jesteśmy w grzechu pierwotnym.

### III „Nieodpowiedzialność” Miłości

Ponieważ grzech polega na wykreowaniu odpowiedzialności, w świecie której funkcjonuje kategoria grzechu (a więc mówienie o wykreowaniu odpowiedzialności jako o grzechu dokonuje się również jeszcze z perspektywy odpowiedzialności), zatem wyzwolenie z grzechu jest wyjściem w inny świat, świat w którym nie ma odpowiedzialności, nie ma prawa. Dlatego właśnie św. Paweł w Liście do Rzymian pisze, że usprawiedliwienie nie pochodzi z czynków, z wypełniania prawa, ale z wiary. A wiara ta ma być wiarą Abrahama, wiarą, w której tracimy to, co najdroższe, syna Izaaka, czyli siebie, bo my sami dla siebie jesteśmy synami rodzącymi się przez nasze czyny. Tracimy to, z czym związane jest nasze oczekiwanie dobra, oczekiwanie tak uzasadnione jak obietnica dana Abrahamowi przez Boga, że przez syna swego otrzyma niezliczone potomstwo. To wyrzeczenie się siebie oznacza jednak zarazem wyrzeczenie się w ogóle rozpoznawania tego, co dobre i co złe. Ofiara, jaką ma złożyć Abraham, wydaje się łamaniem prawa. Jednak jest to obraz tego, że w akcie wiary prawo właśnie nie jest łamane, ale osiąga swój kres. I dokonuje się to jako zabójstwo ja, czyli zabijanie Izaaka. Jednakże nawet w świetle prawa człowiek wiary nie jest przestępcą. Bo choć ofiara została złożona, Izaak nie został zabity.

W akcie wiary wyrzekamy się więc odpowiedzialności, w której

my sami dbalibyśmy o dobro, by złożyć siebie w ręce łaski i w niej dopiero siebie odzyskać jako nie należących już do siebie, ale do Boga i w pełni tylko od Jego łaski zależnych. Taka wiara jest dostępem do łaski i jej niezawodnością. W takiej wierze Izaaka (siebie) nie można już utracić. Bo wiara spełnia się jako utrata, a w niej Izaak żyje jako utracony. Życie tą łaską jest życiem Miłością, która jest potężna jak śmierć (Pnp 8, 6). Nie jest mocniejsza od śmierci, bo Ona żyje jako umieranie. A w tym jest tak mocna, jak nieprzejechna i nieuchronna jest czekająca nas śmierć. Kto żyje w Miłości, traci swe życie, by je odzyskać jako utracone dla Miłości.

Pełnia usprawiedliwienia w Miłości to nie przebaczenie rozumiane jako pomijanie win, niewyciąganie konsekwencji, po którym winowajca jest dalej winowajcą, tyle że takim, któremu przebaczone. Usprawiedliwienie, jak sama nazwa mówi, jest ukazaniem sprawiedliwości w tym, co oskarżone o niesprawiedliwość. Usprawiedliwienie w Miłości to zmiana sensu winy, która staje się winą błogosławioną. Przebaczenie w Miłości to wręcz roztopienie winy jako takiej, a ukazanie jej jako drogi Miłości. Dlatego hymn wielkanocny Exsultet głosi: „O szczęśliwa wino, skoro ją zglądził tak wielki Odkupiciel.” Kontemplacja Krzyża może to sprawić, że nasza wino ukaże się w słodczy Miłości, dla której wino ta jest „brzemieniem lekkim”, radością udzielania siebie i przytulania wszystkiego do siebie. W takim przebaczeniu zniesiona zostaje w ogóle możliwość winy. Ginie bowiem sama kategoria grzechu i winy. Ginie prawo i odpowiedzialność.

Takie usprawiedliwienie może gorszyć. W nim bowiem następuje zupełne ogołocenie. Człowiek zostaje w nim pozbawiony nawet tego, że to on popełnił swój grzech. Jego winy okazują się drogą nie jego, jego moc czynienia dobra i zła zaś złudą w obliczu uprzedzającej wszystko mocy Miłości, która „wszystko przetrzyma”, której wszystko służy, by Ją objawiać. W takim przebaczeniu człowiek w ogóle traci z oczu siebie, tym bardziej więc siebie jako podmiot zasług i uchybień. Niebo nie jest miejscem ludzi zasłużonych, ale tych, którzy „opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili” (Ap 7, 14). Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Nasz grzech, który tylko my, właśnie dlatego, że jesteśmy grzeszni, znamy, to Chrystus – Słowo Miłości. które grzechu nie zna i dlatego w Nim grzech jest sprawiedliwością Bożą. Bożą – to znaczy o niebo większą od tej, którą chcielibyśmy sobie przypisać podług prawa. Zobaczyć we wszystkim, czym się jest, Chrystusa, zobaczyć w swych

grzechach Jego Mękę, która jest „brzemieniem lekkim” przygar-  
niającej wszystko Miłości, to właśnie znaczy wybielić swe szaty we  
Krwi Baranka.

\* \* \*

W świecie odpowiedzialności funkcjonuje tak zwany wolny  
wybór, wybór dobra lub zła. Lecz tak jak dobro i zło w porównaniu  
z Dobrem, którym jest Miłość, są złudą, tak samo dzieje się z owym  
wolnym wyborem. Odpowiedzialność jest raczej niewolą polegającą  
na nieustannym byciu skazanym na możliwość zła. A zarazem  
przecież, gdzie jest możliwość zła, czyli gdzie jest źródło z buntu  
prawo, tam dzieje się zło. Odpowiedzialność jest więc niewolą  
udziału w złu. Niewola ta zaś istnieje oczywiście tylko z perspektywy  
odpowiedzialności.

Pełnia wolności to wolność od możliwości utraty Dobra. Taką  
wolnością jest Miłość, a więc samo to Dobro. Kto żyje w Miłości,  
nie może Jej utracić, bo żyć w Miłości to właśnie w Niej się zatracić.  
W Niej żyje się jako dla siebie ze względu na Nią utracony. Mieć  
udział w Miłości to niejako być z Niej utkanym, to jest być Jej  
Słowem, które wyrażając Ją, Ją uobecnia. W Miłości nie ma wyboru  
– w Miłości na Miłość jest się skazanym.

Miłość zatem wymaga wyrzeczenia się szukającej dobra świadomości.  
Świadomość Miłości jest inna, z innego świata. W niej  
pragnienie i jego niezaspokojenie jest nieusuwalnym głodem i żarem  
Miłości – samą Jej rzeczywistością. Stąd radykalizm ewangelicznego  
nawrócenia określonego mianem „nowych narodzin”.

KRZYSZTOF RĘBILAS, absolwent fizyki i filozofii UJ, doktorant w Instytucie  
Filozofii UJ. Publikował w „Znaku” i „Logosie i Ethosie”.

# BÓG, KTÓRY JEST MIŁOŚCIĄ

O TOŻSAMOŚCI BOGA I MIŁOŚCI<sup>1</sup>

*Eberhard Jüngel*

1. Chrześcijańska teologia udzieliła wielu odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga. Wśród tych wielu odpowiedzi przyznała jednak bezwzględne pierwszeństwo jednej: Bóg jest miłością. Można się było przy tym powołać nie tylko na pewne nowotestamentowe zdanie, ale także na wydarzenie, bez którego cały Nowy Testament w ogóle by nie powstał: na śmierć Jezusa i na wskrzeszenie Jezusa z martwych przez Boga. Nowotestamentowe zdanie „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8) jest dlatego też możliwe jedynie tak, że ludzie we wszystkim, czym są, zostają określeni przez owo wydarzenie, kiedy przyjmują ducha miłości, który jest duchem obecnego w tym wydarzeniu Boga. O tym właśnie mówią, kiedy wyznają w Jezusie Chrystusie Syna Bożego i Zbawiciela świata (1 J 4, 12–15; por. 4, 2 i 1 Kor 12, 3). „Bóg jest miłością” jest więc tylko wtedy prawdziwie ludzkim zdaniem, kiedy Bóg jako miłość jest wydarzeniem między ludźmi: „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas, a miłość Jego jest w nas doskonała” (1 J 4, 12).

Zdanie „Bóg jest miłością” jest prawdą sformułowaną. Jeśli nie ma ono zakrzepnąć w formule, trzeba nim żyć i zarazem trzeba je także [umieć] pomyśleć. Pomyśleć Boga jako miłość jest zadaniem teologii. Musi ona przy tym dokonać dwu rzeczy. Z jednej strony, musi sprostać istocie miłości, która także wtedy kiedy jest orzekana

---

<sup>1</sup> Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 (1982<sup>4</sup>): 20 *Der Gott, der Liebe ist. Zur Identität von Gott und Liebe*.

o Bogu, nie może być zaprzeczeniem tego, czego jako miłości doświadczają ludzie. Z drugiej strony, teologia musi sprostac istnieniu Boga, które przecież tak bardzo różni się od wydarzenia ludzkiej miłości, że słowo „Bóg” nie staje się bynajmniej zbędne. Aby wyraźniej ukazać to podwójne zadanie, przedstawmy problematykę, która staje przed podejmującym takie zadanie myśleniem, odwołując się przy tym do Ludwiga Feuerbacha.

Feuerbach zrozumiał zdanie „Bóg jest miłością” jako interpretację dogmatu o Bogu, który stał się człowiekiem. Zamierzona przez niego antropologia różni się jednak od teologicznej intencji dogmatu przez to, że ujmuje wypowiedź dogmatu jako zapowiedź przewyżczenia Bóstwa przez miłość: „krytykuje dogmat i redukuje go (...) do miłości. Dogmat przedstawia nam podwójną rzeczywistość: Boga i miłość. Bóg jest miłością; ale cóż to znaczy?”<sup>2</sup>

Według Feuerbacha teologia, a z nią spekulatywna filozofia, myli się w tym, że w zdaniu „Bóg jest miłością” miłości przyznaje „jedynie rangę orzecznika, a nie podmiotu”. „W ten sposób miłość zostaje odepchnięta i zepchnięta w cień przez owo ciemne tło: Boga.”<sup>3</sup> Przeciwnie, „antropologiczna” interpretacja chrześcijaństwa przez Feuerbacha każe powiedzieć: „Nie od strony Jego Bóstwa jako takiego, według którego w zdaniu: Bóg jest miłością jest On podmiotem, ale od strony miłości, [od strony] orzecznika, przyszło zaprzeczenie Jego Bóstwa; miłość jest zatem wyższą mocą i wyższą prawdą niż Bóstwo. Miłość przewyżcza Boga... Kto więc jest naszym Odkupicielem i Pojednaniem? Bóg czy miłość? Miłość; bowiem nie Bóg jako Bóg nas odkupił, ale miłość, która wznosi się ponad różnicę boskiej i ludzkiej osobowości. Jak Bóg porzuca siebie z miłości, tak i my powinniśmy z miłości porzucić Boga; jeśli bowiem nie złożymy Boga w ofierze miłości, złożymy miłość w ofierze Bogu...”<sup>4</sup>

Osobliwą logikę argumentacji Feuerbacha możemy tu pozostawić jej samej. Nas interesuje przesłanka tej argumentacji. Feuerbach wypowiedział ją dostatecznie wyraźnie. Dogmat o Bogu, który stał się człowiekiem, zostaje objaśniony przy założeniu, że Bóg wcale nie może stać się człowiekiem, bo przecież zawsze już człowiekiem jest: „Bóg, który stał się człowiekiem, jest jedynie objawieniem człowieka, który stał się Bogiem.”<sup>5</sup> Także problematyki tej przesłanki nie musimy tu osobno omawiać. W naszym kontekście

<sup>2</sup> L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums, Ausgabe in zwei Bänden*, wyd. W. Schuffenhauer, t. 1, 1956, s. 106 n. (tłum. polskie: *Istota chrześcijaństwa*, Warszawa 1956).

<sup>3</sup> Tamże, s. 107.

<sup>4</sup> Tamże, s. 108 n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 104.

interesujące jest raczej krytyczne pytanie, które musi sobie na podstawie wywodów Feuerbacha postawić każda samokrytyczna teologia chrześcijańska. Trzeba mianowicie zapytać wprost, czy logiczne odróżnienie podmiotu i orzecznika w zdaniu „Bóg jest miłością” nie bywa przez teologię rzeczywiście interpretowane w sensie różnicy ontologicznej między Bogiem i miłością, tak że miłość naprawdę „zostaje odepchnięta i zepchnięta w cień” przez wtedy rzeczywiście „ciemne tło: Boga”. Czy owa Feuerbachowska karykatura, przy całej swojej przesadzie, nie trafia jednak w dziesiątkę, skoro w Bogu, którego wtedy można skutecznie odróżnić od miłości, jest w stanie odkryć jedynie pozbawionego miłości potwora? Czy Feuerbach nie ma racji, kiedy się obawia, że teologom ostatecznie bardziej chodzi o [to, co nazywa się] *potentia dei absoluta* [absolutną mocą Boga] i *deus absconditus* [Bogiem ukrytym] niż o tę prawdę, że Bóg jest miłością? Nie da się zbyt łatwo przejść do porządku nad tą diagnozą niestosownego teologicznego rozróżnienia między Bogiem i miłością: „Jak długo miłość nie zostaje uznana za substancję, jak długo nie jest samą istotą, tak długo w tle miłości czyha podmiot, który także bez miłości jest czymś sam w sobie, pozbawiony miłości potwór, demoniczna istota, której możliwa do odróżnienia od miłości i rzeczywiście różna od miłości osobowość rozkoszuje się krwią kacerzy i niewiernych – fantom religijnego fanatyzmu!”<sup>6</sup> (...)

2. W uprzednich rozważaniach zdobyliśmy już pewne zrozumienie miłości, które wprawdzie pojawiło się w kontekście teologicznym, ale też właśnie dlatego można oczekiwać, że będzie miało znaczenie ogólniejsze. Miłość ukazała nam się, od strony formalnej, jako wydarzenie wyzbycia się siebie zawsze przekraczające choćby najsilniejsze i słusznie najsilniejsze związanie się ze sobą. Miłość rozumieliśmy zarazem, od strony materialnej, jako wydarzającą się jedność życia i śmierci na korzyść życia. Teraz zamierzamy dokładniej przyjrzeć się fenomenowi miłości, uwzględniając oba te określenia. Wychodzimy przy tym od – wcale nie oczywistej – pełnej postaci miłości, w której kochające Ja jest wzajemnie kochane przez kochane Ty.<sup>7</sup>

Skoro miłość jest wydarzeniem wyzbycia się siebie, zawsze

<sup>6</sup> Tamże, s. 107.

<sup>7</sup> Nie można oczywiście wykluczyć, że istota miłości ukazuje się hermeneutycznie jeszcze wyraźniej, kiedy kochane Ty nie kocha kochającego Ja. Nowy Testament wielokrotnie orientuje się na taką sytuację (por. np. J 3, 19; Rz 5, 8 itd.).

przewyższającego choćby największe zdanie się na siebie, kochające Ja przeżywa zarówno skrajne oddalenie się od siebie samego, jak też zupełnie nowy rodzaj bliskości wobec siebie samego. Kochając bowiem, Ja tak oddaje się kochanemu Ty, że już nie chce być Ja bez tego Ty. Nie chce mieć siebie samego bez kochanego Ty. Ryzykuje więc każde oddalenie, żeby tylko być blisko kochanego Ty. Dotychczasowy stosunek do siebie samego zostaje głęboko zaburzony, a dotychczasowe odniesienia do świata stają się dziwnie obce. Ja nagle jest obce w świecie. Stało się jednakże obce także samemu sobie. Ale jest to tylko jedna strona. Kiedy mianowicie miłość się spełnia, wtedy owa szczególna obcość przemienia się w taką intensywność odniesienia do siebie i do świata, jakiej nigdy dotąd jeszcze nie było. Kochający są obcy w świecie, a przecież zarazem bardziej niż kto inny w nim zdomowieni. Kochający są dalecy każde od siebie samego, a przecież, w miarę jak zbliżają się do siebie nawzajem, zbliżają się też na zupełnie nowy sposób każde do siebie samego. Kiedy kochające Ja na nowo zyskało kochane Ty, zyskało także samo siebie. Zauważmy: ja chcę posiadać kochane Ty. Do każdej formy miłości należy nieodzownie i to, że ja chcę mieć Ciebie. I tak, ale też tylko tak, chcę „mieć” następnie także siebie samego. To oczywiście oznacza przemianę „posiadania” od wewnątrz. Cały fenomen „posiadania” staje się czymś innym.

Zanim jednak bliżej się tym zajmiemy, trzeba najpierw powiedzieć zupełnie otwarcie, że miłość nie jest tożsama z prostym wyrzeczeniem się siebie. Miłość kieruje się ku określonemu Ty. Ona pragnie tego Ty, a nie każdego. Patrzy z upodobaniem na kochane Ty i w żadnym razie nie jest ślepa. Jest raczej tak: *ubi amor, ibi oculus*.<sup>8</sup> A oka-mgnienie miłości jest bardzo intensywną formą pragnienia posiadania, dlatego też takie właśnie spojrzenie można było uznać za równe cudzołóstwu (Mt 5, 28). Krótko: do miłości należy miłosne pożądanie (...)

To, że kochające Ja pragnie mieć kochane Ty i w ten sposób, ale właśnie jedynie w ten sposób, chce mieć zarazem samo siebie, przemienia w każdym razie – i ma to ontologicznie i teologicznie najwyższe znaczenie – strukturę posiadania. Bowiem kochane Ty jest dla kochającego Ja upragnione jedynie jako takie, któremu ono może się oddać i które też ze swej strony może się oddać kochającemu Ja jako kochanemu Ty. Miłość jest wzajemnym oddaniem, a miłosne pożądanie jest największym wrogiem gwałtu.

<sup>8</sup> Ryszard od św. Wiktora, *De praeparatione animi ad contemplationem* (Benjamin minor), cap. 13, MPL 196, 10; Tomasz z Akwinu, *In III Sent.*, dist. 35 q. 1 a. 2 qa. 1 sol. (nr 32); Pieper, *Über die Liebe*, 1972<sup>2</sup>, s. 189 (tłum. polskie: *O miłości*, Warszawa 1975).

Wymiana wzajemnego oddania oznacza teraz, tam gdzie chodzi o moment posiadania w miłości, że kochające Ja chce siebie samo posiadać tylko w ten sposób, że będzie posiadane. A to znaczy zarazem, że chce ono mieć kochane Ty jedynie jako takie Ja, które ze swej strony również pragnie być posiadane. Można to sformułować także tak: w miłości Ja spotyka się z innym Ja w ten sposób, że stają się one nawzajem dla siebie kochanym Ty. Muszę się stać Ty dla tego drugiego, skoro nie mam być tak posiadany przez jakieś inne Ja, że [moje] Ja zmienia się w Coś. W miłości nie ma posiadania, które by nie wypływało z oddania. Wszystko inne byłoby gwałtem. W wydarzeniu miłości samoposiadanie konstytuujące Ja przemienia się zatem w zjawisko strukturalnie zupełnie inne. Kochające Ja posiada siebie już tylko tak, jakby siebie nie posiadało. Chce być posiadane, i to właśnie przez to Ty, które samo chce posiadać. By posiadać owo Ty, musi się mu samo oddać, a więc przestać mieć samo siebie. To właśnie jest decydujące dla zrozumienia miłości.

Samoposiadanie jest dawnym wyrażeniem oznaczającym istnienie. W rzeczy samej, kiedy chodzi o miłość, chodzi wprost o istnienie lub nieistnienie. Spór o alternatywę *erosu* i *agape* zawiera częśćkę prawdy – na jej znaczenie trzeba będzie jeszcze zwrócić uwagę. Jego ostatecznym źródłem jest rozpoznanie, że w wydarzeniu miłości istnienie kochających może zostać zarówno zyskane, jak też stracone, zarówno przegrane, jak też zachowane – i to zachowane od strony kochanego Ty, a wcale nie od strony kochającego Ja. Jednakże nic, naprawdę nic nie możemy zyskać, jeśli zarazem nie stracimy nie tylko wszystkiego, co mamy, ale także samo-posiadania-siebie! Jeśli istnieje coś takiego jak dialektyka istnienia, to miejscem, w którym ona rządzi, jest istota miłości. Ale oczywiście nie rządzi ona tam jako [dialektyka] irracjonalna albo paradoksalna, ale jako dialektyka ontologiczna określona przez [swoją własną] nieprzewyższoną rację wewnętrzną. Dotąd zwracaliśmy na nią uwagę wtedy, kiedy mówiliśmy o miłości jako jedności życia i śmierci na korzyść życia. Teraz jesteśmy w stanie dokładniej zrozumieć to wyrażenie w ten sposób, że spróbujemy krok po kroku nadążać za dialektyką istnienia i nie-istnienia, która rządzi istotą miłości.

3. Miłość implikuje czy też zakłada przychylność. Brak przychylności sprzeciwia się miłości. W przychylności urzeczywistnia się skłonność Ja do czegoś innego niż ono samo, skłonność Ja ku Ty. Jednakże w przychylności Ja pozostaje samo przy sobie. Chcę do

drugiego, ale jeszcze przy nim nie jestem. Ja nie opuszcza [jeszcze] siebie samego. Wprawdzie to związanie się z sobą samym, w którym każde Ja zwraca się ku sobie samemu w sposób naturalny i (w perspektywie ontologicznej) zupełnie niewinnie, zostaje w przychylności skonfrontowane z rodzącym się wyrzeczeniem się siebie samego na korzyść Ty, ku któremu Ja się teraz skłania. Związanie się z sobą nie zostaje jednak w żadnym razie przewyższone przez wyrzeczenie się siebie.

Jeśli się jednak wtedy zdarzy – być może w związku z uprzednimi zdarzeniami i faktami, ale zarazem tak, że zupełnie nie daje się to z nich wprost wyprowadzić – że Ja pośród choćby najsilniejszego związania się z samym sobą odkrywa, że jest jeszcze bardziej gotowe wyzbyć się siebie, wtedy mamy do czynienia ze spełnieniem przychylności. Przychylność staje się teraz zwrotem ku drugiemu. Ja wydaje się przy tym sobie samemu biernie: w nieuchronnej wolności albo też w wolnej nieuchronności zwraca się ku drugiemu. Kochane Ty – jeszcze nie przyjęte jako Ja, ale na razie tylko jako upragnione Ty – samo o tym nie wiedząc, domaga się, by się ku niemu zwrócić.

W przychylności, która stała się zwrotem ku drugiemu, dokonuje się zarazem odwrót kochającego Ja od siebie samego. Jednakże ów dokonujący się jako zwrot ku drugiemu odwrót Ja od siebie samego jest jeszcze sam w sobie ambiwalentny. Możliwe są także takie odwróty od siebie samego, w których nie chodzi o nic innego, jak tylko o to, by zwiększyć urok zwracania się ku sobie samemu. Jako wysublimowana forma duchowego zwrotu ku sobie zwrot ku drugiemu, a zatem odwrót od siebie, nie byłby bynajmniej radykalny. Taki odwrót od siebie dokonuje się tak, że ja sobie po nim coś obiecuję. W takim wypadku mówimy o miłostce. Może ona być przejawem *erosu*, nie jest jednak nim samym. *Eros* jest gwałtowniejszy. Odróżnia się od miłostki większą powagą i zarazem większą radością. To samo dotyczy *agape*.

Inaczej niż w miłostce, w miłości Ja nie obiecuje sobie n i c z e g o. W każdym razie nie obiecuje sobie c z e g o ś. Sama miłość natomiast obiecuje mu w s z y s t k o. Dokładniej: więcej niż wszystko. Bowiem rzeczywiście kochające Ja samo sobie nie obiecuje niczego, ale zwraca się, bynajmniej nie z wysiłkiem, lecz z najwyższą oczywistością, ku kochanemu Ty – tak, że w ten sposób całkowicie i zupełnie odwraca się od siebie samego. Odwrócenie się od siebie i zwrot ku drugiemu jest teraz radykalny. Mówimy o o d d a n i u.

W takim oddaniu nie ja sobie coś obiecuję, ja raczej nic obiecuję sobie niczego, bo od nikogo nie chcę mieć c z e g o ś, także od samego siebie nie, nie chcę nawet mieć i zachować siebie samego.

Chcę natomiast być posiadany. Na miejsce samoposiadania wchodzi stawianie się posiadany i w określonym sensie bycie posiadany. Jednakże kochanego Ja dotyczy zarazem to samo. W ten sposób przemienia się także struktura posiadania jako strona czynna bycia posiadany. Bowiem kochane Ty może chcieć „mieć” kochające Ja tylko o tyle, o ile samo będzie przez nie posiadane. Ty, któremu oddaje się kochające Ja, obiecuje zatem zupełnie nowe istnienie. Dla tego kochające Ja nie musi sobie wcale niczego po swojej miłości obiecywać. Miłość sama obiecuje nowe istnienie, które Ja czerpie, to znaczy przyjmuje, razem z Ty z tego właśnie Ty, a Ty razem z Ja z tego właśnie Ja. Tak też słowo [pierwotnie] skierowane do Boga dotyczy najwyraźniej również każdego rzeczywistego związku miłości: „Skoro mam Ciebie, nie pytam już o nic na niebie i ziemi” (Ps 73, 25). Niebo i ziemia – to byłoby za mało w porównaniu z kochanym Ty, zdecydowanie za mało. Tak, kochane Ty jest dla kochającego Ja czymś więcej niż własna obecność. I w tym właśnie, że kochane Ty jest dla niego czymś więcej niż własna obecność, w tym, że Ja po prostu już nic więcej nie chce dla siebie samego, kochane Ty staje się dla niego źródłem zupełnie nowego istnienia, tak że kochające i wzajemnie kochane Ja może bez wahania – *mutatis mutandis!* – powiedzieć o tym: „Niech zniszczy ciało moje i serce moje, Ty jesteś... opoką mojego serca i moim dziedzictwem” (Ps 73, 26).

(...) Jako Ja posiadane przez kochane Ty początkowo nie ma siebie zupełnie, raczej siebie straciłem, wydałem. Kochane Ty daje jednakże kochającemu Ja, chociaż ono wcale tego nie żąda, nowe istnienie, które w przód za utratę siebie w wydarzeniu oddania. Nie może tu zatem być mowy o jakimkolwiek *ut finale*. Jeśli już *ut*, to jedynie „promienne *ut consecutivum*”<sup>9</sup> [dla następowania]. Ale czyste następstwo jest w tym wypadku nawet szybsze i wcześniejsze, niż by na to pozwalało następowanie jednego po drugim, *consecutio temporum* [następstwo czasów]. Jest to uprzedzająca konsekwencja w takim kształcie, że utrata siebie w wydarzeniu miłości od samego początku jest już prześcignięta przez nowe istnienie, które kochające Ja otrzymuje od kochanego Ty w akcie oddania. Na tym właśnie, na tej uprzedzającej wymianie istnienia między oddającym się Ja i dającym mnie sobie na nowo Ty, polega prawdziwa radość miłości, której nie można niczym wywołać.

Nie tylko zaprzeczylibyśmy jednak głębokiej powadze każdej prawdziwej miłości, ale w ogóle byśmy jej nie dostrzegli, gdybyśmy

<sup>9</sup> Owo „promienne *ut consecutivum*” Karl Barth (KD IV/ 2, 852) zachowuje jednakże jedynie dla *agape*, która sprawia, że *eros* staje się bezprzedmiotowy i zbędny.

sądzili, że z powodu wyprzedzającego charakteru rodzącego się z miłości nowego istnienia można zignorować samo-oddanie i wartość w nim samo-utratę. Każde zwątpienie w miłości wskazuje przecież nie wprost, jak bardzo w miłości udanej – która jest o wiele poważniejsza niż miłość nieudana, dlatego też zwątpienie w miłości może być rozumiane jedynie jako wskazówka nie wprost – kochający są wydani nicości. Nie tylko to, że są kochającymi, ale po prostu to, że są zarazem kochanymi i w ten sposób przyjmują każde siebie samo od Ty, sprawia, że stają się ludźmi egzystującymi *ex nihilo*. Kochające Ja może wprawdzie nie chcieć być bez kochanego Ty. Ale dopiero przez to, że spotyka je miłość kochanego Ty, nie-bycie-dla-siebie-samego oddania staje się tak rzeczywiste, że kochającemu Ja zostaje dane istnienie [*Dasein*], które nie wywodzi się z niego samego. Tak właśnie miłość odnawia albo – jak trafnie mówimy metaforycznie – odmładza: Kochający nie jest [kochającym] mocą tego, czym dotąd był lub też co z siebie uczynił albo czyni. Raczej skoro przyjmuje siebie od drugiego, jest kochającym. Jest więc jedynie mocą danego mu istnienia [*Dasein*], i bez niego jest niczym. Kochające i wzajemnie kochane Ja jest teraz we wszystkim związane z kochanym Ty, a to znaczy także ze swoim własnym nie-istnieniem: bez Ciebie jestem niczym.<sup>10</sup>

To, co pozytywne w miłości (że jestem, czym teraz jestem, tylko dzięki Ty), daje zatem miłości ową szczególną bliskość śmierci, o której nie zapomniła nigdy także poezja. Zapewniając nowe istnienie, miłość skrywa w sobie wymiar śmierci. Augustyn stwierdził to trzeźwo: miłość, która nas odnawia i odmładza, sprawia w nas także śmierć – „*facit in nobis quamdam mortem*”<sup>11</sup>. „Bowiem gdzie budzi się miłość, umiera Ja, ów ciemny despota.”<sup>12</sup>

Ten śmiertelny wymiar miłości zgłasza się już w tym, że ma ona charakter wybrania. Wybierać to przecież najpierw o różniac: to ta osoba i żadna inna. Ale nie wybieramy na zasadzie porównania. Spojrzenie miłości nie pojawia się, zanim się pojawi widzenie ukochanego, ale rozpala się właśnie, napotyka ukochaną osobę. Powstaje, kiedy wzrok pada na kochaną osobę jako na kochaną. *Ubi amor, ibi oculus!* Kochane Ty jest różne samo z siebie, a nie na zasadzie porównań, od wszystkich innych córek tej ziemi. Dla wybierającego Ja wyróżnia się ono spośród tłumu innych i zostaje przez nie

<sup>10</sup> Por. J. Pieper, dz. cyt., s. 52 n.

<sup>11</sup> Augustyn, *In Ps.* 121, 12 CCChr. SL 40, 1812.

<sup>12</sup> F. Rückert, *Wohl endet Tod des Lebens Not, Gedichte*, wyd. J. Pfeiffer, 1969, s. 24. Por. F. Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*, 1965<sup>2</sup>, s. 481: „Owo nie-istnienie, tak jak doświadczamy go w miłości, zawiera w sobie całe szczęście kochania i całą pełnię bycia kochanym.”

wydobyte i wyniesione – tak bardzo, że w oczach miłości wszystkie inne są teraz niczym. To odróżnienie mocą wybrania jest jednak także dla wybranego Ty takim wyniesieniem, że hipotetyczne zaprzeczenie tego wybrania nie byłoby już zwyczajnym powrotem do *status quo ante*, do tłumu nie-wybranych, ale raczej porzuceniem, a to znaczy wtłoczeniem w horyzont śmierci. To, co dotyczy w pewnym sensie stosunku kochających do tłumu nie-wybranych, dotyczy tym bardziej radykalnie wzajemnego stosunku kochających. Jeśli jedno z nich musi niedobrowolnie powrócić w tłum, wtedy „rajska światłość zmienia się w głęboką, deszczową noc” (...)

4. Jednakże z tego samego powodu moc miłości ogranicza się też do wydarzenia miłości.<sup>13</sup> Kiedy miłość przestaje się wydarzać, przestaje istnieć. Metafizyczna zasada „*unitas potior unione*” [jedność mocniejsza niż zjednoczenie] okazuje się tu po prostu fałszywa. W miłości nie ma w ogóle stanu zatrzymania. Stąd też być przy kochanym Ty to również być zabranym w drogę. A ponieważ zachodzi to obustronnie (*relative ad invicem*), wydarzenie miłości implikuje zawsze wspólną drogę. Na drodze miłości ona sama jest mocna. Jednak drogę tę przecinają inne, które kochających konfrontują z tym, co nie jest miłością. Miłość nie obawia się takiej konfrontacji. Przecież nie wyprowadza ona kochających ze świata, ale wprost przeciwnie – wprowadza ich coraz głębiej w świat. Przy tym doświadcza jednak właściwej sobie słabości i bezsilności. Poznanie mocy miłości prowadzi zarazem do rozpoznania słabości, którą miłość odczuwa wobec wszystkiego, co nie jest miłością. To – wyrastające z poznania mocy miłości jako stosunku Ja–Ty – rozpoznanie bezsilności miłości prowadzi rozumienie fenomenu miłości poza granice relacji Ja–Ty, nie zostawiając bynajmniej tej relacji poza sobą jako już dostatecznie przemyślanej. To raczej relacja Ja–Ty wychodzi poza swoje własne granice. Miłość pragnie promieniować. Jako miłość chce wyjść poza tych, którzy teraz kochają. Dlatego miłość nie prowadzi do idyllicznego ustronia, nie [prowadzi] w inny świat wobec [panujących w tym świecie] braku miłości, nienawiści lub choćby tylko obojętności i nudy, [prowadzi] raczej coraz głębiej w to wszystko, by w ten sposób z tym wszystkim się zmierzyć. Prawdziwa miłość jest rozrzutna w odniesieniu do samej siebie. Pragnie przenikać swoim promieniowaniem to, co pozbawione miłości. Jako odniesienie osób ma wymiar światowy. Tak właśnie nie boi się braku miłości, ale przepędza strach (1 J 4, 18).

<sup>13</sup> Wydarzenie jest czymś więcej niż chwilowym zdarzeniem. Wydarzenia mogą tworzyć historię.

Czyni to jednak w obliczu własnej bezsilności wobec wszystkiego, co nie jest miłością. W tym sensie można by również powiedzieć, że miłość nie lęka się własnej bezsilności. Kto nie chce uczestniczyć w bezsilności miłości, jest w gruncie rzeczy niezdolny do miłości. Bowiem moc miłości polega właśnie na pewności, że do zwycięstwa może miłości dopomóc jedynie miłość. Wprawdzie jest ona wobec wszystkiego, co nie jest miłością, zupełnie bezbronna i łatwo ją zranić. Wprawdzie właśnie dlatego z miłości rodzi się nie tylko radość, ale także „smutek i ból serca”, „*tristesse*”: „*ex amore procedit gaudium et tristitia*” [z miłości płynie radość i smutek].<sup>14</sup> Ale przecież to właśnie siła miłości prowadzi do jej bezsilności wobec wszystkiego, co nie jest miłością. Miłość bowiem nie potwierdza się inaczej niż przez miłość. To jest jej moc i zarazem jej słabość. Ponieważ miłość potwierdza się jedynie, kiedy kocha, dlatego jest wprawdzie od zewnątrz w najwyższym stopniu podatna na zranienie, ale od wewnątrz zupełnie niezniszczalna. Jest w swoim żywiole, promieniuje, by włączać w siebie. Nie może niszczyć niczego, co się jej sprzeciwia, a jedynie p r z e m i e n i a ć. Gdzie to się dzieje, tam też dokonuje się spontanicznie – przewyższający radykalizmem zniszczenie – odwrót od własnego Ja, dokonuje się dialektyka istnienia i nie-istnienia, która należy do istoty miłości (...)

5. Rozważanie istoty miłości prowadzi nas na powrót do poznania, że Bóg jest miłością. Z pomocą tego rozważania zdobyliśmy wstępne zrozumienie utożsamienia Boga i miłości, podobnie jak rozważając [w poprzednich częściach tej książki możliwość] myślenia i mówienia o Bogu byliśmy każdorazowo zmuszeni wybiegać ku zdaniu „Bóg jest miłością”. Teraz naszym zadaniem jest tak pomyśleć utożsamienie Boga i miłości, by w zdaniu „Bóg jest miłością” podmiot i orzecznik objaśniały się wzajemnie. Musimy przy tym odczytać zdanie „Bóg jest miłością” jako wyraz samoutożsamienia się Boga z ukrzyżowanym człowiekiem Jezusem. Do tego skłania nas bezwzględnie nowotestamentowy kontekst, w którym należało rozumieć to zdanie. Wybiegamy zatem już teraz ku problemowi jedności Jezusa z Bogiem, którą to sprawę trzeba będzie jeszcze przedstawić osobno. Teraz natomiast czynimy to, omawiając utożsamienie się Boga z Jezusem jako akt Boga w tym celu, by dokładniej rozumieć, jak Bóg jest miłością. Na innym miejscu trzeba będzie przemyśleć i objaśnić to samo wydarzenie utożsamienia się Boga z ukrzyżowanym Jezusem od strony istnienia tego człowieka.

<sup>14</sup> Tomasz z Akwinu, S. th. II-II, q. 28 a. 1 crp. s. 10.

Pierwszy List Jana (rozdz. 4) mówi o tożsamości Boga i miłości w kontekście pewnego sporu. Spór dotyczy istnienia [człowieka] wierzącego z Boga. Do ludzi, których można uznać za wierzących, Autor zwraca się przy tym rozmyślnie jako do „Ukochanych” (wiersze 1.7.11). Ten właśnie zwrot zawiera samą istotę sporu. Ukochany bowiem ma w taki sposób udział w miłości, że i on ze swej strony może kochać. Dlatego też można od niego wymagać, by rzeczywiście kochał. Skoro to czyni, jest z Boga. Miłość możliwa dla ludzi sama bowiem jest z Boga (w. 7). W wyraźnym powiązaniu z tym powiedziane zostało jednak uprzednio, że każdy duch, który wyznaje, „że Jezus Chrystus przyszedł w ciele”, również jest z Boga (w. 2). Przeciwnikami w sporze są zatem przedstawiciele poglądu, że człowiek Jezus nie jest Chrystusem albo też że niebiański Chrystus nie jest tożsamy z ziemskim człowiekiem Jezusem (por. 2, 22 i 2 J 7). W ten sposób jednakże zostaje podany w wątpliwość Bóg sam. Bowiem według Jana (1 J 5, 1) Jezus jest Synem Boga. A „jak pokazał już [tekst] 1, 2 n, Ojciec i Syn tworzą razem jedność... Kto zatem ma błędne wyobrażenie o Jezusie, myśli tym samym błędnie także o Bogu... Zaprzeczenie temu, że Jezus jest Chrystusem, jest więc praktycznie biorąc zaprzeczeniem Bogu.”<sup>15</sup> Dlatego nie może być z Boga, kto przeczy temu utożsamieniu się Boga z człowiekiem Jezusem, które wyraża się w tym, że ten człowiek zasługuje na to, by być nazwanym Synem Boga. W tym utożsamieniu bowiem wypełnia się istnienie Boga jako miłość. W ten sposób staje się zrozumiałe, że zarówno ten, kto odrzuca to utożsamienie, jak i ten, kto nie kocha, nie może być z Boga. Skoro nie kocha, odrzuca tamto chrystologiczne utożsamienie. Skoro zaś odrzuca utożsamienie Boga z Jezusem, wyklucza siebie z tej miłości, która jest z Boga (...)

Miłość ma zatem źródło i oparcie w Bogu, bowiem najwyraźniej On sam może wyzwolić i rozpocząć rozwój miłości, bo tylko On może zacząć kochać bez przyczyny, i przecież od zawsze już tak zaczął kochać. O ile Bóg przychodzi od Boga [samego], jest zawsze już kochającym. Bóg jest kochającym sam z siebie, nie musi najpierw zostać pokochany przez człowieka, żeby móc kochać. Że On jest takim, to objawia się nie inaczej niż w posłaniu i wydaniu „Jego Syna” (w. 10). W tym posłaniu Bóg objawił się jako Ten, Kto kocha sam z siebie w wolności. Mówimy za Janem o Bogu Ojcu, kiedy poznajemy Boga jako Tego, Kto kocha sam z siebie.

Jednakże I List Jana mówi więcej niż tylko to, że Bóg jest

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, 1967, s. 43.

pierwotnie kochającym. W utożsamieniu z człowiekiem Jezusem, które zostaje przedstawione jako posłanie Jego jedynego Syna na świat (*ton hyion autou ton monogene apestalken ho theos eis ton kosmon* [Syna swego Jednorodzonego zesłał Bóg na świat]), okazuje się, że Bóg sam jest miłością. Staje się to zrozumiałe tylko wtedy, kiedy Bóg jest zarazem kochającym i kochanym. I rzeczywiście „*monogenes*” oznacza „jedynego zarazem jako ukochanego”<sup>16</sup>. Bóg jest zatem Tym, który kocha siebie samego. Jest nim jednak tak, że ta miłość nie może zostać zrozumiana fałszywie jako miłość własna pewnego Ja. Bóg dokonuje w sobie przecież odróżnienia, kiedy siebie kocha. Jest nieprzewycięzoną różnicą w sobie jako kochającym i kochanym. On jest, mówimy za Janem, Bogiem Ojcem i Bogiem Synem.

Jednak również w tej wzajemności kochającego Ojca i ukochanego Syna Bóg nie jest jeszcze samą miłością. To, że Bóg jako kochający posyła tego właśnie [swojego] ukochanego Syna na świat – a to znaczy: na pewną śmierć – to, że kochając rozłącza się z kochanym Synem, i że On sam jako kochający w [tym oto] kochanym – który jako kochany jest Mu przecież bliższy niż On sam sobie! – wystawia się na brak miłości, to dopiero pozwala wypowiedzieć słowa utożsamienia: Bóg jest miłością. Bóg nie jest bowiem tylko w miłości, jak kochający się nawzajem są w miłości. Bóg nie jest tylko kochającym Ja i kochanym Ty. Bóg jest raczej promiennym wydarzeniem się samej miłości. Jest On tym właśnie wydarzeniem – i w ten sposób dokonujemy ostatniej koniecznej w tym kontekście precyzacji – o ile, rozłączając się jako kochający z kochanym, kocha nie tylko samego siebie, ale – wyzbywając się siebie w choćby największym związaniu z sobą samym – [kocha] kogoś zupełnie innego i tak też jest i pozostaje samym sobą. Bóg posiada siebie samego tak i jedynie tak, że siebie daruje. Tak właśnie, darując siebie, posiada siebie. Tak jest. Jego samoposiadanie jest wydarzeniem się, jest historią darowania siebie i w tym sensie końcem wszelkiego zwyczajnego samoposiadania. Jako taka historia jest On Bogiem, więcej, ta historia miłości jest „Bogiem samym”. Mówimy za Janem o Bogu jako Duchu, kiedy musimy tak interpretować owo biorące na siebie śmierć rozłączenie kochającego i kochanego, że kochający i kochany dają innym udział w swojej wzajemnej miłości. Mówimy również o Bogu jako Duchu, kiedy musimy tak interpretować owo biorące na siebie śmierć rozłączenie kochającego i kochanego, że

<sup>16</sup> R. Bultmann, dz. cyt., s. 72.

Bóg pośród tego najboleśniejszego rozłączenia nie przestaje być Bogiem jedynym i żyjącym, ale raczej właśnie tak i tak dopiero jest Bogiem. Bóg w tym właśnie jest jednym i żyjącym Bogiem, że kiedy jako kochający Ojciec wydaje kochanego Syna i zwraca się w ten sposób do innego, do naznaczonego śmiercią człowieka, wprowadza śmierć tego człowieka w swoje wieczne życie. W ten sposób kochający Ojciec pozostaje związany z Synem kochanym także pośród rozłączenia. Mówi o tym z nadmierną ostrością, ale też właśnie w ten sposób wypowiadając samą istotę sprawy Chrystus Janowy: „Dlatego miłuje mnie Ojciec, bo ja życie oddaję, aby je znów odzyskać” (J 10, 17). Tak zatem jest On umiłowanym Synem, który pośród rozłączenia z Ojcem wiąże się z Nim. Tak też, spinając klamrę miłości między Ojcem i Synem w ten sposób, że w tę więź miłości zostaje wprowadzony człowiek, Bóg jest Duchem. W tym też sensie dopełnione utożsamienie się Boga z ukrzyżowanym człowiekiem Jezusem jest wspólnym dziełem Ojca i Syna i Ducha Świętego. Albo też według *ratio cognoscendi* [porządku poznania]: utożsamienie się Boga z ukrzyżowanym Jezusem zmusza do odróżnienia Boga Ojca, Boga Syna i Boga Ducha Świętego!<sup>17</sup> Dopiero w tym trzykrotnym odróżnieniu Bożego istnienia staje się zrozumiałe zdanie, że Bóg jest miłością.

*tlum. ks. Tomasz Węclawski*

EBERHARD JÜNGEL, ur. 1934, studia teologii w Naumburgu, Berlinie, Zurychu i Bazylei; od 1961 wykłady w Berlinie Wschodnim; od 1966 profesor teologii systematycznej w Zurychu; od 1969 w Tybindze; kaznodzieja uniwersytecki w Tybindze; członek Synodu Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Najważniejsze publikacje: *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase* (1965); *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (1972), *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (1977).

<sup>17</sup> Nie można zatem rozumieć chrześcijańskiej nauki o Trójcy nie akceptując sensu starokościelnej nauki o dwu naturach: w unii hipostatycznej [zjednoczeniu osobowym] dostrzegać dopełnioną tożsamość w różnicy obu natur, a zarazem darmo dane wydarzenie utożsamienia Boga z Jezusem.

*Mowa o Bogu (1)*  
**BÓG**  
**-WYDARZENIE MIŁOŚCI.**  
**MIŁOŚĆ**  
**-WYDARZENIE BOGA**

*Ks. Tomasz Węctawski*

*Kiedy mowa o miłości, mowa o Bogu. Chciałbym to rozważanie poświęcić teologicznym uwarunkowaniom i konsekwencjom tego oczywistego, chociaż nie zawsze z upełnie oczywistego twierdzenia. Rozważanie to składa się z dwu części. Pierwszą przedstawiam poniżej. Druga pojawi się w kolejnym tematycznym numerze „Znaku” poświęconym językowi religijnemu. Tytuł i temat obu części pozostaje jeden – mowa o Bogu.*

„...zupełnie nowe perspektywy, gdzie Bóg jest wydarzeniem między ludźmi, a nie przedmiotem (choćby i uwielbienia)”.<sup>1</sup>

To właśnie przytoczone wyżej słowa sprowokowały mnie do podjęcia tego rozważania w taki sposób, w jaki zamierzam to uczynić. Są one reakcją na pewien styl uprawiania teologii, który ludziom przyzwyczajonym do czegoś innego wydaje się zaskakujący, nowy, świeży, a nawet rewolucyjny. Zaskoczenie to jest wprawdzie skutkiem pewnego (zdaje się nieuchronnego) zniekształcenia perspektywy, które sprawia, że wydaje się nam nowy i niezwykle sposób teologicznego myślenia i mówienia obecny od początku i stałe w całej chrześcijańskiej tradycji (choć, trzeba przyznać, nie zawsze na pierwszym planie). Rzecz cała wymaga jednak zastano-

<sup>1</sup> Słowa te pochodzą z listu Katarzyny Robaczewskiej, świeckiej misjonarki w Kamerunie.

wienia, uporządkowania i niezbędnych wyjaśnień, inaczej bowiem łatwo tu o nieporozumienia – tym bardziej niebezpieczne, że chodzi o sprawę wagi pierwszorzędnej.

Zaskoczenie, o którym mowa, może mieć charakter teoretyczny – jego bezpośrednią przyczyną bywa wtedy stwierdzenie, że o Bogu można mówić także nie odwołując się do klasycznych religijno–metafizycznych pojęć i schematów i że taki sposób mówienia pozwala dostrzegać i rozumieć rzeczy dotąd nie dostrzegane i nie rozumiane. Zaskoczenie to może mieć dalej charakter teoretyczno–praktyczny, kiedy okazuje się, że myślenie teologiczne jest zdolne rzeczywiście scalać nasz obraz świata, chociaż wydawało się, że raczej go rozbija i dzieli (na przykład między to, co „religijne”, a to, czego za takie zwykle nie uznajemy). Zaskoczenie to może wreszcie mieć charakter zdecydowanie praktyczny, skoro odwraca hierarchie i przekreśla podziały, których nie uważamy za skandaliczne tylko dlatego, że przyzwyczailiśmy się do nich i do naszej wobec nich bezsilności.

Zamierzam dalej rozwinąć i wyjaśnić te zapewne zbyt ogólne i enigmatyczne stwierdzenia wstępne. Chciałbym jednakże zacząć od pewnej – może również nieco zaskakującej – ilustracji. Myślę o dwu znanych, dzisiaj już nieżyjących, komunistach słowackich, którzy odegrali kluczowe role w wydarzeniach roku 1968 i lat następnych. Świadomie pominę ich imiona – będę ich nazywał „Pierwszym” i „Drugim”. O Drugim można było mianowicie ostatnio usłyszeć, że kiedy po aksamitnej rewolucji roku 1989 odszedł w cień, w ciężkiej chorobie przed śmiercią „pojednał się z Kościołem” – jak to się w takich wypadkach zwykle mawia. Ponoć siostra zmarłego przez całe życie modliła się o jego nawrócenie. O Pierwszym niczego takiego nie słyszałem. Jak było naprawdę, nie wiem. Teraz już nie chodzi o fakty; teraz chodzi o moją wiarę i o związaną z nią wyobraźnię. Spróbuję wyobrazić sobie Boga samego i tych dwu już razem z Nim. Spróbuję sobie wyobrazić, jak Bóg może patrzeć na nich obu po tym, co się stało.

Nawrócony Drugim Pan Bóg zapewne się cieszy – „w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (por. Łk 15, 7). Jaka to będzie, jaka to jest radość? Nie wiem, ale sądzę, że taka jak z dziecka, które mogło sobie pójść i już nie wrócić, a przecież wróciło: „jak dobrze, że jednak jesteście z nami...”. A co z Pierwszym? Nie będę się przy tym upierał, ale zdaje mi się, że on też cieszy się Drugim – dokładnie tak samo jak

Bóg. Zaryzykuję powiedzenie jeszcze czegoś więcej: to on właśnie cieszy się w niebie z Drugiego „bardziej niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych” – on, a nie Bóg. Myślę, że „radość w niebie”, o której tu mowa, w istocie jest ludzką, a nie Bożą radością. Kiedy jednak wyobrażam sobie Pierwszego obok Boga – albo raczej kiedy wyobrażam sobie Boga obok niego – czuję, że jest między nimi pewien rodzaj porozumienia, zdarzający się tylko między tymi, którzy należą do siebie od zawsze (choćby nawet spotkali się dopiero wczoraj); że właśnie w takim porozumieniu patrzą na tamtego, który wrócił po tylu latach – patrzą razem, bez słów i z tą samą radosną czułością: „jak dobrze, że jednak tu jesteś...”.

Powiedziałem, że wcale nie muszę wyobrażać sobie osobno Boga i obok Niego osobno człowieka, który się z Nim tak dobrze rozumie. Wystarczy mi sam ten człowiek. Nie dlatego, żebym nie chciał mówić o Bogu; nie dlatego, żebym nie był w stanie przynajmniej spróbować wyobrazić sobie Boga; i nie dlatego, żebym chciał się zatrzymać jedynie na ludzkiej wierze w człowieka, pomijając boską wiarę w Boga. Wprost przeciwnie: chodzi mi o Boga i o tę wiarę w Niego, której źródłem może być tylko On sam. Właśnie dlatego jednak mówię to, co mówię, o tamtym Pierwszym i o tym, że on sam mi wystarczy. On nigdy nie nawrócił się, jak później jego następca, bo wcale nie potrzebował. Pozostał człowiekiem spoza wyraźnie i jednoznacznie religijnego porządku świata, a przecież trudno sobie wyobrazić religijny porządek świata bez ludzi takich jak on. Powszechna sympatia, jaką cieszył się i nadal się cieszy, mimo swego wieloletniego czynnego udziału w Wielkim Kłamstwie, ma źródło nie tyle w kilku miesiącach Wiosny, którą sprawił zaskoczonym współobywatelom, ile raczej w czymś znacznie trudniej uchwytnym: w jego zasadniczym czy raczej fundamentalnym stosunku do siebie samego i do innych. To był człowiek, który rzeczywiście chciał siebie dla innych, a nie innych dla siebie. Taki człowiek należy do Boga. Teologiczne znaczenie tej przynależności chciałbym objaśnić w tym tekście.

Teraz nie chodzi już jedynie o tego jednego konkretnego człowieka, którego nazwiska Czytelnik może się domyślać. Teraz chodzi o coś, co jego postać mniej lub bardziej dyskretnie i symbolicznie przywołuje. Za jego sprawą chodzi o wielu ludzi, także o nas samych, o nas i o wielu – ostatecznie o nas wszystkich i o każdego z osobna. Chodzi zatem o pewną rzeczywistość powszechną, która jednak jest powszechna w bardzo szczególny sposób, bo jest możliwa tylko za sprawą konkretnego, pojedynczego człowieka. Kiedy jednak już dzięki niemu jest, dotyczy wszystkich. Chodzi o miłość. Mam wszakże zamiar

– na ile to tylko będzie możliwe – unikać w tym rozważaniu tego słowa ze względu na liczne związane z nim znane i nieznanne pułapki.

Zgodnie z zapowiedzią podejmę tu i rozwinę trzy podniesione na wstępie kwestie: kwestię teoretycznych, teoretyczno–praktycznych i czysto praktycznych okoliczności tego tradycyjnego i zarazem nowego sposobu uprawiania teologii, dla którego „Bóg jest wydarzeniem między ludźmi, a nie przedmiotem (choćby i uwielbienia)”. W szczególności spróbuję – nawiązując do publikowanego w tym numerze „Znaku” tekstu Eberharda Jüngela i do reprezentowanego przezeń nurtu współczesnej teologii – wyjaśnić nieporozumienia i rozwiązać obawy, które, jak wiem z doświadczenia, ten typ teologicznego myślenia może budzić w zwolennikach podejścia bardziej „klasycznego”. Ze względów metodycznych zacznę od końca, a więc od „kwestii praktycznej”.

### **Kwestia praktyczna: porządek zbawienia**

W przywołanych na wstępie dwu przykładowych ludzkich losach możemy zobaczyć uproszczoną ilustrację pewnej dwoistości stale obecnej w chrześcijańskim obrazie człowieka i świata (widocznej także w oficjalnym nauczaniu kościelnym). Chodzi o współwystępowanie dwu trudnych do pogodzenia postaw: antropologicznego optymizmu i antropologicznego pesymizmu albo przynajmniej skłonności do jednego i drugiego.<sup>2</sup> Teoretycznym uzasadnieniem spontanicznej sympatii wobec Pierwszego i zarazem oparciem możliwości religijnej interpretacji jego niereligijnego życia jest mianowicie wiara w to, że ludzkie życie w każdym razie może być dobre – niezależnie od okoliczności, w jakich komuś przyszło żyć; że jest to zatem naturalny stan człowieka, także w tym sensie, że taka czy inna formalna religijność jest raczej jego następstwem niż warunkiem. Konsekwencją i wyrazem takiej wiary bywa naiwnie–romantyczna wizja ludzkich możliwości, nie licząca się z obciążeniami i niemożliwościami dotykającymi przytłaczającą większość ludzi. Przypadek Drugiego odpowiada natomiast bardziej pesymistycznemu (lub ostrożniej: realistycznemu) spojrzeniu na ludzkie możliwości, według którego być dobrym człowiekiem bez pomocy religii (tak czy inaczej określonej i uchwytej w postaci pewnych norm i instytucji życia indywidualnego i społecznego) jest rzeczą niezwykle trudną lub prawie niemożliwą. Konsekwencją tego przekonania bywa zwątpienie

<sup>2</sup> Żeby uniknąć wikłania się w dawne i obecne kontrowersje, pomijam nazwy, pod jakimi obie te postawy spotykamy w dziejach chrześcijaństwa. Chodzi raczej o stałość zjawiska niż o jego taką czy inną szczególną postać.

w etyczną samodzielność większości ludzi i płynąca stąd skłonność do zewnętrznego instytucjonalizowania ich religii i moralności.

Można odnieść wrażenie, że w dzisiejszym nauczaniu teologicznym i kościelnym dwoistość ta i związane z nią napięcie dochodzi do głosu silniej niż kiedykolwiek dotąd – głównie ze względu na nie spotykane wcześniej upowszechnienie „antropologii optymistycznych”. Porównajmy dla przykładu następujące dwie wypowiedzi Katechizmu Kościoła Katolickiego, w których pojawia się ten sam ogólnik „człowiek” – „Człowiek: zadaje sobie pytanie o istnienie Boga swoją otwartością na prawdę i piękno, swoim zmysłem moralnym, swoją wolnością i głosem sumienia, swoim dążeniem do nieskończoności i szczęścia. W tej wielorakiej otwartości dostrzega znaki swojej duchowej duszy”<sup>3</sup> oraz: „Nieuwzględnianie tego, że człowiek ma naturę zranioną, skłoną do zła, jest powodem wielkich błędów w dziedzinie wychowania, polityki, działalności społecznej i obyczajów.”<sup>4</sup> Te dwa zdania pozostają zrozumiałe i trafne tak długo, jak długo nie zapytamy: „który mianowicie człowiek?”. Odpowiedź: „każdy” – którą obie te wypowiedzi sugerują – nie usuwa trudności, ale właśnie ją stwarza, bowiem ani jedno, ani drugie z tych zdań nie stosuje się bez wątpliwości do każdego człowieka. Istnieje wprawdzie możliwość takiego umieszczenia obu tych wypowiedzi w całości wykładu, że nie przeszkadzają one sobie wzajemnie – i Katechizm to właśnie czyni. Można jednakże pokazać również, że każda z nich ma w nauczaniu katechizmowym (czy szerzej: kościelnym) całą rodzinę mniej lub bardziej wyraźnych implikacji i że osiągnięcie zgody między stworzonymi przez te implikacje dwoma różnymi obrazami człowieka jest bardzo trudne lub wręcz niemożliwe.

Trudność, jaką współistnienie obu tych obrazów stwarza potocznej świadomości religijnej i rozpoznawanym przez nią praktycznym regułom postępowania, możemy obserwować na wielu przykładach. Przedstawię tylko jeden – związany najwyraźniej z interesującą nas tutaj kwestią porządku zbawienia. Otóż według dość powszechnego dzisiaj przekonania nie musimy wprawdzie wątpić w możliwość zbawienia człowieka, który swojemu życiu nie nadał kształtu religijnego w zwyczajnym sensie tego słowa (a przynajmniej nie musimy w taką możliwość wątpić z zasady). Ostatecznie bowiem liczy się tylko miłość, a ona jest możliwa niezależnie od takich czy innych zewnętrznych, kulturowych i religijnych okoliczności życia każdego poszczególnego człowieka. Powinienem jednak możliwość zbawie-

<sup>3</sup> KKK, nr 33.

<sup>4</sup> Tamże, nr 407, z powołaniem się na encyklikę Jana Pawła II, *Centesimus annus*, nr 25.

nia na tej drodze traktować jako możliwość nadzwyczajną – ktoś może zostać zbawiony, mimo że nie był człowiekiem religijnym. Fakt zdecydowanej statystycznej przewagi „drogi nadzwyczajnej”, a więc to, że na „drodze zwyczajnej” (to jest przez świadome przyjęcie wiary i sakramentów Kościoła) może się zbawić jedynie mniejszość ludzi, według tego sposobu myślenia nie ma nic do rzeczy, ponieważ w rozróżnieniu obu dróg odbija się pewien porządek pierwotny i przynajmniej w tym sensie obiektywny.

Oparciem przekonania o nadzwyczajności ewentualnej nie-religijnej czy nie-chrześcijańskiej drogi zbawienia jest wiara w zbawczą wyłączność religii chrześcijańskiej. Natomiast oparciem wiary w możliwość takiej nadzwyczajnej drogi zbawienia, poza widzialną przynależnością do chrześcijaństwa, jest przekonanie, że Bóg zbawiający nie jest związany zewnętrznymi wymaganiami religii chrześcijańskiej, nawet jeśli to On sam jest ich źródłem. Tak właśnie pojawia się w potocznej świadomości religijnej wspomniane rozdwojenie i napięcie: nie możemy zrezygnować z rozróżniania i wartościowania różnych dróg zbawienia (zwyczajna – nadzwyczajna, pełna – niepełna). Zarazem jednak rozróżnienie to okazuje się względne. Ostatecznie bowiem liczy się tylko miłość.<sup>5</sup>

Nic przeciwko prawdziwości tego ostatniego zdania. To właśnie dochodząca w nim do głosu prawda pozwala nam mówić o powszechności zbawienia – nie tylko w Bożym zamiarze, ale i w jego urzeczywistnieniu. A jednak to prawdziwe zdanie okazuje się zarazem niebezpieczne. Niebezpieczeństw z nim związanych jest więcej. Zwrócę uwagę na jedno – być może najgroźniejsze. W kontekście pytania o zbawienie ludzi niereligijnych lub „religijnych inaczej”, w jakim zdanie to się tu pojawia, stosunkowo łatwo ulec pewnej fatalnej (pozornej) konsekwencji. Kto mówi: „ostatecznie liczy się tylko miłość”, bywa mianowicie kuszony, by dopowiedzieć: „a nie religijność lub jej brak, pobożność lub jej brak, takie czy inne wyznanie wiary, przyjęcie lub odrzucenie sakramentów i sprawującego je Kościoła itd.”. Tymczasem dopowiedzenia takie nie tylko nie są rzeczywistą konsekwencją twierdzenia o istotnym znaczeniu miłości, ale wprost przeciwnie – są jego faktycznym zaprzeczeniem. Istota nieporozumienia leży w sposobie odróżniania miłości i religii – albo ściślej: miłości i wiary chrześcijańskiej – który dochodzi do głosu, kiedy ktoś przyjmuje taką właśnie pozorną konsekwencję.

<sup>5</sup> Wobec tego napięcia można zachować się biernie – godząc się z jego istnieniem i nie próbując go usunąć („zostawmy to Panu Bogu”). Tam jednak, gdzie ktoś próbuje zmierzyć się z nim czynnie, bardzo trudno uniknąć przeniesienia go także na płaszczyznę kościelnej praktyki i budowanych wokół niej ideologii (relatywizm – absolutyzm, Kościół otwarty – Kościół zamknięty itp.).

Rzecz cała wydaje się mieć pierwotnie znaczenie wyłącznie praktyczne: pozwala porządkować, to jest ustalać hierarchie, zarówno ludzi (społeczności), jak też osobistych czy społecznych zobowiązań w stosunku do fundamentalnej wartości zbawienia. Sposób odróżniania wiary (religii) i miłości, który się w takim kontekście pojawia, prowadzi jednak do pewnego uporczywego dylematu. Chodzi o kwestię pierwszeństwa służby Bogu (religijnej pierwotnie) lub służby człowiekowi (ewentualnie wtórnie uzasadnianej wymogami religii). Niezależnie od tego, że dylemat ten z punktu widzenia wiary żydowskiej i chrześcijańskiej dawno już został rozstrzygnięty, a leżące u jego źródeł nieporozumienie (to właśnie fatalne odróżnienie wiary–religii i miłości) wyjaśnione, powraca on uporczywie w dziejach chrześcijańskiej praktyki, dzisiaj zupełnie podobnie jak w dniach nauczania Jezusa (por. np. Łk 13, 14: „Jest sześć dni, w które należy pracować. W te więc dni przychodźcie i leczcie się, a nie w dzień szabatu”). Z jednej strony więc, jeśli nie chcemy zrelatywizować naszych zobowiązań wobec Boga, powinny one – tak może się wydawać w świetle tego rozróżnienia – mieć bezwzględne pierwszeństwo przed wszystkimi innymi naszymi zobowiązaniami. Z drugiej strony zaś, jeśli chcemy rzeczywiście służyć człowiekowi (który jest zawsze tym właśnie, jedynym i niepowtarzalnym, a nie „człowiekiem w ogóle” czy też „ludzkością”), nie powinniśmy naszej służby dla niego uzasadniać niczym innym, jak tylko szczególną i własną wartością tego, komu służymy.

Kwestię tę można rozstrzygać czysto praktycznie czy raczej pragmatycznie, zdając się, z jednej strony – w odniesieniu do większości zwyczajnych przypadków i sytuacji życiowych – na siłę nośną społecznego doświadczenia religijnego i ukształtowanej przez nie tradycji, z drugiej zaś – w sytuacjach nadzwyczajnych i nieprzewidywanych – na rozstrzygnięcia własnego sumienia lub też na rozeznania własnej czy cudzej indywidualnej intuicji etycznej. Nie oznacza to jednak, że można zrezygnować z pytania o „składową teoretyczną” tej kwestii i o jej związek z tradycyjną praktyką chrześcijańskiego życia religijnego. To właśnie pytanie chcemy teraz postawić.

### **Od kwestii praktycznej do teoretyczno–praktycznej: miłość Boga i miłość człowieka – odróżnienie bez oddzielenia**

„Historyczna uporczywość” pytania o pierwszeństwo służby Bogu lub człowiekowi skłania do podejrzenia, że chodzi w nim o zdecydowanie więcej niż tylko o czysto praktyczną kwestię hierar-

chii religijnych działań oraz osób, do których działania te się odnoszą, zatem o coś więcej niż o wewnętrzne i zewnętrzne uporządkowanie chrześcijańskiego życia i o jego formalną religijność. Istota sprawy wiąże się niewątpliwie ze wspomnianym wyżej odróżnieniem miłości i wiary i konsekwentnie także przedmiotów wiary i przedmiotów miłości – w Bogu i w człowieku. Odróżnienie takie może się wydawać bezwzględnie konieczne. Rezygnacja z niego prowadzi bowiem prawie nieuchronnie albo do panteizmu, albo do „panantropizmu” – to jest tak czy inaczej do naruszenia istotnego fundamentu wiary chrześcijańskiej. W ten sposób jednak kwestia, która najpierw wydawała się czysto praktyczna, okazuje się nieodłączna od fundamentalnych teoretycznych pytań chrześcijańskiej teologii: od pytania o relację Boga do ludzkiego świata i od pytania o możliwość ludzkiego poznania Boga. Zarazem też oba te pytania, które mogą się wydawać bardzo teoretyczne, także w tym sensie, że zadowalająca odpowiedź na nie możliwa jest jedynie w ramach pewnej całościowej filozoficznej wizji rzeczywistości, okazują się niespodziewanie praktyczne. Teoretyczno–praktyczny charakter obu tych pytań nie jest też jedynie wtórnym produktem zewnętrznych okoliczności, w jakich je stawiamy, ale przeciwnie: jest odbiciem zupełnie pierwotnego stanu rzeczy, niezależnego od takich czy innych naszych rozeznań, upodobań i decyzji i przynajmniej w tym sensie obiektywnego. Można go najkrócej scharakteryzować tak: chrześcijańska teologia jest możliwa tylko tam, gdzie miłość Boga i miłość człowieka przestają być alternatywą.

To ostatnie zdanie może się wydać banalne i oczywiste. Jeśli nawet tak jest, to jednak nie są ani oczywiste, ani banalne jego teoretyczne i praktyczne konsekwencje. Na niektóre z nich zwróćmy teraz uwagę.

Chrześcijańska teologia jest – powtórzmy – możliwa tylko tam, gdzie miłość Boga i miłość człowieka przestają być alternatywą. Z punktu widzenia wiary i tradycji chrześcijańskiej trudno nie zgodzić się z takim zdaniem: oczywiście miłość Boga nie jest przeciwna miłości człowieka, a miłość człowieka nie jest przeciwna miłości Boga. Trudność pojawia się dopiero wtedy, kiedy zapytamy, do jakiego stopnia obie te rzeczywistości należą do siebie nawzajem – zatem także: czy i jak należy je od siebie nawzajem odróżniać. Rezygnacja z tego odróżnienia grozi naruszeniem istotnego fundamentu wiary chrześcijańskiej. Zachowanie tego rozróżnienia natomiast stawia przed nami pytanie, jak właściwie jest ono w ogóle możliwe. Czy rzeczywiście jesteśmy zdolni czytelnie odróżniać mi-

łość Boga od miłości człowieka – i konsekwentnie: czy jesteśmy zdolni realnie odróżniać Boga od człowieka i człowieka od Boga?

Odpowiedź na to ostatnie pytanie wcale nie jest tak oczywista, jak mogłoby się w pierwszej chwili wydawać. Zwróćmy uwagę: wierzący chrześcijanin może z naturalną oczywistością powiedzieć: „człowiek nie jest Bogiem”, nie może jednak powiedzieć: „Bóg nie jest człowiekiem”. Odróżnienie człowieka i Boga nie jest więc w żadnym razie symetryczne i ma to niewątpliwie związek z bezwzględną asymetrią relacji Boga do człowieka i człowieka do Boga. Nawet jeśli tak skrótowne przedstawienie tej asymetrii może się wydać niedopuszczalnym uproszczeniem, a teologiczne objaśnienie jej źródeł rzeczą stosunkowo łatwą, pozostaje sygnalizowana przez nią trudność. Jej istotą jest stosunek Boga do Jego własnego człowieczeństwa. Stosunek ten określa Bóg sam – przez to, że czyni swoim własnym ludzkie życie człowieka Jezusa. Czyniąc swoim własnym to jedno ludzkie życie, Bóg określa sam siebie i zarazem objawia sam siebie s o b i e s a m e m u i n a m. Jest tak, ponieważ to samookreślenie się Boga i dla nas, i dla Niego dokonuje się w tym samym wydarzeniu, realnie nam dostępnym: w życiu i śmierci człowieka Jezusa z Nazaretu. Wierząc w takie samookreślenie się Boga w człowieczeństwie Jezusa, nie pytamy dlatego, czy o Bogu można mówić jako o wydarzeniu między ludźmi. Odpowiedź na takie pytanie brzmi bowiem: wyłącznie. Nie ma innej możliwości mówienia o Bogu. Nie znamy Boga innego niż Ten, który nam się objawia w życiu i śmierci Jezusa, i nie znamy Go inaczej, niż się tu objawia. Możemy wprawdzie spotkać w dziejach myśli chrześcijańskiej poważne i godne szacunku próby odróżniania między Bogiem, jakim jest On sam w sobie (ukrytym), a Bogiem, jakim jest On dla nas (objawionym). Próby takie są obroną transcendencji Boga i nienaruszalności Jego tajemnicy rozumianej jako niepojmowalność Bożej istoty. Tajemnica Boga nie potrzebuje jednak tego rodzaju obrony. Objawienie się Boga w dziejach człowieka – to znaczy: człowieczeństwo Boga – nie tylko nie narusza Jego tajemnicy, ale przeciwnie: to ono właśnie jest tajemnicą Boga.<sup>6</sup> Dzieje człowieka Jezusa są zatem miejscem, gdzie konieczność odróżniania człowieka od Boga spotyka się z niemożliwością oddzielenia Boga od człowieka.

Zwrot „odróżnienie bez oddzielenia” jako element języka chrystologii systematycznej może się wydać formułą abstrakcyjną i czysto negatywną, pozbawioną osobno uchwytnej, własnej, pozytywnej treści. „Konieczność odróżniania” wydaje się też nie do pogodzenia

<sup>6</sup> Por. pojęcie „tajemnicy objawionej” w Liście do Efezjan.

z „niemożliwością oddzielenia”. Na płaszczyźnie pojęciowej każde odróżnienie prawie nieuchronnie staje się oddzieleniem. Odróżnienie wtedy bowiem jest rzeczywiste, kiedy różnica jest tak czy inaczej widoczna, to znaczy kiedy jesteśmy w stanie oddzielić od siebie – choćby tylko myślowo – odróżniane rzeczywistości. Takie potraktowanie formuły, o której mówimy, jest jednak zasadniczym nieporozumieniem, możliwym dlatego, że bardzo trudno jest zdać sobie sprawę z bezwzględnej wyjątkowości w świecie naszych doświadczeń wiary w zjednoczenie Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie. Powiedzmy to najkrócej: formuła o „odróżnieniu bez oddzielenia” ma sens jedynie w wyznaniu wiary w Chrystusa, w zastosowaniu do jakiegokolwiek innej rzeczywistości okazuje się próżna i bezsensowna.<sup>7</sup> Mamy tu zatem do czynienia z chrześcijańską teologią w najczystszej postaci. Chrześcijańska teologia jest rzeczywiście możliwa tylko tam, gdzie miłość Boga i miłość człowieka przestają być alternatywą. To właśnie wydarzyło się radykalnie i ostatecznie w życiu i śmierci Jezusa. Słowa o „odróżnieniu bez oddzielenia” nie są zatem niczym innym, jak tylko nazwaniem z pomocą precyzyjnego negatywnego pojęcia tego właśnie radykalnego i ostatecznego spotkania Bożej i ludzkiej miłości.

Radykalizm i ostateczność tego spotkania oznacza konsekwentnie jego powszechność. To, co wydarzyło się w Jezusie, dotyczy każdej ludzkiej historii nie tyle przez zewnętrzne moralne przyporządkowanie, ale właśnie radykalnie i ostatecznie. Jak długo pozostajemy na płaszczyźnie teoretyczno-pojęciowej, oba te słowa brzmią dość abstrakcyjnie. Jednakże związek każdej ludzkiej historii z historią Boga w Jezusie nie jest abstrakcją, każdorazowo przyjmuje bowiem kształt tego właśnie ludzkiego życia. Jest to związek radykalny w tym sensie, że udzielanie się Boga człowiekowi w każdym znaczeniu tego słowa u p r z e d z a ludzkie życie. Jest to związek ostateczny w tym sensie, że nic innego jak właśnie ludzkie życie (każdego) człowieka jest kształtem, w którym objawia się Bóg – i żaden z tych niezliczonych ludzkich kształtów Bożego samoobjawienia nie jest bynajmniej tylko próbny, tymczasowy, nieistotny czy wręcz zbędny.<sup>8</sup> W świetle powszechnie dziś przyjmowanej teologicz-

<sup>7</sup> Na innym miejscu starałem się pokazać, że istnieje przynajmniej jedno dostępne nam doświadczenie, którego wewnętrzną strukturę opisuje ta sama formuła: konieczność odróżniania i zarazem niemożliwość oddzielenia: chodzi o związek teraźniejszości i przyszłości. Starałem się jednak również pokazać przynależność tego doświadczenia do doświadczenia wiary w zjednoczenie Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie. Por. Tomasz Węclawski, *Gdzie jest Bóg? Male wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Kraków 1992, s. 47–54.

<sup>8</sup> Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczmy, że nie kwestionuję to bynajmniej dziejowego porządku i hierarchii Objawienia – a więc jego odniesienia do ludzi, społeczności

nej antropologii akcentującej osobową godność i niepowtarzalność każdego człowieka może się to wydać oczywiste. Czy jednak zdajemy sobie sprawę z teoretycznych konsekwencji takiego ujęcia tajemnicy Objawienia – przede wszystkim w odniesieniu do nauki o Bogu? Eberhard Jüngel:

Bóg nie jest (...) tylko w miłości, jak kochający się nawzajem są w miłości. Bóg nie jest tylko kochającym Ja i kochanym Ty. Bóg jest raczej promiennym wydarzeniem się samej miłości. Jest on tym właśnie wydarzeniem (...) o ile rozłączając się jako kochający z kochanym, kocha nie tylko samego siebie, ale – wyzbywając się siebie w choćby największym związku z sobą samym – kocha kogoś zupełnie innego i tak też jest i pozostaje samym sobą. Bóg posiada siebie samego tak i jedynie tak, że siebie daruje. Tak właśnie, darując siebie, posiada siebie. Tak jest. Jego samoposiadanie jest wydarzeniem się, jest historią darowania siebie i w tym sensie końcem wszelkiego zwyczajnego samoposiadania. Jako taka historia jest on Bogiem, więcej, ta historia miłości jest „Bogiem samym”.<sup>9</sup>

Chrystologiczne „odróżnienie bez oddzielenia” Boga i człowieka wyrasta zatem z zupełnie pierwotnego odróżnienia bez oddzielenia: Boga i miłości. To ono stanowi istotę kwestii teoretycznej, którą teraz zamierzamy podjąć.

### **Kwestia teoretyczna: odróżnienie Boga i miłości**

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy dotąd, możemy z mniejszą obawą przed nieporozumieniami powtórzyć: ostatecznie liczy się tylko miłość. Możemy też to zdanie rozumieć nie tylko jako odpowiedź na praktyczne pytanie o porządek zbawienia, ale także jako symboliczne i skrótowe ujęcie podstawy każdego ludzkiego poznania Boga – to jest teologii w najszerszym znaczeniu tego słowa. Obecność miłości w ludzkim życiu jest znakiem obecności w nim działającego Boga – to znaczy dokonującego się zbawienia. Jeśli możemy mówić o Bogu, to tylko dlatego, że najpierw przemawia do nas taka właśnie Jego obecność. Jak jednak rozumieć obecność Boga, o której tu mowa? Nie jest ona przecież obecnością „cudzą” – wyraźnie osobną i obcą, przyjmowaną przez człowieka mniej lub bardziej biernie. Dlatego też nie ma ona w zasadzie nic ściśle własnego – nie jest obecnością czegoś lub kogoś, kto byłby tym samym (sobą) także gdyby nie był tak obecny w innym. Jedyną własnością tak rozumianej obecności Boga jest życie (każdego)

i wydarzeń wybranych i w tym sensie świętych, w odróżnieniu od innych, którym takie określenia wprost nie przysługują.

<sup>9</sup> Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, s. 448–449.

człowieka, któremu ona się oddaje. Tak rozumiem – niepokojące dla naszych umysłowych przyzwyczajęń – słowa Jüngela z cytowanego wyżej tekstu: „Jego Boga samoposiadanie jest wydarzeniem się, jest historią darowania siebie i w tym sensie końcem wszelkiego zwyczajnego samoposiadania. Jako taka historia jest on Bogiem, więcej, ta historia miłości jest »Bogiem samym«.”

To może tylko Bóg sam. Tylko Bóg sam może nie chcieć siebie dla siebie samego, i tylko Bóg sam może tak chcieć siebie dla innego, że to właśnie ten inny jest całą jego własnością.

Owo wyzbycie się siebie samego nie jest dlatego wcale Bożą rezygnacją z siebie samego (...) Bóg nie potrzebuje wyzbywać się swojej wszechmocy, by objawić swoją miłość. Jest wprost przeciwnie: potrzeba wszechmocy, by móc darować się i wydać całkowicie; i raz jeszcze potrzeba wszechmocy, by dawać nie narzucając, by zachować niezależność i wolność obdarowanego. Tylko wszechmocna miłość może się całkowicie wydać drugiemu i pozostać przy tym bezsilną miłością.<sup>10</sup>

Zadaniem teologii nie jest zatem pomyśleć Boga „osobno”, najpierw jako „Boga samego” i dopiero potem odnieść tak pomyślanego Boga do Jego stworzenia.

Pomyśleć Boga jako miłość to jest zadanie teologii. Musi ona przy tym dokonać dwu rzeczy. Z jednej strony, musi sprostac istocie miłości, która także wtedy, kiedy jest orzekana o Bogu, nie może być zaprzeczeniem tego, czego jako miłości doświadczają ludzie. Z drugiej strony, teologia musi sprostac istnieniu Boga, które przecież tak bardzo różni się od wydarzenia ludzkiej miłości, że słowo „Bóg” nie staje się bynajmniej zbędne.<sup>11</sup>

Zakończę krótką medytacją teologiczną – komentarzem do pierwszych słów Symbolu. Traktuję ją jako przykładową ilustrację tego, co zostało tu powiedziane o zadaniach teologii i zarazem jako

### Tymczasowy epilog

Wierzmy w Boga-Stworzyciela. Wierzyć w Boga-Stworzyciela to znaczy coś więcej, niż wierzyć w Boga, który stworzył świat i człowieka. Słowo „Stworzyciel” nie jest tylko opisem dzieła, ale imieniem własnym Boga, związanym istotnie z Jego działaniem. To, że Bóg jest Stworzycielem, mówi więc najpierw o Nim samym: że nie chce być i nie jest Bogiem tylko sam i sam w sobie. Bóg jest jako ten, który chce stworzenia – jest Bogiem-Stworzycielem. Mówimy o Bogu-Stworzycielu, że jest Ojcem

<sup>10</sup> Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 242.

<sup>11</sup> Eberhard Jüngel, *op. cit.*

Wszchemogącym. Może się wydawać, że mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi imionami Boga: Bóg–Stworzyciel jest „Ojcem” i jest „Wszchemogący”. Każde z tych słów ma własną treść i ich własne treści niekoniecznie się ze sobą spotykają. Musimy jednak zauważyć, że te dwa imiona wiążą się ze sobą nawzajem ściślej, niż się może w pierwszej chwili wydawać, i że się wzajemnie komentują.

Po pierwsze więc: Ojciec jest Wszchemogący. Wszchemoc (*omnipotentia*) Boga bywa czasem rozumiana w sposób uproszczony i nieco prymitywny jako możliwość uczynienia wszystkiego, co Bóg zechce. Takiej możliwości w Bogu nie można zaprzeczyć, ale nie wolno jej też widzieć w izolacji od Bożej istoty, którą jest miłość. Bóg jest rzeczywistością tak określającą każdą inną rzeczywistość, że Jego działanie pozostaje samo zawsze wewnątrznie określone przez miłość. Bóg jest w pełni i absolutnie niezależny w działaniu, ale ta Jego niezależność ujawnia się w aktach miłości. Są to akty ludzkie, ich kształt jest ludzki, ich miejscem są dzieje ludzi – ich centrum i pieczęcią jest wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, które objawia, kim Bóg jest i czego ostatecznie pragnie dla swojego stworzenia; ściślej: jak Bóg pragnie siebie dla swojego stworzenia.

Po drugie: Wszchemogący jest Ojcem. To, że nie należy rozważać wszchemocy Bożej abstrakcyjnie, w izolacji od objawiających się w działaniu Bożym więzi międzypersonalnych, znajduje wyraz w imieniu Ojca. Bóg–Stworzyciel, Wszchemogący jest Ojcem Jezusa Chrystusa. Właśnie jako Ojciec daje i przyjmuje Jego życie i dopełnia je w zmartwychwstaniu. Jako Bóg nie jest niczym innym, jak tylko daniem i przyjmowaniem. W takim właśnie kontekście należy rozważać wszchemocne ojcostwo Boga w stosunku do każdego człowieka.

Jak widać, dopiero połączenie tych dwu imion Boga – że jest Ojcem Wszchemogącym – stwarza właściwą perspektywę dla rozważania Jego tajemnicy. Perspektywą tą jest ściśle osobowe odniesienie Boga do każdego człowieka i konsekwentnie ściśle osobowe (osobiste) odniesienie człowieka rozważającego tę tajemnicę do Boga. Prawda o tym świecie jako dziele Boga kochającego (Ojca) ukazuje się zatem dzięki Jezusowi jako moja osobowa wolność – to wolność jest istotą prawdy. Nie jest to przecież wolność, którą mógłbym mieć ja sam, którą mógłbym sam sobie dać, wolność, która już jest i dlatego nie potrzebuje nikogo i niczego więcej. Przeciwnie, ta wolność jest nie do pomyślenia, jest najzwyczajniej niemożliwa, jak długo komuś wydaje się, że może ją mieć sam w sobie i sam dla siebie. To jest wolność, którą otwiera dla mnie

(albo raczej: we mnie) ktoś inny, ktoś drugi. To jest wolność, którą może dać naprawdę tylko miłość. Chodzi zatem o wolność „dzięki drugiemu”, w odróżnieniu od wolności „wbrew drugiemu”. Miłość, która daje taką wolność, ukazuje się jako wiara – to wiara jest istotą miłości.

Wiara jest odkryciem tego, że sercem mojego serca i życiem mojego życia jest ktoś inny. Niewiara jest niezgodą na kogoś innego. Mocniej i jaśniej: wiara jest odkryciem, że sercem mojego serca jesteś Ty. Niewiara jest niezgodą na Ciebie. Nie chcę niewiary, dlatego: nie tylko wierzę Tobie, ale wierzę w Ciebie. Kim Ty jesteś? Nie wiem. To, co wiem, co znam, co już pochwyciłem, to nie Ty. Dlatego muszę umieć powiedzieć: ja nie mam Ciebie – ale też: jak długo nie mam Ciebie, nie mam również siebie samego. To Ty masz mnie. Dlatego tylko Ty możesz mi dać mnie samego – Ty i nikt inny.

KS. TOMASZ WĘCŁAWSKI, ur. 1952, prof. dr hab. teologii fundamentalnej, rektor Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu. Wydał: *Obecność i spotkanie* (1981), *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase in Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger* (1983), *Elementy chrystologii* (1988), *Gdzie jest Bóg?* (1992), *Wspólny świat religii* (1995).

## ZAPOWIEDZI WYDAWNICTWA ZNAK

Jean-Luc Marion

BÓG BEZ BYCIA

tłum. Małgorzata Frankiewicz

Kolejna pozycja w serii „Biblioteka Filozofii Religii”. Autor, który opublikował już kilkanaście książek, jest najmłodszym i najwybitniejszym przedstawicielem nowej francuskiej fenomenologii. Spadkobierca Heideggera, Lévinasa, a także teologa Ursa von Balthasara, Marion buduje oryginalną filozofię nawiązującą do teologii negatywnej Pseudo-Dionizego. Filozofia poszukująca prawdziwie boskiego Boga musi rozstać się z metafizyką bytu po to, by odsłonić wymiar boskiej Miłości ukazanej w osobie Chrystusa, to znaczy wymiar Daru.

# CZYM JEST DLA MNIE MIŁOŚĆ?

*Jakie są rodzaje miłości? Czy można mówić o szczególnej jej odmianie – „miłości chrześcijańskiej”? Co miłości najbardziej zagraża? Czy „cywilizacja miłości” jest jedynie utopią? Czy można kochać wroga? Z prośbą o krótkie odpowiedzi na te pytania zwróciliśmy się do grona Autorów. Publikujemy pierwsze głosy, zapraszając jednocześnie Czytelników do udziału w ankiecie.*

*S. Małgorzata Chmielewska*

Źródłem, sensem i celem życia oczywiście.

Źródłem, ponieważ to z Boga czerpię wszystko, co stanowi o moim istnieniu. Jeśli Bóg jest Miłością, jeśli poprzez chrzest, Eucharystię, przebaczenie w sakramencie pokuty idziemy razem – On i ja – to ufam, że na końcu tej drogi będziemy jedno.

Sensem życia jest dlatego, że, mówiąc szczerze, nic oprócz miłości nie jest zdolne zmusić mnie do działania, do pracy, ba, nawet do wstania rano z łóżka. Nigdy nie rozumiałam wykrętnego tłumaczenia stosowanego przy wychowywaniu dzieci: dlaczego się uczyć? dlaczego pracować? mówić „dziękuję”? nie trzaskać drzwiami? – bo tak trzeba, bo to kwestia dobrego wychowania. Dla mnie odpowiedź brzmi – bo tak nakazuje miłość. Jestem wolna. Ale jestem bezgranicznie kochana. Spróbuję zobaczyć, jak jestem kochana. Patrę na stosunek Boga do mnie. Nie jestem zmuszona do wzajemności. Ale jeśli tej miłości nie odwzajemnię, będę ślizgać się po powierzchni, szukać tam, gdzie znaleźć nie można, co sprawdziłam zresztą.

Człowiek jest stworzony przez Absolutną Miłość i na dnie serca każdego z nas spoczywa pragnienie absolutu-miłości. Takiej właśnie, która nadaje sens praniu pieluch, sprzątaniu, codzienności, bo życie to codzienność.

Przemiana codziennych gestów w gesty miłości nie zmniejsza cierpienia i ciężaru, ale uwalnia mnie od świadomości, że to ciężar, i nadaje szarości rys piękna. To tu i teraz spotykam ową Miłość, za którą tęsknię. Spotykając ją, jednocześnie ją czynię, pomnażając na tysięczne sposoby, w realnym świecie.

Miłość może istnieć tylko między osobami. Nie wyobrażam sobie miłości do wszystkich, do ludzkości. Jednakże jeśli Jezus Chrystus utożsamia się z każdym człowiekiem, to nie do przyjęcia jest dla mnie obojętność, gdy widzę człowieka cierpiącego, poniżonego. Bo widzę cierpiącego i poniżonego Chrystusa. Muszę zatem zrobić coś, żeby ten, którego kocham, nie cierpiał. To szczególne spojrzenie na ubogiego jest charakterystyczne dla chrześcijaństwa. Ten drugi to mój brat i brat Chrystusa. Jeśli jest pijany, brudny lub podły, to nie przestaje być moim bratem. Chcę, żeby był trzeźwy – a więc wolny, czysty – a więc odzyskał godność, lepszy – żeby poznał radość miłości. I to jest celem mojego życia – realizacją miłości.

Często myślimy o miłości wyłącznie jako o uczuciu. W każdej miłości: człowieka do Boga, kobiety do mężczyzny, matki do dziecka czy miłości braterskiej do tych, którzy nas otaczają, uczucie jest ważne, ale nie ono stanowi o wartości miłości. Miłość zakłada wolność obu stron i wierność, bo taka jest miłość Boga do człowieka. O miłość, każdą miłość, trzeba dbać. Rozum oświecany światłem Chrystusa, wola nastawiona na chęć kochania, wytrwałość i wierność... to one miłość budują.

Nie lubię sloganów, bo jestem „dzieckiem socjalizmu”. Jeszcze żaden slogan, nawet „cywilizacja miłości”, niczego realnie nie zmienił. Chrystus poprzez Kościół buduje swoje królestwo od dwóch tysięcy lat i będzie dalej budował na miarę świętości chrześcijan. Nigdy nie będzie tak, że się wszyscy wszystkim rzucą na szyję z okrzykiem „kocham cię”. To struktury społeczne i ekonomiczne muszą być bardziej sprawiedliwe, stosunki między ludźmi bardziej życzliwe. Znowu potykamy się o wolność. Czy w cywilizacji miłości wszyscy będą musieli się kochać? A jeśli ktoś odmówi?

Dla mnie mozolne kochanie jednego człowieka po drugim, a nie światowe zjazdy na temat miłości są drogą przemiany tego świata.

A co z wrogami? Miłość nieprzyjaciół nie zakłada wzbudzenia w sobie serdecznych uczuć. Zakłada natomiast spojrzenie na człowieka, który jest moim nieprzyjacielem, oczami Chrystusa. Jeśli jest to człowiek zły, wzbudza we mnie współczucie – po francusku: współcierpienie, bo Chrystus w nim cierpi. Wtedy staje się moim bratem, błędzącym jak ja. Bóg – miłość – jemu przebacza, mnie przebacza, stoimy w tym samym szeregu.

Kochać to stale poszukiwać. Każda miłość, jeśli jest prawdziwa, przynosi jednocześnie pokój i niepokój.

Dla chrześcijanina miłość jest drogą jedyną. Ogólne zasady wypisane są w takiej małej książeczce pod tytułem Nowy Testament. I dla mnie piękno chrześcijaństwa polega na tym, że każdy może skomponować przez własne życie tę jedną, niepowtarzalną pieśń o miłości.

S. MAŁGORZATA CHMIELEWSKA należy do Wspólnoty „Chleb Życia”, prowadzi pracę wśród bezdomnych i ludzi z marginesu. Por. wywiad z s. Chmielewską, „Znak” 1994, nr 468.

## Agata Mamoń

Słowo miłość wzbudza we mnie cały strumień skojarzeń. Miłość małżeńska, rodzicielska, Misjonarki Miłości Matki Teresy, Pieśń nad Pieśniami, Hymn o miłości św. Pawła, Tristan i Izolda, dziennik Jacquesa de Bourbon Busset, którego głównym wątkiem jest miłość do żony, a na jednej z ulubionych przeze mnie stron pisarz wylicza wszystkie kwiaty z jej ogrodu, pomiędzy nimi rośnie orlik symbolizujący miłość doskonałą. Miłości chyba zapomniane, jak miłość do ojczyzny – patriotyzm, którym żyły całe pokolenia Polaków. Anty-miłości, których opisy i obrazy nieustannie przekazują nam *mass media*.

Jednak pierwszy obraz, jaki przywołuje moja pamięć, to widok Tomka (za chwilę stanie się moim mężem), który długo kartkuje Pismo Święte (wypadła zakładka) i wreszcie znajduje: „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu, jak pieczęć na twoim ramieniu, bo jak śmierć potężna jest miłość.” W tle jest kościół św. Katarzyny rozświetlony ciepłym jesiennym blaskiem odbitym w nowo wyłożonym ołtarzu.

Potem przychodzą te dni, w których okazuje się, że miłość przede wszystkim musi być łaskawa, cierpliwa, nie unosząca się gniewem, wszystko znosząca. Zostaje jakby przysypana popiołem codziennych problemów i natłokiem obowiązków. Trudniej jest wtedy, jak mi się zdaje, kochać tego najbliższego, z którym przebywa się stale dzień po dniu, którego boli palec, kiedy mnie boli wszystko, który zrzędzi, robi wszędzie bałagan, bez przerwy czegoś ode mnie chce, kiedy jestem zmęczona.

Człowiek jest ograniczony we wszystkim, także w swojej miłości. Musi walczyć z własnym egoizmem, małymi lisami, które pustoszą winnicę Oblubieńca i Oblubienicy. Jako osoba wierząca, chrześcijanka, jestem wezwana nie tylko do miłości wobec najbliższych. „Miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5, 14), abyśmy dobrze czynili swoim nieprzyjaciołom, modlili się za nich, miłowali swoich braci. gotowi ofiarować za nich życie. Abyśmy potrafili składać dar z naszego życia

ludziom zranionym, cierpiącym, upośledzonym, widząc w nich ukrzyżowanego Chrystusa, bo „po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35).

Rozmyślając nad miłością doskonałą, wszystko przetrzymującą, we wszystkim pokładającą nadzieję, nie szukającą swego, natychmiast przypominam sobie dobrze mi znaną panią L. – matkę dwóch głęboko upośledzonych fizycznie i psychicznie synów, mającą niepełnosprawnego męża – radosną, pogodną, życzliwą każdemu. Jej już czterdzieści kilka lat opieki, mycia, karmienia, prania, pchania wózka inwalidzkiego, odwiedzania starszego syna w zakładzie i znoszenia ataków agresji młodszego... „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje...” (J 15, 13).

AGADA MAMOŃ, poetka, konserwator dzieł sztuki, autorka zbioru poezji *Sen z jednorożcem* (1994), publikowała w „Tygodniku Powszechnym”, „Kulturze” (paryskiej), „Res Publice”, „NaGłosie”, „Dekadzie Literackiej

## Janina Ochojska

Nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie „Czym jest dla mnie miłość?”, a szczególnie na pytanie, czy jest możliwa miłość do wroga. Nie czuję się powołana do prowadzenia rozważań filozoficznych czy teologicznych na ten temat. Próbę odpowiedzi mogę oprzeć jedynie na refleksji z moich podróży z pomocą humanitarną do krajów Czechenii czy byłej Jugosławii, gdzie spotykałam się z cierpieniem i nienawiścią do wroga – do kogoś, kto to cierpienie zadaje i tę nienawiść wzbudza.

Podam kilka przykładów, które głęboko zapadły mi w pamięć i spowodowały, że moje wyobrażenia o wojnie – czarno-białe – całkowicie się zmieniły. Wojna zawsze kojarzy się z dwiema stronami – agresorem i napadniętym, prześladowcami i ofiarami. Tymczasem wojny te, ich przebieg przeczły tym podziałom.

Czwarty konwój z pomocą humanitarną dla Sarajewa był szczególnie. Postanowiliśmy rozdzielić pomoc dla serbskiej i bośniackiej części miasta. Było trudno – ciężka droga w warunkach zimowych, oczekiwanie na pozwolenie wjazdu do tzw. Republiki Serbskiej, potem do bośniackiej części Sarajewa, trudne negocjacje. Każda ze stron zarzucała nam chęć pomocy przeciwnikom. Serbowie w Pale nie chcieli wydać zezwolenia na przejazd na stronę bośniacką, usiłowali zatrzymać cały konwój dla siebie i straszliwi ostrzałem na drodze. Bośniacy w Sarajewie rewidowali nasze bagaże i samochody, mając żal i pretensje, że zostawiliśmy część darów Serbom.

I Serbom, i Bośniakom tłumaczyliśmy, że nie chcemy wiązać się z żadną stroną konfliktu, że obowiązkiem ludzi zaangażowanych w działalność humanitarną jest pomoc wszystkim ofiarom wojny, obojętnie po której są stronie. Nawet jeżeli ktoś z nich stracił kogoś bliskiego i stało się to w sposób szczególnie okrutny, nie może zapominać o identycznym cierpieniu, jakiego doznają ci po drugiej stronie. Swoją postawą chcieliśmy wzbudzić współczucie i zrozumienie dla tych „po drugiej stronie” – dla wrogów. Łatwiej nam, osobom postronnym, a jednak zaangażowanym w ich cierpienie, uświadomić, że ofiary są po wszystkich stronach, że ogrom cierpienia jednostek – choćby w obozach dla uchodźców w serbskim Belgradzie i bośniackiej Tuzli, gdzie byłam w ostatnich miesiącach – jest zawsze taki sam.

W obozach dla uchodźców serbskich z Krajiny, które znajdują się pod Belgradem, rozmawiałam z ludźmi, którzy przeszli przez piekło cierpień. Zdobyłam sobie ich zaufanie, wysłuchując opowieści o ich byłych domach, które – uciekając – zostawili, o utraconych najbliższych. Zapytałam ich, czy wiedzą, co przeszli Bośniacy wypędzeni przez Serbów ze Srebrenicy. Powiedziałam im, że pomagam również tamtym i że tamci są w takiej samej sytuacji jak oni. Po wszystkich stronach konfliktu matki płaczą. I dopóki nie zrozumieją ludzie tej prostej prawdy, dopóty będą cierpieć i będą targani nienawiścią.

Wrogowie? Dla kogo? Kolejno wypędzani ze swoich domów. W Krajinie najpierw Serbowie Chorwatów, potem Chorwaci Serbów. Obie strony były równie okrutne i bezlitosne. Obie oskarżały siebie nawzajem o te same zbrodnie.

Nie inaczej było w wiosce Gerzel na granicy Czechenii z Dagestanem, gdzie czekaliśmy na zezwolenie Moskwy na dalszą podróż. Kobiety z wioski bały się Rosjan – młodych chłopców siedzących w niedalekich okopach i czekających na rozkazy. Oni sami też się bali, głodni i zmarznięci ludzili się, że może do walk nie dojdzie. Zadawałam sobie wtedy pytanie, czy uświadomienie im tego, kto i z jakimi odczuciami siedzi po tej drugiej stronie, mogłoby zmienić ich stosunek do „przeciwnika”. Czy świadomość, że sprawca ich cierpień nie jest sam od nich wolny, może obudzić w nich współczucie i pomóc zrozumieć, że tylko poprzez wybaczenie można przerwać cierpienie i zgasić nienawiść. W takiej perspektywie określenie drugiej strony słowem „wróg” może utracić wymiar nienawiści? Kiedy pojawi się współczucie i zrozumienie dla drugiej strony, problem przestaje istnieć, bo trudno nazwać wrogiem kogoś, kogo darzy się współczuciem. Miłość do wroga bowiem nie istnieje. Kiedy się pojawia, wróg nie jest już wrogiem. Staje się bratem w cierpieniu. Miłość więc może być sposobem na „zlikwidowanie” wroga.

Jak kochać wroga? Jak kochać wroga, wiedząc, że zabił ci męża, zgwałcił córkę, zniszczył dom? „Przepis” wydaje się łatwy. Uświadomić

sobie, kim on jest, uzmysłwić sobie wspólnotę w cierpieniu i rozbudzić współczucie. Stąd do miłości i nazwania wroga bratem już niedaleko. Łatwo jest jednak budować teorię. Pisząc o miłości wroga, muszę się przyznać do bezradności, bo rzeczywistość wojny w Bośni częściej przeczy, niż potwierdza jakiegokolwiek „przepisy”.

Będąc w Tuzli, odwiedziłam miejsce dla tego miasta najważniejsze. Plac, na którym przed rokiem od serbskiego pocisku zginęło 71 młodych ludzi siedzących wówczas w kawiarni. Na ścianie domu, przed którym mieściła się kawiarnia, do dzisiaj wiszą klepsydry informujące m. in. o tym, że wśród ofiar byli muzułmanie, prawosławni i katolicy. Różnica wyznań nie przeszkadzała we wspólnym picu kawy, w rozmowach i żartach. Nie byli dla siebie przeciwnikami. Chcieli być razem, tak jak byli zawsze, i razem zginęli.

Kiedy tak stałam, w milczeniu odczytując ich nazwiska i wiek, pomyślałam sobie, że ta „jedność” w śmierci, jaka ich spotkała, jest symboliczna. Czym są różnice pomiędzy wyznawanymi przez nich religiami? Wspólne dla tych religii są przecież wiara w jednego Boga, oddawanie Mu czci przez modlitwę i pokutę, poszukiwanie Prawdy i Drogi w życiu doczesnym i wiecznym.

Często uważa się, że wojna w byłej Jugosławii ma podłoże religijne. Nie jest to prawda. O tym, że tak nie jest, świadczą znane już przykłady Sarajewa czy Tuzli, gdzie ludzie różnych wyznań nadal żyją obok siebie, pomagając sobie nawzajem w przetrwaniu (pisałam o tym niedawno w „Tygodniku Powszechnym”). Ta wojna to walka o władzę i strefy wpływów. Różnice religijne pomiędzy walczącymi są wykorzystywane do poniżenia i zadania silniejszego ciosu drugiej stronie oraz do mocniejszego umotywowania młodych ludzi do zabijania.

Myślę, że świadectwo, jakie dają ludzie religii, może odegrać bardzo ważną rolę w procesie zrozumienia, przebaczenia i miłości – nie do wroga, ale do brata w cierpieniu. Dawid Warszawski w ankiecie „Tygodnika” wspominał postawę kardynała Kuharicia z Zagrzebia – bardzo ostro potępiającego zbrodnie popełniane przez własny naród i konsekwentnie modlącego się za wszystkie ofiary wojny. Mówiąc o miłości do wroga, nie można zapomnieć o przebaczeniu. Dopiero wtedy będzie możliwy prawdziwy koniec wojny.

JANINA OCHOJSKA, ukończyła astronomię na UMK w Toruniu, pracowała naukowo w Zakładzie Astrofizyki PAN w Toruniu, od początku lat 80. zaangażowana w działalność humanitarną (Amitié Pologne, EquiLibre). W roku 1992 zaczęła organizować konwoje z pomocą humanitarną dla krajów byłej Jugosławii, Czeczenii, Kazachstanu. Od roku 1994 kieruje Polską Akcją Humanitarną. Za swą działalność została wyróżniona tytułem Kobiety Europy (1994), Medalem św. Jerzego (1994), nagrodą Pax Christi (1995).

# PYTANIE, NA KTÓRE ODPOWIEDZIĄ MOŻE BYĆ BÓG

**John Hick, ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA**  
tłum. Miłowit Kuniński,

Wydawnictwo Znak, Biblioteka Filozofii Religii, Kraków 1994, ss. 223

Studiowanie filozoficznych i teologicznych subtelności warto czasem zacząć od elementarza. Autor *Argumentów za istnieniem Boga* i wielu innych tekstów podejmujących najtrudniejsze problemy „filozofii Boga” (ich wykaz wraz z rzetelnym, przejrzystym komentarzem znaleźć można w przedmowie Ireneusza Ziemińskiego) konsekwentnie przypomina nam, że opowiedzenie się za istnieniem Boga bądź za Jego nieistnieniem samo w sobie nie jest dowodem ani ignorancji i złej woli, ani intelektualnej i moralnej wyższości zwolennika którejkolwiek z tych opcji. Istnieją dobre powody, by ów truizm wciąż przypominać, zwłaszcza rozgorączkowanym uczestnikom światopoglądowych sporów; wolno sądzić, że nie musi to wcale pociągać za sobą generalnej akceptacji relatywizmu czy sceptycyzmu. Owszem, Hick ma zasadnicze wątpliwości co do znanych z historii procedur dowodzenia istnienia Boga – przynajmniej o tyle, o ile ich wyniki rozumie się dosłownie jako „dowody”, to jest rozstrzygnięcia ostateczne i powszechnie akceptowane (por. s. 37–40, 86, 109 *etc.*). Bowiem mimo czynionych starań ani religijna interpretacja świata, jego wybranych elementów i zachodzących w nim zdarzeń („przeświadczenie teistyczne”), ani interpretacja czysto naturalistyczna (jedna z postaci „przeświadczenia antyteistycznego”) nie może przedłożyć rozstrzygającego dowodu swej prawdziwości czy też decydującego argumentu nieodwołalnie falsyfikującego stanowisko przeciwne. Wszystkie bodaj pozytywne i negatywne usiłowania w tym zakresie (w tym i podjęta przez Findlaya ekstrawagancka próba „udowodnienia” nieistnienia Boga, to jest nie tylko Jego empirycznej nieobecności, ale i wręcz

logicznej niemożliwości) okazały się, jak dotąd, pozbawione apodyktycznej mocy dowodowej, a zatem kwestionowalne. W ujęciu Hicka sytuacja przedstawia się tak: „Pośród ogromnej liczby różnorodnych i niewątpliwie znaczących faktów niektóre z nich jako takie wskazują pewien kierunek, niektóre zaś jakiś inny. O jednym z zespołów tych faktów można zasadnie powiedzieć, iż przynajmniej na pierwszy rzut oka stanowią one potwierdzenie istnienia Boga (...) Podobnie istnieją inne fakty, które jako takie przynajmniej na pierwszy rzut oka stanowią świadectwa o charakterze antyteistycznym” (s. 82). Do pierwszej kategorii świadectw zalicza się przede wszystkim różne formy doświadczenia religijnego (i, dopowiedzmy, parareligijnego, o charakterze pierwotnie estetycznym bądź etycznym – por. s. 39, 127–128), do kategorii drugiej – specyficznie zinterpretowane niektóre dane empiryczne (np. dysproporcja między ogromem wszechświata a znikomością człowieka) oraz doświadczenie zła i cierpienia (por. s. 83). Nieprzypadkowo od pierwszych wieków chrześcijaństwa najwybitniejsi myśliciele usiłowali jakoś zrationalizować, „objaśnić” to ostatnie doświadczenie, w którym trafnie rozpoznawali jedną z większych i bardziej dramatycznych przeszkód dla religijnej interpretacji świata.

W sumie Hick uważa, że żaden z tych zbiorów świadectw nie jest na tyle jednoznaczny i dominujący, by narzucić nam jedno powszechnie obowiązujące wyjaśnienie. Nie bardzo zresztą wiadomo, jak można by je ze sobą porównywać: czy należałoby brać pod uwagę ilość odpowiednich świadectw, czy raczej siłę perswazyjną bądź rangę (w stosunku do czego? jak i przez kogo ustalaną? – por. s. 84). Wypada więc tylko pamiętać, że dokonuje się tu wyboru nie pomiędzy wyjaśnieniem i jego całkowitym brakiem, lecz zawsze pomiędzy alternatywnymi wyjaśnieniami, które mogą powołać się na przeciwstawne świadectwa. Skoro więc spór między nimi nie może być rozstrzygnięty przez odwołanie się do jakiejś uzgodnionej procedury i obiektywnie sprawdzalnych wyników (por. s. 83, 85–86), pozostaje uznać za uprawnione i racjonalne – przynajmniej w pewnych granicach, tj. dla danej jednostki i jej specyficznej percepcji świata, jej konkretnego doświadczenia – zarówno przeświadczenie teistyczne, jak i przeświadczenie antyteistyczne (ściśle rzecz biorąc raczej agnostyczne niż ateistyczne – por. s. 190). Cóż to jednak znaczy, że można być racjonalnie przeświadczone o istnieniu Boga? Hick powiada przecież, że „teista nie może mieć nadziei, iż udowodni istnienie Boga, ale mimo to może on jednak wykazać, że z jego punktu widzenia uznawanie istnienia Boga jest w pełni racjonalne” (s. 183). Okazuje się, że jego przeświadczenie jest racjonalne o tyle, o ile dysponuje on danymi, które je w jego mniemaniu potwierdzają. W tym miejscu, wbrew radykalnym sceptykom, Hick przyznaje, że jest nie tylko możliwe, ale i całkowicie prawomocne przekonanie człowieka wierzącego (związczą jeśli jego wiara jest na miarę Jezusa z Nazaretu, Franciszka z Asyżu czy starotestamentowych proroków), iż żyje w obecności Boga, którego realność jest równie oczywista i silnie odczuwana, jak realność świata materialnego. W takim przypadku doświadczenie religijne wydaje się mieć te same właściwości co doświadczenie zmysłowe: jest dane niezależnie od naszej woli

(w tym sensie, że nie jest subiektywnym, arbitralnym wytworem człowieka) i potwierdza się w działaniu (por. s. 186–187). Tak jak to drugie odslania przed podmiotem transcendentną wobec niego rzeczywistość, wykluczając w ten sposób „solipsystyczną alternatywę”, bo – jak podkreśla autor recenzowanej książki – nie ma żadnych poważnych powodów, by doświadczenie religijne przenosić w dziedzinę psychopatologii i na przykład opisywać jako pewnego rodzaju halucynację (por. s. 189–190).

Oczywiście Hick dostrzega również ograniczenia wspomnianej analogii między doświadczeniem zmysłowym i doświadczeniem religijnym. W normalnych warunkach każdy ma i musi mieć doznania zmysłowe, nie każdemu natomiast są dane przeżycia religijne: żywe i wyraźne postrzeżenie obecności Boga jest zapewne właściwością niewielu osób o wyjątkowej religijnej wrażliwości. Dlatego dla większości z nas, jeśli nie dla wszystkich, doświadczenie religijne („świadomość Boga”) nie jest epistemologicznym przymusem, przynajmniej w punkcie wyjścia. Być może w późniejszej fazie, gdy ktoś uświadomi sobie już obecność Boga, pierwotna „poznawcza wolność” wobec Niego ustępuje miejsca czemuś w rodzaju narzucającej się oczywistości (por. tamże). Warto, jak sądzę, zwrócić uwagę na to, że potwierdzenia racjonalności „przeświadczenia teistycznego” Hick szuka w specyficznym doświadczeniu, w sferze religijnych przeżyć i postaw, a nie w mniej czy bardziej wyrafinowanej argumentacji filozoficznej. „Bóg rezonerów” – wynioskowany na mocy poprawnie przeprowadzonego rozumowania albo postulowany jako hipoteza wyjaśniająca porównywalna z hipotezami formułowanymi w naukach ścisłych – zdaje się interesować go mniej niż przeżycie realności Boga odbierane tak jak przeświadczenia postrzeżeniowe (por. s. 181, 192). Poprzedza ono wszelką argumentację: najpierw jest wiara, a później dopiero pojawiają się formułowane dla jej wsparcia „dowody”. Przeświadczenie teistyczne potwierdza się jako rozumne przede wszystkim w takim sposobie życia, jaki stanowi osobistą odpowiedź człowieka wierzącego na odczuwaną przez niego realną boskość.

Niespodziewanie wątpliwość wobec tych spekulatywnych konstrukcji, które znane są jako „dowody” na istnienie Boga, zgłaszają najbardziej – zdawałoby się – zainteresowani, tzn. teolodzy. Hick wspomina o trzech postaciach teologicznej krytyki prób dowodzenia istnienia Boga (s. 173–180). Po pierwsze, takie usiłowanie jest zbyt ciężkie, a nawet absurdalne (tak jak absurdalny byłby filozoficzny dowód istnienia... własnej rodziny i przyjaciół), jeżeli człowiek wierzący doświadcza obecności Boga jako czegoś bezpośrednio danego i oczywistego. Po drugie, zapisane przez Pascala słowa: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Bóg filozofów” raz na zawsze zdają się przesądzać, iż Bóg, którego istnienie próbują ustalić tradycyjne dowody teistyczne, jest tylko abstrakcją, „bladym cieniem żywego Boga” – Boga biblijnej wiary. Po trzecie, gdyby dowody były faktycznie dowodami, to ich zniewalająca moc odebrałaby nam możliwość podjęcia wolnej decyzji, czy uznać istnienie Boga czy nie. Logiczny przymus dowodu nie daje się bowiem pogodzić z samą naturą wiary jako niewymuszonej odpowiedzi na tajemnicę boskiej obecności. Inna rzecz, że Hick trzeźwo

zauważa, iż wątpliwe jest, by sam werbalny dowód istnienia Boga miał równie nieodpartą moc jak bezpośrednie doświadczenie teofanii.

Dlaczego zatem mamy zajmować się tymi „dowodami”, wobec których zastrzeżenia zgłaszają sami teolodzy i którym zarzuty jeszcze poważniejszej natury stawiają filozofowie? Okazuje się przecież, że tak naprawdę „różne argumenty teistyczne zawodzą, gdy idzie o wykazanie istnienia Boga” (s. 40). Skoro tak, to konstruowanie rzeczonych „dowodów” wydaje się zajęciem bezużytecznym i zgoła beznadziejnym. A jednak Hick podejmuje próbę nie tylko prezentacji, ale i częściowego uzasadnienia takich przedsięwzięć. Bowiem – jak wielokrotnie powtarza – argumenty teistyczne nie dowodzą wprawdzie istnienia Boga, lecz „poprzez samo postawienie pytania, na które odpowiedzią mógłby być Bóg, ukazują takie istnienie jako możliwe” (s. 40, por. s. 89, 127–128, 171). Być może na to pytanie nie ma zadowalającej odpowiedzi, ale jeżeli jest, to może nią być właśnie uznanie istnienia Boga. Być może różne aspekty ludzkiego doświadczenia nie znajdują sensownego wyjaśnienia, ale jeżeli takie wyjaśnienie da się jednak znaleźć, to może nim być właśnie objawienie tajemnicy Boga. Krótko mówiąc: „Albo jest jakiś Bóg, albo świat jest ostatecznie niezrozumiały” (s. 38). Z tego i tylko z tego punktu widzenia argumenty za istnieniem Boga zasługują na umiarkowaną afirmację. Nie mają one, co prawda, zastąpić bezpośredniego spotkania człowieka z Bogiem, ale mogą i powinny wskazać i przygotować na jego możliwość.

Szczegółowe badanie tego, w jaki sposób i w jakim stopniu poszczególne typy argumentów realizują to zadanie, poprzedza w książce Hicka ogólna ich klasyfikacja (por. *Wstęp*, s. 35–40). Autor tradycyjnie rozróżnia argumenty aprioryczne i aposterioryczne. Jego zdaniem konsekwentnie aprioryczny charakter ma jedynie argument ontologiczny, zarówno w klasycznej wersji św. Anzelmą z Canterbury, jak i w zmodyfikowanych wersjach nowożytnych. Pozostałe argumenty – kosmologiczne, teologiczne i tzw. moralne – odwołują się do rozumownia *a posteriori*. Trzeba jednak wśród nich wyróżnić te, które mają charakter apodyktyczny (trzy pierwsze spośród „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu, to jest argumenty „*ex motu*”, „*ex causa efficiente*”, „*ex necessario et contingente*”), i te, które należy raczej za probabilistyczne, gdyż orzekają nie tyle o logicznej konieczności, ile o wysokim prawdopodobieństwie istnienia Boga (argumenty „*ex gradibus perfectionis*” i „*ex gubernatione rerum*” św. Tomasza z Akwinu), i generalnie wszelkie argumenty „z celowego zamysłu”, a podobnie argumenty wyprowadzone z doświadczenia moralnego człowieka. Trudno jednoznacznie wyrokować, który typ argumentacji jest „ważniejszy”: z punktu widzenia logiki bardziej pierwotny i podstawowy jest zapewne „dowód” ontologiczny, na co zwrócił już uwagę Kant (por. *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986, t. II, s. 349), choć równocześnie zakwestionował jego prawomocność. Z drugiej strony – argumenty *a posteriori* mogą się okazać – przy wszystkich niebłahych zastrzeżeniach – bardziej adekwatne i użyteczne niż argument *a priori* we wszystkich swoich wersjach. Polski czytelnik miał już zresztą okazję zapoznać się z różnymi analizami treści, wartości

i konsekwencji poszczególnych typów argumentacji: wystarczy przypomnieć teksty takich autorów, jak E. L. Mascall (*Otwartość bytu, Teologia naturalna dzisiaj*), Leszek Kołakowski (*Jeśli Boga nie ma*) czy Józef Życiński (*Teizm i filozofia analityczna*). Również w serii Biblioteka Filozofii Religii ukazała się pozycja pod tym względem komplementarna w stosunku do recenzowanej książki (Alvin C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, Kraków 1995; zwłaszcza szczegółowa analiza argumentu ontologicznego, s. 115–161). Mimo to dobrze się stało, że otrzymaliśmy zebrane w jednym tomie przykłady różnych postaci argumentacji teistycznej wraz z podnoszonymi wobec nich zarzutami, bowiem w krytycznym ujęciu Hicka wyraźniej prezentują się zalety i wady poszczególnych argumentów.

Dla przykładu: w pierwszym rozdziale autor pozwala nam przyrzeć się mającej długą tradycję i wciąż dość popularnej argumentacji teleologicznej, zarówno w klasycznej XVIII-wiecznej wersji Williama Paleya, jak i w nowszych „unaukowionych” jej opracowaniach, przedstawionych m. in. przez Pierre’a Lecomte’a du Noüy i F. R. Tennanta. Nerwem tej argumentacji pozostaje teza, iż zarówno świat w całości, jak i poszczególne jego elementy wykazują taki stopień organizacji i uporządkowania, że niepodobna nie dostrzec stojącego za tym Stwórcy i Jego celowego zamysłu. Tymczasem już David Hume w *Dialogach o religii naturalnej* poddał to stanowisko radykalnej krytyce i wydaje się, że Hick niemal w całości tę krytykę aprobuje, skoro pisze o „skutecznych kontrargumentach” (s. 53 i dalej). Sam zresztą we własnym imieniu konkluduje, iż „jest oczywiste, że argument z celowego zamysłu ani nie dowodzi istnienia stwórczego umysłu poza fizycznym światem, ani też nie wykazuje, że jest to prawdopodobne w jakimkolwiek obiektywnym sensie” (s. 86). Swoją żywotność i siłę przekonywania wspomniany argument zachowuje zaś tylko dzięki temu, że „skupia naszą uwagę na tych aspektach świata, które wywołują poczucie cudowności i świadomość tajemnicy niezależnie od racjonalnej działalności umysłu” (tamże). Swoją drogą, można odnieść wrażenie, że Hick nieco deprecjonuje ten typ argumentacji, uważając zapewne, że jest to wytwór myślenia życzeniowego, któremu śmiertelny cios zadał najpierw sceptycyzm wspomnianego już Hume’a, a później ewolucjonizm Darwina. Być może w całej tej teleologicznej konstrukcji jest faktycznie coś niezgrabnego i naiwnego, lecz niewykluczone, że przy ważniejszej analizie polemicznej argumentacji Hume’a okazałoby się, że wnioski nie muszą być aż tak miążdzące – przynajmniej dla słabszej, probabilistycznej wersji diskutowanego argumentu. W każdym razie i tu nasz autor jest wierny przewodniej idei całej książki: „dowód” teleologiczny niczego wprawdzie nie dowodzi, ale ustala możliwość istnienia Boga, bo w końcu „pozostajemy z pytaniem, na które odpowiedzią może być Bóg” (s. 89).

Wydaje się, że najwięcej satysfakcji, ale bodaj i najwięcej okazji do polemicznych reakcji dostarczyć mogą czytelnikom te rozdziały, w których Hick analizuje argumenty kosmologiczne, najlepiej znane w postaci „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu, zwłaszcza zaś sławny aprioryczny argument ontologiczny, prezentowany tu w dwu klasycznych wariantach wyłożonych

przez św. Anzelma z Canterbury w drugim i trzecim rozdziale *Proslogionu*, podjętych później przez Kartezjusza w *Medytacjach o pierwszej filozofii* i jednocześnie zmodyfikowanych przez Normana Malcolma i Charlesa Hartshorne'a. Do pozytywnego wykładu obu typów argumentacji Hick dołącza krytyczne stanowisko Kanta (por. *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 333–361) i także krytyczny własny komentarz. Niepodobna w krótkiej recenzji pomieścić tak bogatej i skomplikowanej materii: samo uchwycenie i rozważenie wszystkich subtelności „dowodu” ontologicznego (od sławnej Anzelmiańskiej formuły: „*aliquid quo nihil maius cogitari possit*” do – powiedzmy – sformułowania Malcolma, iż istnienie Boga jest albo logicznie konieczne, albo logicznie niemożliwe), a także rozmaitych stawianych mu zarzutów wymagałoby zapewne napisania osobnej rozprawy. Warto jednak, jak sądzę, podać przynajmniej ostateczne konkluzje Hicka w przypadku obu wspomnianych typów argumentacji. Otóż argumenty kosmologiczne stanowią według niego próbę pozytywnego rozstrzygnięcia następującego dylematu: albo istnienie wszechświata o określonych właściwościach można wyjaśnić przez odniesienie do Boga, albo nie można go w ogóle wyjaśnić, tak iż pozostaje on zwykłym, „nagim” faktem, pozbawionym jakiegokolwiek racji istnienia (por. s. 107–108). W ujęciu Hicka nie są one, oczywiście, żadnym nieodpartym dowodem istnienia Boga, choć jasno wskazują na „możliwość istnienia Boga jako podstawy ostatecznej zrozumiałości wszechświata, w którym sami się znajdujemy, i nas samych jako jego części” (s. 109). Argument ontologiczny z kolei nie tylko jest nieprawomocny jako dowód w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale, co gorsza, jako argument czysto aprioryczny nie wskazuje na żadne aspekty ludzkiego doświadczenia, których możliwym wyjaśnieniem byłoby istnienie Boga (por. s. 170–171). Zatem pod tym względem inne argumenty mają nad nim przewagę, choć wolno sądzić, że i tak sławne rozumowanie św. Anzelma zawsze już będzie niepokoiło filozofów.

Autorowi najbliższy wydaje się jednak inny typ argumentacji: w interesującej polemice z naturalistycznym humanizmem Bertranda Russella Hick nawiązuje do Kantowskiego postulatu, by istnienie Boga wyprowadzić z doświadczenia moralnego, z przeżycia etycznej powinności. Oczywiście i w tym przypadku nie mamy do czynienia z faktycznym dowodem istnienia Boga: należałoby raczej mówić o pójściu za głosem sumienia w kierunku, który może nas w końcu doprowadzić do wiary w Boga (por. s. 128). Bowiem „wyprowadzenie logicznych wniosków z naszych moralnych intuicji i przekonań oznacza postawienie pytania, na które odpowiedź może być Bóg” (s. 127–128). Może to za mało dla poszukiwaczy pewności. Jednak nie wiadomo, czy filozofię – stale oscylującą między odwagą podejmowania ryzyka a świadomością własnych granic – stać na coś więcej.

*Jan Kielbasa*

JAN KIEŁBASA, ur. 1959, dr filozofii, wykładowca w Instytucie Filozofii UJ, publikował m.in. w „Znaku” i „Kwartalniku Filozoficznym”.

# PLATONA

## FILOZOFIA WIECZYSTA

Elżbieta Wolicka, *MIMETYKA I MITOLOGIA PLATONA*  
 Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Lublin 1994, ss. 270

W przedmowie do swojej książki Elżbieta Wolicka daje przegląd różnorodnych interpretacji, w świetle których odczytywano i nadal się odczytuje myśl Platona. Jest ich wiele, a można zauważyć, że ów przegląd ogranicza się do dwóch ostatnich stuleci. Bibliografie prac poświęconych Platonowi wymieniają tysiące pozycji. Zważywszy, iż posiadamy prawdopodobnie wszystkie lub niemal wszystkie dzieła Platona, nie można nie zastanawiać się nad fenomenem nieustającego zainteresowania jego myślą, nad przyczynami ciągłego do niej powracania.

Książka Elżbiety Wolickiej jest powrotem, jak sama Autorka wyznaje, do Platona jako do początku. „Początek, niby bóstwo jakieś, królujący wśród ludzi, zabezpiecza wszystko” – ów przytoczony w książce cytat z *Platońskich Praw* (775E) stanowi okazję do stwierdzenia, iż takim początkiem są dzieła Platona; ich lektura, będąc powrotem do źródeł myśli filozoficznej, daje możliwość uchwycenia momentu narodzin pojęć, które od wieków towarzyszą kulturze europejskiej, a które obrosły już tradycją różnorodnych interpretacji, często przy tym ulegając schematycznej jednoznaczności i zatracając warstwę swojej głębi. Słowa bowiem nie tylko coś znaczą, lecz także odsłaniają, objawiają. Odpowiednio do tej ich dwoistości rozróżnia Autorka dwie koncepcje filozofii: jedną, będącą tworem umysłu postrzegającego rzeczywistość jako zbiór zagadek, które pragnie on dociekleliwie, metodycznie i skutecznie rozszyfrować, dochodząc w tym aż do stanu pełnego poznawczego zaspokojenia, i drugą, która „jest raczej terenem wiecznych poszukiwań, nagłych olśnień, błysków zrozumienia (...) jest zmaganiem się umysłu z tym, co go przerasta” (s. 174). Takim nieustającym poszukiwaniem, wglądem w sferę tego, co niewyrażalne, jest w interpretacji Wolickiej filozofia Platona; filozofia wykraczająca poza sferę rozumienia i wprowadzająca na drogę, którą wstępuje się ku tajemnicy.

Filozofia Platona jawi się więc jako swoiste misterium odsłaniające w jakiejś mierze tajemnicę istotności bytu, sięgające samej głębi istnienia wszechświata i w nim człowieka. Taka zaś jej wizja powoduje konieczność rozstrzygnięcia i wyjaśnienia pewnych zasadniczych kwestii, przede wszystkim ustalenia podstaw owego oglądu i odsłaniania – zatem domaga się

refleksji nad samą możliwością uchylecia zasłony tajemnicy, a ponadto stawia też pytanie o drogę prowadzącą do wejścia w sferę tego, co zakryte: do dostąpienia wtajemniczenia, doświadczenia oglądu owego „miejsca, które jest ponad niebem” – świata prawdy tak wzniosłe opisanego przez Platona w *Fajdosie*. Przedstawiona w książce interpretacja Platońskiej filozofii te problemy stara się wyjaśnić.

W przekonaniu Autorki filozofię Platona można zasadnie określić mianem hermeneutyki. Składają się zaś na tę sztukę interpretacji: mimetyka, rozumiana jako teoria i metoda analogii, oraz mitologia, jako teoria i metoda obrazowania symboliczno-metaforycznego. Dwie są centralne, sprzężone ze sobą kategorie, na których wspiera się prowadzony konsekwentnie wywód – analogia i mimesis. Obu w myśli Platońskiej przynajmniej szeroki zakres i doniosłe znaczenie. Interpretacja filozofii Platona przedstawiona w omawianej książce odwołuje się do zasady analogii. Określa ona wewnętrzne więzi w obrębie Platońskiej ontyki oraz noetyki (zgodnie ze słownictwem Autorki, która chce w ten sposób zaznaczyć różnicę pomiędzy nauką Platona a współczesnymi teoriami mieszczącymi się w zakresie ontologii i epistemologii), ona też stanowi podstawę relacji zachodzących między tymi dziedzinami. Upraszczając nieco bardzo skrupulatnie przez Autorkę przeprowadzane podziały i odkrywane współzależności, można tę myśl sprowadzić do następujących ustaleń: niższe kategorie bytu są analogicznym odwzorowaniem wyższych kategorii bytu; niższe formy poznania są analogicznym odwzorowaniem wyższych form poznania; każda forma poznania jest analogiczna do odpowiadającej jej kategorii bytu jako przedmiotu tegoż poznania.

Zatem, zgodnie z przekonaniem Elżbiety Wolickiej, Platońska struktura rzeczywistości nie jest dualistyczna, nie jest też jednorodząją w sensie zniesienia wszelkich dystynkcji i podziałów; Platoński byt jest analogiczny – oto nadzwyczaj ważne ustalenie, na którym wspiera się interpretacja Autorki. (Interesujące, że w analizie myśli Platona Wolicka nie oddziela od siebie wyraźnymi cezurami poszczególnych okresów jego twórczości; cały wywód jest prowadzony zasadniczo w oparciu o dialogi pochodzące z okresu średniego, niemniej znajduje swoje potwierdzenie, a można by powiedzieć że kulminację, w zaliczanym do okresu późnego *Sofistice*.) Nie można w myśli Platona oddzielić refleksji ontycznej od poznawczej; to przekonanie pozwala na wyciągnięcie ważnych wniosków dotyczących natury rzeczywistości: „w wiecznym dążeniu do istotności bytu i poznania (...) idee występują jako coś w rodzaju »światel-przewodników«” (s. 115), muszą zatem być zmieszane w jakiś sposób ze światem zmiennym, skoro są miarą jego poznawalności. Przypomina się swoista aporia kończąca pierwszą część *Parmenidesa* – dojscie do konkluzji, że idee w żaden sposób nie mogą wchodzić w relacje z rzeczami, a przecież jakoś muszą, jeżeli człowiek ma być zdolny do prawdziwego poznania rzeczy i do sensownego, coś znaczącego mówienia (133C – 135C). „O ile w ogóle byt, wszechświat i myślenie mają mieć jakiś sens istotnościowy (...) o tyle idee nie mogą pozostać »oddzielone« (*chorista*), lecz przeciwnie, muszą być jakoś »połączone«

(*symbola*) ze zmiennym światem zjawisk” (s. 116). Argumentem przemawiającym za słusnością swojej intuicji czyni Wolicka rozumowanie przeprowadzone w *Sofiście*, w którym naczelnej zasadzie uczestniczenia towarzyszy wyobrażenie mieszania się rodzajów i w którym zasada ta stanowi podstawę jedności opozycji; byt przekracza więc wszelkie opozycje: samego bytu i nie-bytu, tożsamości i różnicy, wreszcie ruchu i spoczynku, objawiając się jako sam w sobie – jako całość i jedność, bądź też relatywnie do czegoś innego – jako wielość. Jest on zatem, zdaniem Autorki, nie autologiczny ani allologiczny, lecz analogiczny.

Tak jak analogiczna struktura bytu wspiera się na zasadzie odwzorowania, tak też można mówić o mimetycznym charakterze związków zachodzących pomiędzy sferą ontyki i noetyki, pomiędzy przedmiotem poznania a odpowiadającą mu działalnością poznawczą. „Sfera noczy jest dokładnym odwzorowaniem sfery otycznej” (s. 19). Dusza ludzka, poznając zgodnie z zasadą „podobne przez podobne”, ujmuje całość wszechświata zarówno zmysłami, jak też w oglądzie umysłowym, odwzorowując go w sobie dzięki aktowi poznawczemu. Mimetyczne w swoim charakterze poznanie jest naocznym oglądem, jego naturę stanowi widzenie – i na poziomie zmysłów, i na poziomie umysłu. W bardzo interesującej interpretacji mitu jaskini i symboliki kajdan, a także w etymologicznych rozważaniach na temat treści słowa *sema*, znaczącego i „grób”, i „znak”, Autorka doszukuje się nie tylko sytuacji uwięzienia człowieka w świecie widzialnym, ale też pograżenia umysłu w ciełe. Stąd początkowa konieczność poznawania poprzez zmysły, stąd rola wzroku, który ogląda przedmiot będący odwzorowaniem idei, stąd trafna myśl, że ciało oznacza dla Platona nie tylko sytuację zasłonięcia, zatajenia, ale też jest znakiem, zatem może również przypominać, odkrywać. Świat widzialny na sposób znaku uczestniczy bowiem w świecie myśli. Dla potwierdzenia tych wywodów można przypomnieć zaskakująco uparcie, kilkakrotnie przez Platona powtarzaną w *Uczcie* wskazówkę, że droga wznoszenia się ku Pięknemu rozpoczyna się zawsze miłością do pięknego ciała: do Pięknego zasłoniętego przez ciało, a zarazem Pięknego ujawniającego się w ciełe. Doznając wcielenia, dusza zapomina wprawdzie posiadaną przednio wiedzę, ale też cielesność może stanowić pierwszy krok na drodze anamnezy, czyli „odpomnienia”, jak to po swojemu tłumaczy Autorka.

Rozważając problem analogiczności typów poznania wobec stopni bytu, analizuje Wolicka znaną metaforę słońca oraz schemat stopni bytu i poznania znajdujące się w VI księdze *Państwa*. W oparciu o wizję przedstawioną w tym dialogu, a także fragmenty *Fajdrosa* czy *Listu VII*, zarysowuje przed czytelnikiem hierarchiczną strukturę Platońskiej wszechcałości (przedstawioną przeze mnie w pewnym uproszczeniu) obejmującą: świat widzialny, świat przedmiotów nauk, świat idei oraz zwieńczającą wszystko Ideę Dobrą, utożsamianą z obecną w *Fajdrocie* „Istotą istotnie istniejącą”. Odpowiednio do tej hierarchii kształtuje się struktura stopni poznania, poczynając od poznania zmysłowego, poprzez rozumowanie aż po najdoskonalszą z nauk – dialektykę, która stanowi już kres naturalnych możliwości poznawczych. Tak stajemy wobec problemu możliwości osiągnięcia

wiedzy ostatecznej – prawdy o ideach, a przede wszystkim o owej najwyższej, nadniebnej Istotności. Do tej wiedzy dialektyka tylko doprowadza, nie jest jednak zdolna widzenia tego osiągnąć. Wolicka żywi przekonanie, że w tę sferę najwyższą, wymykającą się racjonalnemu dyskursowi, nie dającą się ująć w logicznie uporządkowany wywód, Platon stara się prowadzić Sokratesowych rozmówców drogą poetyckiej metafory i mitu. W Platońskiej metodzie uprawiania filozofii Autorka podkreśla tak odmienną od Arystotelesowych rozgraniczeń, szczególną płynność granic pomiędzy różnymi sposobami wypowiedzi, dyskursywnym i poetyckim.

Jednakże wszystko, co dotychczas napisano, stanowiło zaledwie próbę określenia podstawy i zarysowania niejako tła prowadzonych w tej książce rozważań. Jej motyw przewodni stanowi bowiem Platońska „piękna mitologia”, jak ją ładnie nazywa Wolicka. Można powiedzieć, że książka jest zasadniczo wykładem oraz analizą owej pięknej mitologii i w tym przede wszystkim Autorka dostrzega własny wkład w badania nad myślą Platona. O ile samo zagadnienie Platońskich mitów znalazło już swoich badaczy, o tyle nie zainteresowano się swoistością mitów symbolicznych, których cel i znaczenie są zasadniczo odmienne od mitów pełniących rolę objaśniającej alegorii. Główną tezę książki jest więc przekonanie, iż to Platońskie mity symboliczne wprowadzają w rzeczywistość natchnionych wizji i doświadczeń Filozofa, że w postaci zaszyfrowanej wyrażają to, co w istocie swojej jest niewyraźne, a ich zadaniem jest nie tyle przekazanie prawdy, co w nią wprowadzanie. Tu, gdzie zawodzi dyskurs, mitologia staje się właściwym „narzędziem wyrażania istotnościowego wglądu” (s. 117). Przy czym należy mieć pełną świadomość tego, że mity stanowią opowieść fikcyjną, której nie można ani dosłownie rozumieć, ani dosłownie wyrazić – ich zadanie polega na rozbudzaniu myśli, budzeniu „oka duszy”. Rozszyfrowanie opowieści mitu, niemożliwe bez „mimetycznej partycypacji” ze strony odbiorcy, sprowadza się do intuicyjnego wglądu w dziedzinę istotności, a z kolei ów wgląd nie jest czymś różnym od uczestniczenia w tym, co się widzi; wizja poznawcza staje się zarazem wizją uszczęśliwiającą. Autorka mówi wręcz o wzajemnej łączności poznania, oczyszczenia i szczególnego rodzaju natchnienia – wbożenia (*entheosis*).

Jak przeto nie można odseparować od siebie Platońskiej ontyki i noetyki, tak też nie można odłączyć ich od swoistej teologii, niemniej również nie można rozważać tych dziedzin w oderwaniu od antropologii – od sfery aksjologii i powodowanego nią określonego modelu życia, także społecznego i państwowego, wreszcie od ostatecznego celu, ku któremu kieruje się egzystencja, czy też od pragnienia znalezienia takiego celu. „Teoretyczna i praktyczna sfera życia (...) pozostają ze sobą w ścisłym związku (...) Idea Dobra jest zarówno zasadą ontyczną i noetyczną, jak i podstawą aksjologicznego porządku i etycznej dzielności” (s. 80).

Obecne w Platońskich dialogach mity, a zwłaszcza tak zwane mity eschatologiczne, nie tylko odślawiają prawdę o najwyższej rzeczywistości, lecz także doprowadzają duszę do samopoznania, ujawniają szczególnie dramat jej natury, losów i przeznaczenia. W nadzwyczaj interesujących

rozważaniach włącza Wolicka ów dramat ludzkiej duszy w całość obrazu kosmosu, w jego trwanie w wieczności i jego stawanie się w czasie, dostrzega pokrewieństwo cyklicznych obiegów dusz z ruchami ciał niebieskich, wreszcie widzi analogię pomiędzy ruchem „boskiego pierwiastka kosmicznego, zwanego duszą świata” a stanem ogarniętego wizją Piękna umysłu, który „»pięknie kolistym obiegiem« rozpościera się na wszystkie sfery wszechświata” (s. 173).

Nie sposób omówić książki Elżbiety Wolickiej wyczerpująco, czy choćby wymienić jej poszczególnych wątków; w dość luźnej strukturze, pomyślanej jako zbiór rozpraw, zawiera wielkie bogactwo rozważanych zagadnień: analiz z zakresu Platonskiej metafizyki i teorii poznania, etyki i eschatologii, polityki i nawet przeze mnie nie wspomnianej dziedziny sztuki, zawiera wreszcie niesłychanie ciekawe interpretacje wielkich Platonskich mitów. Wśród tych zagadnień znalazło się też miejsce na przekonującą dyskusję ze stanowiskiem zwolenników istnienia Platonskiej nauki hermetycznej, w której podnoszony jest problem całkowitej niemożności wyrażenia pewnych Platonskich intuicji poprzez słowa, zarówno słowa zapisane, jak też te wypowiedziane. Platonska doktryna nie zapisana to przede wszystkim doktryna nie dopowiedziana, stwierdzi Autorka. A tę wyrażają właśnie mity. W ostatniej z trzech rozpraw dołączonego do książki Aneksu, poświęconej politycznym zainteresowaniom Platona, pojawia się też polemika z niechętną krytyką Poppera. W obu przypadkach polemika wynika jednakże z omawianej właśnie problematyki i nie stanowi celu samego w sobie.

Na zakończenie nie można nie wspomnieć o jeszcze jednym wątku; zwraca mianowicie Autorka uwagę na stale obecny w Platonskich dialogach motyw przewodnika. Tak jak wtajemniczanemu w misteria towarzyszy *mystagogos*, tak tego, który wstępuje ku prawdzie, winien prowadzić przewodnik-nauczyciel. W dialogach jego rolę pełni zazwyczaj Sokrates; on drogą dyskursu, często przeradzającego się w postać natchnionego wywodu, roztacza wobec rozmówców podniosłą wizję. Wolicka sugeruje, iż być może Platonowi nie była obca myśl o znalezieniu wśród przyszłych czytelników „idealnego rozmówcy” – partnera jego „idealnego nauczyciela”, myśl o wiecznym wymiarze jego filozofii, że zatem można by przyjąć, iż cel jego dialogów pozostaje niezmiennie ten sam, a jest nim prowadzenie kolejnych pokoleń ku oglądowi dziedziny czystych istotności. Jak się wydaje, podobnie w stosunku do filozofii Platona swoją rolę pojmuje Autorka. Przedstawia własną wizję filozofii wielkiego Ateńczyka, zwraca uwagę na to, co w niej najistotniejsze, choć często przemyślnie skryte za zasłoną słów i mitów, przekonuje, że owe skrywane słowa także objawiają, że odsłaniają samą głębię prawdy, i wreszcie ku odsłonięciu tej prawdy stara się czytelnika prowadzić.

Myślę, że można by też powiedzieć, iż to nie jedynie Platon był przekonany o wiecznym charakterze swojej filozofii. Książka Elżbiety Wolickiej sugestywnie ukazuje ciągłą atrakcyjność Platonskiej myśli, uwidacznia jej aktualność poprzez podkreślanie związków ze współczesną fenomenologią, hermeneutyką, filozofią języka czy wreszcie współczesnymi teoriami

sztuki. Ukazany w niej Platon ma zainteresować nie tylko niezbyt licznych wielbicieli antyku, ale też, a może przede wszystkim, entuzjastów filozofii współczesnej. Właściwie przesłanie książki skierowane jest do jednych i drugich, tym ukazując, że dzieła Platona są ciągle godne wnikliwej lektury, tamtym – choć może niekiedy podczas niewątpliwie fascynującej lektury zzymają się na ów hermeneutyczny *entourage* – unaoczniając, jak wydatnie dorobek myśli współczesnej rozszerza możliwości rozumnego odczytania przesłania Mistrza Akademii.

*Dobrochna Dembińska*

DOBROCHNA DEMBIŃSKA, profesor w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej UW. Zajmuje się Platonem i neoplatonizmem.

# POMIĘDZY BOGIEM A MODLITWĄ CZŁOWIEKA

**Roman Mazurkiewicz, DEESIS. IDEA WSTAWIENICTWA  
BOGARODZICY I ŚW. JANA CHRZCICIELA W KULTURZE  
ŚREDNIOWIECZNEJ**

Kraków 1994, ss. 248 + 2 nlb + ilustracje.

Książka Romana Mazurkiewicza z pozoru tylko należy do pozycji, które zainteresować mogą jedynie wąskie grono wtajemniczonych: mediewistów, historyków sztuki czy religioznawców. Do tego złudnego wrażenia przyczynia się zapewne gustowna (jak zwykle w publikacjach oficyny Universitas) i tajemnicza w swej kompozycji okładka z tytułem brzmiącym jak zaklęcie i zupełnie dla laika niezrozumiałym. Nawet i rozszyfrowanie owego tytułu w niewielkim tylko stopniu poprawić może samopoczucie profana: „*deesis*” oznacza bowiem po grecku „prośbę”, „petycję”, w znaczeniu zaś upowszechnionym w pismach Ojców Kościoła określa modlitwę błagalną zanoszoną do Stwórcy za pośrednictwem orędowników. Zatem jest to wciąż tematyka wysoce specjalistyczna, wymagająca przygotowania, szczególnych zainteresowań i przede wszystkim ukazywana z bardzo odległej, aż Średniowiecza sięgającej perspektywy.

Tymczasem książka Romana Mazurkiewicza ma rozmaite, wcale też nie przeczuwane uroki i zalety. Najogólniej mówiąc, należy ona do wciąż bardzo rzadko uprawianej przez polskich humanistów dyscypliny zwanej „historią idei”. Na takie powinowactwo wskazuje w podtytule swojej pracy sam Autor, doskonale świadom tego, do czego ta formuła zobowiązuje i przed jakimi ewentualnymi zarzutami może ona bronić historyka literatury. Właściwie trzeba by tu mówić o „historii pojęć”, bowiem tradycyjnie rozumiana historia idei stanowiła swoistą alternatywę dla historii filozofii i z tego nieraz czyniono jej przedstawicielom i jej zwolennikom poważne zarzuty. Literaturoznawcy (m. in. Maria Janion) również zachowywali wstrzeźliwość wobec tego kierunku myślenia o kulturze. Zbyt łatwo bowiem dzieje jakiejś „idei” odzwierciedlonej w literaturze mogą się stać, zwłaszcza gdy się nimi zauroczy popularny czytelnik, mętną i nic nie mówiącą alternatywą dla solidniejszej jakiejś wiedzy o konkretnych faktach, środkach artystycznych i wreszcie o ideowej „treści” dzieł powiązanych z określoną formacją kulturową.

Książka Romana Mazurkiewicza stanowi natomiast znakomity przykład na to, że historia idei bez arcysolidnej podbudowy rzeczowej istnieć w literaturoznawstwie wprost nie może i że ta formuła oznacza właśnie wysoką jakość przede wszystkim rzeczoznawczą, do której dochodzi umiejętność kojarzenia oraz interpretowania znaczeniowego (to znaczy filozoficznego czy teologicznego) zgromadzonych przez badacza materiałów. Oceniana pod względem metodyczności w gromadzeniu i w objaśnianiu materiałów przypomina najlepsze prace z tego samego „gatunku”, jak choćby sławną monografię „narodzin idei” czyśca, czyli *La naissance du purgatoire* Jacques'a Le Goff. Praca Mazurkiewicza nie jest zresztą rozprawą czysto literaturoznawczą. Autor jej bowiem z tą samą swobodą porusza się zarówno po obszarze historii literatury, jak też i po dziedzinie historii sztuki. Uprawia zatem z powodzeniem ikonologię w klasycznym rozumieniu tego terminu przez Erwina Panofsky'ego i Jana Białostockiego, co także ma wartość dowodową w nie zamkniętej wciąż dyskusji nad żywotnością tej metody i nad jej wszechstronnym zastosowaniem.

Omawianie właściwego tematu „*deesis*” w sztuce i w literaturze średniowiecznej rozpoczął Mazurkiewicz od wyodrębnienia grupy trójpostaciowej: Chrystus – Maria – św. Jan Chrzciciel, którą określił mianem „*Trina Sanctitas*” (s. 14). Umotywowanie tej formuły, jakie Autor podał na wstępie swoich rozważań, nawiązuje do średniowiecznego określenia „*trina potestas*” znanego z bizantyńskiego *Ewangeliarza Bernwarda*, biskupa Hildesheim z przełomu X i XI wieku. Ten pomysłowy „wynalazek” Mazurkiewicza ma pewne znaczenie dla dalszej części jego pracy, w której omawia temat „*deesis*” w związku z *Bogurodzicą*, bowiem nawet wbrew intencjom Autora czytelnik nie może się uwolnić od skojarzenia tej zbieżności pojęciowej z tezą o wczesnym datowaniu naszego „*carmen patrium*”, a także z kwestią jej ewentualnie bizantyńskiej pra-genezy. Nie do końca umiem się pozbyć w tym wypadku wątpliwości, bowiem autorska formuła „*Trina Sanctitas*” zaciera – mimo wszystkich zastrzeżeń Autora – teologicznie ugruntowaną

hierarchię świętych Postaci i jakoś natrętnie „interferuje” z tradycyjną formułą „*Sancta Trinitas*”. W zestawieniu z konstrukcją obrazowania *Bogurodzicy*, gdzie postać św. Jana Chrzciciela jest przecież uwydatniona wyraźnie na drugim planie, schemat „*Trinae Sanctitatis*”, który wyobrażam sobie jako trójkąt równoboczny, zdaje się nazbyt sztywny i regularny. Odpowiada on natomiast właśnie tą swoją symetrycznością ikonografii, obficie w książce Romana Mazurkiewicza egzemplifikowanej. Skutek jest taki, że czytelnik uświadamia sobie raczej różnice aniżeli zbieżności pomiędzy ikonografią „*deesis*” a jej literackim urzeczywistnieniem w przypadku *Bogurodzicy*. Sądzę, że jest to raczej zaleta aniżeli wada bardzo wyważonej w sądach i przez to budzącej zaufanie książki Mazurkiewicza.

Kolejnym przesłaniem omawianej tu pracy jest zwrócenie uwagi na kult św. Jana Chrzciciela, którego postać umieszczona jakby po drugiej stronie „osi symetrii”, więc niemal równorzędnie w stosunku do Matki Bożej, bywała jednak marginalizowana. Dowodów na ten paralelizm zebrano tu bardzo dużo, także i z literatury dramatycznej (*nb.* autor moralitetu *Elekerlijc* drukowanego i znanego w Polsce w łacińskiej wersji pt. *Homulus*, Pieter van Diest wzgl. Petrus Dorlandus nie był pisarzem „holenderskim”, lecz południowo-niderlandzkim, więc już raczej „belgijskim”). Roman Mazurkiewicz jest autorem osobnej poświęconej temu tematowi publikacji (*Tradycja świętojańska w literaturze staropolskiej*, Kraków 1993), jednakże zgromadzone i zinterpretowane tu materiały literackie poszerza jeszcze bardziej naszą wiedzę i przekonuje o głębokim zakorzenieniu kultu św. Jana Chrzciciela w naszej kulturze.

Podczas lektury książki Romana Mazurkiewicza towarzyszy czytelnikowi trudna do odsunięcia myśl, że oto cała ta imponująca swą erudycją i błyskotliwą inteligencją rozprawa podporządkowana jest zagadce *Bogurodzicy*, że choć nigdzie wprost tego nie powiedziano, ożywia tę pracę nadzieja na dopowiedzenie w tej kwestii bodaj jednego nowego zdania. Otóż prawda! Najczcigodniejsza z naszych pieśni religijnych zasługuje niewątpliwie na taki wysiłek, zaś Mazurkiewicz oświetlił tajemnicę *Bogurodzicy* ze strony, która tylko pozornie była już brana pod uwagę w dotychczasowych studiach nad genezą i nad wielorakimi powiązaniem tej pieśni ze średnio-wieczną kulturą literacką Europy Środkowej. Jak wspomniałem już poprzednio, zestawienie konstrukcji obrazów *Bogurodzicy* z pojęciem „*Trina potestas*” czy, jak woli Mazurkiewicz, „*Trina Sanctitas*”, przemawia za wcześniejszym raczej niż późniejszym datowaniem pieśni. To ważna przesłanka. Z wielkim zainteresowaniem czyta się „uwagi o restytucji i interpretacji tekstu” (s. 171–180), gdzie raz jeszcze cała literatura przedmiotowa została poddana skrupulatnej i zarazem przejrzystej analizie. Zabrakło mi, co prawda, w tym bardzo związłym przeglądzie akapitu poświęconego wersyfikacji *Bogurodzicy*, o co zresztą nie mam do Autora pretensji, bo nie ma to związku z tematem „*deesis*”. Wydaje się jednak, że dzisiaj żadna już dyskusja na temat *Bogurodzicy* nie może pomijać kwestii stosunku budowy wersyfikacyjnej pieśni do schematu łacińskiej sekwencji (albo może jednak hymnu?), co poruszali wszyscy najpoważniejsi uczestnicy dyskusji naukowej:

E. Ostrowska, Jerzy Woronczak i Stanisław Urbańczyk. W całym labiryncie domysłów i pół-ustaleń ten jeden kierunek dociekań wydaje się najsłabiej jednak przebadany. I najbardziej zachęcający. Druga możliwość to rekonstrukcja sposobu myślenia staropolskich tłumaczy (lub raczej parafrazatorów) *Bogurodzicy*, o których Roman Mazurkiewicz także pamięta. Każdy przekład jest swego rodzaju interpretacją, może więc warto dokładniej się przyjrzeć tym tekstom w nadziei, że ich twórcy zobaczyli w *Bogurodzicy* coś, co uchodziło dotąd uwadze filologów.

W podsumowaniu tego omówienia możemy więc stwierdzić, że *Deesis* jest najważniejszą (po artykule S. Urbańczyka sprzed lat siedemnastu) wypowiedzią naukową na temat *Bogurodzicy*, a ponadto jest jedną z najwybitniejszych prac z zakresu mediewistyki literaturoznawczej w ostatniej dekadzie.

*Andrzej Borowski*

ANDRZEJ BOROWSKI, profesor, dyrektor Instytutu Filologii Polskiej UJ. Autor publikacji na temat literatury polskiej i europejskiej epoki Renesansu i Baroku (wydał m. in. *Renesans*, Warszawa 1992).

# RZECZYWISTOŚĆ PRZECIWIW REWOLUCJI

**Edmund Burke, ROZWAŻANIA O REWOLUCJI WE FRANCJI**  
tłum. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Znak  
i Fundacja im. Stefana Batorego,  
Kraków – Warszawa 1994, ss. 270

Nieczęsto się zdarza, by książka będąca owocem chwili przechodziła do historii idei jako dzieło klasyczne. *Rozważania o rewolucji we Francji* Edmunda Burke'a wydane po polsku w ponad 200 lat po ich pierwszej edycji z pewnością należą do tej wyjątkowej kategorii. Praca, która miała być przede wszystkim pamfletem na rewolucję 1789 roku i jej brytyjskich zwolenników, manifestem wzywającym Anglików do wojny z królobójczym reżimem stała się początkiem nowożytnego myślenia zachowawczego, fundamentem filozofii konserwatywnej od niemieckich romantyków do amery-

kańskich neokonserwatystów lat osiemdziesiątych XX wieku oraz politycznej praktyki od Metternicha do Margaret Thatcher.

Niezwykłość *Rozważań...* polega na połączeniu przez Burke'a doświadczenia polityka z wrażliwością filozofa. Tylko refleksja wypływająca z wiedzy praktycznej jest, według autora, przydatna w myśleniu o społeczeństwie. Jego dzieła to niemal wyłącznie komentarze męża stanu pisane na marginesie bieżących wydarzeń: walki z absolutystycznymi dążeniami króla Jerzego III, sporów o prawa amerykańskich kolonistów czy nadużyć Kompanii Wschodnio-Indyjskiej. Doświadczenia czynnego polityka, parlamentarzysty i sekretarza premiera pozwalają jednak Burke'owi niezwykle głęboko wnikać w tkankę życia społecznego, sprawiają, że jego refleksja jest równocześnie bardzo bliska politycznej praktyki. Właśnie z punktu widzenia społecznej praktyki i jej ideowych konsekwencji krytykuje autor rewolucję francuską.

Oświeceniowi zwolennicy wolności abstrakcyjnej, opartej na racjonalistycznie wykoncypowanych prawach człowieka, sprowadzić mogą na swój naród jedynie nieszczęścia wynikające z arogancji wobec społecznej rzeczywistości – twierdzi Burke. Jednostkowy rozum nie jest w stanie przeniknąć złożoności świata, a niechęć do uznania ograniczeń nakładanych na człowieka przez społeczne okoliczności i etyczny absolutyzm zawsze kończą się łamaniem codziennych zasad moralnych i pogonią za ułudą. Jak pisał Burke: „Człowieczeństwo jest ich horyzontem i jak horyzont zawsze im umyka.” Miłość ludzkości prowadzi do pogardy wobec człowieka konkretnego – słabego i niedoskonałego, jedyne, który naprawdę istnieje.

Wielu współczesnych Burke'owi uznało jego reakcję na wydarzenia we Francji za historyczną. Jak on – czołowy polityk wigów-liberałów, obrońca amerykańskich kolonii walczących o uniezależnienie się od Anglii, obrońca Hindusów wyzyskiwanych przez brytyjskiego gubernatora, sojusznik irlandzkich katolików w ich walce o równouprawnienie może zamykać oczy na sukcesy miłośników wolności za Kanałem i wskazywać wyłącznie na ich niedociągnięcia wynikające z rewolucyjnego zapału? Czyżby Burke oddał się na usługi opresyjnej monarchii, zaparł się liberalnych ideałów swej młodości?

Takie oskarżenia brytyjski polityk odrzuca z furią człowieka walczącego o sprawę najistotniejszą. Rewolucja we Francji jest największym kataklizmem w dziejach nowożytnej Europy i jeśli w porę nie zostanie zahamowana, gotowa jest podważyć fundamenty naszej cywilizacji, stworzyć wzór, do którego odwoływać się będą wszyscy wrogowie porządku i wolności idących zawsze w parze. Chociaż opinie autora *Rozważań...*, napisanych przeciw zaledwie w rok po zburzeniu Bastylii, pełne są emocji i opierają się często na wątpliwych i fragmentarycznych danych, to bieg wydarzeń raczej przyznał właśnie jego ocenom rewolucji. Spełniły się zapowiedzi wielkiego terroru, rządów rewolucyjnej oligarchii, a potem wojskowej dyktatury, Europa po 1789 roku mimo usilnych starań reakcjonistów nie powróciła już do *ancien régime'u*, a kolejne pokolenia radykałów przywdziewają stroje Dantona, Robespierre'a i Marata.

Jednak to nie analizy procesu rewolucyjnego zapewniły Burke'owi

miejsce w podręcznikach filozofii politycznej. Brytyjski myśliciel był tym, który jako pierwszy starał się dać odpowiedź na wyzwania czasów nowożytnych najpełniej wyrażone w duchu rewolucji francuskiej. Jego filozofia, w odróżnieniu od poglądów reakcjonistów francuskich w rodzaju de Maistre'a czy de Bonalda, nie zasadzała się wyłącznie na negacji racjonalizmu i społeczeństwa opartego na umowie wolnych jednostek. Burke był nieodrodnym synem brytyjskiego liberalizmu i jego krytyka Francuzów wyrastała z osiągnięć angielskiej Chwalebnej Rewolucji 1688 roku oraz stuletnich rządów wigów w Wielkiej Brytanii. Był zatem autor *Rozważań...* obrońcą władzy ograniczonej, podzielonej między monarchę, parlament i sądy, władzy nie przekraczającej progu domu obywatela i reprezentującej jego interesy.

Chociaż państwo jest tworem ludzkiej konwencji i ma zaspokajać ludzkie pragnienia, to nie może być ono wyłącznie „spółką do handlu pieprzem”. Jego istotą jest związek pokoleń przeszłych, żyjących i jeszcze nie narodzonych, polegający na wspólnym dążeniu do doskonałości, realizacji ludzkiej natury. Dlatego właśnie instytucja państwa musi być traktowana ze szczególną ostrożnością. Człowiek, raz wkroczywszy w stan społeczny, musi poświęcić swoje uprawnienie do decydowania o tym, co jest sprawiedliwe, powściągnąć swe namiętności w zamian za gwarancje społecznej wolności i wspólnej wszystkim sprawiedliwości. Powoływanie się w stanie społecznym na „prawa naturalne” i suwerenne uprawnienie narodu do zmiany umowy społecznej, jak czynią to racjonalistyczni mistrzowie rewolucji francuskiej, oraz naruszeniem ładu instytucji państwowych i pograżeniem się w anarchii oraz najbardziej opresyjnym z despotyzmów – despotyzmie większości.

Wolność, jaką zdobyli Anglicy, jest wolnością społeczną, możliwą tylko dzięki oparciu jej na ewolucyjnie wykształconych, tradycyjnych zwyczajach i konwenansach. W Petycji Praw „parlament mówi królowi: »Twoi poddani odziedziczyli [podkr. Burke'a] tę wolność«, utwierdzając swoje roszczenia do praw obywatelskich nie przez odwołanie się do abstrakcyjnych zasad, takich jak »prawa człowieka«, lecz do praw Anglików, do dziedzictwa otrzymanego w spadku po przodkach” (s. 50). Niepowodzeniem muszą zakończyć się wszelkie próby konstruowania społecznej rzeczywistości w oparciu o racjonalistyczne abstrakcje, bowiem porządek społeczny utrzymuje się nie dlatego, że ludzie wiedzą, jak działa, ale dlatego, że wiedzą, jak w nim działać, akceptują normy i zobowiązania, których nie są autorami. Z takiego właśnie przekonania, że polityka należy do dziedziny wiedzy praktycznej, którą można zdobyć wyłącznie poprzez doświadczenie, wypływa Burke'owska krytyka francuskich *les philosophes*. Jak czytamy w *Rozważaniach...*: „Lękalibyśmy się nakazać człowiekowi, by żył i pracował, czerpiąc wyłącznie z zasobów własnego rozumu (...) sądzymy, że ludziami powodzić się będzie lepiej, gdy będą korzystały ze wspólnego banku i kapitału narodów i wieków. Wielu naszych myślicieli, zamiast obalać powszechne przesady, wykorzystuje swą inteligencję, by odłonić ukrytą w nich mądrość” (s. 104).

Wyrażone tu charakterystyczne dla wszystkich konserwatystów stwierdzenie o wyższości wspólnoty nad jednostką u Burke'a sformułowane jest

bardzo ostrożnie i wyraźnie odbiega od przekonania wielu późniejszych filozofów zachowawczych o absolutnej przewadze racji narodu nad interesami jednostek. Warunki społeczne rzeczywiście w ogromnej mierze determinują człowieka, a ludzka natura rzeczywiście realizuje się poprzez konwencjonalne instytucje, ale Burke – jak każdy tradycjonalista – szuka pozatradycyjnego uzasadnienia dla swej polityki. Znajduje je w prawie naturalnym, pojmowanym odmiennie niż w tradycji scholastycznej czy nowożytnej spod znaku Grocjusza i Althusiusa. Dla Burke'a prawo naturalne ufundowane jest na niezmiennych nakazach boskich i to pozwala na ocenę tradycji i instytucji z ponadhistorycznego punktu widzenia. Jednak absolutne zasady realizują się w sposób dynamiczny za pośrednictwem społecznych instytucji, są z nimi nierozdzielnie związane i ocena prawomocności może dokonać się tylko po uwzględnieniu warunków historycznych. Zatem, jak to określił Burke w jednym ze swych listów, historia „jest nauczycielką roztropności, lecz nie zasad”.

Decydująca jest tu niezwykle istotna dla filozofii Burke'a zasada preskrypcji czy też zasiedzenia. Reguła ta, przejęta w dużej mierze z prawa własności, mówi, że jeśli dana instytucja przyjęła się w historycznym procesie kształtowania się narodu i nie są zgłaszane przeciw niej istotne zastrzeżenia, oznacza to, że uczestniczy ona w planie Opatrzności względem danej wspólnoty i nie może być lekkomyślnie kwestionowana. Zmiana dynastii, jaka dokonała się w Anglii w okresie Chwalebnej Rewolucji roku 1688, mimo iż sprzeczna z regułami sukcesji tronu, stała się podstawą wolności Brytyjczyków i jest jednym z fundamentów konstytucji Zjednoczonego Królestwa. Od francuskiego poniżenia władzy królewskiej różni ją fakt, że dokonała się z poszanowaniem istoty brytyjskiej monarchii, tj. dziedziczności, i z tej normy starała się czerpać legitymizację. Francuzi, powołując się na zasadę suwerenności narodu, w sposób rewolucyjny zaparli się własnej tożsamości i mimo że urząd królewski został utrzymany (Burke pisał swoją książkę w roku 1790), to fakt zerwania ciągłości tradycji będzie miał swoje tragiczne konsekwencje w przyszłości.

Ogromna waga, jaką Burke przypisywał historycznym warunkom uprawiania polityki, jest źródłem jego przywiązania do pluralizmu. Każę mu darzyć szacunkiem różne tradycje kulturowe i polityczne oraz bronić prawa różnych wspólnot do posiadania własnych instytucji politycznych, prawa dotyczącego zarówno amerykańskich kolonistów, jak i Hindusów. Także stąd wypływa, przejęte później przez niemal wszystkich konserwatystów, przekonanie o ogromnej roli ciał pośredniczących i lokalnych zwyczajów pozwalających jednostce związać swe codzienne życie z narodem – szerszą wspólnotą stanów, ziem i pokoleń.

Przyjęcie warunków historycznych jako niezwykle istotnej determinanty uprawiania polityki sprawia, że przemyślenia Burke'a, monarchisty i gorącego zwolennika naturalnej arystokracji, do dziś nie tracą nic na aktualności. Jak pisze w *Rozważaniach...*: „Nie potępiam żadnego ustroju wyłącznie przez odwołanie się do abstrakcyjnych zasad. Mogą wystąpić sytuacje, w których czysto demokratyczna forma staje się koniecznością.” Dlatego

właśnie filozofia Burke'a daje niezwykle użyteczny aparat pojęciowy do analizy obecnej rzeczywistości społecznej. Pytania o historyczną ciągłość polskiej tradycji i miejsce w niej półwiecza realnego socjalizmu, dyskusje na temat nowej konstytucji Rzeczypospolitej, spory o decentralizację administracji, reprivatyzację i prywatyzację mogą być wyrażone w języku brytyjskiego filozofa w sposób zaskakująco precyzyjny.

Burke daje współczesnym politykom jeszcze jeden nieco zakurzony instrument – uznanie cnoty roztropności za podstawę działalności politycznej. Z jednej strony – chroni ona przed pokusą fundamentalizmu i próbami poszukiwania Prawdy w polityce, z drugiej zaś – przypomina, że praktyka społeczna jest ściśle związana z etyczną oceną i pragmatyzm wcale nie oznacza, że obowiązywanie norm moralnych zostało zawieszono.

*Rozważania o rewolucji we Francji* warto więc dziś czytać nie tylko jako klasyczne dzieło filozofii politycznej, na Burke'a warto spojrzeć jako na autora, który próbował rozwiązać problemy nowoczesnego życia społecznego w czasach, kiedy dopiero powstawały. Być może to właśnie sprawiło, że niewielu filozofów po nim osiągnęło równą jasność odpowiedzi na wyzwania cywilizacji porewolucyjnej.

*Artur Wolek*

ARTUR WOŁEK, student politologii UJ, pracuje w krakowskim Ośrodku Myśli Politycznej, publikował w „Tygodniku Powszechnym” i „Universitasie”.

# RZECZ O MALARSTWIE CZYLI O ŚWIECIE WIELKICH MIAR

**Janusz Marciniak, PARADOKS ARTYSTÓW**

Wydawnictwo Dialog, seria Biblioteka „Art and Business”, Poznań 1994

Pisanie i czytanie o malarstwie wydaje się zawstydzać Polaków. Tak zwana książka o sztuce powinna mówić o artyście i jego życiu, o ideologicznych powikłaniach tego życia i ewentualnie dzieł artysty, a najlepiej jeśli składa się wyłącznie z kolorowych ilustracji. Książka, która rozpoczyna się kilkunastoniową analizą jednego studium malarskiego Gierymskiego, wygląda niemal na prowokację.

Czymże są martwe natury Czapskiego wobec jego książek o „nieludzkiej ziemi” Sowiecień... Polska hierarchia ważności nie znieśie zrównania tych dwóch sfer. Czapski uosabiał „świat wielkich miar” – tak napisał we wspomnieniu o nim Janusz Marciniak, poznański artysta, krytyk i eseista w swoim zbiorze artykułów *Paradoks artystów*. Czapski uosabiał jednak te „wielkie miary” całym sobą, jako autorytet moralny, pisarz, ale przede wszystkim jako malarz. I choć trudno mi się zgodzić ze stwierdzeniem o absolutnej wielkości malarstwa Czapskiego, a także z niektórymi innymi ocenami poszczególnych artystów, to książkę całą, jako jedną właściwie, niepodzielną myśl, przyjmuję. Nie wiem tylko, czy da się ją zareklamować, bo ani ona o agentach SB, ani o robieniu pieniędzy, a choć jest o sztuce, to nie ma ani jednego obrazka!

Właśnie to, że Marciniak nie wychodzi w swojej książce poza „świat wielkich miar”, choć często pisze o sprawach z pozoru błahych, właśnie to, że konsekwentnie (mimo różnorodności tekstów) przeprowadza jedną z najbardziej radykalnych rozpraw ze współczesnym, zakłamanym podejściem kultury do sztuki (a przy okazji – bo jest to właściwie jedna okazja – i do religii), sprawia, że książka, taka zwyczajna i spokojnie napisana, jest prowokacją. A u nas nawet prowokacją społeczną, bo autor relację tę uznaje za ważną i w dodatku zakłada, że jego polscy czytelnicy uznają ją za temat ważniejszy od wielu innych.

Zdawałoby się, publikuje się u nas dużo książek o sztuce. Są to jednak przeważnie przedruki kolorowych gadżetów z Zachodu, ostatnio także trochę publikacji popularyzatorskich (też głównie przekładów) na dostatecznym poziomie. Książki traktujące o sztuce w sposób zasadniczy, czy to w trybie refleksji naukowej czy to filozoficznej, od dawna w Polsce niemal się nie ukazują. Nie piszą ich historycy sztuki, przez tak zwane poważne wydawnictwa zrażeni opiniami w rodzaju „tego nikt nie przeczyta”. Poważne dyskusje o sztuce przeniosły się na łamy czasopism, głównie literackich; w dyskusjach tych często pojawia się głos Janusza Marciniaka.

Zdawałoby się, mamy w Polsce wielu artystów piszących o sztuce mądrze; jednak niewielu z nich udało się opublikować zasadniczą książkę (do wyjątków należy Jerzy Nowosielski, głównie dzięki wywiadowi Zbigniewa Podgórcza). Dużo ciekawej refleksji ginie w niskonakładowych periodykach. Nie da się jej przetłumaczyć z zachodniego wydawnictwa, bo tam ona nie występuje. Wśród naszych wydawców mało jest chętnych do publikowania tak „ezoterycznych” książek.

Chodzi o takie myślenie, które dostrzega związek każdej sztuki z etyką i religią, o nierozłączność wartości podstawowych, których nośnikiem jest sztuka. Nierozłączność ta określa punkt wyjścia twórczości i pisanych przemyśleń Janusza Marciniaka.

Marciniak kilkakrotnie deklaruje w swoich tekstach wielki dług duchowej zależności wobec Czapskiego. Spłacał go już między innymi opracowując jego teksty. Tradycja Czapskiego wyczuwalna jest jednak w pisarstwie (może należałoby powiedzieć nawet: w postawie) Marciniaka głębiej. *Paradoks artystów* nie jest książką o sztuce i o artystach (takim zresztą paradok-

salnym stwierdzeniem reklamuje książkę wydawca). Mowa jest tam o nich o tyle tylko, o ile jest to potrzebne w bardzo osobistym pamiętniku artysty i dzienniku jego imaginowanej podróży w poszukiwaniu prawdy. Ton najwyższy pojawia się w książce często, a brzmi najbardziej przekonująco wówczas, gdy spłata się z próbami uchwycenia słowem tego tajemniczego momentu, kiedy to prawda uobecnia się w malarstwie.

Przy okazji warto zauważyć, że historyk sztuki może się czasami wiele nauczyć z takich osobistych zapisów olśnień artysty. Wiadomo, na przykład, że Aleksander Gierymski był wielkim malarzem. Od dawna jednak nikt się u nas nie zastanawiał, dlaczego wielkim i jak bardzo wielkim. Marciniak w kilku passusach książki podejmuje odważną próbę odpowiedzi na te pytania, dokonując – paradoksalnie – „odkrycia” malarza i zarazem tragicznej postaci. Autor *Paradoksu artystów* odsłania dramat egzystencjalnej sytuacji malarza dziewiętnastowiecznego, tragizm wynikający nie tylko z sytuacji artysty–Polaka. A wszystko to przy okazji znakomitej analizy studium Gierymskiego do *Altany*, studium przynoszącego olśnienie, w którym prawda, piękno i dobro stają się na moment jednością. Naturalistyczny obraz jest przez Marciniaka odczytywany jako niemal religijny, co zapewne wprawi w zdumienie większość historyków sztuki.

W książce opisano wiele takich momentów olśnień, które autorowi–malarzowi przynoszą inne obrazy, ale też, na przykład, miejsca z jego rodzinnych okolic. Zbierając publikowane wcześniej (w katalogach wystaw, w czasopismach „Artelier”, „Art and Business”, „Czas Kultury”, „Znak”) teksty i układając je w całość, Marciniak zadziwił nawet czytelników znających je wcześniej. Oto zaczęły się one wzajemnie uzupełniać, tworząc zwartą budowlę rzeczy ważnych.

Książka jest interesująca przez to właśnie, że jest dziennikiem artysty, w którym to, co ma dla niego znaczenie – inni malarze, wspomnienia z dzieciństwa, małostkowość kultury masowej, nędza życia politycznego – pojawia się jako materia myślenia–twórczości. Nie jest to bowiem książka krytyka. Owo przeżywanie malarza, sprawozdanie z osobistych rozczarowań i oczarowań, może być czasem dla czytelnika kłopotliwe, czasem mało przekonujące swoją literacką stylistyką, chwilami może nawet wydawać się pretensjonalne. Ale ponadindywidualną ważność nadaje książce pryncypialność postawy Marciniaka, wobec czego nie można zachować obojętności.

Cieszyć się należy, że sądy są w książce formułowane bezkompromisowo, bo rzecz idzie o dużą stawkę. Autor zadaje nowoczesnej formacji artystycznej ostre ciosy, bez ogródek nazywając „hochsztaplerami” niektórych tak zwanych klasyków awangardy. Wyrzuca ich jednoznacznie z obszaru sztuki. Takiej krytyki brakuje nam od lat, i można żałować, że Marciniak tak rzadko zabiera głos jako krytyk, chociaż niektóre z jego wyroków odesłałbym do apelacji (zwłaszcza ocenę twórczości Pollocka i Beuysa).

*Leitmotivem* spajającym eseje Marciniaka jest przeświadczenie o jałowości refleksji filozoficznej nad sztuką XX wieku. Przeciwno tej jałowości Marciniak buntuje się, pokazując, między innymi za pomocą przykładu

Czapskiego, że taka refleksja powinna być zarazem podłożem myślenia o prawdzie w różnych jej wymiarach. „Refleksja nad odpowiedzialnością” (tytuł jednego z esejów) prowadzi do buntu artysty–krytyka przeciw dwudziestowiecznemu estetyzmowi, „który oparł się na synkrytyzmie kulturowym, na powierzchownym przyswajaniu i krzyżowaniu ze sobą różnych kultur, w którym każdy światopogląd może być jednym z wielu możliwych i do niczego nie zobowiązujących kontekstów sztuki. Idee, które stają się tylko trofeami erudycji, zamiast tworzyć świat wartości i integrować życie wewnętrzne człowieka, umierają, wydając go na pastwę polityki, mody lub kaprysu.”

Malarz mówi o sprawach ważnych dla siebie – tak można streścić zawartość książki. Nie tylko o innych malarzach, o problemach koloru i faktury; także o tak zwanych sprawach społecznych. Ale wszystko wywidzione być może, jak to autor pokazuje na przykładach Goyi, Czapskiego, Bacona, Gierymskiego, z rozmyślań nad światłocieniem i farbą. Miary najwyższe zawarte są w prawdzie malarskiej. Bo jeśli malarstwo i myślenie o nim nie są powierzchowną zabawą, mogą ustanawiać ład bezpośrednio dotyczący i tych, co na kolorach się nie rozumieją.

„O znaczeniu olśnień, o istnieniu związków pomiędzy nieznaną Przyczyną i równie nieznanym Skutkiem od dawna informują te najczulsze »urządzenia«, jakimi są artyści. Ich naiwność, którą złośliwi nazywają niewiedzą, stanowi tak samo bezwzględny warunek poznania jak wiedza.”

Warto przeczytać tę książkę, nawet jeśli kogoś nie przejmują sprawy warsztatu artysty, nie tylko dla kilku stron krytyki polskiego stanu społeczno-politycznego, ale przede wszystkim dlatego, aby powtórzyć sobie ten aksjomat, który powinniśmy wszyscy pamiętać ze szkoły: sztuka jest wartością najwyższą – to znaczy porządkującą. Warto przeczytać diagnozę obecnego naszego ogólnospołecznego kultuństwa, wywodzącego się z braku poważnej dyskusji o kulturze i sztuce polskiej i z przekonania, że są to sprawy do odłożenia na później. Marciniak przypomina, bez emfazy, ale stanowczo, że „estetyka może być pomocna”, jak mówi poeta w wierszu, który jeszcze tak niedawno lubiliśmy powtarzać. Nad treścią tej książki i nad jej recepcją wisi jednak cytowany przez Marciniaka sąd nieszczęsnego Eligiusza Niewiadomskiego, że sztuka w ogóle nie jest potrzebą życia polskiego.

*Andrzej Piętkos*

ANDRZEJ PIĘTKOS, ur. 1962, dr, adiunkt w Instytucie Historii Sztuki UW; publikował m. in. w „Res Publice”, „Tekstach Drugich”, „Zeszytach Literackich”, „Znaku”.

# POZA MORALIZMEM I CYNIZMEM

Dorothy Emmet, **THE ROLE OF THE UNREALISABLE.**  
**A STUDY IN REGULATIVE IDEALS**

Macmillan, Houndmills 1994, ss. 130

Nasze czasy nie sprzyjają poszanowaniu i wykorzystaniu wiedzy i mądrości, jaką dysponują często ludzie w jesieni swego życia. W epoce kultu siły i witalności panuje opinia, że po przekroczeniu pewnego wieku (niektórzy mówią 75, inni – 80 lat) niewielkie są szanse na stworzenie czegoś wartościowego, bo zwykle nie śledzi się już wtedy dokładnie literatury przedmiotu i jest się nastawionym raczej na opracowywanie wspomnień niż nowych idei. Nie radzę traktować tego twierdzenia jako reguły, bo można pominąć cenne prace. Dorothy Emmet napisała książkę *The Role of the Unrealisable* mając blisko 90 lat, lecz nie jest to ani jej pamiętnik, ani zbiór mądrościowych aforyzmów. Ta niewielka praca imponuje znajomością najnowszych dyskusji w etyce, filozofii polityki, epistemologii oraz umiejętnością takiego przedstawiania różnych stanowisk, które nie uchybia ich złożoności i wieloaspektowości. Ponadto kompetentnie wiąże obecne koncepcje z bogactwem przeszłych stanowisk, sięgając z dużym znanstwem (także filologicznym) do Platona i Arystotelesa, św. Augustyna i św. Tomasza, Kanta, Rousseau i Hegla.

Obecna książka różni się od wydanej dwa lata wcześniej pozycji *The Passage of Nature* (Macmillan 1992) zarówno problematyką, jak i źródłem inspiracji. O ile w poprzedniej pracy Emmet podejmowała zagadnienie partykulariów i przyczynowości, nawiązując do niektórych intuicji Whiteheada, tym razem zajęła się kwestią podstaw moralności rozwijając pomysły zaproponowane przez Kanta. Jest jednak wspólny mianownik obydwu tych książek: poszukiwanie metafizycznych podstaw podejmowanych zagadnień stymulowane przekonaniem, że dadzą się one racjonalnie, choć może nie do końca precyzyjnie, wyartykułować. To właśnie przekonanie i związana z nim dalekosiężność i ogólność koncepcji Emmet przeciwstawia się szczegółowym i drobiazgowym badaniom wielu innych analityków, takich jak na przykład „późny” Wittgenstein. Emmet nazywa ich „jednookimi”, nawiązując do określenia, jakiego użył Mill w stosunku do Benthama: mogą oni wprawdzie ostro widzieć wszelkie szczegóły, lecz nie dostrzegają najczęściej tego, co jest za nimi, a co Emmet określa jako „zaplecze” (*hinterland*). Właśnie owo metafizyczne „zaplecze” etyki jest głównym przedmiotem omawianej książki.

Emmet ujawnia główny motyw jej napisania na początku rozdziału piątego i określa go jako niechęć do dwóch skrajności: do perfekcjonizmu przekształcającego się w moralizm oraz do relatywizmu, który cynicznie uznaje, że moralność jest zwykłą racjonalizacją interesów. Pierwsza skrajność zastosowana do koncepcji społeczeństwa prowadzi do formułowania utopii (choćby takich jak u Platona czy Marksa), a próby ich realizacji kończą się najczęściej powstaniem ustrojów totalitarnych. Druga natomiast eliminuje teoretyczne podstawy więzi społecznych, a wszelkie ograniczenia nakładane na zachowanie jednostek uznaje za niczym nie uzasadniony zamach na ich wolność. Najpoważniejsze filozoficzne pytanie, jakie rodzą te dwie skrajności, dotyczy istnienia i funkcji transcendentnych ograniczeń naszego życia praktycznego.

Stawiając to pytanie, Emmet zakłada, że wyczerpał się już tradycyjny, teologiczny model wskazujący jako ich źródło Boga oraz Jego zakazy i nakazy interpretowane i uszczegółowiane przez instytucje kościelne. Mocno jednak podkreśla potrzebę, nawet konieczność racjonalnego wyartykułowania takich ograniczeń, bo bez nich nie moglibyśmy oceniać tragicznych wydarzeń naszego wieku, popadając w naszych działaniach w zwykły cynizm. Ale czy istnieje taki sposób wyrażenia owych intuicyjnie „wyczuwalnych” transcendentnych ograniczeń, który uniknąłby, z jednej strony, ujednoznacznienia ich w kierunku teistycznym, a z drugiej – redukcji do stanowiska relatywistycznego? Emmet sądzi, że takiej możliwości dostarcza Kantowskie pojęcie idei regulatywnej.

Czym są idee regulatywne? Według Emmet są one czymś, co nie może być wprawdzie w pełni zrealizowane w konkretnych sytuacjach, lecz mimo to wskazuje kierunek dla szeroko pojętej praktyki. W związku z tym pojawia się jednak pytanie, czym idee regulatywne różnią się od innych pojęć teoretycznych, które również nie mają swoich desygnatów w rzeczywistości, takich jak konstrukcje pojęciowe (np. pojęcie „2,5 dzieci” w zdaniu: „Przeciętne małżeństwo angielskie ma 2,5 dzieci”), typy idealne (na przykład pojęcie wolnego rynku w warunkach doskonałej konkurencji) czy idealizacje (modele stosowane w celach teoretycznych, takie jak na przykład Newtonowskie pierwsze prawo ruchu). Zdaniem Emmet, należy jednak odróżnić nieegzemplifikowalność (*non-instantiability*) od nierealizowalności (*unrealisability*). Pierwsza z tych cech dotyczy relacji: „pojęcie–desygnat” i oznacza ona, że dane pojęcie teoretyczne („2,5 dziecka” czy „doskonała konkurencja”) nie ma przedmiotowych odniesień. Nierealizowalność dotyczy natomiast relacji teleologicznej: „cel – jego przybliżenia” i oznacza wynikającą z kondycji ludzkiej niemożliwość realizacji pewnego celu. Mimo tej zasadniczej niemożliwości pełnej realizacji idee regulatywne odgrywają dużą rolę w orientowaniu naszych działań. Są one pojęciami tego, co byłoby punktem docelowym praktyki zmierzającej do pewnego absolutnego wzorca. Chociaż nie oznaczają one jakiegos aktualnego bądź możliwego stanu rzeczy, nie sprowadzają się do bycia fikcjami naszego umysłu.

Jednym z takich pojęć, opisanym już przez Kanta, jest kosmologiczna idea świata jako inteligibilnej całości, rządzonej prawami, które powiązane

są w spójny system. Stanowi ona cel, do którego dążymy w naszej praktyce naukowej, ale którego nigdy nie osiągniemy, choćby z tego powodu, że teoria jednocząca wszystkie fakty w danym czasie nie obejmie literalnie wszystkich faktów, bo pozostaną na przykład fakty przyszłe. Możemy wierzyć, że fakty nie objęte teorią są z nią zgodne, lecz nigdy nie będziemy tego wiedzieć. Mimo to – jak pokazują dzieje nauki – dążenie do sformułowania koherentnej syntezy jako do idei regulującej praktykę naukową jest uzasadnione i praktycznie korzystne. Emmet podkreśla przy tym, że nie trzeba stawiać pytania o istnienie przedmiotu tej idei regulatywnej, aby uznać jej doniosłość w orientowaniu praktyki naukowej.

Podobnie jest z innymi ideami regulatywnymi, takimi jak idea Dobra, Prawdy czy Państwa Doskonałego. Dostarczają nam one orientacji w różnych aspektach życia praktycznego. I tak na przykład ideą regulatywną moralności ujętej od strony powinności jest Dobra Wola. W rozumieniu Emmet nie jest to jedynie idea moralnego samodoskonalenia się lub rygorystycznego podporządkowania się prawu. Dążenie do niej wyraża się w wolnej akceptacji najrozsądniejszego sposobu życia polegającego na wspólnocie z bliźnimi i ich poszanowaniu. Moralność (ale nie tylko ona) domaga się jednak także innej idei regulatywnej: idei Dobra. Emmet z dużą pomysłowością stara się opisać tę ideę unikając określeń, które by ją, z jednej strony, zbyt „urzeczowiły”, a z drugiej – zatrzyły jej transcendentny charakter. Dobro *simpliciter* nie jest więc Bogiem, ale też nie jest jedynie naszą projekcją. Życie społeczne kieruje się kolejną ideą regulatywną – ideą Woli Ogółu, która nie utożsamia się z konsensem czy zdaniem większości, lecz jest wzorcem wspólnego podejmowania decyzji nakierowanych na dobro wspólne. Wysiłki polityczne zmierzają do realizacji innej jeszcze nierealizowalnej idei: Państwa Doskonałego. Natomiast nasza praktyka naukowa, oprócz idei kosmologicznej, stara się realizować ideę Prawdy rozumianej jako ujęcie rzeczywistości „z perspektywy Boga” czy też jako „widok znikąd”.

Wskazując i obszernie analizując różne idee regulatywne, Emmet odwołuje się do filozofów z różnych epok, należących w większości do nurtu szeroko rozumianego platonizmu: Platona, św. Augustyna, Rousseau, Hegla. Element platoński jest wyraźnie obecny w myśli Emmet, choćby w stwierdzeniu, że najwyższą wśród idei regulatywnych jest idea Dobra. Równie widoczny jest wątek Kantowski, i to nie tylko w samym odwołaniu się do pojęcia idei regulatywnych, lecz także w swoistym formalizmie Emmet. Idee te pojmowane są na podobieństwo Kantowskich form, którym nie możemy przypisać jednoznacznie odpowiadającej im empirycznej treści. Chodzi jej bowiem – jak już wspomniałem – o uniknięcie skrajności relatywizmu (etyki sytuacyjnej) i moralizmu. „Kiedy podejmuje się decyzję moralną w świetle idei regulatywnej, to, co absolutne, jest uznane i wzięte poważnie (...) Jednak złożoność poszczególnych sytuacji jest także wzięta poważnie. Idea nie jest w pełni realizowalna. Staramy się postępować najlepiej, jak umiemy, wiedząc jednocześnie, że inni mogli uczynić to lepiej lub że – dążąc do zrealizowania tej samej idei – mogli podjąć inne decyzje niż nasze.”

Stanowisko Emmet, choć na pozór atrakcyjne, rodzi jednak pewne trudności. Wiąże się one z problemem relacji idei regulatywnych do innych pojęć teoretycznych i z zagadnieniem ontycznego statusu idei regulatywnych, a dokładniej podstaw ich obiektywności.

Emmet twierdzi, że idee regulatywne nie są podobne do takich pojęć teoretycznych, jak typy idealne czy konstrukcje pojęciowe, ponieważ te ostatnie są nieegzemplifikowalne, a te pierwsze – nierealizowalne. Różnica między nierealizowalnością a nieegzemplifikowalnością nie jest jednak jasna. Z jednej bowiem strony, idee regulatywne mają przecież jedynie przybliżone egzemplifikacje i nie sposób zgodzić się na to, że różnica między na przykład typami idealnymi a regulatywnymi ideami polega na tym, że pierwsze są idealizacjami, które pomijają różne empiryczne zakłócenia (na przykład wolny rynek w warunkach idealnego współzawodnictwa), a drugie tego nie czynią. Idee regulatywne przecież pomijają także różne empiryczne zakłócenia, skoro żadna zaistniała sytuacja ich nie realizuje i nigdy w empirycznych warunkach nie mogą być one zrealizowane. Z drugiej natomiast strony, typy idealne (na przykład idealny wolny rynek) mogą być także interpretowane w kategoriach relacji: „cel – jego przybliżenia” i w tym sensie są zdolne do ukierunkowywania praktyki. W rzeczywistości często mamy do czynienia z sytuacją wcielania w życie pewnego teoretycznego modelu (na przykład ekonomicznego), który ukierunkowuje praktykę w pewnej dziedzinie.

Gdyby powyższa uwaga była słuszna, jedyną istotną różnicą między pojęciem typu idealnego a pojęciem idei regulatywnej byłoby to, że pierwsze jest neutralne aksjologicznie (przykładowo pojęcie idealnego domu publicznego jest także idealnym typem), a drugie jest aksjologicznie „zaangażowane”. Idee regulatywne można by wówczas określić jako (aksjologicznie) pozytywne typy idealne.

Drugi problem z koncepcją Emmet dotyczy ontycznego statusu idei regulatywnych. Emmet pisze w taki sposób, jakby chciała podkreślić, że są one zarazem transcendentne wobec nas i immanentne. Poszukuje ona transcendentnych ograniczeń praktyki, które jednak wyrastałyby z wnętrza człowieka i które nie musiałyby być jednoznacznie określone. Gdzie jednak byłoby źródło transcendencji tychże idei? Czy ich transcendencja nie byłaby podobna do transcendencji pewnych typów idealnych? Modele ekonomiczne są również transcendentne w stosunku do konkretnych posunięć gospodarczych i do poszczególnych jednostek ludzkich w tym mianowicie znaczeniu, że stanowią one „zewnętrzne ramy” dla konkretnych działań gospodarczych podejmowanych przez poszczególnych ludzi. Nie są one jednak transcendentne wobec człowieka jako gatunku, ponieważ są wyłącznie ludzkim wytworem. Inaczej mówiąc, i one mogą być określone jako zarazem transcendentne i immanentne, ale użycie słowa „transcendencja” nie oznacza wtedy, że ich źródłem jest cokolwiek poza człowiekiem. Gdyby tak było z immanencją i transcendencją idei regulatywnych, to pogląd Emmet podpadałby pod stanowisko relatywizmu historycznego. Jego formułę można by przedstawić w nawiązaniu do znanego stwierdzenia staro-

żytnych sofistów: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”, tyle że nie człowiek indywidualny, a człowiek jako społeczność. To, co jest wytworem człowieka jako społeczności, jest transcendentne wobec jednostek.

Emmet nie chodzi jednak o taki „słaby” sens słowa „transcendencja”. Ale nie chce ona odpowiedzieć na pytanie o źródła „mocniejszej” transcendencji idei regulatywnych, ich niezależności od człowieka w ogóle. Dlatego podkreśla mocno, że nie trzeba pytać o istnienie ich przedmiotu, żeby znać ich praktyczne znaczenie. Bez wątplenia jest w tym twierdzeniu trochę racji, bo przecież rzeczywiście nie musimy pytać o istnienie idealnej sprawiedliwości, żeby starać się dążyć do zrealizowania ideału sprawiedliwości. Ale pytanie o istnienie przedmiotu idei regulatywnej nie jest w tym wypadku zamienne z pytaniem o podstawy jej transcendencji. Nawet bowiem jeżeli idealna sprawiedliwość nie istnieje, to (wyłączając relatywizm historyczny) ważność powszechnego dążenia do jej realizacji może być uzasadniona tylko w taki sposób, że idea ta jest transcendentna wobec człowieka jako takiego. Źródłem takiej transcendencji mógłby być tylko Bóg. Czym mógłby On jednak być?

W sformułowaniu Emmet pytanie to brzmi następująco: Czy Bóg to *focus imaginarius*, idea regulatywna życia, idea regulatywna pozostałych idei regulatywnych, rywal najwyższej władzy idei Dobra, czy też może jedynie *ignis fatuus*? W tak postawionym pytaniu pobrzmiewają rozterki kogoś, kto, z jednej strony, wyrósł w tradycji chrześcijańskiej, lecz nie akceptuje – dla niego zbyt wyrazistej – koncepcji Boga chrześcijan, a z drugiej – boleśnie doświadcza ateizacji kultury i relatywistycznych nastrojów w dzisiejszej filozofii i chce – wbrew tym tendencjom – zachować jakieś transcendentne unormowanie naszego życia praktycznego. Emmet ostatecznie nie udziela odpowiedzi na to pytanie, ograniczając się jedynie do krytycznych uwag o klasycznych koncepcjach Boga transcendentnego jako bytu i jako osoby oraz do kilku aprobujących wzmianek o koncepcjach Schopenhauera i Bergsona. W ostatnim akapicie książki Emmet pisze, że zamiast mówić o Bogu, wolałaby mówić o znakach tego, co boskie, sądząc zapewne, że w tym punkcie kończą się granice racjonalnego dyskursu. Tymi znakami boskości są dla Emmet niewątpliwie idee regulatywne. Nie obiecują nam one pozbycia się ograniczeń naszej natury i zmuszają do życia w horyzoncie tego, co nierealizowalne. Dzięki temu możemy się uwolnić od autodestrukcyjnej winy powodowanej tym, czego nie osiągnęliśmy, i od błęgiego samozadowolenia z powodu naszych osiągnięć. Pozbędziemy się też, zdaniem Emmet, pokusy popadnięcia w uproszczony relatywizm bądź absolutyzm, ucząc się żyć z problemami, które nie mają ostatecznych rozwiązań.

Takie stanowisko będzie narażone na zarzuty ze strony tych, którzy znaków boskości nie dostrzegają. Dla nich książka Emmet okaże się przepelniona pozostałościami archaicznego absolutyzmu. Ale nie usatysfakcjonuje też ona obrońców absolutnych wartości. Dopatrzą się oni w niej zapewne przejawów relatywizmu moralnego, choć w maksymalnie złagodzonej postaci. Ja wolę ją odczytywać jako próbę wyartykułowania trans-

cendentnych unormowań moralności, która jest jednocześnie poszukiwaniem Transcendencji (przez duże T). Niezależnie od rezultatów, samo poszukiwanie zapisane w książce Emmet jest bardzo pouczające i w niemałym stopniu zbliża się do realizacji tego, co można by nazwać regulatywną ideą praktyki filozoficznej: do przyjaźni mądrości.

*Piotr Gutowski*

PIOTR GUTOWSKI, ur. 1961, starszy asystent przy Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Publikował w „Znaku”, „Znaku-Ideach” i czasopismach specjalistycznych. Mieszka w Lublinie.

# ŻYCIE I WIARA HISTORYKA FILOZOFII

**Frederick C. Copleston SJ, MEMOIRS OF A PHILOSOPHER**

Kansas City, MO: Sheed & Ward 1993, ss. VIII + 228

Wspomnienia Coplestona, wybitnego znawcy dziejów myśli filozoficznej i autora monumentalnej historii filozofii (która powoli przyswajana jest również polskiemu czytelnikowi), zamykają jego dorobek opublikowany za życia. Copleston przystąpił do pracy nad tą książką kilkanaście lat temu po sugestii jednego ze swoich wydawców. Kiedy po pewnym okresie dał redaktorowi do przeczytania kilka jej fragmentów, usłyszał, że wydawnictwo nie jest zainteresowane publikacją tych wspomnień, gdyż ich treść nie jest dostatecznie „dramatyczna”, a autor w sposób niewystarczający „ujawnił się” czytelnikowi. Copleston zarzucił pracę nad książką, stwierdzając po prostu, że nie zamierza w tej materii nic zmieniać, ponieważ życie akademickie jest rzadko „dramatyczne”, a na „odślanianie się”, w którym lubują się autorzy niektórych pamiętników i autobiografii, nie ma on bynajmniej ochoty. Do pracy nad tym projektem powrócił dopiero – wskutek nalegań jednego z zakonnych kolegów – u schyłku swego życia. I tak dzięki temu uporowi czytelnik otrzymuje wspomnienia, które swoim klimatem, krytycyzmem i szczególnym poczuciem humoru odbiegają od tego, na co często jesteśmy skazani w zakresie literatury pamiętnikarskiej i autobiograficznej.

Jakie były zasadnicze etapy życia i fazy rozwojowe poglądów Coplestona, które wylaniają się z tych wspomnień? Ich autor urodził się 10

kwietnia 1907 roku w średniozamożnej rodzinie brytyjskiej, mocno związanej z Kościołem anglikańskim (dwaj bracia ojca Coplestona byli w tym kościele biskupami). Młody Frederick został w tej tradycji wychowany i akceptował ją początkowo bez specjalnych oporów. Zresztą, jak sam przyznaje, nie był w dzieciństwie chłopcem, którego można byłoby uważać za szczególnie religijnego. W wieku dziewięciu lat rozpoczyna regularną edukację szkolną w dobrych elitarnych instytucjach wychowawczych, gdzie – zgodnie z panującym zwyczajem – uczniowie zobowiązani byli mieszkać w internatach, z dala od rodziców. I właśnie pod koniec tego okresu, będąc uczniem Malborough College w Wiltshire, zaczął stopniowo zbliżać się do Kościoła katolickiego. Copleston dosyć obszernie pisze o powodach swego nawrócenia, zaznaczając, że wpłynęły na to nie tyle kontakty z katolikami, ile raczej jego idealny obraz katolicyzmu, gdzie troska o depozyt wiary i posłuszeństwo wobec uprawnionych do jej ostatecznej wykładni osób odgrywały kluczową rolę. Decyzja osiemnastoletniego syna o definitywnym przejściu na katolicyzm została odebrana przez ojca jako wielki wstyd dla szanowanej rodziny angielskiej. Zważywszy na ówczesne rygorystyczne przepisy była to też decyzja bardzo bolesna, gdyż Frederick został pouczony, że jako prawowiernemu katolikowi nie wolno mu nawet aktywnie uczestniczyć w modlitwach i nabożeństwach rodziców (dozwolona była jedynie bierna fizyczna obecność).

To tragiczne dla ojca nawrócenie nie wpłynęło jednak na jego postanowienie opłacenia synowi studiów w Oksfordzie. Kierunek studiów nie podlegał dyskusji: była nim klasyka, stanowiąca wówczas sedno edukacji humanistycznej. Po ich ukończeniu młody Copleston zdecydował się na kolejny krok, który – jak pisze – uważał wręcz za logiczne następstwo nawrócenia. Postanowił zostać księdzem katolickim. W rezultacie znalazł się wśród kleryków diecezjalnego Oscott College w pobliżu Birmingham, po roku zamieniając to miejsce na nowicjat Zakonu Jezuitów, a po kolejnych dwóch, przepisanych regułą, latach na Heythrop College w Oxfordshire, przygotowujący nowicjuszy jezuickich do kapłaństwa. W 1937 roku po odbyciu odpowiednich studiów filozoficzno–teologicznych przyjmuje święcenia kapłańskie. Jego przełożeni zdecydowali, że po rocznej praktyce duszpastersko–językowej w Niemczech powinien on podjąć studia doktoranckie na Uniwersytecie Gregoriańskim. Niestety, wojna pokrzyżowała te plany i Coplestona skierowano do nauczania młodych kleryków w Heythrop College. W tym czasie miał on już na swoim koncie kilka publikacji filozoficznych. Dwie pierwsze z nich, esej o Bergsonie i rozprawa o formach substancjalnych, ukazały się w 1934 roku. Autor z pewną dozą humoru wspomina naciski jezuickiego cenzora, aby artykuł o tak „heretyckim” autorze jak Bergson został przed wysłaniem do druku opatrzony odpowiednią liczbą odnośników do Tomasza z Akwinu, jasno dowodzących, że wszystko, co wartościowe u Bergsona, można już znaleźć u św. Tomasza.

Pierwsza książka Coplestona, poświęcona filozofii Nietzschego, została opublikowana w 1942 roku, a owocem dalszych badań nad filozofią niemiecką była, wydana w cztery lata później, monografia o Schopen-

hauerze. W tym samym roku, to jest w 1946, ukazuje się pierwszy tom *A History of Philosophy*, dziewięciotomowego dzieła, które przyniosło jej autorowi uznanie i rozgłos w świecie akademickim. Zamierzone ono było pierwotnie jako podręcznik na użytek seminariów katolickich. Kiedy jednak pierwsze tomy zyskały szerszy krąg czytelników i zaczęły być wykorzystywane na uniwersytetach, Copleston porzucił tę pierwotną ideę. Ponadto zmieniło się też jego podejście do przedmiotu badań. W pierwszym tomie występował pod flagą tomizmu, twierdząc, że istnieje coś takiego jak „filozofia wieczysta” i że można ją utożsamić z „szeroko pojętym tomizmem”. Ale jednocześnie twierdzenie to starał się łączyć z tezą (uznaną przez niektórych jego krytyków za heglowską), że tomizm jako filozofia wieczysta nie jest zespołem statycznych doktryn, lecz przejawia się w dziejach następujących po sobie systemów. Było to ryzykowne przedsięwzięcie, gdyż bardzo szybko prowadziło do sytuacji, w której termin „tomizm” przestawał mieć dobrze określone znaczenie. W rezultacie w późniejszych tomach Copleston coraz większy nacisk kładł po prostu na obiektywne ujęcie poglądów wybranych filozofów i ukazywanie związków między poszczególnymi prądami myślowymi i systemami. Natomiast jeszcze później – chociaż nie znalazło to już dobitnego wyrazu na kartach tego monumentalnego dzieła – Copleston podkreślał doniosłość badania dziejów filozofii pojętej jako kulturowo uwarunkowany fenomen, w przeciwstawieniu do czysto immanentnej historii filozofii. (Ta ostatnia linia myślowa widoczna jest wyraźnie w książkach z lat osiemdziesiątych: *Philosophies and Cultures* oraz *Religion and the One*). Taki rozwój poglądów często prowokował jego rozmówców do zadawania mu pytania o konkretną filozofię, jakiej jest obecnie zwolennikiem. W odpowiedzi Copleston stwierdza, że postawa zagorzałego zwolennika jakiejś jednej określonej filozofii stała się mu obca, i dodaje: „zbyt mocno zaczęła na mnie wpływać idea historycznego rozwoju oraz zainteresowanie zmieniającymi się rolami kulturowymi i różnym usytuowaniem filozofii jako fenomenu kulturowego, abym był w stanie wskazać na określony system jako na wyraz jedynej prawdy, prawdy, którą inne systemy chcą osiągnąć, lecz której, w różnym stopniu, nie osiągają” (s. 95–96). Copleston nadmienia, że stanowisko to było niejednokrotnie oskarżane przez tomistów, czy lepiej: „katolickich tradycjonalistów”, o relatywizm. Nie jest to, jego zdaniem, zarzut trafny, gdyż on sam nigdy nie wiązał z nim tezy o względności prawdy ani przekonania, że sądy koniecznie prawdziwe leżą poza zasięgiem naszych możliwości poznawczych.

Wróćmy jednak do głównych faktów z życia Coplestona. W 1952 roku zaczyna wykładać, przez jeden semestr każdego roku akademickiego, w Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, gdzie – jak wspomina bez specjalnego entuzjazmu – nawet zajęcia z filozofii brytyjskiej zmuszony był prowadzić po łacinie. Coraz częściej zapraszano go też z wykładami gościnnymi na rozmaite uniwersytety europejskie i amerykańskie. Natomiast w świadomości wielu nieakademickich odbiorców zaistniał za sprawą radiowej dyskusji z Bertrendem Russellem o istnieniu Boga. W dyskusji tej starał

się on bronić i rozwijać tradycyjną metafizyczną linię argumentacji za istnieniem Boga. Copleston wyraźnie zaznacza, że przedstawiona tam przez niego argumentacja była nie tyle wyrazem jego własnych poglądów, ile raczej poglądów, których na ogół by oczekiwano od kogoś, kto jest księdzem katolickim i filozofem. Gdy chodzi natomiast o jego własne stanowisko w tej materii, to zawiera się ono w przekonaniu, że tradycyjne aposterioryczne argumenty za istnieniem rzeczywistości transcendentnej opierają się na kilku mocnych założeniach i dyskusja powinna się raczej skupiać na zasadności ich przyjęcia, a nie na wypływających z nich konsekwencjach. Innymi słowy, formalnie poprawne argumenty za istnieniem Boga są niewątpliwie możliwe, jeśli przyjmie się określone przesłanki. Szkopuł w tym, że istnieją rozmaite sposoby podważenia tych przesłanek. Generalnie biorąc, z debaty z Russellem, który był wtedy pewnego rodzaju „narodowym monumentem brytyjskim”, Copleston wyszedł obronną ręką. Zyskał opinię bardzo sprawnego i spokojnego dyskutanta i gościł później jeszcze niejednokrotnie w rozmaitych programach radiowych i telewizyjnych. Z filozoficznego punktu widzenia najbardziej cenił sobie debatę z A. J. Ayerem na temat logicznego pozytywizmu i zasady weryfikacji.

Copleston, będąc przez cały czas wykładowcą w Heythrop College, uczestniczył aktywnie w przekształceniu tego jezuickiego seminarium duchownego w akademię papieską oraz – kilka lat później – w inkorporacji college'u do struktury Uniwersytetu Londyńskiego. Z tą drugą sprawą wiązało się przeniesienie college'u z Oxfordshire do Londynu i daleko idąca zmiana jego charakteru. Zaczął on bowiem przyjmować nie tylko kandydatów do kapłaństwa, lecz również osoby świeckie studiujące filozofię lub teologię na Uniwersytecie Londyńskim. Copleston został pierwszym prezydentem tak radykalnie przekształconego Heythrop College, a ponadto senat Uniwersytetu nadał mu tytuł profesora historii filozofii oraz powołał na stanowisko dziekana Wydziału Teologii, które zajmował aż do przejścia na emeryturę w roku 1974. Autor przyznaje, że był to dla niego trudny okres życia, gdyż uparcie starał się łączyć pracę badawczą z obowiązkami administracyjnymi i odbywało się to w rezultacie ze szkodą dla tych ostatnich. Jego działalność na arenie administracji uniwersyteckiej nie znalazła też uznania w oczach zakonnych kolegów, gdyż ich zdaniem nadmierny nacisk kładł na związki college'u z Uniwersytetem i nie przywiązywał dostatecznej wagi do zachowania jego szczególnego, religijnego charakteru. Przejście na emeryturę nie oznaczało końca aktywności akademickiej Coplestona. Jeszcze przez osiem lat wykladał jako *visiting professor* na University of Santa Clara w Kalifornii, wiele podróżował i często zbierał dowody uznania dla swego dorobku w postaci doktoratów *honoris causa*. Faktyczne przejście na emeryturę, związane z pełnym odejściem z życia uniwersyteckiego, dokonało się dopiero w latach osiemdziesiątych.

Wspomnienia Coplestona zamyka rozdział *Wiara starego człowieka*. Wydaje się, że jest to jak najbardziej trafne zakończenie książki będącej wspomnieniami jezuickiego kapłana, ale zarazem i krytycznego filozofa,

którego wielu przyjaciół było agnostykami lub ateistami. Copleston otwarcie pisze, że nigdy nie nachodziły go wątpliwości co do prawdziwości tego czy innego twierdzenia wchodzącego w skład doktryny chrześcijańskiej. Co najwyżej pozostawał niekiedy pod wrażeniem nierealności chrześcijańskiej wizji rzeczywistości i absurdalności wiary chrześcijańskiej. Źródła tych przeżyć upatruje autor przede wszystkim w częstym obcowaniu z bardzo szerokim i zróżnicowanym wachlarzem myśli filozoficznej. Copleston przestrzega jednak przed wyciąganiem z takiego stwierdzenia wniosku, że chrześcijanin będący historykiem filozofii powinien na przykład unikać studiowania logicznego pozytywizmu, a zajmować się jedynie kierunkami filozoficznymi niesprzecznymi z jego przekonaniem religijnym. To prawda, że studium logicznego pozytywizmu i pokrewnych nurtów myślowych może spowodować, że określanie niektórych prawd wiary mianem „tajemnic” i przejście nad tym do porządku dziennego prawdopodobnie nie pozwoli nam uznać takiego rozwiązania za zadowalające. Od razu bowiem rodzi się w nas podejrzenie, że prowadzi to do sytuacji, w której nie bardzo wiadomo, jak odróżnić sens jednej tajemnicy od drugiej, skoro wykraczają one całkowicie poza zasięg ludzkiego rozumienia. Ale dalszym etapem takiego krytycznego stanowiska wcale nie musi być uznanie twierdzeń religijnych za bezsensowne. Może nim być równie dobrze dokładne przemyślenie ich statusu i sposobu nadawania im znaczenia. I tak właśnie stało się w wypadku Coplestona, który wprost pisze: „Sądzę, że mój dialog z pozytywizmem w rozmaitych postaciach stymulował mnie do obrony ogólnego poglądu na świat, w którym centralną i wielką rolę pełni idea dążenia ducha ludzkiego w kierunku unii z transcendentnym Jednym lub powrotu do Niego, dokonującego się przez wzrastającą unię aktywnej miłości z naszymi bliźnimi” (s. 222). Taka perspektywa pozwalała Coplestonowi przyjąć, że uznanie prawd wiary za tajemnice przekraczające nasze rozumienie rzeczywiście prowadzi do bardzo kłopotliwej sytuacji, lecz zarazem twierdzić, że tajemnice wiary mają uchwytne znaczenie nawet dla osoby niewierzącej, gdyż prowadzą one przecież do określonych zachowań i reakcji. Autor *Memoirs* wyraźnie podkreśla, że nie redukuje w ten sposób religii do moralności lub pewnego rodzaju postawy życiowej, lecz raczej uzasadnia tezę, że pomimo wszystkich trudności, jakie rodzi przypisywanie sensu twierdzeniom religii chrześcijańskiej, są one jednak znaczące, gdyż wpływają i ukierunkowują nasze działania. Ale niewątpliwie uzasadnienie takie może stanowić przesłankę wniosku, by w chrześcijaństwie większy nacisk kłaść na realizację określonych ideałów, a mniej na szczegóły wspierającej ją wizji rzeczywistości. Z takim wszelako wnioskiem autor w pełni się zgadza. I to jest też chyba najgłębsze przesłanie tej zajmującej książki.

*Tadeusz Szubka*

TADEUSZ SZUBKA, ur. 1958, dr filozofii, pracownik Zakładu Logiki i Teorii Poznania KUL. Współredaktor kilku prac zbiorowych, autor szeregu artykułów i recenzji, głównie z zakresu współczesnej filozofii anglo-amerykańskiej.

# RZECZ O MALARSTWIE MIŁOSZA BENEDYKTOWICZA

MIŁOSZ BENEDYKTOWICZ (1945–1992)<sup>1</sup>

Wasył Kandynski wskazywał na dwie drogi sztuki XX wieku – drogę „wielkiej abstrakcji” i znajdującą się w opozycji do niej drogę „wielkiej realistyki”. Jak wspomina Miłosz Benedyktowicz, na początku swych studiów w warszawskiej Akademii Sztuk Pięknych pewnego dnia namalował wnętrze pracowni od lewej do prawej. „Wszyscy się dziwili – opowiadał – ale na szczęście miałem dobrego profesora, który doradził mi, bym pracował nadal w tym kierunku.” W tym czasie, a zwłaszcza po powołaniu w 1961 roku Stefana Gierowskiego do warszawskiej uczelni, dominowała tam sztuka abstrakcyjna. Miłosz Benedyktowicz zrobił jednak dyplom pod kierunkiem realisty i batalisty profesora Michała Byliny w 1972 roku.

„Pół roku – deklarował Miłosz Benedyktowicz – albo i rok przed wynalezieniem »foto-realizmu« czy »hiperrealizmu« w Stanach Zjednoczonych już pracowałem tą techniką.” Awangardzie amerykańskiej udało się w ciągu zaledwie kilku lat po II wojnie światowej przenieść centrum kultury zachodniej z Paryża do Nowego Jorku. Opisał to Serge Guilbaut w swej książce *Jak Nowy Jork ukradł idee sztuki nowoczesnej*. W latach siedemdziesiątych Nowy Jork był już ustabilizowanym centrum światowej sztuki, dziedziczącym tradycję nowoczesnej sztuki europejskiej, lecz przede wszystkim legitymującym się uznaną na całym świecie sztuką modernistyczną o własnej długiej tradycji oraz sztuką postmodernistyczną. „Nowy Jork – pisał Frank O’Hara w *A Terrestrial Cuckoo* – jest wszędzie, podobnie jak Paryż.” Nowy Jork był obecny także w Warszawie. Zauważył to Miron Białoszewski, pisząc w swych wydanych w 1976 roku *Szumach, zlepiach, ciągach*: „Wychodzimy wreszcie na Marymoncką. Tę największą, z tramwajami. Światła. Wielkie domy, sklepy. – Ameryka! Taka na nasz użytek.”

<sup>1</sup> Pierwsza pośmiertna wystawa twórczości w Muzeum Historii Fotografii w Krakowie. Kraków, 1 czerwca – 2 lipca 1995, kuratorzy: Zbigniew Benedyktowicz, Mirosław Duchowski, Maryla Sitkowska i Bożenna Stokłosa. Wystawa pokazywana była w Galerii i Muzeum ASP w Warszawie od 20 grudnia 1994 do 27 stycznia 1995 oraz w Muzeum Okręgowym im. Leona Wyczółkowskiego w Bydgoszczy od 30 marca do 17 maja 1995. Katalog pod redakcją Zbigniewa Benedyktowicza i Maryli Sitkowskiej. Wystawie towarzyszył przegląd filmów Zbigniewa Rybczyńskiego.

W 1972 roku Louis K. Meisel podał pięciopunktową definicję foto-realizmu: foto-realiści używają aparatu fotograficznego i fotografii do gromadzenia informacji, za pomocą środków mechanicznych lub półmechanicznych przenoszą je na płótno, a także posiadają techniczną sprawność, aby nadać dziełu wygląd fotografii. Pozostałe warunki to wystawianie obrazów foto-realistycznych przed 1972 rokiem oraz tworzenie w tym kierunku co najmniej przez pięć lat. Twórczość Benedyktowicza spełniała te założenia. W latach 1971–72 powstał obraz *Tramwaj (Dzień dobry pierwsza zmiana)*, do którego zachowały się fotografie-szkice. Obraz naśladuje fotograficzne „finały” rodem z amatorskich zdjęć czy złych technicznie fotografii, jakie ukazywały się wtedy w polskiej prasie. Także wcześniejsza *Kamienica (Zakaz wjazdu)* z lat 1970–71 trafnie ukazuje deformacje czynione przez fotografię i malarstwo, które zwykliśmy przyjmować za naturalny obraz. Do *Widoku z okna* natomiast zachował się odrębny szkic artysty. Mimo że Benedyktowicz wprowadził tu typowe dla foto-realizmu przedmioty o właściwościach lustrzanych (w tym przypadku szyby) relatywizujące i wyobcowujące widzialną rzeczywistość, to jednak obraz nie malowany z fotografii i nie oddający jej właściwości nie może być uznany za foto-realistyczny, ponieważ niczym nie różni się od innych realistycznych dzieł malarskich. Najbliższe foto-realizmowi wydają się w tym okresie płótna *Jak daleko stąd, jak blisko i Razem z moim psem*. Wraz z poprzednimi obrazami stanowiły one część dyplomu artysty, którego twórczość od początku budziła zdziwienie, a także pewną bezradność krytyków, m. in. Andrzeja Oseki, identyfikujących to malarstwo po prostu z realizmem. Pierwsze reakcje światowej krytyki na foto-realizm były zresztą podobne, w kierunku tym doszukiwano się tendencji regresywnych, konserwatywnych, nawet akademizmu.

Miłosz Benedyktowicz przez całe życie i twórczość związany był z fotografią, filmem i video. Określał swe malarstwo jako realizm, hiperrealizm bądź foto-realizm. Malował obrazy ze zdjęć, wybierając z kilku fotografii odpowiadające mu kadry i fragmenty. Piotr Krakowski pisał: „różni nowi »realiści« z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych postulowali nie tylko relatywizację widzialnej rzeczywistości i odpowiednie sterowanie iluzją, ale także konieczność uświadomienia sobie nowych zależności w stosunku do różnych innych tendencji realistycznych, których przedtem nie dostrzegano i nad którymi się nie zastanawiano”. Miłosz Benedyktowicz, montując wiele fotograficznych „ujęć” wykonanych zróżnicowanymi obiektywami i soczewkami, burząc tradycyjną perspektywę linearną, kwestionował prawdziwość przekazywanych przez fotografię informacji.

Od wynalezienia aparatu fotograficznego malarze posługiwali się fotografią na różne sposoby, niszcząc jej siłę i tuszując obecność – aż do momentu pojawienia się foto-realizmu. Swoistym hołdem dla Eadwearda Muybridge’a, wynalazcy *motion picture* (serii fotografii rejestrujących ruch, z których korzystał Edgar Degas malując jeźdźców na koniach), był obraz *Koń* namalowany przez Benedyktowicza w 1975 roku. „Realizm według mnie – konstatawał artysta – jest zdolnością do tworzenia w zamrożonym

kadrze obrazu niezależnej rzeczywistości, jakby robieniem filmu na płótnie.” W tym znanym tylko ze zdjęcia obrazie, „zamrażającym” w stop–klatce ruch konia w jego niezgodności pomiędzy ruchem zarejestrowanym fizjologicznie i optycznie – doszukiwać się można fascynacji fotografią, filmem, a przede wszystkim zjawiskami o charakterze procesualnym. Natomiast w obrazie *Fantomy czasu czyli kuchnia szkoły gospodarskiej we Lwowie* Benedyktowicz wiernie odtworzył starą fotografię, postępując się efektem zniekształconej analogii i nadając „zamrożonemu” kadrowi rangę „momentu wiecznego”.

Po przyjeździe do Nowego Jorku Benedyktowicz maluje takie obrazy jak *Soho in Blue*, *Sklep Kelly'ego*, *Do góry nogami* czy *Muzyka na Washington Square*, będące widokami Nowego Jorku, w którym się bardzo szybko zadomowił. Dla amerykańskich foto–realistów rzeczywistość w pewnym sensie dostępna była tylko za pomocą fotografii, filmu czy video, ze wszystkimi zniekształceniami, jakie te środki przekazu powodują: z połykliwością fotografii drukowanej na błyszczącym papierze, z migotliwością obrazu na ekranie monitora, z chłodem mediów będących współczesnymi fetyszami. Rzeczywistość ulegała relatywizacji, wyobcowaniu i udziwnieniu, była „iluzją iluzji”. Benedyktowiczowi udało się coś odmiennego. W jego obrazach – jak i w twórczości jego mistrzów: Vermeera i Edwarda Hoppera – czas znieruchomiał, ich obrazy przedstawiają czas „metafizycznej pauzy”. „Zamrożenie” czasu niejako utrwala go, czyniąc go czymś konkretnym, zaś dzięki temu zabiegowi również wieczność staje się niemal konkretna i namacalna. Benedyktowicz wiedział, iż „malarz może sprawić, że zobaczysz więcej, niż ci pokaże kamera”. Wszystkich tych malarzy – Vermeera, Hoppera i Benedyktowicza – łączy metafizyczne postrzeganie świata, wszyscy też na różne sposoby byli związani z protestantyzmem (Miłosz Benedyktowicz był synem metodystycznego duchownego).

Podczas gdy obrazy Vermeera przedstawiają świat statyczny, krystaliczny i nieskazitelnie czysty, a obrazy Hoppera przepelnione są pewną bolesnością – to większość obrazów Benedyktowicza przenika jakaś niedefiniowalna czułość, która zdecydowanie odróżnia go również od amerykańskich foto–realistów. Przykładem niech będzie „vermeerowsko” malowany obraz z lat 1983–84 *Kimus i Aluška*, intymny portret matki i jej nowo narodzonej córki. Także obraz z 1983 roku *East Village (Autoportret)* nawiązujący do tradycji holenderskich „*interieurstukken*” – przedstawień postaci w mieszczkańskich wnętrzach. „Od Cézanne’a – pisał Henryk Wiciński w liście z 22 marca 1937 roku do Jana Cybisa – sztuka nabrała sensu jako taka (...) Zrywa nawet z okruciami człowieka, które są najbliżej skóry, z erotyzmem.” Miłosz Benedyktowicz nie zrezygnował z tego, z czego zrezygnowała sztuka modernistyczna i postmodernistyczna, nie przystał na proces dehumanizacji sztuki. „Staram się – mówił malarz – stworzyć nastrój, który jest tak istotny dla widzenia otaczającego świata i tego, co nazywa się »kondycją ludzką«.” Artysta nie zgodziłby się z pewnością ze stwierdzeniem jednego z czołowych amerykańskich foto–realistów, Richarda Estesa, brzmiącym: „Nie lubię rzeczy, które maluję, dlatego wy mielibyście się nimi delektować.”

Od amerykańskich foto-realistów różni Benedyktowicza także „malarskość” niektórych płócien. W latach 1984–85 Miłosz Benedyktowicz malował *Boisko*, ostatecznie nie ukończony obraz będący studium światła. Jak pisze Małgorzata Baranowska: „Miłosz Benedyktowicz zaczął malować *Boisko* zmagając się z *Altaną* Aleksandra Gierymskiego.” Foto-realiści wiedzieli, że, aby uchwycić ulotne zjawiska w naturze lub ciągle zmieniające się refleksy na powierzchniach lustrzanych, wiedzieli, że wszelkie takie zmiany i poruszenia należy „zamrozić”, co może uczynić tylko fotografia. Jesliby tego nie uczynili na sposób foto-realistyczny, powstałoby, jak twierdzi Meisel, dzieło impresjonistyczne. Obraz *Boisko* rzeczywiście można zestawiać z *Altaną*. Stanisław Witkiewicz tak pisał o pierwszej wersji *Altany* Gierymskiego: „Wszystko lśniło się światłem, skrzyło się barwami, migotało pożąta połysków i uderzało pysznym sformułowaniem plam dekoracyjnych i kapitalnym opanowaniem tonu (...) Kiedy znowu przyszedłem do pracowni Gierymskiego, przedstawiła się ona inaczej niż przed laty. Wielkiego, świetnego obrazu nie było śladu, została tylko jeszcze jaśniejsza plama po nim i strzęp płótna, uczepiony na jednym gwoździu.”

*Boisko* jest jednym z ostatnich płócien Benedyktowicza. W połowie lat osiemdziesiątych Miłosz Benedyktowicz rozpoczął współpracę ze Zbigniewem Rybczyńskim przy realizacji jego filmów, zarzucając całkowicie malarstwo. W zderzeniu pędzla i obiektywu, którego zapisem jest cała twórczość artysty, zwyciężył ostatecznie obraz realizowany za pomocą technologii video-komputerowej – jednak powstałe malarstwo pozostaje do dzisiaj intrygującym i fascynującym świadectwem tych zmagania. Pierwsza pośmiertna wystawa twórczości Benedyktowicza – malarza polskiego, ale i bardzo amerykańskiego – ukazała, co nowe technologie potrafią dokonać, ale również uświadomiła nam, co nam owe technologie odbiorą.

**Janusz Antos**

JANUSZ ANTOS, ur. 1966, historyk sztuki, pracownik Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, doktorant w Instytucie Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikował w „Art & Business” i „Pokazie”.

*Czytając miesięczniki*

## ALE KINO!

Jubileusz stulecia X Muzy owocuje festiwalami, przeglądami filmów, falą okolicznościowych artykułów i powszechnym bilansem historii kina. Rachunkowi historycznych zysków i strat – czy raczej osiągnięć i zaprzepaszczonego szansa – towarzyszy współczesny kinowy rachunek sumienia. Nie wypada najweselej. Wiekowa, choć wciąż najmłodsza muza, cierpi, wedle powszechnej opinii, na wtórny infantylizm, trywialność gustów, próżność – by nie wspominać o grzechach poważniejszych.

Orson Welles reżyserując swój pierwszy obraz nazwał film „najwspaniałszą elektryczną zabawką, jaką kiedykolwiek dostała ludzkość”; dla Lenina film jako narzędzie propagandy był „najważniejszą ze sztuk”. Do dzisiaj kino i jego ludzie zdają się oscylować między pułapką obu tych pokus: zabawy i władzy nad człowiekiem. Ten jednak coraz częściej wymyka się i zdradza wielki ekran na rzecz silniejszych efektów i atrakcyjniejszych mediów – telewizji, video, komputerów z ich rzeczywistością wirtualną.

Porównanie magii i czaru kinowego ekranu z banalnością telewizyjnego „pudełka” skłania do wniosku, iż jedna z głównych tajemnic kina tkwi w jego wymiarze społecznym, w tym, że spektakl kinowy jest w gruncie rzeczy rodzajem rytuału, gromadzącego wokół ekranu członków wtajemniczonej wspólnoty... Na ten aspekt zwraca uwagę Piotr Wojciechowski w artykule *Ekran-lustro, ekran-ikona* („Więź”, nr 895):

„Kino to spektakl, którego istotą jest osobliwe »twarzą w twarz«. Z jednej strony ekran, na którym pojawiają się ruchome fotografie, które coś opowiadają. Z drugiej pogrążeni w mroku widzowie, samotni w ciemności, ale przeżywający swoją współobecność wobec ekranu, widzowie bierni i anonimowi, przygotowani na spektakl, który jest w równym stopniu konsumpcją towaru, za jaki zapłacili w kasie, jak i przyjęciem daru cudzej wyobraźni. Ten spektakl jest również seansem zbiorowej psychoterapii, socjotechniczną manipulacją, misteryjnym rytuałem wywiedzionym z takiej czy innej cywilizacyjnej mitologii (...) Wspólna obecność widzów na sali kinowej jest rytuałem przynależności, jest wspólnym poddaniem się ekranowej baśni, wspólnotowym wysłuchaniem opowiadania mitu. Nie docenia się tego, jak wiele poczucia społecznego bezpieczeństwa uzyskuje wid czując, że nie jest sam w przeżyciu wzruszenia, w wybuchu śmiechu, w fascynacji cudami, w poddaniu się mitom. Cały fenomen »kina kultowego« polega na bezpieczeństwie pochodzącym z przeżywania kultowej

wspólnoty. Młodzież stanowi ogromny procent widzów kinowych nie tylko dlatego, że młodzież lubi wyjść z domu. Prowadzi ją do kina chęć wspólnego przeżycia »celebrowania życia«, odnalezienia podobnych sobie, czerpania siły i pewności z grupy. Prostopłak ekranu jest miejscem objawienia się rzeczywistości mitycznej, tak jak prostopłak ikony jest miejscem objawienia się rzeczywistości nadprzyrodzonej, jest »oknem« na świat wieczny i duchowy.”

Początkowo głównego zadania kina upatrywano w towarzyszeniu epoce, w roli wizualnej „pamięci świata”; w tym kontekście André Bazin pisał o filmowym „kompleksie mumii” – procesie balsamowania czasu i tworzeniu iluzji nieśmiertelności. Rychło okazało się jednak, że główną siłą „żywych obrazów” utrwalonych na celuloidowej taśmie nie jest, a przynajmniej nie jest przede wszystkim, rola świadka epoki i źródła wiedzy o otaczającej rzeczywistości, ale zdolność do tworzenia i utrwalania mitów. „Kino jest mitem – pisze Piotr Wojciechowski – to twierdzenie niepodważalne, choćby jako powód przyjąć to, że »mit« tak trudno poddaje się definiowaniu. Jeśli przyjmie się, że mit jest cudowną opowieścią nadającą sens niektórym ludzkim działaniom albo ludzkiemu życiu, albo historii, wtedy możemy powiedzieć, że kino opowiada mity, tworzy i umacnia mity działające w społeczeństwie – mit mocnego mężczyzny, mit naglej, bezinteresownej miłości, mit wysp szczęśliwych, mit nawróconego zbrodniarza. Zauważmy: mity to nie kłamstwa. Mity to pewniki stojące ponad kategoriami prawdy i kłamstwa (...) Mity przyjmuje się poprzez emocje, a nie przez rozumowe dowody (...) Granice pomiędzy mitem a innymi przestrzeniami ludzkiej myśli są nieostre, mgliste, rozmyte. Z jednej strony jest tam królestwo baśni, z drugiej świat pewnej, porządkowanej i sprawdzanej przez rozum wiedzy, z trzeciej – domena religii. Kino wdziera się we wszystkie te przestrzenie i mitologizuje je, to znaczy czyni rzeczy bardziej prostymi, a jednocześnie gorącymi od emocji. Cała siła i uroda kina przychodzi z strony baśni.”

Bardzo często porównywano kino do literatury, baśni właśnie, choć zestawienie to nie było do końca uprawnione. Baśnie, działając poprzez słowa, potrzebowały – dopełniającej je – wyobraźni odbiorcy. Tymczasem kino, wraz z wzrostem technicznej perfekcji, potrzebuje tej wyobraźni jakby coraz mniej... Konkurencja więc, współpraca czy osmoza? – na temat wzajemnych zależności kina i literatury opinie są podzielone. Dla Andrzeja Wajdy (dyskusja *Świadectwo wieku czy zbiór mitów?*, „Więź”, nr 895) „tym, czym była w XIX wieku powieść, tym w XX wieku stało się kino. Dziewiętnasty wiek przedstawiły i zachowały dla nas powieści Tolstoja, Dostojewskiego, Prousta, Żeromskiego, Prusa, kino zaś lepiej czy gorzej, bardziej czy mniej prawdziwie przedstawiło wiek XX. Myślę, że w XX wieku kino zastąpiło literaturę w jej funkcji pokazywania i objaśniania świata. Moja matka w nieskończoność czytała *Noce i dnie* Dąbrowskiej. Mnie kilka razy proponowano, żebym zrobił z tego film. Odpowiadałem, że chętnie, ale nie jestem w stanie tego przeczytać. Publiczność czytająca powieści przeniosła się do kina razem z tą widownią, która nie czytała żadnych powieści. Społeczna funkcja XIX-wiecznej powieści przeniosła się na kino.”

Inaczej zależność tę widzi Andrzej Żuławski, według którego z jednej strony istnieje rodzaj „sprzężenia zwrotnego”, wzajemnej inspiracji pisarzy kinem, a filmu literaturą – z drugiej jednak oba typy kreacji i wyobraźni są czymś zasadniczo odmiennym i niezastąpionym.

„Kino ma kilka źródeł – mówi reżyser w wywiadzie zatytułowanym *Ja myślę po polsku* („Odra”, nr 695) – Jest źródło fizyczno–chemiczne, optyczne i literackie, dlatego że coś trzeba opowiadać. Spod konieczności literatury wymknęły się tylko nieme komedie. One są nawet aliterackie. Pan producent, nawet jeśli jest niepiśmienny, musi przeczytać scenariusz. Stąd konieczność napisania filmu. A poważnie: kino przeniknęło do literatury dawno temu. Nie można sobie wyobrazić Hemingwaya, Fitzgeralda, Carlson Mc Cullers czy innych wspaniałych Amerykanów, gdyby nie świadomość, że oni wszyscy chodzili do kina. To jest cały czas sprzężenie zwrotne. Jak nie można sobie wyobrazić kina bez literatury, tak nie istnieje literatura bez kina. To jest przyspieszacz. Chodząc do kina można przeżyć kilkanaście biografii, to jest kondensator. Jeżeli go nie ma, to jest się zacząć panią Marią Dąbrowską i pisać się *Noce i dnie* po raz któryś, mimo że już zostały napisane (...)

Mój instynkt, może niesłuszny, ale silny, podpowiada mi, że nie należy nigdy adaptować dobrych książek, bo są dobrymi książkami dla każdego inaczej. Nigdy nie widziałem ekranizacji dobrej książki, która w pełni odpowiadałaby czemuś niejasnemu, co mnie się majaczyło podczas lektury. Powstaje wtedy bryk, coś, co jest najgorszą formą podawania literatury. Skrót wyobraźniowy i myślowy, i w akcji, i we wszystkim, a zwłaszcza w klimatach, których nigdy kinu nie udaje się dokładnie oddać. Jestem zdania, że to jest sprawdzian. Jestem wielkim zwolennikiem adaptowania literatury lekkiej, drugorzędnej, w której są wady, niedomagania, gdzie nie wszystko dobrze funkcjonuje, bo można wpisać się w szczelinę, rozszerzyć ją, stworzyć twór własny, nieporównywalny (...) Słowa się czyta. Kina się nie czyta. To trzeba raczej usłyszeć i zobaczyć. Natomiast książki można zobaczyć na wystawie księgarni. Potem się czyta, czyli poprzez kod książki wchodzi się w magiczną całość. Wydaje mi się, że filmy działają na pisarzy, a pisarze na filmy. Czy kino musi ciągle adaptować *Annę Kareninę*? Myślę, że nie...”

Współczesne kino – poddane presji komercji, „wskaźnika oglądalności” i widowiskowości – przy całym wyrafinowaniu użytych środków pozostaje dla wielu sztuką, w porównaniu z literaturą czy teatrem, nader prymitywną. Dla Tomasza Łubińskiego grzech główny kina: pycha może stać się przyczyną i początkiem jego końca (*Moje spotkanie z kinem*, „Więź”, nr 895):

„Wydaje mi się, że film zaszkodził literaturze (i sobie), tzn. winna jest też ona sama, bo pozwoliła sobie zaszkodzić. Po co na przykład trudzić się opisami pejzażu (zbyteczne i nudne), kiedy można go nakręcić dodając do woli głębi psychologicznej przy pomocy gry obiektywów. Po co tyle gadania w dialogach, nie mówiąc już o monologach, dalej proszę, szybciej, mocniej, o co tu chodzi, kto z kim ma jaką sprawę, przecież słowa, słowa, słowa

można z powodzeniem zastąpić obrazami (...) W tym wypadku kino zawłaszcza sobie naszą wyobraźnię, w innych skraca, przyspiesza, a w ogóle chętnie posługuje się sztuczkami w bluźnierczym przeświadczeniu, że potrafi postrzegać świat doskonalej niż cudownie, jak cała natura, stworzone ludzkie oko. I oto współcześnie kino pada, częściowo zasłużenie moim zdaniem, ofiarą własnej pychy. Triumfują nad nim teledyski, wideoklipy i seriale telewizyjne, elektroniczne i laserowe stwory przegnały już dawno do sal studyjnych mój ulubiony horror psychologiczny. Prostactwo mocuje się z pretensjonalnością. Producenci reżyserują reżyserów, operator kreuje aktora, a gdzieś na dziesiątym planie błąka się pierwotna idea. Los człowieka ilustruje się, bo przecież nie próbuje opisać, przy pomocy garmażerii literackiej. Kleci się zatem i majsterklepkuje zgrabne fabułki (...) Festiwalu są coraz wspanialszym targowiskiem próżności, ale naprawdę kino umiera (umarł Federico Fellini) w akompaniamencie ogólnego ekranowego morderstwa i miłosego skowytu przy użyciu wszelkich dostępnych środków technicznych.

Film zlekceważył literaturę i teraz, kiedy toczą go sensacje, ambicje i pieniądze, trudno mu uwierzyć, że sztuka niezależnie od swoich publicznych losów zaczyna się z wewnętrznej konieczności. Tymczasem ludzie wciąż czytają książki, czasem bardzo wybitne, do kina chodzą coraz rzadziej. A teatr od tyłu lat w kryzysie, ciągle znajduje w sobie nowe siły witalne, bo nic nie zastąpi żywego aktora, z którym widzowie oddychają tym samym powietrzem.”

Dyskusję o przyszłych losach kina, jego schyłku lub rozkwicie, zdominował ostry i sztuczny podział na kino komercyjne i artystyczne, na filmy schlebające masowej publiczności oraz dzieła zdolne zaspokoić gusta ekskluzywnych elit. Proste przeciwstawienie sobie kina ambitnego i rozrywkowego, kreacyjnego i konsumpcyjnego jest jednak zbyt łatwym uproszczeniem, w gruncie rzeczy pęknięcie jest głębsze, a zarazem subtelniejsze – w nim zresztą leży całe bogactwo kina i jego możliwości. Istotną różnicą jest bowiem różnica temperamentów – podział na kino intelektu i kino emocji, na obrazy odwołujące się w pierwszym rzędzie do ducha lub przeciwnie – do zmysłów. Takie rozróżnienie wprowadził reżyser Andriej Konczałowski wspominając swój spór – estetyczny i ideowy – z Andriejem Tarkowskim (*Śni mi się Andriej*, „Kwartalnik filmowy”, nr 9–10/95):

„Nigdy nie uważałem i nadal nie uważam, by chęć ułatwienia widzowi odbioru filmu miała oznaczać ustępstwo (...) Jestem wyznawcą kina emocjonalnego – sztuki, która posługuje się emocjonalnymi środkami.

Zawsze łączę film z muzyką, nie z ruchem myśli, lecz z ruchem emocji. Jeśli uczucie znika, przerwana zostaje nić wzajemnych współzależności między widzem a ekranem. Andriej nieustannie zrywał tę nić, powodował, że w wielu momentach widz tracił kontakt z ekranem. Oglądając jego filmy, czyniłem wiele wysiłków, żeby nie utracić tego kontaktu i poddać się obrazom z napięciem i uwagą, ale mi się to nie udawało (...)

Tarkowski nie traktował filmu jak widowiska, tym bardziej nie traktował go jak rozrywki. Film był dla Tarkowskiego doświadczeniem duchowo-

wym, które sprawia, że człowiek staje się lepszy. Szczerze w to wierzył i poważnie traktował swoje przekonania (...) Wierzył w nieograniczoną moc sztuki. Ja nie mam takiego przekonania. Zgadzam się raczej z Fellinim, który mówił, że kino to wspaniała gra, gra niebezpieczna, ale mimo wszystko – gra. Jeśli miałbym wybierać między artystami–błaznami a artystami–filozofami, musiałbym się przyznać, że ci pierwsi są mi bliżsi. Przy tym nigdzie nie jest powiedziane, że błazen nie może być filozofem. Głębokie pokłady mądrości mogą być dostępne pomyślnom i szaleńcom Chrystusowym (...)

Są artyści, do których człowiek dochodzi jak po szklanej górze i ma stałe poczucie, że osuwa się w dół, że nie potrafi przeniknąć w głąb ich rozważań. Taki jest Andriej Tarkowski. Jego ostatnie filmy przypominają wspaniałą świątynię. Bliższe mi są jednak formy nie zastygłe, nie takie, które wywołują reakcje emocjonalne jedynie u ludzi szczególnie podatnych, ale takie, które mają w sobie żywą cielesność – pot, krew, ekskrementy, wrzaskliwy śmiech (...) Pragnę poszukiwać siebie w sercu, a nie w duszy, w zmysłowości, a nie w sferze ideałów (...)

Zastanawiając się nad sztuką o wysokich walorach duchowych, Tarkowski coraz silniej umacniał się w przekonaniu, że musi ona odrzucić emocje. Podobną postawę przyjął także Krzysztof Zanussi, obaj z Andriejem byli jakby duchowymi braćmi. Dla mnie natomiast wiara w możliwość istnienia sztuki bez emocji była pomyłką, która mogła mieć szkodliwe skutki. Tarkowski jednak wierzył w to, że emocje i zmysłowość są sprzeczne z duchowością, że duchowość, podobnie jak religia, powinna być pozazmysłowa. W tym sensie próbował stworzyć kino religijne. Był to główny punkt naszej niezgody. Dla mnie sztuka to porozumienie w miłości, a miłość z natury jest zmysłowa, jest porywem serca. Jest to gra, zabawa. Opowiadam się za grą, za dzieciństwem. Andriej natomiast, narzucając sobie w coraz większym stopniu rolę proroka, przeciwstawiał siebie temu, co ludzkie.”

Andriej Tarkowski – jeden z największych artystów kina – niewątpliwie nie ułatwiał widzowi odbioru, stąd trwająca do dziś kontrowersyjna recepcja jego filmów, których strukturę teoretycy kina porównywali do kryształu – odbijającego równoległe różne czasy i rzeczywistości: sen, wspomnienie, marzenie, wyobrażenia. Tak rozumiany film był czymś więcej niż zwykłym lustrem rzeczywistości, jak kryształ odzwierciedlał rozbity i zmienny obraz świata z całą jego migotliwością, nieuchwytnością znaczeń i symboli. Było to kino ambitne i trudne, w ocenie niektórych – genialne, choć przeczące w pewien sposób duchowi i naturze tej dyscypliny sztuki. Tak właśnie postrzegał dorobek Tarkowskiego Krzysztof Zanussi (*Wspominając Andrieja Tarkowskiego*, „Kwartalnik filmowy”, nr 9–10/95):

„Nie czuję sztuczności czy przesady, kiedy wobec Andrieja stosuję słowo »geniusz« (...) Geniusz nie polega na pewności siebie, nie objawia się pewnością ręki ani łatwością tworzenia. Doskonałość jawi się *a posteriori*, kiedy w gotowym dziele odczuwamy tchnienie konieczności – wiemy, że nie mogło być inne – że tylko takie jak jest, zawiera harmonię i sens (...) Genialność nie daje się objaśnić (bo objaśniona dałaby się powtórzyć!).

Andriej dokonał w kinie czegoś, co wydaje się niemożliwe – zdołał nadać postaci materialną temu, co w swej istocie jest niewidzialne i ponadzmysłowe; w mechanicznej, filmowej fotografii zawarł wizerunek Ducha, wpisał w postać materii jej absolutne przeciwieństwo. Dokonał tego w dyscyplinie, która nie ma za sobą wieków żmudnego rozwoju, która – przeciwnie – wybuchła w wieku zawrotnych przyspieszeń i która uformowała się po to, by ten wiek w pełni wyrazić.

Bo czyż kino nie narodziło się po to, by opowiadać językiem westernu o zmieszaniu się kultur i triumfalnym podboju kontynentu? O drodze w kosmos, do gwiazd, w formach naukowej fantastyki? Kino zagarnęło opis naszych wyglądków i zachowań, zapisało nasze życie intymne, łamiąc wiekowe tabu tradycyjnych obyczajów. Natura kina poddała się od zarania gustom masowej widowni, z tą widownią kino przeżyło cały swój ledwie jednowiekowy życiorys. Jeżeli język znaczy tyle co przesłanie, język kina ukształtował się po to, by w obszarze masowej kultury powielać najbardziej popularne mity. Wszystkie one wyrastały z wiary w wyłączność materii jako rzeczywistości i głosiły chwałę materii tym, którzy przeżywali oszołomienie wzrostem posiadania.

Życie Andrieja znaczy prawie dokładnie pół czasu, którym żyje jego dyscyplina. Przeżył pół wieku, podczas kiedy kino zbliża się do swych setnych urodzin. Ilościowy dorobek Andrieja jest zaskakująco niewielki, ale to wszystko, co zrobił, zdołało najgłębiej zaprzeczyć temu, co powszechnie przyjmowano za naturalne dla kina. Andriej zbudował w kinie własny język i ten właśnie język posłużył mu, aby powiedzieć wszystko na przekór temu, co należało uważać za oczywiste. Zaprzeczył światu przedmiotów i wadze posiadania – podważył to, co współczesnym wydało się absolutne, i ujawnił, że to właśnie jest świat cieni, świat pozorów, złudzeń a nie istoty istnienia (...) Nie wiem, jakie losy mogą spotkać w przyszłości dyscyplinę, której Andriej poświęcił swoje życie. Czy zdoła się ona z czasem uszlachetnić, czy też jej jarmarczne pochodzenie zaciąży nad nią w czasach, kiedy ze słowników zniknie już słowo »jarmark«.

Jarmarcznością i rosnącym populizmem kina niepokoją się nie tylko ambitni reżyserzy. Lekturą bieżącego repertuaru kin budzi nostalgię za epoką, kiedy kino traktowało widza poważniej, nie tylko dając mu rozrywkę i umilając życie, ale także kształtując postawy, proponując wzorce lub przynajmniej stawiając pytania. Być może zadania te – jeśli kino fabularne jest już stracone, co głoszą z przekonaniem niektórzy – przejmą gatunki filmu będące dawniej na marginesie: kino eksperymentalne, naukowe, film animowany i dokumentalny. Właśnie o roli i znaczeniu tak zwanego „dokumentu” mówi z nadzieją jego mistrz – Marcel Łoziński, komentując swój ostatni krótkometrażowy obraz *Wszystko może się przytrafić* (rozmowa po tym samym tytule, „Kino”, nr 7–8/95):

„Dokument prawdziwy jest czymś na długie lata; długość jego życia jest proporcjonalna do głębi (...) Każdy dokument powinien trafić w coś, co czujesz, czego się boisz; nie potrafisz sam tego nazwać i ktoś to robi za ciebie. Wszyscy potrzebujemy, żeby ktoś pomógł nam odnaleźć siebie (...)

Ja zawsze marzyłem – przy całej świadomości ograniczeń dokumentu i wiedząc o tym, że pewnej strefy nie wolno przekroczyć – żeby zadać ludziom kilka pytań elementarnych: o strach, o samotność, o miłość, o nieuchronność przemijania... Takie elementarne pytania niby łatwo zadać, ale znacznie trudniej uzyskać odpowiedzi, których można potem słuchać bez zażenowania. A tak się akurat przytrafiło, że Tomasz zadaje takie pytania na co dzień i uzyskuje odpowiedzi. Pomyślałem sobie, że to jest okazja (...) Jedynie sześciolatek potrafi w sposób naturalny zadać pytania, których ani ty, ani ja już nie zadamy, ani sobie, ani nikomu (...)

Ale ten film dostarczył mi innej jeszcze satysfakcji. Chciałem o tym powiedzieć na premierze w kinie »Stolica«. Ale byłem zanadto przejęty albo miałem za dużo tremy. Chciałem powiedzieć: »Niektórzy dziś mówią o śmierci dokumentu« i spojrzeć na Krzysztofa Kieślowskiego, który siedział na sali. »Ale może to jest tak, parafrazując to, co powiedział Tomaszek na końcu filmu: Jeśli człowiek umrze, to nie znaczy, że nigdy już go nie spotkasz. Może być tak, że będzie śmierć, potem śmierć się skończy i on ożyje«. Pomyślałem sobie, że można to odnieść do dokumentu. Może on ożyje. Nagle zobaczyłem, że może być widzom potrzebny. Tylko trzeba szukać w innych rejonach (...)

Chciałem przede wszystkim oderwać się od tego obrazu rzeczywistości, jaki proponują media. One preparują dla nas tę rzeczywistość, przygotowują ją jak pigułkę do połknięcia. Rzeczywistość jest w nich równie zafalszowana jak kiedyś, tylko inaczej – poprzez nadmiar, magmę obrazów, która się leje, poprzez brak autorskiego punktu widzenia. To jest jak chmura zawieszona nad ziemią, a ty jesteś nad tym. I tak patrzysz i właściwie nie widzisz ziemi, tylko tę ciemną chmurę burzową; to jest twoja dzisiejsza wiedza o świecie, twoja, moja, każdego z nas. Otóż według mnie rolą dokumentalisty – łatwo tak mówić, bo sam tego nie zrobiłem – jest przebić się przez tę chmurę. Jak wtedy, kiedy samolot podchodzi do lądowania: nagle patrzysz i widzisz coś kompletnie innego. Ale ziemi trzeba się przyjrzeć bardzo uważnie, cierpliwie. Trzeba mieć czas na zastanowienie się, na posłuchanie ludzi, być otwartym na tę prawdziwą ziemię, no i patrzeć na sam dół.”

*Krystyna Czeni*

KRYSTYNA CZERNI, ur. 1957, historyk sztuki, członek redakcji „Znaku”. Wydała rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim *Nie tylko o sztuce* (1992).

*List z Kopenhagi*

## PUŁAPKI PAMIĘCI

„Trudny jest powrót do miejsc szczęścia i miłości. Na morskim brzegu wечно śmieją się i nawołują rozkwitające dziewczęta, lecz ten, co na nie patrzy, z wolna traci prawo, by mógł je kochać, podobnie jak te, które kochał, tracą prawo, by mogły być przedmiotem miłości. Oto melancholia Prousta, dość jednak w nim potężna, by odrzucił wszystko. Lecz z ziemskim światem łączyła go miłość twarzy ludzkich i świata. Nie chciał utracić na zawsze szczęśliwych wakacji... Prawdziwa wielkość Prousta jest w napisaniu *Czasu odnalezionego*: rozbity świat zostaje scalony i pisarz nadaje mu sens w pełni jego rozdarcia.”

Cytat pochodzi z *Człowieka zbuntowanego*, jednej z moich niezliczonych spóźnionych lektur. Przełożona przez Joannę Guze, książka Camusa została wydana w krakowskiej Oficynie Literackiej w roku 1991, prawie czterdzieści lat po opublikowaniu jej we Francji. W *Człowieku zbuntowanym*, zbiorze esejów poświęconych ideologiom i kierunkom filozoficznym XIX i XX wieku, szukałam śladów niejakiej Fannie Kapłan, ukraińskiej Żydówki, która w roku 1918 próbowała zastrzelić Lenina. Młodziutka eserówka, brzydka, fanatyczna i wierząca w socjalizm, którego ideały Lenin, jak sądziła, zdradził, została stracona bez sądu. Trupa zmiażdżyła ciężarówka, resztki ciała wyrzucono na śmietnik. Osiągnęła niewiele. Ciężko ranny Lenin wyzdrowiał, co graniczyło niemal z cudem i co sowiecka propaganda natychmiast wykorzystała, wynosząc go na boski piedestał. Zamach na wodza światowego proletariatu zapoczątkował czerwony terror: totalne bezprawie, masowe egzekucje. Jeden z partyjnych kolegów usiłował nawet odebrać jej resztki smutnej glorii, twierdząc, że to on był sprawcą nieudanego zabójstwa. Fannie Kapłan nie istnieje w encyklopediach, nikt nie postawił jej pomnika i nawet najsprawiedliwszy ze sprawiedliwych, Nabokov, autor opowiadania *Likwidacja tyranów* – które, według jego własnych słów, napisał mając na myśli Lenina, Hitlera i Stalina – nie wspomina o niej ani słowem, choć w dniu zamachu znajdował się z rodziną na Krymie i musiał o nim słyszeć.

Lektura esejów Camusa przypomniała mi natomiast inną jego książkę, *Szczęśliwą śmierć*, którą w przekładzie na duński czytałam ponad dwadzieścia lat temu. Pisana w latach 1936–38 wydana została w roku 1971, jedenaście lat po śmierci autora.

W tym samym okresie Camus pracował nad *Obcym*, który w rękopisie nosi podtytuł *Szczęśliwa śmierć*. Bohaterem *Szczęśliwej śmierci*, podobnie jak bohaterem *Obcego*, jest Patrice Mersault; jeden z krytyków francuskich

nazwał go nawet jego młodszym bratem. Ale Mersault ze *Szczęśliwej śmierci* popełnia zbrodnię doskonałą; jest poza tym inteligentny, momentami nawet sympatyczny. Inny jest także jego stosunek do matki. Nigdy nie zapomnę przemuśniętego chłodu pierwszych zdań *Obcego*: „Wczoraj umarła matka Mersaulta. Wczoraj albo przedwczoraj.” Również w *Szczęśliwej śmierci* matka Mersaulta umiera, ale jego stosunek do niej jest niemal czuły. Oczywiście o tyle, o ile stać na czułość człowieka, dla którego jednym z koniecznych warunków szczęścia jest brak miłości i zaangażowania w sprawy innych ludzi. Dla Mersaulta szczęście doskonałe to szczęście własnego ciała – pięknego, sprawnego fizycznie, powolnego zmysłem. Śmierć powala go w momencie, kiedy ciągle jest piękny i fizycznie sprawny; serce odmawia posłuszeństwa po kąpieli w morzu i wyczerpującym pływaniu. Można powiedzieć, że pierwszy Mersault jest egzystencjalistą–hedonistą, a drugi, Mersault z *Obcego*, egzystencjalistą–prostakiem. Ale obydwaj umierają szczęśliwi, niczego nie żałując, pogodzeni ze śmiercią.

Literaturę przeżywa się na własnym ciele najpierw w młodości, a potem kiedy ciało zaczyna nam doskwierać. Kiedy niedawno ponownie przeczytałam *Szczęśliwą śmierć*, zdumiało mnie, co – i jak niewiele – z niej zapamiętałam. I przyszedł mi na myśl cytat z wiersza Miłozza: „Nasza pamięć jest dziecinna i zachowuje ile nam potrzeba...” To prawda. Bo cóż na przykład pamiętam z *Don Kichote’a*? Białe stopy Dulcynei zanurzone w przezroczystym strumieniu, oglądane zakochanymi oczami błędnego rycerza. To moje własne stopy baraszkujące po kamieniach Popradu. Z *Trędowatej* – wyborną scenę, w której babka ordynata Michorowskiego dokonuje przeglądu rodowej biżuterii. Moja lektura Mniszkówny przypadła na pierwsze lata po wojnie, kiedy to spałam z matką w jednym łóżku, w którym koc i deska do prasowania zastępowały materac, a jedyną dostępną mi biżuterią była jej ślubna obrączka. Z *Quo vadis* pamiętam moment, w którym Neron podnosi szmaragd do przymrużonych oczu i patrząc na biedną Ligię na arenie powiada: „Za wąska w biodrach.” Moje dzieciństwo nie było może najszczęśliwsze, ale odżywiano mnie dobrze i przez wiele lat cierpiałam na nadwagę.

A co zapamiętałam ze *Szczęśliwej śmierci*? Trzy młode przyjaciółki Mersaulta i dom, który nazywały „Domem naprzeciwko świata”; rozdziały o zdrowych, młodych i pięknych ciałach żyjących w absolutnej symbiozie z oszałamiającą przyrodą Algieru. Zapach tymianku i kaprifolium. Czar Południa, który odkrywałam wtedy, podróżując do Włoch i na greckie wyspy. Zapamiętałam również nietzscheanizm głównego bohatera, ale kojarzył mi się on z czymś zgoła niewinnym i zarazem konkretnym: sama byłam „nadczłowiekiem” w fizycznym tego słowa znaczeniu.

Dziś na zegarze mojego ciała wybiła inna godzina. Góry, słońce, plaża, morze przestały być przyjaciółmi. Nadeszła pora ponownej lektury *Czasu odnalezionego*. Filozofia *Szczęśliwej śmierci* stała mi się całkowicie obca. Śmieszą mnie z powagą pisane zdania o „woli do szczęścia”. Przeraża teza, że Mersault musiał zabić swojego kalekiego przyjaciela, Zagreusa, i przywłaszczyć sobie jego pieniądze, bowiem – a są to słowa samej ofiary – aby

być szczęśliwym, wystarczy być pięknym, zdrowym, mieć czyste serce i pieniądze. Zgoda! Ale co w tym kontekście fabularnym robi „czyste serce”?

„Jest coś boskiego w pięknie pozbawionym ducha” – rezonuje Mersault, którego fascynują wyłącznie kobiety piękne i głupie. A na pytanie jednej z przyjaciółek odpowiada: „Jestem szczęśliwy, ponieważ mam nieczyste sumienie.” Powalony chorobą Mersault odczuwa „gwałtowną i braterską miłość do Zagreusa”. Umiera z poczuciem wypełnienia jedyne obowiązku, jaki życie nakłada na człowieka – był szczęśliwy. Ale po drodze nudził się jak mops, nie mówiąc już o okresach panicznego strachu. Doskonala pustka życia, nawet w najpiękniejszym krajobrazie, okazuje się niełatwa do osiągnięcia.

Powróciłam do zakreślonych przez siebie fragmentów *Człowieka zbuntowanego*. Oto jeden z nich: „Człowiek jest jedynym stworzeniem, które nie zgadza się być tym, czym jest. Trzeba więc wiedzieć, czy jego odmowa musi prowadzić do unicestwienia innych i siebie samego, czy wszelki bunt musi kończyć się uprawomocnieniem mordu powszechnego, czy też, przeciwnie: nie pretendując do niemożliwej niewinności, może odkryć zasadę umiarkowanej winy.” W tych zdaniach spotykają się Fannie Kapłan i Mersault, tyrani i ich zabójcy, a także normalni, przeciętni „nadludzie”, od których roi się w naszym otoczeniu.

*Człowiek zbuntowany* i *Szczęśliwa śmierć* zostały napisane przez tego samego autora. Pozornie. Pisząc *Człowieka zbuntowanego*, Camus nie mógł podziwiać Mersaulta ze *Szczęśliwej śmierci*. I może dlatego nigdy nie opublikował swojej młodzieńczej powieści.

*Janina Katz–Hewetson*

JANINA KATZ–HEWETSON, ur. 1939, absolwentka polonistyki i socjologii UJ, tłumaczka, publicystka, pisarka (duńska). Od 1969 mieszka w Danii.

*List z Leuven*

## UCZTA MEDIEWISTÓW

W pierwszych dniach czerwca tego roku do Leuven zjechali mediewiści z całego świata na Międzynarodowe Kolokwium SPES (Society for the Promotion of Eriugenian Studies) zatytułowanym: *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*. Już od dawna, to jest od momentu, gdy zdecydowałam się rozpocząć studia nad filozofią Jana Szkota Eriugeny, bardzo chciałam wziąć udział w którymś z kolokwiów SPES. Towarzystwo powstało w roku 1970 w Dublinie, inaugurując swoją działalność symposium pt. *The Mind of Eriugena*. Od tamtej chwili zjazdy eriugenistów organizowane są dość regularnie, a obecne spotkanie w Leuven było już dziewiątym z kolei. W programie kolokwium znalazł się mój wykład na temat Eriugeny koncepcji teologii, toteż pewnego czerwcowego poranka przybyłam do Leuven, aby, wspierając się na barkach gigantów światowej mediewistyki, zaprezentować swoje „karłowate” osiągnięcia.

Pierwszego dnia obrady toczyły się w salach Uniwersytetu w Leuven, drugiego dnia gospodarzem kolokwium był Instytut Filozofii Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve. W ten sposób na polu nauki zostały połączone obszary bliskie wprawdzie geograficznie, lecz jakże odległe społecznie i kulturowo. Trzeciego dnia uczestników symposium gościło benedyktyńskie opactwo Keizersberg (Mont César). W murach tego opactwa żył i tworzył o. Maieul Cappuyns, wybitny mediewista, znawca myśli Eriugeny, którego książka *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée* zapoczątkowała w roku 1933 renesans studiów eriugenistycznych. W opactwie znajduje się ponadto wspaniała biblioteka gromadząca przede wszystkim książki poświęcone starożytności chrześcijańskiej i średniowieczu, z bogatym zbiorem polskich przekładów Ojców Kościoła.

Tym, co najbardziej uderzało w programie kolokwium, była jego interdyscyplinarność. Nie było zatem zaskoczeniem stwierdzenie prof. Carlosa Steela wypowiedziane na otwarciu obrad, że jego koledzy z Instytutu Filozofii Uniwersytetu w Leuven byli zdania, iż tematyka spotkań ma charakter bardziej teologiczny niż filozoficzny. Istotnie, kolokwium było wynikiem wspólnych wysiłków filozofów, historyków, teologów, lingwistów, edytorów, których łączyło często jedynie to, że ich badania w jakiś sposób dotyczyły Jana Szkota Eriugeny.

Trzydniowe obrady zostały – jakby klamrą – spięte otwierającym wykładem prof. M. McNamary z Dublina na temat irlandzkiej tradycji egzegetycznej oraz zamykającym spotkanie wykładem poświęconym karo-lińskiej kulturze biblijnej prof. J. J. Contreni, autora niezwykle ważnej pozycji na temat szkoły katedralnej w Laon w IX wieku. Natomiast

pierwsza poranna sesja została poświęcona problematyce związanej z gramatyką i retoryką w relacji do filozofii Eriugeny. Prof. Stephen Gersh z Uniwersytetu Notre Dame w Indianie przedstawił Eriugenowską koncepcję retoryki i jej praktyczne zastosowanie w jego pismach, wysuwając przy tym niezwykle doniosłą tezę, iż nie jest wykluczone, że Eriugena znał *De Topicis differentiis* Boecjusza. Przyjęłam wykład prof. Gersha z ogromnym zainteresowaniem, gdyż tym, co mnie aktualnie zaprzętało, był właśnie problem wpływu Boecjusza na Eriugene i na wiek XII.

Kolejna sesja poświęcona została problematyce związanej z księgą Genesis. Jako pierwszy wygłosił wykład prof. Robert Crouse z Uniwersytetu Dalhousi w Kanadzie, jeden ze współwydawców znakomitego czasopisma „Dionysius”. Prof. Steel zapowiadając to wystąpienie stwierdził, że dla prof. Crouse obecne sympozjum zaczęło się dosyć pechowo. Został on bowiem okradziony w drodze do Leuven, a tym, co zainteresowało złodzieja najbardziej, był brudnopis wykładu na temat koncepcji *causae primordiales* w filozofii Eriugeny! W związku z koncepcją *causae primordiales* Eriugene często oskarżano o panteizm i subordynacjonizm. W swoim czwórpodziale natury Eriugena oddzielał naturę pierwszą, nie stworzoną i stwarzającą, którą był Bóg jako źródło wszelkiej rzeczywistości, od natury drugiej, stworzonej i stwarzającej, którą stanowiły Boże Idee, będące wzorami rzeczy wiecznie stworzonymi w Słowie Bożym. W ten sposób filozofia Eriugeny wydawała się prowadzić wprost do subordynacjonizmu i panteizmu. Natomiast prof. Crouse pokazał w swoim wystąpieniu, że w istocie Eriugena uczynił rozróżnienie pomiędzy *causae primordiales*, które były Bożymi Myślami (a zarazem wzorami rzeczy) a *rationes aeternae*, które byłyby aktywnymi zasadami stwórczymi tożsamymi z naturą drugą – stworzoną i stwarzającą. Przyjmując to rozróżnienie, można by uchylić oskarżenie o panteizm i subordynacjonizm. Czyżby złodziej należał jednak do zwolenników przebrzmiałej już tezy o panteizmie Eriugeny?

Po zakończeniu pierwszego dnia obrad uczestnicy sympozjum zostali zaproszeni przez organizatorów na kolację w ekskluzywnym Faculty Club i tutaj miała miejsce następna, nie mniej ciekawa część obrad – dyskusje kulturalowe. Można było zauważyć, że środowisko eriugenistów skupia się i przemieszcza wokół dwóch centralnych punktów. Jednym z nich jest prof. Werner Beierwaltes z Monachium, a drugim – prof. Edouard Jeuneau pracujący w Papieskim Instytucie Mediewistycznym w Toronto i we francuskim CNRS. Wszystko na tym świecie, jak pisał Alain z Lille, jest dla nas niby otwarta księga czy obraz, toteż i ten towarzyski układ prezentował głębsze znaczenia, a mianowicie odmiennosc podejść do historii filozofii i odmiennosc sposobu jej uprawiania. Prof. Jeuneau jest wybitnym znawcą wczesnego średniowiecza, paleografem i edytorem. Jego relacje dotyczące nudnych na pierwszy rzut oka odkryć paleograficznych czytałam z zapartym tchem, jakby to było co najmniej *Imię róży*. Prof. Jeuneau wydał krytycznie *Komentarz do Ewangelii Jana* i *Homilię do Prologu Ewangelii Jana* Eriugeny. Obecnie pracuje nad krytycznym wydaniem najważniejszego dzieła Eriugeny *De divisione naturae*. Jest on także autorem szeregu artykułów i rozpraw

poświęconych filozofii Eriugeny oraz Szkole w Chartres. Jego prace cechuje niezwykła, drobiazgowo źródłowość i tendencja do unikania ryzykownych syntez. Profesor Beierwaltes natomiast uprawia filozoficzną historię filozofii, filozoficzne podejście uważa bowiem za niezbędne w studiach nad neoplatonizmem. Filozofię neoplatońską, w tym także filozofię Eriugeny, prof. Beierwaltes ujmuje przy pomocy pojęć i języka heglowskiego. Polskiemu czytelnikowi tego typu ujęcie znane jest z poświęconych Eriugenie fragmentów *Głównych nurtów marksizmu* Leszka Kołakowskiego. Prof. Beierwaltes, który, niestety, nie zaprezentował tym razem żadnego wykładu, uważnie przysłuchiwał się wszystkim wystąpieniom, obiektywizując je i oczyszczając z wszelkiej przypadkowości przy pomocy celnie zadanych pytań.

Następny dzień obrad otworzył wspaniały, barwny wykład prof. Jeanneau na temat wielorakiego i nieskończonego sensu Biblii w egzegezie Eriugeny. Popołudniowa sesja zatytułowana była natomiast *Eriugena wobec Nowego Testamentu*, a rozpoczął ją niezwykle inspirujący wykład poświęcony eschatologii Eriugeny autorstwa prof. Deirdre Carabine pracującej obecnie na Uniwersytecie w Kampali (Uganda). Prof. Carabine wysunęła bardzo interesującą tezę, iż Eriugeny koncepcja powrotu stworzenia, a szczególnie natury ludzkiej, do Boga jest koncepcją wpisaną przede wszystkim w kosmiczny, a nie indywidualny kadr. Uczestnicy sympozjum mogli się także zapoznać z najnowszą książką prof. Carabine *The Unknown God*, poświęconą platońskiej tradycji apofatycznej, a wydaną właśnie w Leuven. Zresztą Lowańskie wydawnictwo i księgarnia Peetersa stale towarzyszyły toczącym się obradom.

Ostatni dzień obrad odbywających się w benedyktyńskim opactwie Keizersberg otworzył opat klasztoru o. Chris, a pierwszy wykład wygłosił prof. Bernard McGinn z Chicago. Prof. McGinn, którego zainteresowania skupiają się głównie na średniowiecznej mistyce, również w przypadku twórczości Eriugeny zwrócił uwagę na ten właśnie aspekt jego filozofii. Średniowieczna egzegeza biblijna oscyluje wokół dwóch podstawowych sensów: literalnego i duchowego, zwanego także mistycznym, i właśnie ten drugi jest dla Eriugeny najistotniejszym sensem Pisma Świętego. Prof. McGinn uważa, że nawiązanie do sensu duchowego zostaje w pismach Eriugeny wprowadzone przez odwołanie się do *recta ratio*, co wydaje się tezą dość kontrowersyjną.

Z kolei prof. W. Otten z Bostonu podjęła zagadnienie paralelizmu w odczytywaniu księgi Natury i księgi Pisma w Eriugeny egzegezie dotyczącej problemu Wcielenia. Prof. Otten wskazała przy tym na bardzo interesujące odniesienia do XII-wiecznej egzegezy głównie Hugona ze św. Wiktora. Natomiast prof. M. Herren z Toronto, wydawca dzieła Eriugeny *Carmina*, zrelacjonował swoje poszukiwania dotyczące dwujęzycznej Biblii przypisywanej kręgowi Seduliusza Szkota, a którą on uważa za przynależną do kręgu Eriugeny. *Carmina* Eriugeny tego dnia zostały przywołane raz jeszcze. Gdy po zakończeniu sympozjum jego uczestnicy zostali podjęci przez ojców benedyktynów klasztornym chlebem, serem i piwem, prof. Herren uświetnił tę ucztę lekturą odpowiednich biesiadnych pieśni Eriugeny.

Trzydniowe, niezwykle intensywne obrady miały wielu słuchaczy. Okazało się, że myśl Eriugeny może wciąż fascynować, choć dla uchwycenia jej właściwego znaczenia potrzebny jest interpretacyjny wysiłek specjalistów wielu dziedzin, zwłaszcza filozofów i teologów, gdyż ostatecznie w sercu twórczości Eriugeny stoi ciągła ponawiana próba rozświetlenia sensu Księgi ksiąg. „O Panie Jezu – pisał Eriugena w *De divisione naturae* – proszę Cię, daj mi tylko tę jedną nagrodę, to szczęście, tę radość, abym mógł jasno, bez przymieszki błędu płynącego z fałszywego poznania, poznać Twe Słowa, które zostały przez Ducha natchnione.”

*Agnieszka Kijewska*

AGNIESZKA KIJEWSKA, ur. 1961, dr, adiunkt w Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL. Współredaktor *Platon – nowa interpretacja* (Lublin 1993); *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej* (Lublin 1994). Publikowała w „Vox Patrum”, „Znaku” i „Kwartalniku Filozoficznym”.

## WIECZNOŚĆ PIRAMID I SZAROŚĆ OŁOWIU

**Aliska Lahusen, CASTRUM DOLORIS,**

Galeria Kordegarda, Warszawa, kwiecień 1995

Piramidy, mastaba, obelisk, kolumna – doskonale kształty wyszukiwane przez człowieka, by przedłużać naszą ziemską krótkotrwałość. Są formami najprostszymi i najstarszymi, archetypicznymi i zarazem najdoskonalszymi. Aby mówić o rzeczach pierwszych i ostatecznych, sztuka musi do nich powracać.

Aliska Lahusen urodziła się w Łodzi. Ukończyła warszawską ASP jako uczennica Wojciecha Sadleya, przez wiele lat zajmowała się tkaniną artystyczną. Miękkie rzeźby, przypominające w swych formach mumie i kokony, pokazywała przed ośmiu laty w galerii „Studio”. Wystawa nosiła potrójny tytuł: *Inkarnacje, całuny, pleśnie*.

Tytuł tegorocznej wystawy *Castrum doloris* oznacza dosłownie: obóz boleści. W europejskiej tradycji funeralnej oznacza tymczasową budowlę wznoszoną w kościele, ale nie tylko, mającą uświetnić ostatnie ziemskie

chwile zmarłego. Od wielkości majątku zależało bogactwo wznoszonych „boleściwych obozów”. W swoich ostatnich dziełach Lahusen nie nawiązuje do bogactwa i wystawności owego postumalnego teatrum. Chodzi tu wyłącznie o pierwsze skojarzenie owej ostatecznej okoliczności, nieprzekraczalnego faktu śmierci i towarzyszących mu artystycznych form. Autorka w swym myśleniu nie jest jednak zbyt rygorystyczna, podobnym formom nadaje różne tytuły, i rozgraniczenie, czym jest *Omphalos*, *Abintra*, *In Limine*, a czym *castrum doloris* – w gruncie rzeczy nie służy niczemu. Ważniejsze jest zastosowanie form podstawowych, najprostszych i zarazem najbardziej sugestywnych.

Wystawę tworzą obrazy i rzeźby. Łączą je dwie cechy wspólne: owe proste kształty i materia, z której powstały. Obrazy malowane są na blasze ołowianej wyłącznie dwoma kolorami: czernią i złotem. Nieskomplikowane, wieloboczne kształty, przypominające trumny, grobowe kopczyki czy egipskie mastaby, malowane są płaskimi, jednolitymi płaszczyznami na matowej powierzchni ołowianej blachy. Zazwyczaj ów kształt obwiedziony jest wyżłobioną kreską, która – jako mniej utleniona – świeci mocniej metalicznym blaskiem. Często efekt świecenia wzmacnia obwiedzenie całego kształtu wąskim paseczkiem złota, rozświetlającym i odrealniającym przedmiot. Matowo-szara powierzchnia ołowianej blachy połyskuje delikatnie. To wyjątkowo szlachetne w barwie i swej jakości podłoże. Obrazy mają różne formaty – od naprawdę niewielkich (15 x 25 cm) do całkiem już sporych (130 x 97 cm). Te formalnie skromne obrazy mają monumentalny charakter, a skojarzenia sakralne są tu wręcz nieuniknione, choć można nie wiedzieć, o jakie dokładnie *sacrum* chodzi. Autorka, wiele podróżując, powołuje się na różne tradycje religijne: „Są miejsca, w których czuje się tchnienie ducha, i takich właśnie miejsc szukam. Często są to święte miejsca różnych religii, dzisiejszych lub przeszłych: Benares, Delfy, Cuzco, Grabarka, Jerozolima, Palenque itp. Takie miejsca, naznaczone obecnością ducha, kojarzą się zwykle z ideą środka świata, *Omphalos*.”

Niewielkie rzeźby wykonane są z ołowiu. Ich formy nie są już prostymi figurami geometrycznymi. Są przemienne. Okrągły wielobok przekształca się w ostrosłup, czworokąt wyżej staje się obły, by na końcu ponownie zmienić się w czworokąt – ale już nieco mniejszy. Mają zazwyczaj inny rzut na dole i na górze. Na ogół wszystkie te formy zamyka szyba, pod którą umieszczono pigment, ożywiając dodatkowo rzeźbę i zmniejszając nieco wrażenie ciężkości. Owe szyby czynią zeń jakieś dziwne gąbloty, może relikwiarze, może niepraktyczne i nierealne trumny...?

Aliska Lahusen wykonała swoje prace w ołowiu. To specyficzny metal. Paracelsus nazywał go „wodą wszystkich metali”, dlatego że ołów był używany we wszelkich alchemicznych poszukiwaniach. Znalazł bardzo szybko zastosowanie w sztuce sepulkralnej. Przyczyna tkwiła w przeświadczeniu, że ołów jest metalem powstrzymującym procesy rozkładu. Bardzo łatwy w obróbce, wyjątkowo miękki, świetnie nadaje się do odlewów, ale ma także podstawową wadę: nie daje się spawać. Z tego to właśnie powodu zaczęto dodawać do niego cyny. Wykonywano z niego drobne elementy

zdobnicze towarzyszące uroczystościom pogrzebowym, a w XVII wieku trumny. Specyficzną formą były trumny–nagrobki, z których pierwsze wykonał w Berlinie Andrzej Schluter dla pruskiej pary królewskiej – Fryderyka I i jego małżonki. Największą popularność zyskały jednak w XVIII–wiecznej Austrii. Część cesarskich trumien–nagrobków w Wiedeńskiej Kapuczyner Gruft wykonano z ołowiu albo jego stopów. Wśród osiemnastowiecznych austriackich rzeźbiarzy przynajmniej kilku osiągnęło wielką biegłość w rzeźbieniu w ołowiu. Największy z nich Georg Rafael Donner zmarł nawet dość wcześnie (48 lat) na ołowicę. Franz Xaver Messerschmidt, autor słynnych groteskowych autoportretów, chętnie posługiwał się ołowiem. Także inni: Moll, Hagenauer, Molinarollo sięgali po ołów jako materiał rzeźbiarski.

Jak wiadomo, ołów jest metalem bardzo szkodliwym, ale zarazem ze względu na swoje walory estetyczne niezwykle pociągającym. Szlachetna, głęboka, lekko srebrzysta szarość, niemożliwa do uzyskania w innych metalach, kusi nieustająco artystów. Ostatnią zwiedzioną na pokuszenie jest Aliska Lahusen.

*Bogusław Deptuła*

BOGUSŁAW DEPTUŁA, ur. 1965, historyk sztuki, krytyk. Stale współpracuje z „Tygodnikiem Powszechnym”. Publikował ostatnio m. in. w „Art and Business”, „Kresach”, „Res Publice Nowej”. Mieszka w Warszawie.

## Summary

The October issue, spun around responsibility, has this month been followed by one devoted to another fundamental existential phenomenon – that of love. The number begins with a theological meditation by Waclaw Hryniewicz OMI over St. Paul's *Hymn of Love*. An essay by Adam Hernas contains an analysis of the relation between love and desire. Krzysztof Dorosz' *Letter to Natalie* is a literary treatise on love, life, and art. Danuta Sosnowska reconstructs the romantic view of love depicted not so much in the output of notable poets of that epoch as emerging out of their wives' private correspondence. An essay by Tadeusz Gadacz treats of an unbreakable bond linking love to death. Anna Galdowa contemplates the meaning of love in terms of a threshold situation. Krzysztof Rębilas resumes the subject of responsibility, wondering how and in what degree the experience of love helps broaden its understanding. Eberhard Jüngel's reflection on the identity of God and love brings us back to the theological facet of the question of love. Jüngel's thought finds its continuation in the first part of F. Tomasz Węclawski's *Discourse about God* which points to the theological implications of God being identified with Love. Three personal testimonies round off the whole main part of the issue: S. Malgorzata Chmielewska, who has made helping the poor, the homeless and people degraded by addictions or other harmful living habits her vocation, a poetress Agata Mamoń and Janina Ochojska, actively engaged in humanitarian aid, mainly in the form of food and medical convoys to ex-Yugoslavian territories and to Tchetchenia, explain what love has meant in their lives.

In the „Events-Books-People” section the following works have been reviewed:

- John Hick's *Arguments for the Existence of God* (Polish edition, by Jan Kielbasa,)
- Elżbieta Wolicka's *Mimetyka i mitologia Platona* (*Plato's Mimetics and Mythology*, by Dobrochna Dembińska),
- Roman Mazurkiewicz's *Deesis* (by Andrzej Borowski),
- Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in France* (by Artur Wolek),
- Janusz Marciniak's *Paradoks artystów* (*Paradox of the Artists*, by Andrzej Pieńkos),
- Dorothy Emmet's *Role of the Unrealisable* (by Piotr Gutowski),
- and Frederick C. Copleston's *Memoirs of a Philosopher* (by Tadeusz Szubka).

Janusz Antos discusses a posthumous painting exhibition of Miłosz Benedyktowicz. The position and problems of today's cinema have served as the focus of Krystyna Czerni's review of the cultural press. Janina Katz-Hewetson writes from Copenhagen about the traps of memory. Agnieszka Kijewska relates a medievalist congress in Leuven. Finally, **Bogusław Deptuła** covers Aliska Lahusen's painting exhibition.

## Sommaire

Notre cahier de novembre, consacré à ce phénomène existentiel qu'est l'amour, fait suite à celui d'octobre sur la responsabilité. Il s'ouvre par une méditation théologique de Waclaw Hryniewicz OMI sur l'hymne à la charité de saint Paul. L'article d'Adam Hernas analyse le rapport entre amour et désir, alors que la très littéraire *Lettre à Natalie* de Krzysztof Dorosz met en lumière le rapport entre amour, vie et art. Quant à Danuta Sosnowska, elle recrée l'image de l'amour romantique, en partant non pas des oeuvres de leurs chantres, mais de la correspondance privée de leurs épouses. Entre l'amour et la mort, le lien est indissoluble, affirme Tadeusz Gadacz tandis qu'Anna Galdowa s'interroge sur le sens du premier comme situation-limite. Cependant, comment l'expérience de l'amour permet-elle de comprendre la responsabilité? se demande Krzysztof Rebilas. La réflexion d'Eberhard Jüngel sur le Dieu-Amour nous ramène à la dimension théologique du problème. A l'étude faite par Jüngel, répond la première partie du texte de Tomasz Węclawski sur la parole sur Dieu, où l'auteur traite des corollaires théologiques du concept Dieu-Amour. Enfin, trois personnes apporteront leur témoignage sur le sens de l'amour dans leur vie: vie vouée aux sans-domicile et aux marginaux chez Soeur Małgorzata Chmielewska, dédiée à la poésie chez Agata Mamoń, attentive aux hommes et femmes de l'ex-Yougoslavie et de Tchéchénie chez l'organisatrice des convois humanitaires dans ces régions, Janina Ochojska.

Les livres suivants ont été recensés:

- John Hick, *Arguments sur l'existence de Dieu*, par Jan Kielbasa,
- Elżbieta Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona (Mimétisme et mythologie)*, par Dobrochna Dembińska,
- Roman Mazurkiewicz, *Deesis*, par Andrzej Borowski,
- Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution française*, par Artur Wolek,
- Janusz Marciniak, *Paradoks artystów (Le paradoxe des artistes)*, par Andrzej Pieńkos,
- Dorothy Emmet, *The Role or the Unrealisable*, par Piotr Gutowski,
- Frederick C. Copleston, *Memoirs of a philosopher*, par Tadeusz Szubka.

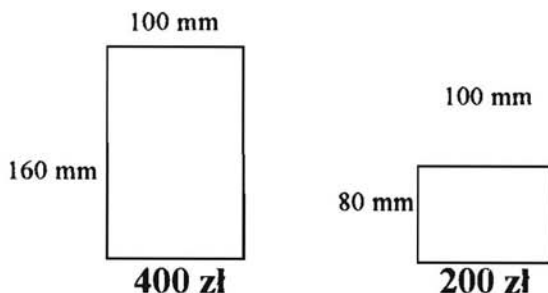
En outre, Janusz Antos relate l'exposition picturale posthume de Miłosz Benedyktowicz, et Krystyna Czerni parle dans sa revue des périodiques de la situation du cinéma actuel. De Copenhague, Janina Katz-Hewetson met en garde contre les pièges de la mémoire, et Agnieszka Kijewska livre ses réflexions sur le congrès de médiévistes qui s'est tenu à Louvain. Une évaluation de l'exposition organisée par le peintre Aliska Lahusen est proposée par Boguslaw Deptuła.

# OFERTA REKLAMOWA

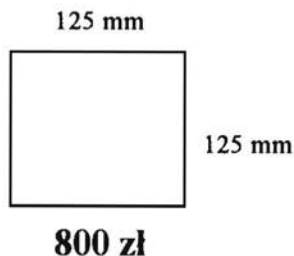
Dział Promocji miesięcznika „ZNAK”  
proponuje Państwu  
zamieszczanie ogłoszeń reklamowych

## CENNIK OGŁOSZEŃ W MIESIĘCZNIKU „ZNAK”

Strona wewnętrzna:



Czwarta strona okładki:



Wszelkich informacji na temat ogłoszeń udziela Dział Promocji  
Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK  
tel. (012) 219917, fax (012) 219814, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37

**PRENUMERATA  
PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK**

**1 PRENUMERATA KRAJOWA**

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty za I półrocze 1996 roku wynosi 30.00 (300 000) zł. Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika ZNAK, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

**2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA**

Cena 1 egzemplarza wynosi 5\$, prenumerata roczna za 1995 r. – 60\$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 9\$, Ameryka i Azja – 18\$, Australia – 37\$. 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 RUCH**

**1 PRENUMERATA KRAJOWA**

Cena prenumeraty w I kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu” lub w urzędach pocztowych.

**2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA**

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za I kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300 000) 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

Materialów nie zamówionych nie odsyłamy

ISSN 0044-488 X  
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 5.00 (50 000)  
w prenumeracie zł 4.50 (45 000)

**Uwaga! Cena prenumeraty za IV kwartał 1995 roku wynosi 13.50 (135 000) zł.**

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

# ZNAK M I E S I É C Z N I K

## KWARTALNIK LITERACKI KRESY

Chopina 5, 20-950 Lublin  
skrytka pocztowa 383, tel. (0-81) 232-76

W każdym numerze - proza, poezja, szkice, krytyka,  
materiały o sztuce współczesnej i teatrze...

W najnowszym - 23 numerze: Klimaty dwudziestolecia.

Nowa proza polska. Co zrobić z architekturą?

W następnych: Pytania o Rosję. Czy młoda

literatura jest zbuntowana? Schulz w Polsce i Ameryce.

Teatralizacja sztuki. Ciąto artysty. Przekłady

z literatury: niemieckiej, rosyjskiej, krajów nadbałtyckich

Wśród autorów m. in.:

Stanisław Beres, Grażyna Borkowska, Andrzej Drajewicz,

Jerzy Ficowski, Henryk Grynbarg, Julia Hartwig,

Wacław Hryniewicz OMI, Leo Lipski, Czesław Miłosz,

Leszek A. Moczulski, Anna Nasiłowska, Kazimierz Orłoś,

Jacek Podsiadło, Tadeusz Różewicz, Piotr Sommer,

Andrzej Stasiuk, Janusz Tazbir, Marta Wyka, Krzysztof Zanussi.

Pr numerata w Polsce na 1995 rok: roczna - 14,- zł, II półroczce - 8,- zł  
Nr konta: Stowarzyszenie Literackie „Kresy” w Lublinie  
Bank PKO BP II oddz. Lublin, nr 43528-126175-132