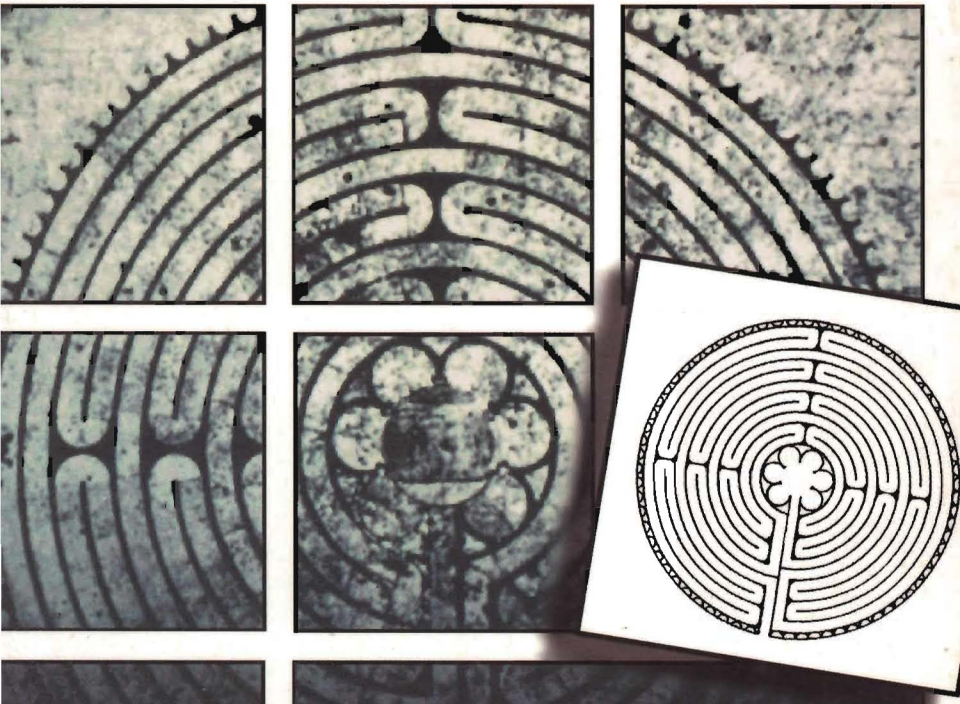
ZNAK

MIESIĘCZNIK

rok XLVIII

Kraków KWIECIEŃ (4) 1996

491



O niepoznawalności Boga

CYTAT NUMERU:

Dom jest miejscem – jednym z niewielu na ziemi,
może nawet jedynym – gdzie człowiek rzeczywiście jest ceniony
przez innych jako wartość samoistna i niewymienna;
dla której zatem jest się gotowym poświęcić wszystko.
Gdy zaczyna być inaczej, dom się duchowo rozpada.
Kobieta tworzy dom nieustannie i samorzutnie
mocą swej kobiecej natury.
Dom jest emanacją duszy kobiecej.
Dusza ta organizuje bezwiednie przestrzeń duchową wokół siebie
w owo „coś" nieuchwytne, a bardzo realne,
które zwiemy „domem".
Kobieta tworzy dom, bo taka jest – czy są dzieci, czy ich nie ma.
A przedustawna harmonia, jaka zachodzi między kobiecą naturą
a potrzebami dziecka, w tym właśnie leży,
że to, co ona bezwiednie tworzy, jest akurat tym,
czego ono równie bezwiednie potrzebuje.

Ulrich Schrade, Bogusław Wolniewicz, Jan Zubelewicz
Dom jako wartość duchowa

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz SP, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, 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
MIESIĘCZNIK
Kraków KWIECIEŃ (4) 1996 **491**

TREŚĆ ZESZYTU:

3 *Od redakcji*

4 ***NIEPOJĘTY BÓG W OBLICZU PIEKIEŁ ŚWIATA*** — *Wacław Hryniewicz OMI*
KU TEOLOGICZNEJ INTERPRETACJI HOLOCAUSTU

20 ***IMIONA BOSKIE*** — *Pseudo-Dionizy Areopagita*
DO TYMOTEUSZA, BRATA W KAPŁAŃSTWIE
tłum. Maria Dzielska

28 ***GRANICA NIEWIEDZY*** — *Paweł Lisicki*

42 ***ŹRÓDŁA NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA*** — *Karol Tarnowski*

60 ***O BOGU UKRYTYM*** — *Mikołaj z Kuzy*
ROZMOWA DWÓCH, Z KTÓRYCH JEDEN JEST POGANINEM DRUGI ZAŚ CHRZEŚCIJANINEM
tłum. Ireneusz Kania

66 ***O POZNAWALNOŚCI BOGA*** — *Ks. Tomasz Węcławski*

76 ***ŚWIATOPOGLĄD GNOSTYCKI*** — *Marek Ruba*

90 ***DOM JAKO WARTOŚĆ DUCHOWA*** — *Ulrich Schrade, Bogusław Wolniewicz, Jan Zubelewicz*

109 *BEZDOMNOŚĆ* — *Janusz Marciniak*

113 POLEMIKI
O STYLU MYŚLENIA — *Józef Tischner*

116 *NIE BUDUJMY WIEŻY BABEL!* — *Jacek Salij OP*

120 TEMATY I REFLEKSJE
WYOBRAŹNIA ROZDARTA — *Jadwiga Żylińska*

128 *METROPOLIS (3)* — *Czesław Deptuła*

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

140 *JASPERSOWE „JEŚLI BOGA NIE MA..."* — *Elżbieta Wolicka*

149 *PLATON CZYTANY OD HIPERBOREJCZYKÓW* — *Michał Koss*

151 *WYZNANIA CUDZOZIEMCA* — *Łukasz Tischner*

157 *SPOJRZENIE EUMENESA* — *Paweł Goźliński*

161 *NOWOCZESNOŚĆ KOLORYSTÓW* — *Janusz Antos*

166 *„ALE JAKIŻ TO ZNAKOMITY KONIEC!"* — *Bogusław Deptuła*

168 KWARTALNIKI, MIESIĘCZNIKI, TYGODNIKI...
„ŚMIERCI JUŻ ODTĄD NIE BĘDZIE..." — *Wojciech Bonowicz*

174 *SUMMARY*

Od redakcji

Osią każdej kultury jest religia. Sercem religii jest natomiast pytanie o Boga. Te dwa przekonania przyświecają „Znakowi" od początku jego już prawie 50-letniego istnienia. Do problemu Boga, Jego poznania i Jego skrytości powracaliśmy w ostatnich latach wielokrotnie. Wystarczy wspomnieć zeszyty: „Bóg teologów" (luty 1992), „Bóg filozofów" (sierpień 1992), „Bóg artystów" (lipiec 1993), „Wiara – między tajemnicą a dogmatem" (styczeń 1994), „Drogi do Boga" (kwiecień 1994), „Wiara mistyków (grudzień 1994) czy „Bóg ateistów" (luty 1995). Tym razem zapraszamy do refleksji na temat niepoznawalności Boga.

Myśl o niepojętości Boga obecna jest w tak wielu religiach i systemach filozoficznych, że można uznać ją za stały składnik ludzkiego przeżywania rzeczywistości. Z myślą tą możemy się spotkać w buddyzmie, w wyznaniach mistyków wielu religii, w chrześcijańskiej teologii negatywnej... Wiek XX wzmocnił tę intuicję szczególnym doświadczeniem: doświadczeniem „zaćmienia Boga", opuszczenia przez Niego. Jak pisze Wacław Hryniewicz OMI, nasze stulecie było świadkiem „przerażającego spotkania milionów ludzi z cierpieniem i złem iście demonicznym". Na problem poznawalności i niepoznawalności Boga trzeba spojrzeć także – a może przede wszystkim – z tej perspektywy.

Refleksja o Bogu jest stale obecna w teologii, filozofii, sztuce, stanowiąc najbogatszy pokład ludzkiej duchowości. Ale kultura, zwłaszcza kultura współczesna, często kapituluje przed innymi ważnymi tematami. Jednym z takich zaniedbanych tematów jest fenomen domu rodzinnego. W czasach kryzysu rodziny, rozchwiania tożsamości kobiecej i męskiej, zagubienia sensu ojcostwa i macierzyństwa spojrzenie na „dom jako wartość duchową" – co proponują Ulrich Schrade, Bogusław Wolniewicz i Jan Zubelewicz – jest szczególnie cenne. Ale nie powinniśmy przy tym zapominać i o mrocznym rewersie domu – doświadczeniu bezdomności.

Myśl Jana Pawła II jest na świecie żywo dyskutowana – czasami kontestowana, często traktowana jako źródło inspiracji i punkt odniesienia w debatach o najważniejszych sprawach naszych czasów. W Polsce – przeciwnie – bezkrytycznej akceptacji towarzyszy na ogół brak głębszego przyswojenia sobie nauczania Ojca Świętego. Jedną z oznak tego stanu jest niedostatek sporów na temat sensu tego nauczania. Mamy nadzieję, że polemika ks. Józefa Tischnera i ojca Jacka Salija stanie się zalążkiem szerszej dyskusji nad przesłaniem obecnego pontyfikatu – dyskusji, która ułatwiłaby nam zrozumienie, kim my, polscy katolicy, jesteśmy.

NIEPOJĘTY BÓG W OBLICZU PIEKIEŁ ŚWIATA

KU TEOLOGICZNEJ INTERPRETACJI HOLOCAUSTU

Wacław Hryniewicz OMI

Numer „Znaku" poświęcony *Bogu ateistów* (477) zawierał sporo tekstów, skłaniających do zadumy i krytycznego namysłu nad sposobami mówienia o tym, którego nazywamy Niepojętym. Wciąż powracam do esejów Andrzeja Osęki i Mariana Przełęckiego, którzy otwarcie przyznają, iż są ludźmi, dla których religijna wiara w Boga osobowego jest niedostępna. Obydwaj mają jednak wiele do powiedzenia o drogach swoich myśli. A są to często, w moim odczuciu, myśli bardzo głębokie i szczere. Jest w nich dużo zrozumienia dla sensu wiary religijnej. Jest wiele zapytań i wiele sprzeciwów. Osęka pisze:

> Niektóre opisy Boga i Jego czynów sporządzone przez ludzi religijnych budzą we mnie sprzeciw zasadniczy: włożono w nie zbyt wiele przekonania o imperatorskiej naturze Boga, który wciąż osądza i wymierza karę, wciąż sprawdza, czy ludzie są Mu posłuszni (...) Pismo Święte często uderza bezlitosnym stosunkiem do grzeszników, nie tylko do grzechu. Rzeź grzeszników, opisywana w Objawieniu św. Jana, podobnie jak wcześniejsze masakry ze Starego Testamentu (zniszczenie Sodomy i Gomory, potop) – to pierwowzór wielkich rewolucji, gdzie budowę różnych wersji Nowego Jeruzalem zaczyna się od wygubienia elementów niepożądanych i niepewnych. Radykalna moralistyka Apokalipsy oparta jest na wierze w oczyszczającą moc kataklizmu (A. Osęka, *Kilka uwag sprzecznych*, „Znak" 47 (1995), nr 477, s. 10).

Przytoczyłem obszerniejszy urywek, gdyż podprowadza on do pytań o Boga w obliczu zła i cierpienia. „Z historii powszechnej nie wynika – pisze dalej Osęka – że Bóg strzeże człowieka, tak jak on o to prosi. Zło przejeżdżało się po ludziach w tę i z powrotem od początku istnienia naszego gatunku. Na stare, trudne (choć narzucające się

przecież) pytanie o źródło Zła i o to, gdzie jest Bóg, gdy ono się szerzy, moim zdaniem teologowie odpowiadają na ogół mgliście i mało przekonywająco" (tamże, s. 10–11).

To prawda, że nawet coraz bardziej akceptowany w teologii współczesnej sposób myślenia o Bogu jako Wielkim Współcierpiącym może budzić wrażenie „szlachetnej interpretacji", która także niczego nie wyjaśnia lub wyjaśnia niewiele. Zło unicestwia, degraduje, załamuje nie tylko ciało, ale i ducha; zdaje się odnosić triumf, pomnaża się, rodzi cierpienie. Gdzie jest wówczas Bóg? Co czyni? Trwa w niewzruszonym milczeniu? Czeka końca? Jest bezradny wobec bezdroży ludzkiej wolności? Nie chce czy nie może położyć kresu zbrodniczym zamiarom ludzi?

Teodycea po Oświęcimiu

W pamięci noszę zachętę, wypowiedzianą przed wiekami przez św. Bazylego Wielkiego: „Niech wasze myśli o Bogu nie będą małostkowe (*Mè mikrà perì Theoū phroneīte*), lecz z wielkim zrozumieniem (*megále te dianoīa*) rozważając to, co Jego dotyczy – tak mówcie o sprawach Boskich (*theologeīte*), aby również ci, którzy są daleko od zbawienia, mogli usłyszeć słowo wasze z powodu przenikliwości nauki."[1] Zachęta wyrażona w tych słowach jest piękna i głęboka, ale zadanie stojące przed teologiem nie jest łatwe.

Dobiegający swego kresu wiek XX był świadkiem przerażającego spotkania milionów ludzi z cierpieniem i złem iście demonicznym. Wyrafinowane okrucieństwo człowieka wszechobecne w niemieckich obozach koncentracyjnych i sowieckich łagrach rodzi poczucie nieobecności i milczenia Boga. Piekło stworzone ręką człowieka podcina w okrutny sposób korzenie wszelkiej nadziei. W poniższych refleksjach chcę pochylić się nad tą niesłychaną erupcją zła, którą nazwano Holocaustem. O sprawach tych mówić można jedynie z bólem i pokorą.

W doświadczeniu samych ofiar na pierwszy plan wysuwa się poczucie opuszczenia przez Boga pośrodku nocy okrucieństwa i poniżenia. Elie Wiesel streszcza to doświadczenie w jednym zdaniu: „Zapomniani przez Boga, opuszczeni przez Niego, żyli sami, cierpieli sami, walczyli sami."[2] W ten sposób masowe cierpienie niewinnych ludzi postawiło na nowo stary problem teodycei: Skąd zło? Jeśli Bóg jest dobry i troszczy się o swoje stworzenia, dlaczego muszą one doświadczać takiej nocy nieszczęścia? Czyżby wobec daru wolności

[1] *Comment. in Isaiam Prophetam*, 12. PG 30, 565.

[2] E. Wiesel, *The Holocaust as Literary Inspiration*, w: *Dimensions of the Holocaust*, ed. L. B. Smith, Evanston, (Ill.) 1977, s. 7: „Forgotten by God, forsaken by Him, they lived alone, suffered alone, fought alone."

sam Bóg był bezradny i bezsilny? Kto jest ostatecznie odpowiedzialny za Holocaust?

Niektórzy z myślicieli żydowskich kierują oskarżenie w stronę samego Boga. „Na nic się zda – pisał Eliezer Berkovits – próba usprawiedliwienia Boga przez złożenie całej winy na istoty ludzkie. Ludzie są winni, oczywiście. Ale ostateczną odpowiedzialność za zło tego świata ponosi Bóg, z tej prostej racji, że to On stworzył świat i to On pozwala na to, aby zaistniało monstrualne cierpienie."[3] Innymi słowy, Bóg nie może wymówić się od odpowiedzialności, gdyż to On obdarzył istoty ludzkie zdolnością wyboru zła, a kiedy faktycznie zadają one absurdalne cierpienie innym ludziom – nie interweniuje.

Powraca zatem pytanie: Czy Bóg jest Bogiem dobrym? Jak pojąć Jego milczenie w obliczu piekła stworzonego ręką człowieka? Analogia z piekłem nie jest w tym kontekście przypadkowa. Doświadczenie Holocaustu ma w sobie coś infernalnego i jedynego w swoim rodzaju. Jak inaczej określić zabijanie Żyda tylko dlatego, że był Żydem? Jak zrozumieć świadome dążenie do poniżenia ofiar i pozbawienia ich ludzkiej godności, zanim wyda się je na całkowite unicestwienie? Holocaust był piekłem na powierzchni ziemi. Nic dziwnego, że wielu utraciło wiarę w Boga. Mówią o tym przejmujące świadectwa tych, którzy przeszli przez to piekło i stracili nadzieję. Są to głosy rozpaczy.

Jeśli nie ma Boga ludzkich dziejów, poczucie absurdu świata staje się jeszcze bardziej wyraźne. Pozostaje człowiekowi jedynie odwaga życia w poczuciu bezsensowności i bezcelowości tego świata. Niektórzy z żydowskich myślicieli opowiadają się za taką odwagą, odrzucając wszelką ideę Boga, który zgotował Oświęcim swojemu ludowi. Odpowiedź brzmi wówczas: Bóg umarł w Oświęcimiu, jesteśmy sami w milczącym i nieczułym kosmosie, nie ma żadnej transcendencji. Pocieszeniem może być tylko to, że po zagładzie Żydów w Europie przyszło zmartwychwstanie historycznego państwa żydowskiego. Czyżby była to jedyna możliwa, choćby nieproporcjonalna, kompensata za cały horror obozów śmierci? Nietrudno przeczuć, że ateizm jest w obliczu cierpienia jeszcze bardziej bezsilny niż wiara. Usunięcie Boga ze sceny świata nie wyjaśnia tajemnicy zła i nie czyni cierpienia lżejszym do zniesienia.

„Gdzie jest Bóg teraz?"

Świadectwo Elie Wiesela jest w tym względzie szczególnie wstrząsające. Jego książka *Night*, napisana w formie pamiętnika, dotyka

[3] Cyt. za: R. Martin, *The Suffering Love: Christ's Descent into the Hell of Human Hopelessness*, Petersham, Mass. 1955, s. 33.

bezpośrednio tematyki Holocaustu. Napisał ją dopiero dziesięć lat po wojnie, kiedy słowa stały się zdolne unieść ciężar bolesnych wspomnień. Są to słowa wyrwane z samego wnętrza własnego jestestwa. Ich wymowa jest tym bardziej wstrząsająca. Ukazują one straszliwy koszmar obozu koncentracyjnego widziany oczyma chłopca. Matka i siostra zostały zabrane do komory gazowej, a ich ciała spalone w krematorium. Chłopiec jest świadkiem załamania i powolnej śmierci własnego ojca. Z jego ust słyszy słowa straszliwego pouczenia:

Nie zapominaj, że jesteś w obozie koncentracyjnym. Tutaj każdy musi walczyć o samego siebie i nie myśleć o nikim innym. Nawet o swoim ojcu. Tu nie ma ojców, braci ani przyjaciół. Każdy żyje i umiera sam jeden. Dam ci dobrą radę – nie oddawaj swojej porcji chleba i zupy swemu staremu ojcu. Nic nie możesz dla niego zrobić. Zabijesz siebie samego. To ty winieneś mieć jego porcję.[4]

Młody Elie nie posłuchał rady ojca. Nadal oddawał mu swoją porcję. Było jednak za późno. Ojciec umarł. Nie było modłów nad jego grobem. Nie zapłonęła ani jedna świeca. Umierając zdołał tylko wyszeptać imię syna. Ten nie był w stanie nawet zapłakać. Zabrakło łez. Pozostała straszliwa samotność. Bezgraniczna podłość ludzka zabiła młodzieńczą wiarę. Mając dwanaście lat wierzył w Jahwe wiarą prostą i głęboką. Codziennie studiował Talmud i biegał do synagogi. Jego dzieciństwo było pełne Boga i żarliwego oczekiwania Mesjasza. A wtedy przyszło to, co najstraszniejsze. Zaczęło się już w bydlęcym wagonie, do którego wtłoczono osiemdziesięciu Żydów grożąc, że jeśli jednego zabraknie, wszyscy zginą „jak psy".

Książka Wiesela jest wstrząsająca. Sam tytuł mówi o długiej, przeklętej *Nocy*, podczas której wszystko w człowieku i wokoło stało się piekłem i pustką. Tego nie sposób zapomnieć, nawet po latach.

Nigdy nie zapomnę tej nocy, pierwszej nocy w obozie, która obróciła moje życie w jedną długą noc, siedmiokroć przeklętą i siedmiokroć zapieczętowaną. Nigdy nie zapomnę tego dymu. Nigdy nie zapomnę twarzyczek dzieci, których ciała widziałem obrócone w kłęby dymu pod milczącym niebieskim niebem.

Nigdy nie zapomnę tych płomieni, które strawiły moją wiarę na zawsze.

Nigdy nie zapomnę tego nocnego milczenia, które odebrało mi, na całą wieczność, pragnienie życia. Nigdy nie zapomnę tych chwil, które uśmierciły mojego Boga i moją duszę (*which murdered my God and my soul*), i w pył obróciły moje marzenia. Nigdy nie zapomnę tych rzeczy, nawet jeśli zostanę skazany na życie tak długo jak sam Bóg. Nigdy.[5]

W tych przejmujących słowach po raz pierwszy pojawia się, zapisana po latach, myśl o „zamordowaniu Boga" w człowieku. Nadmiar cierpienia zadanego przez drugiego człowieka może zabić

[4] E. Wiesel, *Night*, New York 1958, s. 122.
[5] Tamże, s. 44.

wszystko, co uchodziło za największą oczywistość i wartość. Jest we wspomnieniach Wiesela straszliwa opowieść, która stanowi samo sedno całego przesłania jego książki. Mówi ona o śmierci młodego chłopca, z byle powodu skazanego przez gestapo na śmierć przez powieszenie. Był ranek. Cały obóz postawiono na nogi, aby był świadkiem okrutnego morderstwa dokonanego na niewinnym. Wiadomo było od razu, że chłopiec będzie się męczył. Był zbyt lekki, aby śmierć mogła nastąpić od razu. Gdy zwisał w konwulsjach na linie, Elie Wiesel, chłopiec w tym samym wieku co skazaniec, usłyszał czyjś krzyk: „Gdzie jest Bóg? Gdzie jest Bóg teraz?" Okrutna scena trwała pół godziny. Wreszcie więźniowie musieli przejść w milczeniu obok martwego ciała powieszonego dziecka. Rozległ się znowu ten sam krzyk: „Gdzie jest Bóg?" Dopiero wtedy Wiesel usłyszał swój własny szept: „On jest tutaj, Bóg jest tutaj."[6]

Spisane po latach wspomnienie tego wydarzenia jest odpowiedzią dojrzałego człowieka. Odpowiedź ta brzmi: Bóg i powieszony chłopiec są obaj martwi! Spotkał ich ten sam los. Zabita została sama nadzieja. Bóg i człowiek zginęli razem w Holocauście. Teologia Wiesela nie dopuszcza innej interpretacji. Nie otwiera innych perspektyw rozumienia, których doszukiwać się skłonny byłby zwłaszcza teolog chrześcijański ze swoją wizją Boga współcierpiącego, objawionego w Chrystusie. Potwierdza to inny myśliciel żydowski, profesor Emil Fackenheim, w swoich refleksjach na temat opisanego przez Wiesela wydarzenia. Również według niego Oświęcim nie ma żadnego zbawczego sensu. Nie zostawia ani cienia nadziei na ocalenie. Autor zdecydowanie odrzuca taką myśl, gdyż w przeciwnym razie, jak pisze, Żyd musiałby zostać chrześcijaninem.[7] Sam zresztą Wiesel potwierdził swoje stanowisko w innej książce, poświęconej chasydzkiemu opowiadaniu, w którym Abraham, Izaak i Jakub błagają Boga o to, aby powstrzymał okrucieństwa Holocaustu. „Jakimże Mesjaszem jest Mesjasz, który domaga się sześciu milionów umarłych, zanim objawi samego siebie?"[8] Tak pyta Abraham, główny oskarżyciel w żydowskim procesie wytoczonym Bogu. Wymowa tych słów jest jasna – Bóg, który rzekł Abrahamowi: „Nie obawiaj się, Abramie, bo Ja jestem twoim obrońcą" (Rdz 15, 1), nie uczyni niczego, aby położyć kres okrucieństwom nazistów.

---

[6] Tamże, s. 74–76.

[7] E. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York 1970, s. 75. Książka ta została dedykowana Wieselowi. Por. także G. Steiner, *Language and Silence*, London 1967; L. Trilling, *The Liberal Imagination*, New York 1951. W tym kontekście trzeba rozumieć głosy Żydów wokół sporu o Karmel w Oświęcimiu. Sama myśl o ekspiacji zła wydaje im się bluźniercza, gdyż łączy się z nadzieją na zbawienie zmarłych dzięki Chrystusowi. Nawet modlitwa nie może mieć, w tej perspektywie, wartości odkupieńczej. Należy raczej pozostawić to miejsce zbrodni takim, jakie ono jest – nieświętym i nie dającym się uświęcić.

[8] E. Wiesel, *Ani Maamin: A Song Lost and Found Again*, New York 1974, s. 29.

Bóg słabszy od człowieka?

Powróćmy jeszcze do wspomnień Wiesela. Niedługo po zdarzeniu z powieszonym chłopcem nadszedł koniec roku wedle rachuby żydowskiej. Obecni w obozie Żydzi zgromadzili się w milczeniu i smutku na wieczorny posiłek, a potem podnieśli wołanie do Boga: „Niech będzie błogosławione Imię Odwiecznego!" Był to wyraz wiary udręczonego Ludu, w obliczu ludzkiej podłości i okrucieństwa. Wiesel opisuje swój wewnętrzny bunt na widok tych poniżonych istot, świętujących w pokorze ducha. Był to bunt przeciwko milczącemu Bogu. Niektóre myśli wydają się wręcz bluźniercze, gdyż przypisują Bogu całe zło strasznego czasu tego świata, a co najmniej to, że dopuścił do jego zaistnienia w tak masowej i odrażającej postaci.

Dlaczego, ale dlaczegóż ja miałbym Go błogosławić? (...) Dlatego, że w swojej wielkiej mocy stworzył On Oświęcim, Brzezinkę, Bunę i tak wiele fabryk śmierci? Jak mógłbym powiedzieć Mu: „Błogosławiony jesteś, Odwieczny Panie wszechświata, który wybrałeś nas spośród ludów, abyśmy byli torturowani dniem i nocą, abyśmy patrzyli, jak nasi ojcowie, nasze matki, nasi bracia kończą w krematorium. Pochwalone niech będzie Twoje Święte Imię, Ty, który wybrałeś nas, abyśmy byli mordowani na Twoim ołtarzu"?[9]

W słowach narastającego buntu powraca motyw cierpienia niewinnych ludzi, zwłaszcza dzieci. To jakby w ich imieniu autor *Nocy* stawia po latach pytania, które podważają sensowność wysławiania Najwyższego pośród łez, wzdychań i absurdalnego cierpienia. A jednak, w ten ostatni dzień tamtego roku, udręczony tłum wierzących ludzi w obozie wznosił z dna upodlenia swój hymn pochwalny: „Do Boga należy cała ziemia i wszechświat cały". „Całe stworzenie głosi chwałę Boga". Nic nie zdołało powstrzymać tych ludzi. Czym jest wielkość i chwała Boga w obliczu tych poniżonych i okaleczonych istot? – pyta sam siebie Wiesel. Kim jesteś Ty, którego nazywamy Bogiem i Panem wszechświata? Wstrząsająca jest ta medytacja, pełna goryczy i smutku.

Tak, człowiek jest bardzo mocny, większy niż Bóg. Kiedy zawiedli Cię Adam i Ewa, wypędziłeś ich z Raju. Kiedy pokolenie Noego wywołało Twoje niezadowolenie, sprowadziłeś na nie potop. Kiedy Sodoma nie znalazła już przychylności w Twoich oczach, kazałeś niebu spuścić ogień i siarkę. Lecz ci ludzie tutaj, których zdradziłeś, których pozwoliłeś torturować, mordować, gazować i palić, cóż oni robią? Modlą się przed Tobą! Sławią Twoje Imię! (...)

Tego dnia przestałem zanosić błagania. Nie byłem już zdolny do lamentacji. Przeciwnie, czułem się bardzo mocny. To ja byłem oskarżycielem, a Bóg oskarżonym. Moje oczy były otwarte i byłem sam – straszliwie sam w świecie bez Boga i bez człowieka. Bez miłości czy miłosierdzia. Przestałem być czymkolwiek innym niż popiół, a jednak czułem się silniejszy niż Wszechmocny, z którym moje życie

[9] E. Wiesel, *Night*, s. 78.

było tak długo związane. Stałem pośrodku tego modlącego się zgromadzenia, obserwując je jak ktoś obcy.[10]

Słowa te przeniknięte są zwątpieniem i osamotnieniem. Nie ma w nich odpowiedzi na pytanie o piekło stworzone rękami człowieka. Czy pełna odpowiedź jest w ogóle możliwa? Rozmiar podłości zdaje się przekraczać nośność słów, a nawet poznawcze możliwości wiary. Wszelka próba wyjaśnienia wydaje się z góry skazana na niepowodzenie. Może być tylko nieporadnym przybliżeniem do sytuacji, w której Bóg zdaje się być nieobecny, jakby wymawiał się, że ma z tym cokolwiek wspólnego. Odpowiedź teologów także nie będzie nigdy zadowalająca. Jeżeli sam Bóg milczy w obliczu zwycięstwa zła w takiej godzinie, czy można odważyć się mówić? Jeśli tak, to nie po to, by wyjaśniać, lecz stawić czoło odwiecznemu pytaniu o zło i sens cierpienia milionów niewinnych ludzi. Optymistyczna wizja dziejów świata staje wówczas pod znakiem zapytania.

Niepojęty Bóg pozwala na wolność

Odpowiedzi pochodzące od byłych więźniów obozowych, od myślicieli i teologów żydowskich nie są jednolite. Zgodność polega jedynie na tym, że wykluczają one wszelką próbę łączenia Holocaustu z Chrystusem i Jego męką. Wspomniany już filozof Emil Fackenheim zachęca chrześcijan do postawienia sobie prostego pytania: Gdyby Chrystus był w Oświęcimiu, czy zdołałby oprzeć się niszczycielskiej sile degradacji i dehumanizacji? „Czymże są cierpienia Krzyża – pyta on – w porównaniu do cierpień matki, której dziecko zabijają przy odgłosach śmiechu lub w takt melodii marsza wiedeńskiego? Pytanie to może brzmieć świętokradczo dla chrześcijańskich uszu. Jednakże nie ośmielamy się uchylać od niego, ponieważ musimy zapytać, zarówno chrześcijanie jak i Żydzi: Czy w Oświęcimiu (...) zwyciężył sam Szatan?"[11]

Niektóre odpowiedzi zasługują na szczególną uwagę. Rabbi Abraham J. Heschel dedykował swoją książkę o Prorokach „męczennikom 1940–45"[12]. Mottem tej książki są słowa Psalmu, świadectwo wierności, wołanie pośród cierpienia i milczenia Boga:

Wszystko to na nas przyszło, a jednak
myśmy nie zapomnieli o Tobie
i nie złamaliśmy Twego przymierza,
ani serce nasze się nie odwróciło
i kroki nasze nie zboczyły z Twej ścieżki (...)

[10] Tamże, s. 79.
[11] E. Fackenheim, *op. cit.*, s. 75.
[12] A. J. Heschel, *The Prophets*, New York 1962.

Lecz to przez wzgląd na Ciebie ciągle nas mordują (...)
Dlaczego ukrywasz Twoje oblicze? (Ps 44, 18–19.23.25).

Dodajmy, że Heschel urodził się w Warszawie (1907) w rodzinie chasydów, a zmarł w Stanach Zjednoczonych (1972). Jego książka daje przejmujące świadectwo wierze w Boga, który dzieli losy swego Ludu w cierpieniu i poniżeniu. Tak uczyli Prorocy. Deutero–Izajasz ogłaszał bliskie ocalenie, koniec niewoli i wielkie pocieszenie: „Milczałem od długiego czasu, w spokoju wstrzymywałem siebie, teraz jakby rodząca zakrzyknę" (Iz 42, 14). A w innym miejscu: „I stał się dla nich wybawicielem w każdym ich ucisku (...) W miłości swej i współczuciu On sam ich wykupił" (Iz 63, 8–9). W ten sposób już Stare Przymierze odsłaniało rąbek tajemnicy o zdolności Boga do współcierpienia z ludźmi. Czy mógłby ich miłować i pozostać nieczuły?

W dziesięć lat później amerykański rabin i teolog, Herold S. Kushner, stanął przed podobnym problemem. Na pytanie, dlaczego sześć milionów Żydów i wiele milionów innych niewinnych ludzi zginęło w hitlerowskich obozach śmierci, odpowiada on odwołując się do ludzkiej wolności wyboru czynienia dobra lub zła. Taka jest cena człowieczeństwa. Bóg pozwala na wolność. Jeżeli człowiek decyduje się na zło, Bóg go nie powstrzyma. Ostrzega tylko przed konsekwencjami tego kroku. Sam wyznaczył sobie granicę. Nie interweniuje w wolną decyzję wyrządzania krzywdy sobie i innym. Jako istoty wolne, możemy kaleczyć się wzajemnie. Bóg nie odbiera tej wolności, gdyż stanowi ona o naszym człowieczeństwie. Dlatego właśnie świat widział już tak wiele okrucieństw.

Kushner nie poszedł drogą myśli Wiesela i innych. Nie ma w nim buntu, choć sam został w swoim życiu boleśnie doświadczony. To nie Bóg jest przyczyną tego straszliwego zła, które nazwano Holocaustem. To nie z Jego woli poszło na rzeź tak wiele niewinnych ofiar. Kto chciałby tłumaczyć ogrom cierpienia wolą Boga, stawałby po stronie katów i czynił Boga ich sprzymierzeńcem. To człowiek wybrał okrucieństwo.

Holocaust zdarzył się, ponieważ Hitler był szaleńczym geniuszem zła, który wybrał destrukcję na masową skalę (...) Holocaust zdarzył się, ponieważ tysiące innych dało się porwać jego szaleństwu, a miliony innych pozwoliło się zastraszyć lub przekonać do współpracy. Zdarzył się, ponieważ gniewni, sfrustrowani ludzie wyładowali swój gniew i swoją frustrację na niewinnych ofiarach, gdy tylko ktoś im pokazał drogę (...) Zdarzył się ponadto, ponieważ demokratyczne rządy nie chciały wezwać swych narodów do walki, dopóki ich własne interesy nie stały się stawką w grze.[13]

Powraca jednak pytanie o Boga. Gdzie był, gdy dokonywano

[13] H. S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, przeł. M. Koraszewska, Warszawa 1993, s. 91–92.

wszystkich okrucieństw? Dlaczego milczał? Dlaczego nie interweniował w bieg ludzkich spraw? Dlaczego nie poraził swą mocą sprawców cierpienia? Dlaczego nie zniszczył komór gazowych? Odpowiedź Kushnera jest zdecydowana:

Wierzę, że był On po stronie ofiar, nie zaś morderców, ale że nie ma On władzy nad człowieczym wyborem dobra i zła. Wierzę, że łzy i modły ofiar wzbudzały najgłębsze Boże współczucie, ale ofiarowawszy człowiekowi wolność wyboru, wraz z wolnością wyboru wyrządzania krzywdy bliźniemu, Bóg nie mógł zrobić niczego, co by położyło temu kres.[14]

Mówiąc o Bożym współczuciu, amerykański rabin idzie także po linii judaizmu, który znał ideę Boga współcierpiącego z ludźmi. „Wierzę – pisze on dalej – że udręka, którą odczuwam czytając o cierpieniach niewinnych ludzi, jest odbiciem Bożej udręki i współczucia, mimo że w inny niż my sposób odczuwa On ból. Wierzę, że jest On źródłem moich uczuć współczucia i oburzenia oraz że On i ja jesteśmy razem po stronie ofiar, a przeciwko katom."[15] Jeden z żydowskich więźniów Oświęcimia wyznaje, że nie przeżywał tam pokusy oskarżania Boga o brak interwencji. Kushner przytacza jego znamienne świadectwo na koniec swoich rozważań o Holocauście:

To, co robili naziści, nie zmieniało mojej pobożności i nie sądzę, żeby w jakikolwiek sposób podważyło moją wiarę w Boga. Nigdy nie przyszło mi do głowy wiązanie z Bogiem okrucieństw, jakie nas spotykały, oskarżanie Go o nie, osłabnięcie czy wręcz utrata wiary, ponieważ nie przyszedł nam z pomocą. Bóg nie jest nam winien pomocy ani czegokolwiek innego. To my Jemu zawdzięczamy nasze życie. Każdy, kto sądzi, że Bóg jest odpowiedzialny za śmierć milionów, bo zaniedbał zrobienia czegoś, żeby ich uratować, stawia sprawę na głowie.[16]

Z wypowiedzi tych przebija przekonanie, że Niepojęty Bóg pozostaje milczącym świadkiem ludzkiego cierpienia, współczującym i bliskim człowiekowi. Rozumienie to uwalnia od buntu i pokusy oskarżania Boga o to, że nie stanął po stronie cierpiących. Postawa ta różni się wyraźnie od tej, która widoczna jest u Wiesela i innych pisarzy żydowskich. Faktem jest również, że niektórzy dojrzeli sens wyznawania wiary dopiero w obozach koncentracyjnych (m. in. pisarz izraelski Aron Appelfeld).

Krzyk opuszczenia

Holocaust stał się symbolem piekła ludzkiej bezsilności i beznadziejności. Czy wiara chrześcijańska może wnieść w mrok takiego

[14] Tamże, s. 92.
[15] Tamże, s. 93.
[16] Tamże.

cierpienia jakieś własne rozjaśnienie? Wrażliwość współczesnej teologii na ideę Boga współcierpiącego otwiera nowe perspektywy. Wprowadza w krąg refleksji podobnych do tych, które spotkaliśmy już u Heschla i Kushnera. Nie mogą one, rzecz jasna, rozproszyć wszystkich wątpliwości. Nie są w stanie wyjaśnić ogromu zła i jego niszczycielskiej siły, pozwalają jednak inaczej ustosunkować się do Boga, odnaleźć Jego bliskość i współczucie. To już bardzo dużo. Cierpiący człowiek nie odwraca się od Boga jako kogoś odpowiedzialnego za jego nieszczęście. Wierzy, że Bóg był pośród cierpienia i zagłady milionów ludzi, że zstępował do piekła nieludzkiego świata i nie pozwolił, aby cierpienie ludzi było jedynie absurdem, czymś daremnym i bezsensownym. Ze zdumieniem odkrywa w Bogu tajemniczą wrażliwość na ludzkie cierpienie.

Holocaust był straszliwym doświadczeniem ogołocenia, poniżenia i poczucia opuszczenia przez Boga w cierpieniu i śmierci. Doświadczenie to ma w sobie coś z podobieństwa do wydarzenia Krzyża i zstąpienia do Otchłani. Jedno wydarzenie pozwala w jakiejś mierze lepiej zrozumieć drugie.

Credo zwane apostolskim (ze względu na swą starożytność) przekazuje artykuł wiary o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, do Szeolu czyli królestwa śmierci. Wydarzenie to, pomiędzy Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, okryte jest milczeniem Wielkiej Soboty. Mówi ono o tym, że Jezus doświadczył nocy opuszczenia, samotności śmierci oraz infernalnego stanu świata. Ten zapomniany artykuł wiary nie jest skrótowym zapisem mitologicznym. Ma on charakter egzystencjalny. Wskazuje na stan zatracenia, istnienia pomniejszonego, jakby zapomnianego i opuszczonego przez Boga. W nim właśnie szukać można najgłębszego związku pomiędzy wydarzeniem Krzyża a Holocaustem. Okrucieństwo obozów śmierci nie może być argumentem przeciwko Bogu i Jego dobroci. Bóg nie milczał. Wiara chrześcijańska mówi, że Jego wcielony Syn posłany został w infernalny stan zatracenia i pozornego opuszczenia przez Boga, aby dopełnić dzieła powszechnego ocalenia od tego stanu. Taki jest sens kenozy Chrystusa, Jego całkowitego ogołocenia i uniżenia dla dobra wszystkich. Taka jest Boska solidarność z grzesznymi ludźmi, przenikająca w najciemniejsze zakamarki ludzkiej historii. Ogołocenie i słabość stały się drogą zbawienia świata.

Piekło oznacza to wszystko, co jest nie do pogodzenia z Bogiem. W pojęciu tym streszcza się cała rzeczywistość oddalenia od Boga. Piekło jest tym, od czego ostatecznie Chrystus wyzwolił świat – stanem zatracenia, zniewolenia, samotności i poczucia nieobecności Boga. Tajemnica Wielkiej Soboty – to tajemnica Chrystusa milcząco towarzyszącego zbuntowanemu człowiekowi na jego drogach, aż po jego

ostateczną samotność w stanie samopotępienia, izolacji i alienacji. Jest to zejście w głębię infernalnej samotności wolnego stworzenia. Ludzka negacja nie może być tak wielka, aby człowiek przez swoje „nie" mógł całkowicie, na zawsze udaremnić miłość Boga i uczynić ją bezskuteczną. Wielkopiątkowy dramat zbawienia cechuje czynna gotowość Jezusa do zniesienia w cierpieniu całej mocy grzechu świata, na którą został wystawiony. Jego cierpliwość jest niewyczerpana. „Oto człowiek" (J 19, 5). Przez swoją miłość i posłuszeństwo przezwycięża On siłę zła. Wprowadza w dzieje ludzkie nową siłę, będącą zaprzeczeniem siły grzechu.

Tajemnica milczenia Wielkiej Soboty ukazuje solidarność Chrystusa z grzesznymi ludźmi, którzy sami siebie skazali na zatracenie. Dzięki temu zbuntowany człowiek może odnaleźć na nowo obecność Boga – nie w Jego potędze i mocy, lecz w słabości, ogołoceniu i uniżeniu. Uniżony, bezsilny, solidarny w śmierci Chrystus przezwycięża samotność ludzkiego piekła. Nawiedza je po to, aby otworzyć ludzką wolność od wewnątrz. Tylko miłość może otworzyć więzienie egoizmu i buntu. Oddziaływanie Boga przez ukrzyżowanego Chrystusa na wszystkich zagubionych i zatraconych ludzi staje się w ten sposób trwałym sposobem postępowania Boga wobec ludzkiej wolności. Zstępujący w ludzkie *infernum* Bóg – to prawda nie tylko słyszalna w milczeniu Wielkiej Soboty, ale prawda na cały czas trwania dramatu wolności stworzenia.

Niepojęty Bóg nie milczy w obliczu piekieł świata. Szanuje w Boski sposób dar udzielonej przez siebie wolności. Staje na drodze odwróconego od Niego człowieka w postaci bezsilnego, ukrzyżowanego Chrystusa, Brata wszystkich ludzi, który dla ich ocalenia zaznał samotności i opuszczenia przez Boga: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mt 27, 46). Zstępuje On do „piekła" stworzonego przez wolność człowieka jako największy znak miłości i wierności Boga.

Horror Holocaustu stał się symbolem najgorszego piekła na powierzchni ziemi. Wiara podpowiada mi, że i w tym piekle degradacji człowieczeństwa obecny był Chrystus – obecnością uniżoną, kenotyczną, pozwalającą na to, aby działa się wola człowieka. *Fiat voluntas tua, homo!* Wola ta musiała się spełnić do końca w nocy ludzkiego cierpienia, „aby na jaw wyszły zamysły serc wielu" (Łk 2, 35). Już w czasie ziemskiego życia Jezusa z Nazaretu było wiadomo, że są takie sytuacje stworzone przez człowieka, kiedy nawet On „nie mógł (*ouk edynato*) tam uczynić żadnego cudu" (Mk 6, 5). W obozach śmierci ludzie boleśnie i tragicznie odczuwali podobną niemoc i bezradność Boga, Jego milczenie wtedy, gdy wszystko wołało o interwencję.

Krzyż i Holocaust

Jak sięgnąć zatem w głąb prawdy ukrytej gdzieś na dnie najstraszliwszych doświadczeń ludzkości? Język tych, co odeszli, nie jest już językiem ludzi żyjących na ziemi. Przemawiają do nas jedynie milczeniem i samym wydarzeniem śmierci. Zstąpienie Chrystusa do Szeolu jest dla chrześcijanina mową wydarzenia z innego świata. Wydarzenie to rzuca światło na doświadczenie ludzkiego cierpienia – także i na to, które znamy dziś pod nazwą Holocaustu. Wydarzenie Krzyża i zstąpienie do piekieł świata objawia swój sens w ciągu wieków trwania ludzkiej historii. Śmierć Chrystusa staje się w ten sposób mową milczącego i niepojętego Boga do ludzi wszystkich czasów.

Kto dostrzeże związek pomiędzy kenozą Chrystusa a Holocaustem, ten odkryje wspólną drogę cierpienia. Cierpienie to osiągnęło w obozach śmierci swój wymiar infernalny. Zstąpienie Chrystusa do Otchłani pomaga odkryć Jego zbawczą obecność pośrodku ludzkiego piekła. Golgota nie jest, w oczach chrześcijanina, wydarzeniem odległym od sześciu i więcej milionów ukrzyżowanych istnień ludzkich w czasie Holocaustu. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). Słowa te nabierają szczególnej wymowy w kontekście zagłady niewinnych ofiar. Dołączyć trzeba do nich od razu to, co powiedział Apostoł Paweł o swoich rodakach, Izraelitach: „Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała" (Rz 9, 5). To, co prorok Izajasz mówił o cierpiącym Słudze Jahwe, odnieść trzeba w całej pełni do Chrystusa: „wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, mąż boleści, oswojony z cierpieniem, jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa", „On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści" (Iz 53, 3–4). W świetle tych słów łatwiej zrozumieć sens starej maksymy, sformułowanej we wczesnym chrześcijaństwie: „co nie zostało przyjęte, nie jest uzdrowione". Chrystus zstępuje do wszystkich miejsc, z których miłość wydaje się wygnana na zawsze.

Religia chrześcijańska i judaizm nie muszą pozostawać w stanie ustawicznej wrogości. W obydwu religiach żyje myśl o Bogu miłującym swoje stworzenia, współczującym ich niedoli i współcierpiącym. Bóg miłujący jest Bogiem zdolnym do cierpienia. Taka wizja Boga pogłębia poczucie solidarności i bliskości. Zarówno Żydzi jak i chrześcijanie wierzą, że nie pozostaje On obojętny na wszelkie wołanie o ocalenie. Nie wiemy, jak potrafi On nadawać sens temu wszystkiemu, co ludziom na ziemi wydaje się jedynie całkowitą zagładą i absurdalnym unicestwieniem. Nie wiemy, jak ocala On to, co po ludzku mówiąc jest nie do ocalenia. Nie wiemy, jak cierpienie, opuszczenie i rozpacz są przez Niego przyjęte i przeobrażone. Wyznawcy jednej i drugiej

religii zdani są w tym względzie na teologię negatywną, która umie pozostać na progu tajemnicy w przeświadczeniu, że Bóg jest zawsze większy i lepszy niż nasze ludzkie wyobrażenia, zawsze silniejszy niż najśmielsza nadzieja. Wobec wszystkich negatywnych i mrocznych stron historii ludzkości świadomość ta rodzi poczucie duchowego pokrewieństwa. Jest to pokrewieństwo w doświadczeniu cierpienia. W tym kontekście zarysowuje się chyba jakieś nowe rozumienie Krzyża w jego relacji do Holocaustu, Golgoty naszych czasów, która stała się udziałem nie tylko Żydów, ale również wielu milionów innych ludzi.

W trudnym do oddania słowami sensie tajemnica Krzyża przedłuża się w dziejach świata. Chrześcijanin wierzy, że cierpienie zadane drugiemu człowiekowi dotyka samego Chrystusa. W obozach śmierci Jemu także zadawano cierpienie. „Jezus będzie konał aż do skończenia świata" – zapisał Pascal w swoich *Myślach*.[17] Pomiędzy Krzyżem a bezmiarem ludzkiego cierpienia istnieje tajemnicza więź solidarności. To, co się wydarzyło w historii XX wieku, a co nazywamy dziś Holocaustem, skłania chrześcijanina do głębszego zrozumienia sensu życia Jezusa oraz solidarności Boga z ludźmi, zwłaszcza w cierpieniu niewinnych. Jeżeli chrześcijanin współczuje losowi swoich żydowskich braci, na jego twarzy rozjaśnia się oblicze tego samego Boga.

Krzyż jest dla chrześcijan nie tylko znakiem zdolności Boga do cierpienia, ale również znakiem Jego faktycznego przejścia przez mękę. W paradoksalny sposób znak ten stał się symbolem podziału między Żydami a chrześcijanami. Jest w tym fakcie coś z dziejowego tragizmu. Sama rzeczywistość cierpienia, na którą wskazuje Krzyż, nie jest obca narodowi żydowskiemu. Holocaust potwierdza to z przerażającą oczywistością. Pozostaje jednak podstawowa rozbieżność: uznanie lub nieuznanie Jezusa z Nazaretu za Mesjasza.

Trzeba sobie zdawać sprawę z ogromnej trudności porozumienia między Żydami a chrześcijanami w sprawie Chrystusa. Holocaust zaostrzył jeszcze tę trudność. Niełatwo uwierzyć w Mesjasza, który zostawił świat w takim stanie, jaki znamy z historycznego doświadczenia. Ogrom nieszczęścia zdaje się odbierać wszelką nadzieję. Pozostaje wówczas jedynie miejsce na wstyd i milczenie w obliczu podłości, do której zdolny jest człowiek. „Mesjasz przyszedł, a świat jest ogromną rzeźnią" – mówi jedna z postaci w kolejnej książce Wiesela.[18] Oskarżenie to jest równoznaczne z pytaniem: Jak Jezus mógł być Mesjaszem, skoro Jego wyznawcy torturują innych ludzi? Jak mogło dojść do tego w kraju o długiej tradycji chrześcijańskiej, w kraju Reformacji i powrotu do Biblii?

[17] *Myśli*, w układzie J. Chevaliera, przeł. T. Żeleński (Boy), nr 736.
[18] E. Wiesel, *The Gates of the Forest*, New York 1967, s. 47.

Rabbi Kushner dał na to pytanie, jak widzieliśmy, głęboko przemyślaną odpowiedź. Dodajmy jedynie, że antysemicka patologia nazistów czerpała argumenty z ideologii „nadczłowieka", stworzonej przez Nietzschego, pełnej pogardy dla Chrystusa–Żyda. Nienawiść do Żydów była także nienawiścią do Chrystusa. Żydzi zabijani byli jako Lud przykazań i prawa moralnego. Hasła głosiły: „Tablice Góry Synaj straciły swą wartość. Sumienie jest wynalazkiem żydowskim, kaleczy człowieka jak obrzezanie."[19] Nazizm chciał położyć kres „fałszywej ścieżce obranej przez ludzkość". Ta obłędna ideologia stała się przyczyną Holocaustu. Człowiek ogłosił swoją wolę w miejsce woli Najwyższego. Ofiarami byli nie tylko Żydzi, ale również chrześcijanie. Ci ostatni muszą również uczyć się innego spojrzenia na naród żydowski. To właśnie chrześcijański antysemityzm umożliwił zaistnienie Holocaustu.

Bóg przyzywany

Naoczni świadkowie tego, co działo się w obozach śmierci, mówią o ludziach modlących się głośno do Boga. Z ust Żydów padały wówczas słowa wyznania wiary: *Szema Israel*, „Słuchaj, Izraelu, Pana, Boga swego. Pan jest Jeden". Ludzie skazani na śmierć przez zagazowanie wzywali swojego Boga, Boga miłującego ludzi. W tym samym obozie można było widzieć chrześcijan odmawiających „Ojcze nasz", wzywających Chrystusa i Jego Matkę. Te dwa wołania splatały się w jedno na tym samym miejscu kaźni.[20] Solidarność w cierpieniu łączyła ludzi i zespalała ich modlitwę. Czy nie było to niewidzialne zwycięstwo wiary nad ludzką nieprawością, zwycięstwo dobra nad złem w ludzkim piekle?

Człowiek składał świadectwo wierności i zaufania niepojętemu Bogu w sytuacji, gdy mnożyły się znaki Jego pozornej nieobecności. Takim świadectwem była również śmierć żydowskiego pedagoga Janusza Korczaka, św. Maksymiliana Kolbego, błogosławionej Edyty Stein, gruzińskiego księdza prawosławnego św. Grzegorza Peradzego, prawosławnej mniszki Matki Marii Skobcowej, protestanckiego pastora Dietricha Bonhoeffera i wielu innych. W obliczu śmierci cóż znaczy przynależność religijna czy wyznaniowa? Obok Żydów umierali katolicy, prawosławni, protestanci, wyznawcy innych religii i ludzie nie wyznający żadnej religii (jak Marian Batko, nauczyciel chorzowskiego gimnazjum, który oddał swe życie za szesnastoletniego chłopca). Można by powiedzieć: Bóg istnieje, bo istnieją tacy ludzie, bo istnieje męstwo, godność i zdolność do oddania życia za drugich; Bóg istnieje,

[19] Zob. J. M. Oesterreicher, *Auschwitz, the Christian, and the Council*, Montreal 1965, s. 19.
[20] Tamże, s. 15.

bo tacy ludzie stali się ikoną Boga w świecie. Oblicze człowieka dotkniętego łaską wnosi niezastąpione światło w mroki ludzkiego piekła. Jest świadectwem obecności Boga. Takie miejsca najbardziej potrzebują rozjaśnienia.

Pytanie o Boga i problem zła są ściśle ze sobą związane. W średniowieczu Tomasz z Akwinu był jednym z tych, którzy mieli odwagę odwrócić twierdzenie, iż istnienie zła przemawia przeciwko Bogu. Wedle jego lapidarnej formuły: „ponieważ istnieje zło, Bóg istnieje" (*quia malum est, Deus est*)[21]. Biorąc pod uwagę tradycję chrześcijaństwa wschodniego, można by powiedzieć, że samo istnienie zła i cierpienia jest sytuacją epikletyczną, mroczną i niezrozumiałą samą w sobie. Sytuacja ta przyzywa Boga, staje się epiklezą, wołaniem o ocalenie (gr. *epikaleo* = przyzywam). Samo słowo Bóg, jak przypomina za Ojcami Kościoła Paul Evdokimov, jest „wołaczem skierowanym do Niewyrażalnego"[22]. Jesteśmy istotami szukającymi ocalenia i nosimy w sobie przynajmniej niewyraźną intuicję, że istnieje świat szczęśliwy, bez łez i cierpienia. Dlatego właśnie kierujemy wołanie w stronę tego świata transcendentnego. Dlatego słowo Bóg jest synonimem przyzywania i źródłem nadziei.

Wolność ludzka może tworzyć piekło nie tylko dla innych ludzi, ale również dla samego Boga. Wiara chrześcijańska głosi, że zstępuje On w sytuację infernalną stworzoną przez człowieka. Paul Evdokimov pisał przed trzydziestu laty:

> Zło ma zdumiewającą moc; sprawia, że Bóg wychodzi ze swego milczenia, każe Mu przejść przez śmierć i zmartwychwstanie. I znowu istnienie zła jest najbardziej jawnym dowodem istnienia Boga. Świat, który zabija sprawiedliwego i niewinnego Sokratesa, apeluje do innego świata; w sposób nie dający się wysłowić świadczy o istnieniu tamtego świata, w którym znowu zjawia się Sokrates, a Chrystus zmartwychwstały otwiera wieczność.[23]

Oznacza to, że świat zabijający niewinnych nie jest światem prawdziwym. Przez swoją negatywność wskazuje on na inny świat – świat pokoju i świat Prawdy, która ożywia i wskrzesza z martwych. Rzecz jasna, że nie można tego dowieść. Iwan Karamazow zwraca Bogu bilet, gdyż nie może pogodzić się z cierpieniem niewinnych i przeklętą „harmonią" świata. Nie odrzuca Boga, nie może jednak pogodzić się ze stworzonym przez Niego światem. Podobna nuta, jak widzieliśmy, dźwięczy również w refleksjach niektórych myślicieli żydowskich. Jednak dialektyka Iwana jest fałszywa. „Harmonia" świata nie jest oparta na cierpieniu niewinnych, cierpieniu często zbyt lekkim sercem uspra-

[21] *Summa contra Gentiles* III, 71.
[22] P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, 2e éd., Paris 1973, s. 8.
[23] Tamże, s. 38–39.

wiedliwianym przez filozofów i teologów w tradycyjnej teodycei. „Harmonię" świata przywraca krew „Baranka ofiarowanego od założenia świata" (Ap 13, 8; por. 1 P 1, 19–20). Bóg zapłacił swoją krwią za ocalenie świata. Niewinny zajął miejsce winnych. Cierpienie niewinnych nie jest osamotnione. Towarzyszy mu cierpienie Niewinnego.

Tak wierzą chrześcijanie, choć nikt z nich nie ma na to oczywistych dowodów. Wiara pozostaje wiarą. Dowód, który przymuszałby do przyjęcia prawdy swoją oczywistością, byłby pogwałceniem ludzkiej wolności. Wiara musiałaby zamienić się w wiedzę. Bóg tego nie czyni. Ogranicza swoją wszechmoc, nie przerywa swego milczenia, nie interweniuje, choć tym samym przesłania swoją obecność w ludzkich dziejach. W swojej kenotycznej postawie godzi się na to, że zostanie odrzucony, nie uznany przez swoje stworzenia. Wiara jest zaufaniem. Odpowiedź Boga przychodzi przez Jego milczenie. Mrok wiary może być bolesnym doświadczeniem dla wierzącego. Pozostanie takim do końca dziejów świata. Tak głosi żarliwe wyznanie wiary w Księdze Izajasza: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!" (Iz 45, 15). „Boskie ciemności", o których często pisali Ojcowie Kościoła, są istotnym wymiarem wiary, ochroną i gwarancją wolności. Właśnie dlatego, że wiara zawsze mieć będzie w sobie pewne podobieństwo do ciemności nocy, człowiek zachowa możliwość wypowiadania swojego NIE. Jak świadczy Holocaust, negacja może przybrać czasem wymiary wręcz demoniczne. Sytuacja taka sprawia, że Bóg staje się jeszcze bardziej niepojętym w oczach człowieka. Może ona, jak widzieliśmy, być powodem zwątpienia, niewiary i rozpaczy. A jednak Stwórca nie chce mieć niewolników porażonych blaskiem oczywistości. Postępuje tak, jakby był pewny tego, że człowiek nigdy nie wypada z Jego rąk, nawet wtedy gdy cierpiąc buntuje się i złorzeczy Mu. Można tylko pytać ze zdumieniem: czy taka jest cena daru wolności?

Bóg pozostanie zawsze niepojęty dla człowieka. Być może jest tak, że osiągamy Boga bardziej przez samo przyzywanie, pragnienie i głód niż przez posiadanie Go; bardziej przez ciemności wiary i siłę zaufania niż przez samo światło rozumu; bardziej przez uczoną niewiedzę niż przez zbytnie zaufanie do poznawczego trudu myślenia. Poszukiwanie i poznawanie Boga jest trudem szlachetnym, bynajmniej nie daremnym. Im bardziej przybliżamy się do Niego, tym bardziej pogłębia się jednak poczucie Jego niepoznawalności. Taka jest dola ludzkiej wiary i nadziei. Po wielu słowach – Niepojętego Boga trzeba umieć uczcić milczeniem.

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.

IMIONA BOSKIE

DO TYMOTEUSZA, BRATA W KAPŁAŃSTWIE

Pseudo–Dionizy Areopagita

Rozdział I
Cel naszych rozważań. Imiona boskie w światłości i przekazie Pisma Świętego

1. Pragnę teraz, świątobliwy mężu, po moim *Zasadach Teologii*, zająć się, o ile podołam, objaśnieniem imion boskich. Jednocześnie niech od samego początku naszych badań zobowiąże nas prawo zawarte w Piśmie, że prawdę tego, co powiedziano o Bogu, ujawnia się nie w „przekonujących słowach ludzkiej mądrości, lecz ukazując moc"[1] daną świętym autorom[2] przez Ducha Świętego, która jednoczy nas w sposób niewytłumaczalny i niepojęty z tym, co niepoznawalne i niewyrażalne, w stopniu znacznie większym, niż można to osiągnąć naszymi racjonalnymi i intelektualnymi siłami i czynnościami.

A zatem niech nikt nie waży się cokolwiek twierdzić ani też oczywiście wyobrażać sobie o niepojętej i nadsubstancjalnej Boskości poza tym, co zostało objawione z boskiego natchnienia w Piśmie Świętym. Nieznajomość bowiem tej nadsubstancjalności będącej ponad wszelkim umysłem, rozumem i bytem musi być odniesiona do wiedzy ponadbytowej, ku której podążamy, na tyle, na ile udziela się nam promień słów Boskiej Zwierzchności[3], gdy korzymy się przed obliczem tych najwspanialszych świateł, wypełnieni skromnością i pobożnością, która przystoi w rzeczach boskich. Jeżeli zatem zaufać najprawdziwszej i najświętszej nauce płynącej z Pisma, rzeczy boskie objawiają się

[1] 2 Kor 2, 4.

[2] W tekście greckim *theologoi*. Tym słowem określa Pseudo–Dionizy autorów Pisma Świętego, Pismo Święte natomiast jako *theologia*.

[3] Niezwykle trudne do oddania w języku polskim słowo *thearchia* (thearchiczny) tłumaczę jako Boska Zwierzchność, Boskość, najwyższa Boskość.

i odkrywają każdemu proporcjonalnie do możliwości jego rozumu, bo dobroć Boskiej Zwierzchności w swej zbawiennej sprawiedliwości oddziela, na sposób boski i niepojęty, własną niezmierzoność jako nieogarnioną od tego, co daje się mierzyć.

Tak jak przedmioty myślowe są niepojmowalne i niewidzialne dla zmysłów, tak jak to, co proste i nieuformowane, jest niezrozumiałe i niewidzialne dla tego, co ma kształt i formę, i jak rzeczy niecielesne, niedostrzegalne i pozbawione kształtu są niepojmowalne dla tych, które uczestniczą w tym, co posiada strukturę i formę cielesną, tak też, wedle tej samej racji prowadzącej do prawdy, nadsubstancjalna nieskończoność wznosi się ponad wszystkimi bytami, jedność przewyższająca wszelki umysł jest ponad umysłami, jedno będące ponad myślą jest niezrozumiałe dla wszelkiego myślenia, i dobro, niewyrażalne żadnym słowem, przekracza każde słowo. To jedność jednocząca wszystkie jedności, byt nadsubstancjalny i rozum niepojęty, i słowo niewyrażalne, irracjonalność i bezrozumność, i bezimienność, nie istniejąca na sposób innych bytów i przyczyna każdego bytu, sama wszakże nie będąca bytem jako wyższa od każdego bytu, co sama ujawnia z siebie o sobie w sposób właściwy i będący źródłem wiedzy.

2. Tak zatem nie godzi się, jak się rzekło, o tej nadsubstancjalnej i sekretnej naturze Boskości ani cokolwiek mówić, ani myśleć, wyjąwszy tylko to, co z boskiego zrządzenia zostało nam objawione w Piśmie. W tych świętych przekazach bowiem sama Boskość łaskawie o Sobie oznajmiła, że wiedza o tym, czymkolwiek by Ona była, i kontemplacja Jej natury są całkowicie nieosiągalne dla nikogo z racji Jej absolutnego wyniesienia ponad wszelki sposób bytowania. I rzeczywiście możesz zauważyć, że liczni autorzy świętych tekstów czcili Ją nie tylko jako niewidzialną[4] i niepojętą, lecz także jako nieprzeniknioną i zarazem niezgłębioną[5], ponieważ nie istnieje żadna ścieżka dla tych, którzy pragną dotrzeć do Jej nieskończonej tajemnicy.

Nie znaczy to jednak, że najwyższe dobro jest całkowicie niedostępne dla wszystkich bytów, bo przecież samo z siebie, trwale i stosownie objawia w swej dobroci, w stopniu właściwym, każdemu bytowi tkwiący w nim nadsubstancjalny promień i, na ile jest to możliwe, pociąga święte umysły do jego kontemplacji, do wspólnoty i do podobieństwa z nim. Są to te umysły, które świątobliwie i tak dalece, jak na to boskie prawo pozwala, zdążają ku niemu i nie przechwalają się bezsilnie, że mogą osiągnąć to, co jest bardziej doskonałe od boskiego objawienia udzielonego im słuszną miarą ani też w swojej skłonności do złego nie upadają w dół ku rzeczom gorszym, lecz

[4] 1 Tm 1, 17; Hbr 3, 8.
[5] Rz 11, 33; Ef 3, 8.

niezachwianie i wytrwale kierują się ku promieniowi, który je oświetla, i dzięki łasce miłości, stosownej do ilości otrzymanego światła, wzlatują z pobożną rewerencją ku górze, pozostając nieskalane i święte.

3. Jeżeli podążymy za tymi boskimi prawidłami, którym podlegają wszystkie święte zastępy bytów niebiańskich, jeżeli szanujemy tajemnicę Boskiej Zwierzchności, która znajduje się ponad rozumem i bytem, z pobożnym szacunkiem dla tego, co niedosięgłe, i z powściągliwym milczeniem wobec tego, co niewyrażalne, to wtedy zwrócimy się do tych promiennych świateł, które spływają na nas ze świętych ksiąg Pisma. One powiodą nas, oświetlonych nieziemskim światłem, do głoszenia chwały Boskiej Zwierzchności i zatopieni w świętych hymnach uwielbienia zyskamy zdolność widzenia boskiej światłości, która udziela się nam współmiernie do naszych zdolności.

W ten sposób uczcimy tę dobroczynną zasadę każdej świętej iluminacji, zgodnie z tym, co ona sama przekazała o sobie w Piśmie Świętym, głosząc, że jest przyczyną, zasadą, substancją i życiem wszystkiego, wezwaniem i zmartwychwstaniem dla odchodzących od niej, odnową i przemianą dla unicestwiających w sobie podobieństwo do Boga, świętym schronieniem dla rozchwianych niepokojem nieczystych pragnień, gwarancją przed upadkiem dla trwających w cnocie, wyciągniętą ręką dla dążących do niej, światłem dla doznających oświecenia, źródłem doskonałości dla nieskazitelnych, Boską Zwierzchnością dla uświęconych, prostotą dla żyjących w prostocie, jednością dla zjednoczonych, zasadą wszystkich zasad, nadsubstancjalnie wyniesioną ponad wszystkie zasady, boskim darem tego, co, według boskiego zrządzenia, zostało zakryte, czyli prosto mówiąc: życiem dla żyjących, bytem wszystkich bytów, zasadą i przyczyną każdego życia i substancji, dzięki której dobroci wszystkie byty istnieją, są powoływane do życia i są utrzymywane w istnieniu.

4. W to właśnie wtejemnicza nas Pismo, a jego natchnieni autorzy, jak sam możesz zauważyć, wyróżniają we wszystkich hymnach uwielbienia, w sposób wyraźny i podniosły, te imiona boskie, które odpowiadają dobro-czyniącemu udzielaniu się Boskiej Zwierzchności.

Widzimy przeto, że nieomal w każdej księdze Pisma Boska Zwierzchność jest nabożnie rozsławiana jako Monada i Jednia z racji prostoty i jedności swej nadprzyrodzonej niepodzielności, jako ta, w której, dzięki jej mocy jednoczącej, nadnaturalnie łączy się i całościowo zespala nasza podzielność i różnorodność w bosko-kształtną monadę i w jedność, naśladującą boską.

Kolejnym razem sławi się ją jako Trójcę z powodu nadsubstancjalnej życiodajności trzech osób, z której „wszelkie ojcostwo na niebie

i ziemi pochodzi i bierze swoje imię"[6]. Jest ona opisywana również jako przyczyna bytów, ponieważ z jej czyniącej byt dobroci wszystko zostało powołane do istnienia, a także jako mądra i piękna, ponieważ wszystkie byty, gdy zachowują nienaruszone własności swojej natury, są napełnione wszelką boską harmonią i świętą pięknością.

Sławi się także jej szczególną miłość do ludzi, albowiem przez jedną ze swoich trzech osób, prawdziwie i w pełni, zespoliła się z nami przywołując do siebie i wynosząc ludzką marność, co w sposób niepojęty złożyło się na prostą naturę Jezusa[7], w której wieczność przyjęła wymiar czasowy i z którą On się zrównał wraz ze swoimi niezmiennymi i trwałymi właściwościami, przekraczając jednakże bezgranicznie porządek jakiejkolwiek natury.

Mnóstwo jest także różnych innych świateł prowadzących do Boga, które zgodnie z tym, co mówi Pismo, zostały nam przekazane, w sekrecie tradycyjnego nauczania, przez naszych natchnionych mistrzów. Teraz i my wnikamy w te rzeczy w sposób dla nas dostępny pod postacią świętych symboli, bowiem z miłości do ludzi zarówno Pismo, jak i tradycja hierarchiczna ukryły to, co intelligibilne, w tym, co zmysłowe, to, co nadprzyrodzone, w tym, co przyrodzone, w kształtach i postaciach to, co bezkształtne i bezpostaciowe, czyniąc przy pomocy obfitych i różnorodnych symboli mnogim i złożonym to, co jest samoistną, pozbawioną kształtu prostotą.

Ale kiedy wreszcie staniemy się niezniszczalni i nieśmiertelni i uzyskamy udział w doskonałości i szczęśliwości Chrystusa, wtedy „będziemy – jak mówi Pismo – zawsze z Panem"[8], z jednej strony napełnieni, w świętych kontemplacjach, Jego widzialnym uobecnieniem, które nas oświeci strumieniami najwspanialszych świateł, jak to się stało z uczniami w czasie najświętszego Przemienienia[9]; z drugiej strony zdolni do uczestnictwa w Jego intelektualnych darach światłości, z umysłem wolnym od pożądań i więzów materii, w jedności, która przekracza rozumienie, w niepojętych i upajających potokach promieni, jaśniejszych niż światło. I w tym boskim naśladownictwie umysłów niebiańskich będziemy – jak prawdziwie mówi Pismo – „równi aniołom i będziemy synami Boga, będąc synami Zmartwychwstania"[10].

W obecnym stanie jednak, i na ile jest to osiągalne, używamy właściwych dla rzeczy boskich symboli i z ich pomocą, w dostępnej dla nas mierze, wznosimy się do prostej i jedynej prawdy intelektualnego widzenia Boga, która mieści się ponad naszym rozumieniem boskich

[6] Ef 3, 15.
[7] Por. też *List IV*, w którym Autor porusza ten sam problem.
[8] 1 Tes 4, 17.
[9] Cfr Mt 17, 5; Mk 9, 6; Łk 9, 32.34.
[10] Łk 20, 36.

idei. A kiedy za jednym razem porzucimy wszelką pracę umysłu, to pogrążymy się, na ile boskie prawo dozwala, w blasku nadprzyrodzonego światła, w którym, sposobem bardziej niż niewysłowionym, preegzystują granice wszelkiej wiedzy. Jest to światło, którego nie można ani zrozumieć, ani nazwać, ani – w żadnej kontemplacji w jakiś sposób – w pełni zobaczyć, ponieważ jest ono poza wszystkim i bardziej niż nieznane, a jednocześnie zawiera w sobie ostateczny kres wszelkiej wiedzy o istocie i o wszystkich substancjalnych mocach. Ono nieskończenie poprzedza wszystko w sobie i jest ponad każdą rzeczą, a nawet w swojej niepojętej potędze stoi wyżej niż umysły niebiańskie. Skoro więc wszelka wiedza ma za przedmiot byt i kończy się tam, gdzie kończy się byt, to ten, który góruje nad każdym, konkretnym bytem, jest również ponad wszelkim poznaniem.

5. A przecież, jeśli Bóg przewyższa każde rozumowanie i wszelką wiedzę i stoi bezwzględnie wyżej niż rozum i byt, obejmuje, skupia i jednoczy, i poprzedza wszystko, pozostając przy tym absolutnie niepojętym dla wszystkiego, tak że nie podlega ani odczuciom zmysłowym, ani wyobrażeniom, ani mniemaniom, nie można Go nazwać, opisać, dotknąć i poznać – to jakże możemy napisać nasz traktat *O Imionach Boskich*, skoro udowodniliśmy już wcześniej, że nadprzyrodzona Boskość nie daje się pojąć i że przerasta każde imię?

Udowodniliśmy już, w naszych rozważaniach zawartych w *Zasadach Teologii*, że to, czym jest jedno, niepoznawalność, nadsubstancjalność, dobro samo w sobie, które wolałbym nazwać jednością trzech osób – jednocześnie boskich i dobrych – nie da się ani wyrazić, ani objąć myślą. Tak samo zresztą związki świętych mocy anielskich, które należałoby raczej nazwać energiami albo darami najbardziej niepojętego i nieskończenie świetlistego dobra, są niewyrażalne i niepoznawalne; obejmują one, poza wiedzą anielską, tylko te anioły, o których sądzi się, że są ich godne.

Istnieją też umysły o boskim kształcie, które, na ile jest to możliwe, łączą się wzorem aniołów z jednością wtedy, gdy zrzekają się wszelkiej aktywności umysłu i wchodzą w związek ze światłością ponadboską najodpowiedniej głosząc chwałę Boga przez negację wszystkiego, co istnieje. I w rezultacie tego najszczęśliwszego zjednoczenia z Bogiem prawdziwie i w sposób nadprzyrodzony zostają oświeceni tą prawdą, że On jest przyczyną wszystkiego, co istnieje, nie będąc niczym z tego, co jest, jako że bezgranicznie przekracza wszystko.

Tej ponadbytowej Boskości (jakakolwiek jest nadprzyrodzona natura Jej bezgranicznej dobroci) nie nazwie nikt, kto kocha prawdę przenoszącą każdą prawdę, ani rozumem, ani mocą, ani umysłem, ani życiem, ani bytem, lecz przedstawi ją jako nieporównanie górującą nad

wszystkim, co istnieje, nad każdą przypadłością, ruchem, życiem, wyobrażeniem, mniemaniem, imieniem, rozumem, myśleniem, intelektem, bytem, stałością, trwałością, jednością, kresem, bezkresem – jednym słowem mianuje ją przyczyną wszystkiego, co rzeczywiście istnieje. Ale skoro jest prawdą, że sama zasada dobra jest z racji swojego istnienia przyczyną całej rzeczywistości, należy ją przeto chwalić jako opatrznościową dobroć Boskiej Zwierzchności w odniesieniu do całości tego, czego jest przyczyną. Wszystko bowiem istnieje dla niej i ze względu na nią, ona trwa odwiecznie i wszystko w niej jest złączone, ona wszystko wywołuje, stoi u podstaw wszystkiego i wszystko do niej dąży: istoty obdarzone rozumem i myśleniem – przez wiedzę, pośledniejsze od nich – przez wrażenia zmysłowe, inne jeszcze za pomocą energii życiowej czy po prostu przez naturalną zdatność do istnienia i trwania.

6. Świadomi tych prawd święci autorzy Pisma wielbią ją i jako bezimienną i pod wszystkimi imionami. I tak nazwali ją bezimienną wtedy, gdy Boska Zwierzchność w czasie jednego z mistycznych objawień, w symbolicznej teofanii, skarciła tego, kto ją zapytał: „Jakie jest Twoje imię?"[11], i odwodząc go od dalszych dociekań nad boskim imieniem powiedziała: „Czemu pytasz mnie o imię?"[12] „Ono jest najbardziej zadziwiające ze wszystkiego."[13] Czyż rzeczywiście nie jest godne podziwu to imię, które jest wyniesione ponad wszystkie imiona, jest bez imienia i jest „wszelkim imieniem, jakie może być wymienione nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym?"[14]

Z drugiej zaś strony, natchnieni autorzy stosują wobec Boskiej Zwierzchności liczne imiona. I tak przedstawiają Ją jako: „JESTEM, KTÓRY JESTEM"[15], życie, światłość, Bóg i prawda. Ci sami teologowie, znawcy boskiej mądrości, czczą przyczynę wszystkich bytów pod postacią tego wszystkiego, co ona stworzyła, i pod wieloma imionami jak: dobry, piękny, mądry, umiłowany, Bóg bogów, Pan panów, święty świętych, wieczność, byt i stwórca wieków[16], a także przewodnik życia[17], mądrość, umysł, rozum, pełnia wiedzy przekraczająca wszystkie skarby uczoności[18], moc[19], mocodawca, król królów[20], najstarszy ze wszystkich dni, nie starzejący się i niezmienny[21], zbawca, sprawied-

[11] Rdz 32, 27.
[12] Rdz 32, 30.
[13] Sdz 13, 18.
[14] Ef 1, 21.
[15] Wj 3, 14.
[16] Cf np. Łk 18, 19; Pnp 1, 16; Job 9, 4; Pnp 5, 2; Ps 50 (49), 1; Dn 9, 24; Ba 4, 10; Job 14, 4.
[17] Dz 17, 25.
[18] Kol 2, 3.
[19] 1 Kor 1, 24.
[20] Ap 19, 16.
[21] Ps 102 (101), 28.

liwość, uświęcenie, odkupienie[22], przekraczający wszystko swoim ogromem i objawiający się w szmerze łagodnego powiewu[23]. Do tego dodają jeszcze, że ta przyczyna znajduje się w umysłach, duszach i ciałach, na niebie i na ziemi i zawsze z sobą tożsama tkwi w sercu świata, wokół świata i ponad światem, ponad niebem i ponad wszelkim bytem. Mówią też o niej, że jest słońcem, gwiazdą, ogniem, wodą, duchem, rosą, obłokiem, samym kamieniem nawet i skałą; jest zatem wszystkim, co jest, i niczym z tego, co jest.[24]

7. Tak więc do przyczyny wszystkiego, będącej ponad wszystkim, stosują się i bezimienność, i imiona wszystkich bytów, ponieważ dosłownie jest ona królową wszechrzeczy i wszystkie rzeczy od niej zależą i wznoszą się do niej jako do swojej przyczyny, zasady i kresu. To ona jest – jak mówi Pismo – „wszystkim we wszystkim"[25] i jako taka winna być bezspornie czczona jako podstawa, zasada rządząca, doskonałość, trwałość, ochrona i mieszkanie wszystkich rzeczy[26], ich wieczny do niej powrót; zawsze ta sama, zjednoczona, niezmierzona, niedościgła. W rzeczywistości jest ona nie tylko przyczyną trwałości, życia i doskonałości, ale także nie dającą się nazwać dobrocią, która może być nazywana imieniem od jej – takiej czy innej – opatrznościowej mocy. Ona poprzedza sobą w swojej prostocie i nieskończoności wszystko – ze względu na wszechobejmującą dobroć jej jedynej, wszystko sprawiającej opatrzności – i stosownie do tego musi być sławiona i nazywana imionami wszystkich bytów.

8. Tak więc autorzy Pisma nie rozsławiają tych tylko imion Bożych, które wywodzą się od ogólnych lub szczegółowych działań Opatrzności czy od bytów poddanych Jej działaniu, lecz również wywodzą je z pewnych boskich objawień, które w jakiś sposób oświecały wtajemniczonych i proroków w świętych przybytkach lub innych miejscach, i przydają tej dobroci, wyższej od światła i wszelkiego imienia, określenia zależne od takich czy innych przyczyn i mocy objawień. Nadają Jej więc kształt i postać człowieka, ognia czy bursztynu, wysławiają Jej oczy, uszy, włosy, oblicza, ręce, plecy, skrzydła, ramiona, część tylnią i nogi. Kształtują wokół niej korony, trony, czary, kratery i inne symbole mistyczne, które już omówiłem, na miarę moich sił, w mojej pracy noszącej tytuł *Teologia Symboliczna*.

Teraz zaś, zbierając ze świętych przekazów Pisma wszystko, co ważne dla obecnych rozważań, i posługując się tym, co dotąd powiedziano – na tym właśnie opieramy się w naszych badaniach – przystąp-

[22] Mt 1, 21; Łk 2, 30.
[23] 1 Kor 19, 11.
[24] Iz 40–55.
[25] 1 Kor 15, 28.
[26] 2 Kor 6, 16.

my do objaśnienia dających się pojąć imion boskich i, jak prawo kościelne nakazuje w odniesieniu do każdej rozprawy teologicznej, rozpocznijmy od pracy umysłu widzącego Boga, wiodącej ku kontemplacji Boskości, otwórzmy nabożne uszy ku wyjaśnieniom świętych imion Boga i ulokujmy, zgodnie z wymaganiami Bożej tradycji, rzeczy święte wśród świętych, z dala od śmiechu i drwin niewtajemniczonych; a jeżeli w ogóle istnieją tego rodzaju ludzie, to odwiedźmy ich od prowadzenia walki przeciwko Bogu.

Strzeż tych prawd, drogi Tymoteuszu, i zgodnie z nakazami najświętszej tradycji zachowuj je w tajemnicy i nie odsłaniaj ani słowem, ani innym sposobem rzeczy boskich niewtajemniczonym. Co do mnie, pragnę, aby Bóg pozwolił mi godnie rozsławiać wieloimienne dobrodziejstwa niepojętej i nie posiadającej imienia Boskości, nie dającej się ani nazwać, ani wyrazić żadnym imieniem, i aby nie odebrał On nigdy ustom moim słowa prawdy.

tłum. Maria Dzielska
konsultacja filozoficzna Józef Misiek

Tłumaczenie na podstawie: Pseudo–Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus, Corpus Dionysiacum I*, Berlin, New York 1990, hrsg. von B. R. Suchla, *Patristische Texte und Studien*, bd. 33.

PSEUDO–DIONIZY AREOPAGITA, anonimowy, z końca V wieku po Chrystusie, autor pism teologicznych, z których do naszych czasów zachowały się: *Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna* i *Listy*. Podając się za Dionizego Areopagitę, ucznia św. Pawła, pierwszego biskupa Aten, zawarł on w swoich natchnionych traktatach, w oparciu o naukę Pisma Świętego i filozofię neoplatońską (specjalnie Proklosa), pierwszą zwartą prezentację teologii chrześcijańskiej, usystematyzował pojęcia teologii liturgicznej, eklezjologii, angelologii. Uznany za największy autorytet chrześcijańskiej filozofii mistycznej, wpłynął znacząco na rozwój teologii i sztuki bizantyjskiej, a na Zachodzie na średniowieczną filozofię Boga i mistykę europejską. Pisma teologiczne Pseudo–Dionizego Areopagity ukażą się wkrótce w tłumaczeniu na język polski.

GRANICA NIEWIEDZY

Paweł Lisicki

1. „Nieznany – znany; znany – nieznany" – te słowa krążą, zmieniają kolejność, otaczają, coraz to bliższe, po to jedynie, by znowu się oddalić. Coś tłumaczą, znów zaciemniają; dają wiedzę, której nie umiemy nazwać. Są niczym blask światła – jakże szybko ono gaśnie! Bóg jest nieznany, nieodkryty, niedosiężny, nie nazwany, niedostępny. Jest Kimś, do Kogo nigdy się nie przedrę, Kogo nigdy nie określę, o Kim nigdy nie powiem, iż wiem, co zrobi, ani też nie zażądam: uczyń tak, a dokona. Kiedy staram się Go opisać, nasuwają mi się tylko słowa: Obcy i Inny. Ktoś, do Kogo nigdy się nie zbliżę, nad Kim nie zapanuję, Kto zawsze będzie poza wyobrażeniem, jakie sobie na Jego temat wytworzę. Ale skąd o tym wiem? Dlaczego jestem pewien, że gdybym mógł Go wskazać: oto jest tu albo tam, i gdybym potrafił Go zdefiniować i uznać za jedną z rzeczy wielu, straciłbym Go? Jednak nie tylko tyle zdaję się wiedzieć. Bo Ten sam, który jest nieogarnięty, wszystko przecież przenika, daje istnienie, obdarza, bliższy mi niż ja sam, tak że nigdy, w żadnej cząstce czasu ani bezczasowości nie wymknę się Jego wzrokowi. To Ten, który naprawdę wie, naprawdę panuje, naprawdę kocha. Cóż zatem? Chcę do Niego podejść, nazwać, opisać, przewidzieć, poznać – ucieka. Chcę zrezygnować, porzucić, zapomnieć – przychodzi. Jak mam rozumieć te słowa: „Droga negacji albo teologia mistyczna ma za przedmiot Boga, o ile jest On zupełnie niepoznawalny" (W. Losskij)? Jaki przedmiot może być zupełnie niepoznawalny? A skoro zupełnie, to jak poznaję, że jest niepoznawalny? I co mi pomoże wiedza, że „cud nad cudami polega na tym, iż Bóg daje się

poznać jako Bóg nieznany" (Barth)? Bo przecież całe to moje szukanie, cała niemoc odwrócenia się od Niego, zapomnienia, tylko wtedy się ujawnia, tylko wtedy bierze mnie w posiadanie, gdy właśnie chcę Go poznać! A może, a może należy pogodzić się z tym, że ścigam chimerę? Że jednak wieki myśli i wysiłku zakończyły się klęską? Że „na końcu dziejów metafizyki okazało się, że Bóg stał się nie do pomyślenia" (Jüngel)? Co za naiwność wierzyć, iż coś jednak poznam! Ale co mi innego pozostaje, jak nie właśnie naiwność?

2. Nieznany to nie tyle, co po prostu jeszcze nie znany. Jestem na przyjęciu wśród wielu osób, których nigdy jeszcze nie spotkałem. Jak je poznaję? Gospodarz, albo ktoś inny, podaje mi ich imiona. Dowiaduję się, co robią, gdzie pracują, czy przyszli tu sami, czy w towarzystwie. Być może dowiaduję się o niektórych cechach ich charakteru, że ktoś doskonale opowiada dowcipy, albo że jest milczkiem, albo że... Niekiedy sam podejdę, zacznę rozmowę. Ktoś odciska mi się w pamięci. Czyjś śmiech, sposób chodzenia, poruszania rękami, wystający nos, rozsypane włosy, wzrost, cokolwiek by to było, pozostaje i zrasta się z imieniem i nazwiskiem. A więc znam to: potrafię rozpoznać. Spośród wielu osób wyłowić i odłączyć, spośród wielu głosów, gestów, spojrzeń, postaw zbudować jeden, niepowtarzalny kontur. To musiał być on – kto inny nosi tak charakterystycznie pstre krawaty! To musiała być ona – ten gruby, czarny warkocz mówi mi o tym!

Czasem mogę przypatrywać się komuś długo i w napięciu – staram się przypomnieć sobie: kto to jest, gdzie go już widziałem? I nagle coś jakby błysk – mam. To on. Już wiem.

Ale jak to jest, że wiem? Że potrafię łączyć: śmiech i głos, i ruchy, i gesty, i myśli – jednym imieniem? I że wiem: to tak należy łączyć? I że odczuwam ulgę, kiedy udaje mi się ustalić, kim jest ta nie znana mi osoba? Dlaczego wiem, że poznać to sprowadzić, to spośród nieskończenie wielu nieistotnych szczegółów wyłuskać tylko niektóre, tylko pewne, które mówią mi: oto jest ta osoba? Tak właśnie rozumuję, od nie znanego do znanego. Tak samo jest przecież, kiedy podaję definicję. Albo kiedy uczę kogoś posługiwać się narzędziem. Co poznaję wtedy? Funkcję. Mówię przykładowo: przekręć kluczyki w stacyjce i pojedziemy. Przecież nie tłumaczę zasad budowy silnika – sam ich nie znam. Tylko mówię: to służy w tym celu. Ale nikt się mnie już nie pyta, co to znaczy jechać. Ani nikt się mnie nie pyta, jak przechodzę od gestów i słów do jednej, jedynej osoby. I nikt nie podaje w wątpliwość, że taka osoba, każda, jest tylko jedna. Tak samo z nie znanym słowem obcego języka. Podaję je w różnych kontekstach, uczę go używać. Używać jak czegoś już znanego. I nie wątpię, że dla każdego

słowa znajdę odpowiednik – choćby nie całkiem dokładny. Zasada odnoszenia, przechodzenia od nie znanego do znanego, tkwi we mnie. Nie tłumaczę jej i nie wyjaśniam – przyjmuję ją.

3. W jaki sposób Abraham dowiedział się, że rozmawiał z Bogiem? Przepołowił zwierzęta i czekał, aż przebiegnie między nimi ogień. Jak Bóg przekonał Mojżesza? Dał mu moc czynienia znaków. Laska zmieniająca się w węża, woda w krew. Po co Jezus czynił cuda? Aby zobaczono, że Jego moc nie pochodzi z ziemi, nie jest naturalna. Bo żaden człowiek tego nie może dokonać!

Ale jak Abraham dowiedział się, iż nie tylko ma do czynienia z mocą i potęgą, i siłą, ale że Ten, z Kim rozmawia, nie kłamie? Jak przeszedł od tego, co nie znane, do tego, co znane: prawdomówności? Jak nauczył się łączyć ową moc z Kimś, Kto nie okłamuje, Kto dopełnia swych przyrzeczeń, Komu można zaufać i wobec Kogo należy być wiernym? Przez wiarę. Czyli przez co?

4. Niewiedza na temat Boga nie może być czysto negatywna. Wówczas nic nie potrafiłbym o Nim powiedzieć. Ani że jest wysoki, ani niski, ani dobry, ani zły, ani że ma ciało, ani że jest bezcielesny, ani że jest doskonały, ani że przemijający. W równym stopniu mógłbym też powiedzieć o Nim wszystko. Tak samo jak można zabawiać się wymyślając, jak wyglądałby świat Marsjan. Ale też dopóki między nami a światem Marsjan nie występują żadne związki, takie wymyślanie jest tylko grą. Donikąd mnie nie prowadzi, nic mi nie mówi. Podobnie jak moja wiedza na temat krasnoludków czy centaurów. Z tą nazwą nie łączę żadnego przedmiotu, jest dźwiękiem, słowem, które umieszczam w znanych kontekstach, aby dzięki temu nabrało znaczenia. Mogę wymyśleć zresztą nowy wyraz: „glum". I zacząć opowiadać, że spotkałem wiele glumów, które... Czy Bóg jest takim właśnie wyrazem? Czy może być innym wyrazem, skoro jest nieznany? Im bardziej jest inny, im bardziej nieskończony i niedosiężny, tym większe niebezpieczeństwo, że w mojej myśli nic się z Nim nie będzie łączyć. Czy nie jest prawdą, że żyjemy w „wieku utraty przez Boga miejsca w języku" (Jüngel)? I co powstrzymuje nas, aby nie traktować słowa „Bóg" tak, jak na przykład „glum"? Dlaczego nie jest to pusty dźwięk, istotny wówczas jedynie, gdy występuje w starych kontekstach, we frazesach i ustalonych wypowiedziach? „Na litość Boga", „jak Boga kocham" – podobnie jak Sokrates mówił „na psa". Co więc zrobię z tradycją, która uczy mnie, iż On nie jest niczym znanym ani możliwym do wyobrażenia? Ale przecież nie tylko tego mnie uczy. Przekazuje mi słowa, nazwy, określenia: Jeden, Najwyższy, Najdos-

konalszy, Niezrodzony, Wszechmocny, Wszystko Wiedzący, Niezmienny, Wiekuisty. Co znaczą te słowa? Jaki jest ich związek ze mną? Czym różnią się od pustego dźwięku „glum"?

5. Można powiedzieć: wszystko, co poznajemy na ziemi, jest skończone i czasowe, a Bóg jest nieskończony i bezczasowy, dlatego nie daje się określić. Dlatego, że jest skończone i czasowe, pozwala nam się odnieść do czegoś już wcześniej znanego, podpada pod ogólny schemat. Bóg jest jednak poza wszelkim schematem. W stosunku do Niego nie może być przejścia od nie znanego do znanego. Raczej od nie znanego do jeszcze bardziej Nieznanego. Ale jaki to ma sens?

Ten młotek służy do wbijania gwoździ. Pani Aldona jest gruba, nosi zawsze długą czerwoną suknię w żółte kwiatki, słabo widzi na lewe oko, straciła męża jeszcze w Powstaniu... Bóg kazał Abrahamowi wyruszyć do ziemi obiecanej, wyprowadził Izraela z Egiptu, wysłał swojego Syna... Co to za schemat? Czy myśląc o czynach Boga posługuję się innym schematem, niż myśląc o czynach człowieka? I jak mogę od niego odejść?

Ale gdybym go porzucił, nic nie mógłbym powiedzieć. W jaki sposób powiązałbym z Nim świat i siebie, i moje życie, i życie wszystkich innych? Całkowita obcość odpycha mnie, nie pozwala nie tylko na określenie, ale unieważnia pragnienie poszukiwania. Otwiera przede mną zupełną dowolność formułowania sądów. Jeśli Nieznany to tyle, co w ogóle poza wszelkim ludzkim sposobem poznania, to nie mogę o Nim powiedzieć ani że jest, ani że panuje, ani że króluje, ani że jest dobry. Ani też, że objawił się w historii, że przyszedł na świat w ciele, że się o nas troszczy, że nas obdarza...

„Boga samego nikt nigdy nie widział." Właśnie. Nawet Chrystus dał się nam poznać jako człowiek. I cokolwiek do nas dociera, czy może docierać inaczej niż jako coś już znanego i pojmowalnego? I jeśli wszystko, co wiemy, wiemy tylko od człowieka, od Abrahama, Izaaka i Jakuba, od Mojżesza i Dawida, od Jezusa i Piotra, i Pawła, to dlaczego mamy im ufać? Dlaczego mamy uznać tylko niektóre nakazy za prawdziwe i odrzucić inne, tylko pewne znaki za boskie, tylko pewne czyny za godne, za takie, które Mu się podobają (ba, skąd wiemy, że u Niego podobać się jest tym samym co u nas?), że czeka nas nagroda albo kara, że Ten, o którym mowa, jest Sędzią i Panem? Jak przechodzimy od świadectwa ludzi do wiary w nie? Od ich słów do zaufania? Cóż z tego, że swą prawdomówność potwierdzili czynami? Że to, co mówili, było wystawione na próbę, że niektórzy z nich oddali swoje życie za to właśnie, iż wiedza, jaką przekazują o Nieznanym, jest prawdziwa? A jeśli się mylili? Czy mało znamy podobnych przykładów

błędów i pomyłek? Mało jest złudzeń, fikcji, którym ludzie ulegają i za które gotowi są ponosić największe ofiary? Jak to jest zatem, że właśnie niektórym tylko mamy wierzyć, iż ich określenie tego, co nie do określenia, jest prawdziwe? I jak w ogóle przechodzimy od absolutu do jego określenia? Jak to, co nieznane i co musi pozostać nie znane dla nas, może być w ogóle przekazane i określone?

6. Więc cóż? Nic już nie można powiedzieć? Pełne milczenie? I nie wiemy, czy Dionizos czy Ukrzyżowany? Czy Baal czy Jahwe? Czy bożek i Bóg to to samo? Bo Nieznany jest poza jednym i drugim, poza każdą religią i każdą filozofią, poza każdą wiarą i niewiarą, poza być i nie być, poza możliwością i rzeczywistością. To znaczy gdzie? I czym różni się takie twierdzenie od wypowiadania pustych dźwięków?

A może należy postawić to pytanie inaczej? Nieznany mówi nam już bowiem o tym, jaki jest Bóg, o Jego istocie. Może należy zostawić tę kwestię na później i zacząć od rozważenia, czy Bóg w ogóle istnieje? Na pewno nie są to dwie takie same sprawy: istnienie Boga i sposób, w jaki On istnieje. Widać to zarówno w języku religii, jak też w języku metafizyki. Abraham, kiedy rozmawiał z Panem, wiedział już, że ktoś taki jak Bóg istnieje. Że przemożność, panowanie nad naturą, potęga nie są bezosobowe, że mają swój podmiot. Podobnie w myśli metafizycznej: Tomasz w każdym ze swych dowodów doprowadza nas do pewnego określenia (pierwszy poruszyciel, przyczyna sprawcza, byt konieczny, sprawca porządku, najwyższy cel) i dodaje, że ten właśnie byt nazywa się Bogiem.

To jednak tylko częściowo słuszne rozróżnienie. Bo kiedy mówię o Bogu, o Jego istnieniu, to muszę mieć przedtem niejasne nawet pojęcie Tego, o którego istnienie mi chodzi. Bo całe dowodzenie metafizyczne zmierza ku pierwszemu poruszycielowi właśnie dlatego, że z nim, z tym, który porusza będąc nieporuszony, kojarzy mi się pojęcie Boga. Albo inaczej: mogę w ogóle zmierzać ku pierwszemu poruszycielowi dopiero wtedy, gdy uznam, że rzeczy same z siebie poruszać się nie mogą, że w bytach tkwi brak. I podobnie Abraham rozmawia z Tym, o którym wie już, iż nic Go nie ogranicza, że może uczynić to, co zapowiada.

Jak dokonuje się zatem utożsamienie tak różnych przecież sposobów orzekania? Jakie jest przejście między pierwszym poruszycielem a Bogiem? Albo między Tym, który obiecał Abrahamowi potomstwo i domagał się od niego śmierci Izaaka? Który wybrał Jakuba przed Ezawem i jednocześnie uległ prośbie Abrahama w rozmowie o losie Sodomy i Gomory? Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia za każdym razem z innymi Bogami. W metafizyce – z pierwszym

poruszycielem i ostatecznym celem. W religii – z Bogiem potężnym i groźnym, Bogiem łaskawym i wiernym. Dlaczego pierwszy poruszyciel ma być tym samym co ostateczny cel, albo Ten, który walczył z Jakubem, tym samym, który usłuchał Abrahama? I więcej jeszcze – jak można dokonać następnego przejścia: od Boga metafizyki do Boga religii? Co jest źródłem odnoszenia różnych pozornie sprzecznych określeń do tego samego?

Wyobraźmy sobie inną sytuację. Poznaję w pracy jakiegoś człowieka. Wydaje mi się niesłychanie sumienny, zawsze zjawia się na czas przy biurku, jest małomówny, schludnie i dobrze ubrany, zawsze trochę nieśmiały. Potem przypadkiem widzę go na zabawie: stoi w otoczeniu najpiękniejszych kobiet, jest królem towarzystwa, ekstrawagancko ubrany. Później czytam o nim w gazecie, że był groźnym i zuchwałym mordercą. A jeszcze później okazuje się, że całe życie nie rozstawał się z Biblią i zawsze twierdził, że kocha bliźnich. Jaki wniosek wyciągnę? Albo że jestem kiepskim obserwatorem, bo niemożliwe, aby tak różne cechy łączyły się w jednej postaci. Albo że człowiek, o którym mowa, jest nieprawdopodobnie zakłamany i każdy z jego wizerunków był tylko grą. Nikt nie może być przecież w tym samym czasie łagodny i okrutny, bojaźliwy i zuchwały, inteligentny i tępy. Aby zatem przejść od różnych przejawów do tego samego przedmiotu, do tej samej osoby, potrzebuję pewnej zgodności cech. Gdybym stawał przed człowiekiem chorym na rozdwojenie jaźni, który dodatkowo poddaje się co dzień operacji plastycznej, nie mógłbym uchwycić jego tożsamości. Tym, co pozwala mi widzieć w różnych przejawach jedną osobę, jest brak sprzeczności jej cech i zdolność odnoszenia różnych sposobów postępowania do niej jednej. Tak samo musi być w wypadku Boga. Bo nie dlatego tylko odróżniam Boga Izraela od Baala, że Ten pierwszy był potężniejszy. I nie tylko dlatego, że poszczególne osoby z przeszłości przekazywały sobie o Nim wieść i łączyły Tego samego Boga – Abrahama i Izaaka, i Jakuba, z Bogiem Jozuego i Izajasza. Nie tylko świadectwo ludzi, ale też zrozumienie, że w każdym z objawień: potęgi i surowości, i kary, okazuje się jeden i ten sam Najwyższy. Rozumienie i świadectwo nawzajem się potwierdzały: Ten, który jedynie ma moc przerastającą wszelką moc i jest też najbardziej wierny, sprawiedliwy i prawdomówny. Dlatego spośród nieskończonej liczby zdarzeń, które w oczach ludzi Biblii wydawały się niezrozumiałe, które przerastały ich zdolność pojmowania, tylko niektóre były czynami Pana. Nie tylko o tyle, o ile stanowiły manifestację przerastającej człowieka siły, o ile były niepojęte i nadnaturalne, ale o ile przejawiał się w nich Najdoskonalszy. Ten, który nie kłamie i nie oszukuje, który nie szuka swego, ale troszczy się. Nawet jeśli ta troska pociąga za sobą karę i surowość.

Czy magowie egipscy nie potrafili dokonać tych samych sztuczek co Mojżesz? Czy kultura Egiptu nie stała na znacznie wyższym poziomie niż zwyczaje Hebrajczyków? I czy w krainach Wschodu nie było znacznie więcej mędrców niż w całym Izraelu? A jednak Pan, jako Ten, który domaga się zaufania do swych przyrzeczeń, odkrył się jednemu Abrahamowi. Dlaczego? Dlatego że tylko tak potwierdził realność objawienia: wbrew zasadom ludzkiego pojmowania nie ujawnił się bowiem tym, którzy sami do Niego się już zbliżyli, ale temu, który był daleko. Nie przyszedł do ludu o łagodnych obyczajach, mającego wykształconych mędrców, ale do narodu upartego i dzikiego. Ale tak tylko objawiła się Jego wyłączność. Tak tylko mógł zniszczyć wszelkie ludzkie uroszczenie, które mogłoby mówić o Bogu jako o formie ludzkiego ducha czy wyrazie rozwoju świadomości człowieka.

Wierność jednemu tylko Bogu była tym samym co uznanie dla Jego prawdomówności. Albo był Tym, który nie może kłamać, i dlatego naprawdę objawił się Abrahamowi i Izaakowi dając im rzeczywiste obietnice, albo był jednym z wielu bożków wielu ludów, niezróżnicowaną boską siłą, do której wszyscy mają równy dostęp. Stąd to ciągłe przenikanie się: Bóg domaga się wiary, bo był Panem Abrahama, Izaaka i Jakuba, i domaga się wiary, bo jest jedynym Bogiem, który mówi prawdę. Jest przeciw wszystkim bożkom, siłom, mocom i religiom, bo tylko jeśli one są fałszywe, On może spełnić swe obietnice. Inaczej Jego potęga musiałaby się liczyć z mocą innych panów, Jego wola zależna byłaby od postępowania innych boskich sił, Jego sprawiedliwość byłaby względna, a dobroć niepełna. Jak mógłby cokolwiek przyrzekać, gdyby inni bogowie istnieli i mogli działać? Skąd mógłby wiedzieć, że nie pokrzyżują Mu planów i że nie przyrzeka nad miarę? Gdyby Bóg, który objawił się Abrahamowi, nie był jedyny, Jego obietnice byłyby wyrazem chełpienia się, a On bardziej przypominałby blagiera niż Władcę. Dlatego że jest prawdomówny, musi być jedyny. I ponieważ jest jedyny, w Nim jest źródło wszelkiej doskonałości. Abraham odkrył Boga jako Tego, który spełnia przyrzeczenia – i tu, jakby w zarodku, odkrył Boga, który jest zarazem sprawiedliwy, miłosierny, łaskawy i nie znoszący sprzeciwu. Bóg Biblii ma w sobie jednym te wszystkie cechy, które przysługiwały różnym bogom, bo On nie może kłamać. I jest najdoskonalszy, bowiem Sam z siebie wyszedł z ukrycia i dał się poznać. Dlatego wierzy się w Niego jako w Najwyższego i zarazem przyjmuje, że wszystko, co dobre, w Nim ma źródło. Jego przymierze nie jest wybiegiem ani grą, a wierność, której się domaga, jest tego potwierdzeniem.

7. To, że Bóg Izraela jest Najwyższym i Najdoskonalszym, po-

zwoliło spotkać się myśli Greków i Żydów. To stanowi źródło, dla którego do tego samego Pana można odnosić tak różne określenia, dla którego mądrość metafizyki i religii nie pozostają w sprzeczności. To wyrażają krótkie słowa Anzelma: że Bóg jest Tym, od Czego nic większego nie da się pomyśleć. I nie o to chodzi, by widzieć w nich dowód na istnienie Boga, ale o to, że w tym jednym zdaniu wyraża się podstawa orzekania o Najwyższym.

8. Chrześcijaństwo mogło określać przestrzeń między „poza" i „tu", ponieważ Nieznany nie był pojmowany czysto negatywnie. „Nieznany" znaczyło nie tyle nieokreślony, dowolny, ale znany jako doskonały. Bóg był dlatego nieznany, bo Jego doskonałość przewyższała wszelką formę wyrazu, bo nasze poznanie – istot cielesnych, czasowych i zmysłowych – nie mogło w pełni ująć tego, co od czasu, zmysłowości i cielesności nieskończenie odległe. I jeśli myśl chrześcijańska uczyła nazywania Boga, to według odwrotnego schematu niż ten, z którym mamy do czynienia w stosunku do rzeczy ziemskich: od nieznanego do jeszcze bardziej Nieznanego. Jeszcze bardziej – to znaczy w jeszcze większym stopniu wiecznego, sprawiedliwego, wszechmocnego, mądrego. Dopiero jeśli wszystkie te określenia traciły swe ludzkie nalecialości, jeśli zdejmowało się z nich uczuciowość i odniesienie do tego świata, zbliżały się do Najwyższego. To było źródło metafizycznego orzekania, które pozwoliło nie popadać w chaos, które sprawiało, że „Nieznany" czy „Ukryty" miały znaczenie pozytywne, że były słowami używanymi tylko w stosunku do Jednego, że ich zrozumienie nie było dane w jednym akcie pojęcia, ale domagało się drogi, stopniowania, posuwania się naprzód, od miejsca wyjścia do celu, od niżej do wyżej. Tylko dlatego, że bycie przyczyną jest lepsze niż bycie skutkiem, że człowiek rozumny jest doskonalszy od nierozumnego zwierzęcia, a istota zmysłowa od rośliny, że jedność jest bardziej doskonała od wielości, niezmienność od stawania się, wieczność od czasu, prostota od złożoności, że, jednym słowem, lepsze jest to, co aktywne, działające, realne niż to, co znoszące, doznające, poddane, tylko dlatego „Nieznany" przestawało być czystą możliwością, dziurą w języku, pustym miejscem, a stawało się źródłem mocy i szczytem orzekania. I te wszystkie orzeczenia przyjmowane były jako pochodzące od samej rzeczywistości, w niej znajdowane. To nie człowiek uznawał, co jest bardziej czy mniej doskonałe, ale odkrywał to w świecie. Tak w zewnętrznym, jak też w sobie samym.

9. Nieznany znaczyło więc, iż Bóg jest ponad wszelkim poznaniem, jakie jesteśmy w stanie zdobyć. Ważny był kierunek: od dołu ku górze,

od zniszczalnego ku niezniszczalnemu, od przypadkowego ku koniecznemu. W tym stopniu, w jakim utraciliśmy ten kierunek, w jakim przestaliśmy w różnych rzeczach postrzegać różne stopnie doskonałości, „Nieznany" stało się pustym słowem. Filozofia Platona i Arystotelesa opierała się właśnie na tej zasadzie, iż w bytach występują stopnie. Przechodzimy od miłości zmysłowej do niezmysłowej, od wiedzy o tym, co zmienne, do kontemplacji niezmiennego. Oczywiście, między podejściami wielkich filozofów występowały różnice. To jednak, że wieczność jest lepsza od czasowości, to, co przemija, jest mniej godne niż to, co trwa, a to, co rozumne, bardziej niż to, co bezmyślne – oto co nie podlegało dyskusji. Platon z Arystotelesem mogli się spierać o wyrażenie doskonałości (spór to nie był wcale błahy, ale właśnie – podstawowy), tym niemniej sposób jej określania był przez obu akceptowany.

Dlaczego „pierwszy poruszyciel jest najbardziej boski ze wszystkiego"? Bo jest najbardziej ze wszystkich bytów niezależny. Bo sam, poruszając, nie jest poruszany. Bo jest niczym to, co kochane, w stosunku do miłośnika: jest tym, ze względu na co. „To, co pierwsze, jest zawsze tym, co najlepsze, albo co względnie najlepsze." W przeciwieństwie do wszystkich pozostałych bytów, pierwszy poruszyciel istnieje z konieczności. To zatem, co boskie, to niezależne, wolne od wpływu, sprawiające, to, co nie może się zmęczyć ani niczego innego niż siebie samego nie potrzebuje do szczęścia (dlatego pierwszy poruszyciel myśli tylko siebie samego, gdyż gdyby myślał o czymś innym, znaczyłoby to, że czegoś potrzebuje i że zwraca się ku czemuś niższemu). „Jest zatem czymś oczywistym, że On myśli jedynie to, co najbardziej boskie i najgodniejsze, i to tak, że nie zmienia się." Brak zmiany, patrzenie na to, co najlepsze (na siebie samego zatem), to atrybuty Boga. „Twierdzimy zatem, że Bóg jest istotą żywą, wieczną i doskonałą, tak że Bogu przynależą się życie i stałe wieczne istnienie, bo to jest istota Boga." Być panem siebie samego, nie podlegać niczemu, nie być więźniem czasu, zmiany i stawania się, być ponad wszystko, co ludzkie i przypadkowe – oto dlaczego dla Arystotelesa pierwszy poruszyciel jest Bogiem.

10. Chrześcijaństwo nie zniszczyło tego schematu, tego sposobu pojmowania boskości. Nadało wprawdzie inne znaczenie temu, co znaczy być Bogiem, ale nie odrzuciło samego sposobu określania boskości. „Cały rozum grecki, rozum Arystotelesa i Plotyna, przeniesiony zostaje tu [w *Sumie Teologicznej*] na obszar chrześcijański, ale nie jako cel i także nie jako światło, gdyż treść tych pięknych owoców wiedzy teologicznej i przede wszystkim jej ziarno pozostają najgłębiej

chrześcijańskie – ale jako instrument, jako proste narzędzie, które nadaje się do pracy właśnie przez związek natury i łaski" (M.-D. Chenu). Oczywiście, Arystoteles czy Platon dostarczają tylko narzędzia. Ale – i to jest o wiele ważniejsze – chrześcijaństwo ten instrument przyjmuje i przy jego pomocy opisuje Najwyższego. Nie znosi ono zasad greckiego myślenia, rozumienia wyższości i niższości. I nawet jeśli boskość chrześcijańskiego Boga, w przeciwieństwie do boskości Boga Arystotelesa, przejawia się nie w Jego odwróceniu od świata, nie w Jego zwróceniu się wyłącznie ku samemu sobie, tak aby żadna niższość, nic, co czasowe, nie miało do Niego przystępu, ale w byciu przyczyną i celem, właśnie w tym, że utrzymuje On w istnieniu owe byty, które same z siebie upadłyby, to i tak pozostaje prawdą, iż „znamieniem boskiej godności jest przede wszystkim to, że ten, kto ją posiada, porusza, pociąga ku sobie i kieruje wszystkim nie będąc ani poruszany, ani pociągany, ani kierowany przez coś innego" (Gilson).

Chrześcijaństwo nie dlatego przejęło filozofię Arystotelesa i Platona, że było od niej słabsze, że dało się opanować wyższym kulturowo Hellenom, ale dlatego, że wnioski myśli greckiej i chrześcijańskiej w kilku ważnych punktach były takie same. Filozofia grecka na swój sposób – rozumowali pierwsi Ojcowie – niedoskonały wprawdzie, mówi to, co Objawienie przekazane przez apostołów. Rzeczywistość, jako miejsce przejawiania się rozumnego porządku, to, co boskie, jako to, co niezależne, wieczne, samo sobie wystarczające, doskonałe – oto co wiązało ze sobą religię Chrystusa i myśl pogan. Łatwo można teraz powiedzieć, iż chrześcijaństwo należy uwolnić od hellenistycznego bagażu. Uczyńmy to jednak, a wówczas co nam pozostanie? Pytanie, dlaczego chrześcijański Bóg jest najdoskonalszy.

11. To, że Bóg jest niezależny i niepodatny na wpływ tego, co niższe, a więc zmienne i przemijalne, było wynikiem samego rozumowania. To, że jest prawdomówny, kieruje historią, kocha ludzi, których stworzył na swoje podobieństwo i których postanowił zbawić, było sprawą wiary. Ale wiara i rozum spotkały się, bowiem wiara, aby być prawdziwa, potrzebuje rozumu, który to wykaże. I jeśli sam naturalny rozum Greków doszedł do pojęcia najwyższego dobra i pierwszego poruszyciela, to wiara musiała okazać swą prawdziwość przez to, iż objawiony w niej Bóg obejmował doskonałość odkrytą przez rozum. Gdyby było inaczej, chrześcijanie nie mogliby wykazać, że Ten, któremu służą, nie jest po prostu lepszą wersją Zeusa.

12. Tak samo jak wiara i rozum spotykały się w określaniu Boga, tak też łączyły się w opisie człowieka. Dla żadnego niemal z Ojców

Kościoła i ich późniejszych następców nie ulegało wątpliwości, że tym, co w człowieku najdoskonalsze, jest rozum. To on miał władać nad uczuciami, nadawać im kierunek i znaczenie. Wola, rozumne pożądanie, nie tłumiła uczuć – panowała nad nimi. Rozum nie był pojmowany jako przeciwieństwo namiętności i pożądań – ale jako wyniesiony ponad nie władca. I nie ze strachu, nie z ucieczki, nie ze słabości. Rozumne było tak dla Greków, jak i ich późniejszych chrześcijańskich następców to, co najbardziej aktywne, co najmniej podatne na doznawanie. Rozum nie dlatego był bardziej boski, że zapewniał nam spokój, bronił przed życiem, które jakoby ofiarowują uczucia, ale ponieważ był najbardziej aktywnym, to znaczy niezależnym, realnym elementem w człowieku. Uczucia były zawsze w jakiejś mierze ślepe, skażone zmysłowością, czyli uzależnione, poddane, pętające. Nie znaczy to wcale, aby były złe – wręcz przeciwnie, tu myśl chrześcijańska stopniowo odchodziła od mistrzów greckich i w coraz większej mierze doceniała uczucie, ale było ono zawsze czymś niższym. Niższym, bo sprawiało, iż człowiek stawał się więźniem czasu, miejsca, jednego kształtu, jednego zapachu, głosu. Rozum mógł w wolny sposób rozstrzygać, nie ulegał rzeczom tak jak uczucie, które skierowane było wciąż na zewnątrz i spełniało się w innym przedmiocie, w tym, co przypadkowe i zmienne. Dla starożytnych i ich następców to nie uczucia i namiętności otwierały nam świat, ale rozum. One nam świat zamykały, czyniły nasze doświadczenie ograniczonym, zależnym. „*Laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae*" („Bardziej godną pochwały rzeczą jest czynić dzieło miłości z sądu rozumu niż tylko z uczucia miłosierdzia", św. Tomasz, *Suma*). Dla starożytnych nie istniało to stopniowanie, które charakterystyczne jest dla nas: bardziej godne pochwały jest to, co uczuciowe, gdyż to, co uczuciowe, jest prawdziwsze, bo bardziej spontaniczne, naturalne, bezpośrednie. Właśnie ową naturalność pojmowali zupełnie inaczej: to, co wyższe w naturze, jest też bardziej niezależne i aktywne. Spontaniczność, rozumiana jako prosta bezpośredniość uczucia, była w ich oczach cnotą co najmniej wątpliwą.

I dlatego też do Boga nie docierało się przez uczucie i namiętność, ale w pierwszej mierze przez umysł. Uczucia mogły jedynie wzmacniać i przepajać poznanie umysłowe, ale od nich nie prowadziła do Najwyższego żadna prosta droga. Bóg mógł być ukryty i nieznany, bo nie objawiał się w niczym, co wprost dostępne, w żadnym uczuciu i namiętności, o ile nie została ona poprzedzona namysłem. Tak często obecnie popełniana pomyłka przy interpretacji chrześcijańskiej mistyki polega na widzeniu w niej nierozumnej, uczuciowej formy docierania do

Nieznanego, którą przeciwstawia się myśleniu metafizycznemu i filozoficznemu. To nieporozumienie: nie ma chyba bardziej rozumowej i przemyślanej mistyki, a zarazem bardziej żarliwej, niż mistyka św. Jana od Krzyża. Nieznany dlatego jest bowiem Najdoskonalszy, że otwiera się przed nami za pośrednictwem tego, co w nas najbardziej aktywne: duchowego oglądu.

13. Ten sam schemat rozumowania, który pozwalał mi przechodzić od niższego do wyższego, pozwalał mi też oceniać rzeczywistość. Jeśli słowa takie, jak doskonały, nie odnoszą się do rzeczywistości, wówczas ona sama wymyka mi się. Jak będzie bowiem możliwe porównywanie? W myśli mistrzów chrześcijaństwa ten sam ład obejmował postępowanie etyczne i układ bytów naturalnych. Hitler był mniej wart niż Franciszek z Asyżu, bo w mniejszej mierze osiągnął wyznaczoną przez Boga naturę ludzką, podobnie jak zwierzę jest mniej doskonałe od człowieka, bo nie może kierować się rozumem. Upadek naturalnego ładu i odebranie rzeczywistości stopni prowadzi do Boga poza dobrem i złem, który w równej mierze jest jednak postrzegany w zbrodniach Hitlera jak też w miłości Franciszka – ten radykalny wniosek mamy już u Bartha.

14. Zresztą na pierwszy rzut oka między postępowaniem etycznym a przynależnością do różnych stopni bytu nie ma przejścia. To bardzo silne przekonanie: że między tym, co jest, a tym, że coś być powinno, nie ma przejścia. I że między zewnętrznym światem – jego porządkiem albo też jego chaosem – a moralnością nie ma bezpośredniej zależności. Prostej zależności, i to bezpośrednio rozumianej, zapewne nie ma. To znaczy, że z tego, jak ludzie postępują, nie wynika, jak ja mam postępować, ani też z tego, co powszechnie się sądzi na dany temat, nie ma przejścia do tego, co ja sądzić powinienem. Tego przejścia nie ma jednak tylko dlatego, że rzeczywistość przedstawia mi się właśnie jako zbiór obojętnych faktów, z których akty mojej woli są wyłączone. Te fakty same w sobie nic nie znaczą, zaś między światem mojej woli i mojej duszy a tym, co mnie otacza, istnieje nieprzekraczalna przepaść. Jedynego uzasadnienia dla tego, co słuszne, mogę wtedy szukać w maksymie mojej woli, w samej zasadzie mojego umysłu (Kant).

Tym niemniej takie cofnięcie się w siebie nie tylko wyobcowuje mnie ze świata, ale też nie uzasadnia wystarczająco mojego postępowania. Radykalnie odcina bowiem dobro od szczęścia (które może być tylko postulatem) i sprowadza je do czysto formalnej zgodności aktów woli. I na pytanie, dlaczego mam postępować tak a nie inaczej, nie ma już odpowiedzi – bowiem w tym systemie rozumienia właściwa od-

powiedź nie może brzmieć, że to jest wypełnianie mojej natury, a tym samym osiąganie szczęśliwości.

Jeśli mam zatem uniknąć tego problemu, muszę przyjąć, że ten sam ład, który sprawia, że zwierzę jako istota czysto zmysłowa jest niższe od człowieka jako istoty obdarzonej rozumem, nakazuje mi właśnie postępować etycznie. Jeśli między światem dobra a światem istnienia, światem ziemskim i czasowym a Nieznanym Panem nie ma punktu łączności, wówczas nic nie jest bardziej boskie i święte niż cokolwiek innego. Wówczas nie ma mowy o porządku, celu, doskonałości. To oznaczają słowa: Bóg poza dobrem i złem!

15. Bóg poza dobrem i złem to jednak taki Bóg, którego mogę nie brać pod uwagę. Co On mi może powiedzieć? W jakiej mierze jest Panem? Bo nie tylko, że Go nie rozumiem, ale też nie mogę Mu ufać. Bóg nie dlatego kazał Abrahamowi złożyć ofiarę z Izaaka, że był ponad dobrem i złem, że w Jego oczach morderstwo i miłość, cierpienie i torturowanie są tym samym, ale ponieważ chciał sprawdzić wierność Abrahama. Tylko jednak będąc sam wierny, mógł chcieć sprawdzić, czy Abraham Go posłucha! Heroiczność Abrahama polegała nie na tym, iż uwierzył w Boga poza dobrem i złem, w Boga bojaźni i drżenia, ale że aż do końca, do momentu, w którym jego rękę powstrzymał anioł, widział poza dobrem i złem, bojaźnią i drżeniem Doskonałego Boga, który jest wierny i kłamać nie może. Bo Abraham musiałby być głupcem, gdyby był posłuszny Bogu, co do którego nie wierzyłby, iż jest wierny i nie może czynić zła! Jeśli Pan byłby tylko źródłem mocy – dlaczego mielibyśmy Mu wierzyć? Czy dlatego, że potrafi zabijać? Że jedno obiecuje, a co innego sprawia? Że jest tylko dlatego sprawiedliwy, bo silniejszy – sprawiedliwym jest to, co za takie uzna mocniejszy, a słabszy musi znosić? Nie! Abraham posłuchał Boga dlatego, że wiedział, że ufał, że wierzył, iż nie ma do czynienia z Baalem, z nagą potęgą, ale Kimś, Kto dotrzymuje obietnic. Że Bóg zawiera z człowiekiem rzeczywiste przymierze, a nie jest wrogą, nieskończenie potężną i nieokiełznaną siłą.

16. Bóg poza dobrem i złem, Bóg absolutnie nieznany niszczyłby też wszelką wiarę w życie wieczne i zaświaty. Bo do tej wiary nie wystarczą opowieści o zmarłych. Nie wystarczą raporty podróżników, którzy odwiedzili pozaświatowe krainy. I to nie tylko dlatego, że kojarzą się nam ze sztuczkami okultystów, trochę magią, trochę szarlatanerią, ale że na ich podstawie nie dowiadujemy się o tym, jaki jest Nieznany Władca owych krain. Jak zachowa się wobec nas, gdy przejdziemy do nowego świata? I czy tam też ma miejsce zmienność?

Bo jeśli są kształty i jeśli krajobrazy, a tak tylko pojawiają się wieści i przesłanie, to czym różniłby się, z istoty, ten inny świat od naszego? Jak byśmy tam żyli? Kim byłby Bóg dla nas? I czemu nie przypuścić, że po tej jednej śmierci, i po przejściu do zaświatów, nie czekają nas następne: tak jak ze skórą cebuli, kiedy za każdym razem zdejmujemy kolejne warstwy, by dotrzeć do jądra. I dlaczego moja wiedza tam miałaby być bardziej doskonała? I na czym by ona polegała? Bo jeśli nadal będę czasowy, nadal zmienny, to co mi przyjdzie choćby z tysiąca śmierci? Albo raz jestem nieśmiertelny, raz wiem coś, co nie ulega zmianie, albo za zasłoną nic nowego się nie kryje.

17. Uczynić jeden krok w stronę Boga istniejącego – to przekroczyć całą przepaść. To nagle postrzec inny wymiar, inną miarę, inną skalę, inny sens. Ale jak go znaleźć? I jak uczynić ten pierwszy krok?

PAWEŁ LISICKI, ur. 1966. Absolwent prawa Uniwersytetu Warszawskiego, dziennikarz „Rzeczypospolitej". Wydał: *Nie–ludzki Bóg* (1995). Publikował m. in. w „Znaku", „Res Publice", „Debacie", „Więzi", „Frondzie".

Druga część eseju *Granica niewiedzy* ukaże się w jednym z najbliższych zeszytów „Znaku".

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA ZNAK

William James
PRAWO DO WIARY
tłum. Adam Grobler

James jest jednym z pionierów zachodniej filozofii religii. Ten filozof i psycholog z przełomu XIX i XX wieku, autor PRAGMATYZMU, przekonuje, wbrew tendencjom pozytywizmu i scjentyzmu, że wiara nie jest czymś irracjonalnym, choć jej „racjonalność" należy do porządku praktycznego, a nie teoretycznego. Miejscem wiary jest wola, lecz postawienie na „wolę wiary" jest, z punktu widzenia tego, kim jest człowiek, całkowicie uprawnione. Eseje na temat filozofii wiary zgromadzone w tym tomie należą do klasycznych już prac z tej dziedziny.

ŹRÓDŁA NIEPOZNAWALNOŚCI BOGA

Karol Tarnowski

Myśl o niepoznawalności Boga jest jednym z najtrwalszych i najdawniej się pojawiających składników refleksji o Bogu. Jest on tak istotny, że wydaje się, iż w niektórych kierunkach ta epistemologiczna – mówiąc uczenie – teza kształtuje ontologiczną: przekonanie o tym, czym „jest" albo właśnie „nie jest" Ostateczność, to–o–co–naprawdę–chodzi. Czy buddyjska Nirwana lub Śunjata to pełnia czy pustka, „bycie" czy „nicość", do której dochodzi się zrezygnowawszy z rozróżniającej, wielorakiej myśli ludzi żyjących w permanentnym złudzeniu świata zjawiskowego? A Mistrz Eckhart, który jak nikt może z chrześcijańskich myślicieli kładł nacisk na „zakryte ciemności wiecznej zakrytości" (*Quint* I, 382), mówił o Bogu, że jest „wymykającą się Istotą (*ein überschwebendes Wesen*) i nadistotową Nicością (*eine überwesende Nichtheit*)" (*Pfeiffer*, 319). Jest coś niepokojącego w tych sformułowaniach, które przypominają słynne Heglowskie: „Czysty byt i czyste nic są jednym i tym samym."[1] Na jedno ze źródeł tego niepokoju wskazywano od dawna: polega ono na łatwości pomylenia „teologii negatywnej" z ateizmem A oto pierwsza z brzegu wypowiedź na ten temat Maxa Schelera: „Jeśl. teologię negatywną, będącą w swej istocie bardziej mistyczną *techne* i sztuką niż teorią, sami jej reprezentanci biorą za r a c j o n a l n ą teorię, to z konieczności prowadzi ona do religijnego nihilizmu, a nawet do ateizmu (...) W ten sposób, z powodu takiego nieporozumienia, miejsce najbardziej pozytywnej, najwyższej

[1] *Nauka logiki*, tłum A. Landman, 1, 93.

pełni bytu i wartości zajmuje jej zupełne przeciwieństwo nicość."[2] Do zagadnienia teologii negatywnej powrócimy.

Prawdziwe źródło niepokoju leży jednak głębiej: w podejrzeniu, że różnego rodzaju teologie negatywne są sprawozdaniami nie tyle z logicznych trudności języka predykatywnego o Bogu, ile z całkowitej pustki doświadczenia Boga. Może to bowiem oznaczać, że to, co jawi się na przykład mistykom na pewnym etapie jako doświadczenie Boga, jest rzeczywiście, a nie tylko z powodu paradoksów teoretycznych, doświadczeniem nicości – jak zdają się świadczyć wyższe etapy mistycznego wtajemniczenia. W ten sposób tak typowe dla naszych czasów doznawanie „zaćmienia Boga" znalazłoby potwierdzenie – które mogłoby być także rodzajem gorzkiej pociechy – w ogólnoludzkim doświadczeniu pustki, które jest może zarazem pustką doświadczenia.

Skrytość i tajemnica

O co pytamy pytając o niepoznawalność Boga, czy może raczej o niepoznawalnego Boga? Pytanie zakłada, jak wiadomo, że czegoś nie wiemy, ale coś mimo wszystko na temat, o który pytamy, wiemy, w przeciwnym razie samo sformułowanie pytania byłoby niemożliwe. W naszym przypadku sytuacja jest szczególna: coś wiemy zarówno o Bogu, jak i o tym, że jest niepoznawalny – czy to nie paradoks? Co jednak tutaj wiemy? Żeby na to ostatnie pytanie odpowiedzieć, trzeba najpierw zapytać: jaką wiedzę mamy na myśli? Jeżeli rozumiemy pod tym jakąkolwiek wiedzę (czy poznanie – możemy tu traktować te pojęcia wymiennie) albo o indywidualnych przedmiotach idealnych (takich jak przedmioty matematyki), albo o należących do bardzo różnych dziedzin czasoprzestrzennych, a także psychologicznych, faktach – nie wiemy tu niczego. Możemy, co prawda, nie bez racji, powiedzieć: Bóg (a także w pewnej mierze Jego niepoznawalność) należy do faktów kulturowych, wiemy więc przynajmniej, że istnieje taki „przedmiot intencjonalny", takie pojęcie jak „Bóg". Rzecz w tym jednak, że my nie pytamy o „Boga", tylko o Boga. I na to pytanie trzeba odpowiedzieć odważnie: w sensie, o jakim była mowa, nie wiemy o Bogu niczego. Skąd więc nasz niepokój i nasze pytanie o niepoznawalnego Boga? Najpierw stąd, że niektórych z nas „dotyka", „uderza", „porusza" skrytość jako tajemnica. Te dwa pojęcia: skrytość i tajemnica, które znajdujemy u dwóch współczesnych filozofów: Heideggera i Marcela, dają do myślenia i skłaniają do chwili refleksji.

Skrytość jest jednym z kluczowych pojęć filozofii Heideggera. Myśl

[2] *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 108.

Heideggera na temat skrytości jest następująca. Kiedy obcujemy z ludźmi, rzeczami, sprawami, są one dla nas wpierw w sposób istotny „odkryte" – inaczej nie moglibyśmy ich poznawać ani z nimi w jakikolwiek sposób obcować, a następnie wypowiadać się na ich temat. Lecz o ile odkryte jest to czy tamto, poszczególne rzeczy, o tyle stale zakryte jest co innego: „odkrytość" jako taka, otwarty „horyzont" czy pole, „wewnątrz" którego, i w tym sensie dzięki któremu, to czy tamto może się w ogóle pojawić jako odkryte. Heidegger nazywa to Otwarte rozmaicie: nicością, bytem w całości, byciem, wreszcie prześwitem. Otóż to Otwarte jest współobecne w każdym obcowaniu z „bytami" – lecz jako skryte; do odkrytości poszczególnego bytu przynależy więc trwale „skrytość bytu w całości", czyli skrytość po prostu. I to przynależy nie byle jak, lecz jako to, do czego każde odkrywanie j u ż się odnosi, skoro dokonuje się ono w horyzoncie Otwartego. Dlatego pisze Heidegger: „Skrytość bytu w całości (...) jest starsza nawet niż samo pozwalanie-być [na czym polega właśnie odkrywanie bytu – przyp. K. T.], które odkrywając już skrywa i do skrycia się odnosi. Co pozwalanie-być przechowuje w tym odnoszeniu się do skrycia? Nic innego jak samo skrycie skrytego w całości, skrycie bytu jako takiego, to znaczy tajemnicę."[3] Do terminu „tajemnica" za chwilę powrócimy.

Co Heidegger ma na myśli? Jak się wydaje, to, że w każdym zachowaniu „w pełnym świetle" (poznawaniu, działaniu, doznawaniu) jest także coś w sposób zasadniczy skrytego, nie jako ukryty aspekt rzeczy, ale jako niewidzialne, a stale towarzyszące wszystkiemu „środowisko", w którym i poprzez które każda rzecz i wszystkie razem uzyskują swoją o b e c n o ś ć d l a n a s. „Byty", osoby, rzeczy, idee, nie wkraczają w swoją obecność z n i k ą d, lecz ze „skrytości", która na odkrywanie właśnie pierwotnie „pozwala". Owa „obecność" to nie po prostu właściwość tego, co jest; to raczej to, co wszystkie właściwości jako zakotwiczone w pewnym centrum czy nośniku tych właściwości zwraca ku nam „w świetle". Lecz przecież to „zwracanie się ku nam" w żaden sposób się nam nie narzuca, nie budzi uwagi, jest „przeźroczyste" – właśnie skryte.

Byty jednak są nie tylko obecne, nie tylko *są* – chociaż pod pewnym względem ten swoisty „akt bycia" (jako obecności) jest naprawdę fundamentalny. Jest on podstawowy, ale czy najważniejszy? Byty w y p e ł n i a j ą „swoją" obecność tym, co powoduje, że mają dla nas znaczenie: są poznawalne, pociągają nas ku sobie lub odpychają, budzą respekt, pragnienie, zainteresowanie lub też nudzą, budzą niesmak itd. Otóż to, co wypełnia w ten sposób obecność, także wydaje się wyrastać

[3] *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 79.

z pewnego horyzontu, który jest nie mniej skryty niż tamte horyzonty. Cóż nam pozwala powiedzieć, że akt obecności nie jest „najważniejszy", jeśli nie ów inny horyzont, który w pewien sposób osądza tamten? Jest on milcząco założony we wszelkich wartościujących ocenach, to w jego imię człowiek „ma prawo" zanegować, odrzucić obecność, ale także „ma obowiązek" wziąć w opiekę drugiego człowieka. Bowiem ów drugi horyzont nie tylko warunkuje to, co wartościowe jako takie, ale wprowadza pewien hierarchiczny ład i „domaga się" respektowania go. Horyzont pierwszy nazwijmy tradycyjnie ontologicznym, horyzont drugi – agatologicznym. Pierwszy – „bytu", drugi – „dobra".

Co charakteryzuje te horyzonty? Przede wszystkim to, że nie podlegają one wprost żadnej charakterystyce. Są tym „dzięki czemu", a nie tym „co". Można jedynie wskazać, czego są horyzontami, w jakim świetle wyłania się z nich to, co przez nie oświetlone. Obecność i jej brak, dobro i zło – oto co sobą ogarniają, przenikając się wzajemnie, lecz będąc do siebie niesprowadzalne. Można wskutek tego dopowiedzieć, w jaki, każdorazowo odmienny, sposób są one skryte.

Skrytość ontologiczna, skrytość obecności dla nas rzeczy wikła wolność („pozwalanie na bycie") w „zapomnienie" skrytości i w konsekwencji rzuca na pastwę tego, co jawne jako takie, widzialności rzeczy.

Człowiek odwraca się od tego, co skryte, na pozór nieobecne, ku temu, co „jasne i wyraźne", na przykład ku pojęciom. Owo zwrócenie się ku temu, co „dające się opanować", coś nam przypomina, choć nie należy tej analogii zbytnio forsować: traktowanie ludzi jak rzeczy nie tylko do użytku, ale i do zniszczenia, gwałt. Gdyż horyzont agatologiczny, dobra i zła, jest także skryty, także on w najmniejszej mierze się nie narzuca, pozwalając, a nawet skłaniając do samowoli. Tej właśnie skrytości nie doceniał chyba Lévinas pisząc o bijącym z twarzy drugiego przykazaniu „nie zabijaj" i wezwaniu do mojej odpowiedzialności. Skrytość horyzontu agatologicznego polega na tym, że dobro jest w szczególny sposób bezsilne, jego brak zewnętrznej mocy apeluje jedynie do dobrej woli człowieka, jego wrażliwości aksjologicznej i etycznej. Jak się zdaje, to, co tu w szczególności skryte, to serio wewnętrznej obowiązywalności sfery wartości, zwłaszcza moralnych, które można na pozór pominąć. Wartości „apelują" do naszej wolności, ale czyż nie najpierw do naszej dobrej woli i zdolności ich wykrycia i rozpoznania, tak jak wykrywa się ukryte w lesie tropy? W przeciwnym razie – czy możliwa byłaby nieokiełznana, zbrodnicza samowola, której coraz częściej jesteśmy świadkami? Powrócimy i do tego punktu.

Co jednak pozwala wiązać skrytość i tajemnicę, tak jak czyni to Heidegger? Heidegger wydaje się te pojęcia po prostu utożsamiać, ale nie wiadomo, dlaczego skrytość miałaby być tajemnicą. W niewyraźnej konotacji pojęcia tajemnicy wydaje się tkwić coś jeszcze: jakaś obietnica, a zarazem te jakości, które prowadzą w kierunku pojęcia *sacrum*, „świętości". Jej sens leży gdzieś między sekretem a „nadprzyrodzonością"; lecz sens to niejasny – on sam właśnie jest „tajemniczy", dlatego adresuje się do naszej zdolności interpretacji, a przede wszystkim do rozpoznającego podjęcia. Pojęcie tajemnicy zarysowuje w sposób o wiele bardziej od Heideggera interesujący Gabriel Marcel. Marcel wskazuje tu na trzy istotne momenty. Po pierwsze na to, że w tajemnicy u c z e s t n i c z y m y w tym znaczeniu, że nas obchodzi, a zarazem zagarnia: tajemnica przeziera przez takie sprawy, jak miłość, nadzieja, wolność, zło itd. – wszystko, co dla nas naprawdę ważne, a przez to bliskie i dlatego niemożliwe do zupełnej obiektywizacji. Po drugie, że tajemnica odsłania nam się tym bardziej, im bardziej przeczuwamy p e ł n i ę, do której, nie będąc nią, aspirujemy: tajemnica jest na miarę „ontologicznego wymogu". Po trzecie, że tajemnicy można nie dostrzec, można ją p r z e o c z y ć jako tajemnicę: ofiarowuje się ona skupieniu oraz wolności. Uczestnictwo, pełnia, wolność – oto wskaźniki sensu przynależnego pojęciu tajemnicy. Co one nam dzisiaj mówią? I jak mają się do skrytości?

Tajemnica skrywa, jednak nie jest sama skrytością czy skrytością skrytości. Tajemnica daje przeczuć, że w skrytości jest w i ę c e j niż ona sama i niż da się wypatrzeć wyobraźnią czy myślą, a tym bardziej nazwać. Lecz to „więcej" ma w tajemnicy szczególny wskaźnik kierunkowy: nie wskazuje na ilość, lecz na jakość, którą wyrażają do pewnego stopnia pojęcia Marcela: pełnia, głębia. Wskazywanie to jednak jest nie tylko niejasne, jest także odbierane „na miarę odbierającego", *modo recipientis*; nie jest niezależne od sposobu i stopnia, w jakim człowiek już żyje w horyzoncie ontologicznym i agatologicznym: czy jest w stanie zostać wtrąconym w zdumienie nad obecnością i ładem rzeczy, czy stać go na żywe przeżycie dobra drugiego człowieka i płynącego od niego apelu do mojej odpowiedzialności. Z drugiej strony, może być i odwrotnie: przeżycie etyczne i zdumienie może być wtórne wobec odkrycia tajemnicy, która nadając głębię horyzontom oświetla je właśnie, przyobiecując zarazem, że mieści się w nich więcej, niż możemy pojąć. Ale co?

Pytanie o niepoznawalnego Boga

Odkrycie tajemnicy każe postawić pytanie o niepoznawalnego Boga. Co to w istocie oznacza?

Tajemnica wyzwala pytanie, ponieważ przyobiecuje coś, co jest – poza wskaźnikiem kierunkowym, o którym jeszcze powiemy – całkowicie nieokreślone. Lecz „przyobiecywanie" natrafia w człowieku na coś, co go porusza, a co może termin „pełnia" przybliża – pełnia sensu? pełnia dobra? To, co porusza, wyzwala pytania, tak jak może je wyzwalać nadzieja. Niepoznawalny Bóg dany jest dziś pierwotnie w p y t a n i u o Boga.

Bóg jest niepoznawalny, gdyż „z definicji" tajemnica mówi więcej, niż jesteśmy w stanie pomyśleć. Ten akurat moment uchwycił genialnie w swojej idei Boga św. Anzelm z Canterbury: Bóg jest „Tym, nad co nic większego nie można pomyśleć". Sens tej idei jest taki: to, nad co nic większego nie możemy pomyśleć, jest czymś większym, niż cokolwiek jesteśmy w stanie pomyśleć. Inaczej mówiąc: „Tego, nad co nic większego nie możemy pomyśleć" n i e m o ż e m y p o m y ś l e ć, ale w ł a ś n i e d l a t e g o nazywamy Go Bogiem. Jeśli jednak nie możemy pomyśleć, to i nie możemy poznać, ponieważ poznanie jest *ad modum recipientis*, na sposób, miarę przyjmującego.

Czy jednak wiemy na pewno, dlaczego pytamy właśnie o niepoznawalnego B o g a? Na to właśnie pytanie być może nie da się do końca odpowiedzieć: tajemnica skrywa także i to. Spróbujmy jednak wyśledzić możliwe tropy, idąc za nicią przewodnią horyzontów ontologicznego i agatologicznego, i tych filozofów, którzy o nich mówią.

„Pozwalanie aby byt był" – to odsłanianie tego, co obecne wewnątrz otwartego horyzontu „ontologicznego". Odsłanianie to byłoby niemożliwe, gdyby ów horyzont nie był przed człowiekiem j u ż otwarty, a obecność rzeczy nie była czymś, co może być odsłonięte. Heidegger mówi przy tej okazji o s p r z y j a n i u: odsłanianie to zarazem „powierzanie się" temu, co sprzyja.

Sprzyjać zaś – jeśli odwołamy się do pierwotnego znaczenia tego słowa – to darować istotę. Takie sprzyjanie jest właściwą istotą owej mocy, która nie tylko może zdziałać to lub owo, lecz może pozwolić czemuś „istoczyć się" takim, jakie j e s t, to znaczy pozwolić mu być. Moc sprzyjania jest tym, „na mocy czego" coś może właściwie być. Owa moc jest właściwą „możnością" – tym, czego istotę stanowi sprzyjanie. Dzięki takiemu sprzyjaniu bycie daje podwaliny do myślenia. Bycie umożliwia je. Jako będące mocą i sprzyjaniem bycie jest „możliwe". Bycie jako żywioł jest milczącą siłą sprzyjającej mocy, to znaczy tego, co możliwe.[4]

Heideggerowi nie wolno tu podsuwać łatwych interpretacji teologicznych: bycie to nie Bóg. Ale myślenie o sprzyjaniu może przekształcić się w myślenie o d a w a n i u, o darze. Dar to dla tego myśliciela wy–darzanie się bycia człowiekowi; gdyż „ze wszystkich bytów jedy-

[4] *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 131.

nie człowiek doświadcza, gdy woła doń głos bycia, cudu nad cudy: *że* byt jest".[5] Wy–darzanie się, *Ereignis*, musi jawić się jako poniekąd bardziej pierwotne niż bycie, pozostawiając swój ślad na przykład w niemieckim sformułowaniu: *es gibt* – (to) daje, to znaczy jest. Ale dlatego *Ereignis* sam nie „jest" i dlatego tym bardziej nie może być „bytem, który daje": „*Ereignis* ani nie jest, ani nie daje."[6]

Pozostaje jednak owo tajemnicze „*Es*", „to", które „daje". Co z nim zrobić? Heidegger, który w sposób nieco magiczny wierzy w mądrość języka, podsuwa nam tu jednak coś, co daje do myślenia. „*Es* nazywa, w każdym razie w prowizorycznej wykładni: obecność nieobecności."[7] Lecz ta „nieobecność" nie powtarza po prostu dawnej skrytości: oznacza teraz usunięcie się, odmowę (*Sich–entziehen, Verweigerung*), która kojarzy się Heideggerowi – jak widać to po jednym z pośmiertnie wydanych dzieł – wyraźnie z treściami teologicznymi: „Odmowa jest najwyższą szlachetnością podarunku i podstawowym rysem skrywania się, którego jawność stanowi pierwotną istotę prawdy bycia. Tylko tak staje się bycie samym zdziwieniem, ciszą przechodzenia ostatniego Boga."[8]

Co Heidegger chce przez to wszystko powiedzieć? Chyba tyle: bycie, obecność dla nas tego, o czym mówimy „jest", może i powinna być odczytana jako dar, gdyż nie w nas ma swoje źródło – trzeba przegnać pod tym względem raz na zawsze wszelkie upiory idealizmu, a zarazem swoisty materializm realizmu. Lecz „instancja darowująca" jest w samym darowywaniu ukryta, tak jakby ukrycie związane było z darowywaniem jako takim... To właśnie powoduje, że można go nie rozpoznać, zapoznać, odwrócić się od niego, zapomnieć, ale można też przez ów dar zostać porzuconym i o „instancję" zapytać. Wrócimy do tego momentu.

Czy jednak, gdy mówimy o darze, nie poruszamy się już *de facto* także w obrębie innego horyzontu, horyzontu agatologicznego? Czy możemy mówić o darze w wypadku brutalnie jawnego, rzeczywistego i „obecnego" zła, a nie jedynie drogiej nam twarzy czy pięknego widoku? To odwieczne pytanie, stojące w centrum zagadnienia tak zwanych w metafizyce transcendentaliów – równozakresowości bytu oraz prawdy, dobra, piękna itd. – wybucha z całą siłą tam, gdzie czegoś nie powinno być, a coś powinno być. To właśnie stanowi szczególny obszar wartości i obowiązywalności, który horyzont ontologiczny – obejmujący z definicji wszystko, co jest – „przecina",

[5] *Czym jest metafizyka. Posłowie*, tłum. K. Wolicki, w: *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 92.
[6] *Zür Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 24.
[7] Tamże, s. 19.
[8] *Vom Ereignis*, GA 65, Frankfurt 1989, s. 406.

hierarchizując go i kwestionując: nie wszystko ma prawo być. Ale w imię czego? Ten delikatny problem jest dzisiaj szczególnie palący, ponieważ nic niemal nie jawi się nam jako oczywiste, bezwzględnie obowiązujące, nietykalne – święte. Przypomnijmy na moment rozwiązanie Lévinasa: to nie ma prawa być, co godzi w „twarz" drugiego.

Epifania absolutnie innego to twarz, którą inny mnie wzywa i przez swą nagość, swą nędzę, daje mi rozkaz. Jego obecność to żądanie odpowiedzi. Ja staje się świadome nie tylko konieczności odpowiedzenia, jak w przypadku zawinienia lub zobowiązania... W samej swej sytuacji jest ono całkowicie odpowiedzialnością i diakonią, jak w Księdze Izajasza, rozdz. 53. Bycie mną oznacza więc niemożność ucieczki przed odpowiedzialnością.[9]

Ja jest „podmiotem w wezwaniu", jak pisze Jean–Luc Marion, podmiotem, który musi swoją obecność usprawiedliwiać będąc dla innych.

Czy nie oznacza to w gruncie rzeczy, że „ktoś" poprzez twarz bliźniego czegoś ode mnie chce, wzywa mnie i zarazem obciąża odpowiedzialnością? Dlatego Lévinas mówi o twarzy jako śladzie wymiaru „wysokości", z którego pada przykazanie: nie zabijaj, weź w opiekę wdowę, sierotę, cudzoziemca... Śladzie, a nie symbolu, bowiem symbol pozwala na nawiązanie, w pewnej teraźniejszości, z konieczności symetrycznej relacji z tym, co symbolizowane, i do pewnego stopnia poznanie go, podczas gdy „w śladzie stosunek między oznaczanym a znaczeniem nie stanowi korelacji, lecz rzeczywistą nieodpowiedniość".[10] Wysokość – to absolutna transcendencja Nieskończoności, bez związku, tak jak twarz, ze światem. Dlatego ślad w gruncie rzeczy ani niczego nie ujawnia, ani nie skrywa – wyprowadza „poza bycie" i poza poznanie, w niepamiętną przeszłość, „w przeszłość Innego, w której rysuje się wieczność, w przeszłość absolutną, jednoczącą wszystkie czasy"[11]. Na miejsce Heideggerowskiego *Es* (to), pojawia się zatem u Lévinasa Inny, *Il* (on), trzecia osoba. A więc – osoba? Tak, bo tylko porządek osobowy wymyka się obecności: osoby nie da się wyrwać tajemnicy, tylko ona sama może to zrobić. „Bóg objawiony naszej żydowsko–chrześcijańskiej duchowości zachowuje całą nieskończoność swej nieobecności, zawartą w porządku osobowym jako takim."[12] Także do tego momentu wrócimy.

Wczytując się w patetyczną refleksję Lévinasa, nie sposób jednak oprzeć się tej oto myśli: że niepoznawalność Boga wiąże się nie tylko z Jego transcendencją i osobowością, i nie tylko z nieodłączną od

[9] *Ślad innego*, tłum. B. Baran, w: *Rozum i słowo, eseje dialogiczne*, Kraków 1988.
[10] Tamże, s. 111.
[11] Tamże, s. 115.
[12] Tamże.

darowywania dyskrecją. „Zaćmienie Boga" polega na zawsze możliwym przeoczeniu przez nas właściwej wymowy obu horyzontów: ontologicznego i agatologicznego. Przeoczenie to wydaje się mieć ścisły związek z narastającym w cywilizacji złem. To, że obecność, w tym moje własne i moich najbliższych istnienie, jest darem, może bynajmniej nie być oczywiste dla kogoś, kto – pozbawiony dobroci i ciepła w dzieciństwie – swoje istnienie na świecie w istocie przeklina; ale także dla tego, kto, zajęty sobą, nie umie już odczuwać wdzięczności. To, że twarz bliźniego nakazuje mi odpowiedzialność i dobroć, a więc że istnieje w ogóle sfera „przykazania", to trzeba odczytać będąc gotowym do rezygnacji z użycia siły oraz do realizacji całkowicie niewidzialnego, niematerialnego i w tym sensie niekoniecznego – choćby nawet i strzeżonego częściowo prawem – porządku moralnego. Inaczej mówiąc, pytanie o Boga nie jest niezależne od uwagi wobec podstawowych wymiarów rzeczywistości, które konstytuują to, co można by nazwać „metafizyczną głębią" tej rzeczywistości.[13]

Metafizyczność, metafizyka – słowa po krytyce Heideggera w filozofii niemal wyklęte – oznaczają tutaj to, co *metà*, ponad: ponad tym, co zmysłowe, co możliwe do charakterystyki i problematyzacji, łatwe do identyfikacji; a zarazem to, co wyznacza głęboki sens rzeczywistości. Uwaga wobec tego wymiaru nie musi jednak oznaczać, że pytanie o Boga wyrasta jedynie z akceptacji rzeczywistości naznaczonej metafizyczną głębią: może się ono pojawić jako wyraz protestu, a nawet rozpaczy. Bowiem zło, a także kruchość, śmiertelność mogą budzić z letargu codzienności i pozwolić dostrzec tragedię świata bez Boga – ową „nieskończoność boskiej nieobecności" – jako brak, pustkę, opuszczenie. Rzecz jednak w tym, że brak ten nie musi być odczuwalny: może być zapomniany, przysypany codziennością, „zaćmiony".

Nieobecność czy niepoznawalność

To, co rysuje się nam poprzez dotychczasowe rozważania, to coś w rodzaju „mapy nieobecności". Podsumujmy: filozofowie zwracają nam uwagę na dwa podstawowe, lecz niedostępne dla zmysłów, a tylko dla odpowiedniej wrażliwości oraz nieprzedmiotowego myślenia, horyzonty. Horyzonty te są, jak się zdaje, zdolne przekazać nam tajemnicę, czyli „coś więcej", na sposób pełni czy głębi, która może wyłonić symbol czy ślad nieznanego i ukrytego, lecz obdarzającego, a także wymagającego Boga. Lecz „symbol" i „ślad" to, jak się zdaje, język

[13] Nazwaną przeze mnie gdzie indziej „metafizycznym horyzontem", por. *Ku metafizyce nadziei*, w: *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995, s. 113–117.

nader ambiwalentny nie tylko pod względem swego „co", lecz przede wszystkim dialektyki obecności-nieobecności tego, na co „wskazuje". Lęk Lévinasa, by Transcendentnego nie wciągnąć w immanencję znaku, jest zrozumiały, jeśli pomyślimy o niebezpieczeństwie rytualizacji i manipulacji, od której do idolatrii niedaleko. Ale sam w sobie symbol, nie mniej niż ślad, jest bezsilny zarówno w dokładnym określeniu tego, do czego (kogo) się odnosi, jak przede wszystkim w przywołaniu jego obecności. Dlatego może on być znakiem zarówno obecności jak nieobecności: obecności w znaku, nieobecności „samoosobiście"[14] – może z tego powodu Jaspersowski termin „szyfr Transcendencji" jest najmniej mylący. Jednak dialektyka, o jakiej mowa, na tym się nie kończy. Bowiem n i e o b e c n o ś ć Transcendencji może sama być o b e c n a lub nie, i to jeszcze w bardzo różny sposób. Może być na przykład obecna na sposób tego, który mówił: „Mój pan ociąga się z powrotem" i zaczął „bić sługi i służące, a przy tym jeść, pić i upijać się" (Łk 12, 45) – na sposób wyzywającej niebo samowoli – i może być obecna na sposób „nieobecności Boga po Oświęcimiu" czy mów Hioba. Może być nieobecna tak jak u trwale zrozpaczonych lub „wymóżdżonych" przez totalitaryzm, ale też – przez całkowite zanurzenie w immanencji, relatywizm i hedonizm. Czy przesadą byłoby powiedzieć, że współczesna świadomość oscyluje przede wszystkim między obecnością a nieobecnością nieobecności Boga?

Co jednak owa nieobecność w tym wypadku naprawdę oznacza?

1. Niewidzialność: Bóg jest „z definicji" niewidzialny, ponieważ widzialność jest korelatem z m y s ł u wzroku lub, metaforycznie (czy analogicznie), intelektu w zetknięciu z tym, co inteligibilne. Bóg z pewnością nie może być poznawany przy pomocy wzroku; na temat intelektu – za chwilę.

2. Specyficzna nieuchwytność Transcendencji poprzez symbole, szyfry czy ślad. Nieuchwytność ta decyduje zarówno o specyfice tych znaków, jak i o możliwości „przeoczenia" w ogóle Transcendencji jako ich korelatu. Przeoczenie to może być albo całkowite – wtedy kiedy znaki nic nie „mówią" – albo częściowe, gdy świadomość kulturowa rejestruje symbolikę, ale odniesienie do Transcendencji mimo to się nie dokonuje.

3. Nieobecność Kogoś, kto w odczuciu człowieka p o w i n i e n być obecny, na przykład w obliczu zła. Jest to nieobecność braku.

4. Całkowita nieobecność takiego „przedmiotu intencjonalnego" jak Bóg.

Różne te rodzaje nieobecności nie niweczą jednak możliwej obecności na innych planach. I tak niewidzialność Boga może iść w parze

[14] Por. na ten temat W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość*, w: *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 438–464.

z intensywną obecnością w przeżyciu religijnym, nieuchwytność w symbolu itd., może być kompensowana swoistą obecnością w pojęciu, wreszcie nieobecność w buncie przeciw nieobecności jest wszak postacią obecności. Ponadto i przede wszystkim – żadna z tej postaci „epistemologicznej" nieobecności Boga nie przeszkadza w Jego obecności „ontologicznej": Bóg może być obecny i to obecny d l a n a s nawet jeśli w ogóle sobie tego nie uświadamiamy.

Czy możemy jednak utożsamiać „epistemologiczną" nieobecność Boga z Jego niepoznawalnością? Otóż niewątpliwie co najmniej trzy pierwsze rodzaje nieobecności dopuszczają, a może nawet zakładają możliwość jakiejś „wiedzy" o Bogu, choćby poprzez wiedzę o religii czy filozofię. W jakiej mierze jednak owa „wiedza" jest poznaniem? Pytanie to zakłada odpowiedzi na pytania inne: co to jest wiedza i co to jest poznanie? A także: czy o Bogu wiedza jest w ogóle możliwa?

Co do pytania pierwszego – na temat wiedzy i poznania jako takich – to nie próbując zagłębić się w otchłanne problemy, które się tu jawią, przypomnijmy jedynie pożyteczne rozróżnienia, jakie wprowadził John Henry Newman: między pojmowaniem i rozumieniem jakiejś treści oraz między nimi oboma a „przyświadczeniem" tej treści. Najpierw: pojmowanie to jeszcze nie rozumienie – można coś pojmować, ale nie przedostać się jeszcze do „wnętrza" pojmowanej rzeczy i konstytuujących ją relacji. Następnie: można coś pojmować (a także rozumieć), ale temu nie przyświadczać; gdy zaś się przyświadcza, można to robić „pojęciowo" lub „realnie". Przyświadczenie pojęciowe jest „blade" – jak ucznia, który się właśnie czegoś dowiedział na lekcji – ale jest to także przyświadczenie p o j ę c i o m. Wystarcza ono przy poznawaniu na przykład przedmiotów matematyki, ale absolutnie nie wystarcza tam, gdzie chodzi o to, co „realne", zarówno w sensie sposobu istnienia, jak tego, co mnie do żywego obchodzi: tu potrzebne jest przyświadczenie realne, zwrócone ku samej rzeczy, oparte na jakimś doświadczeniu i zapadające w duszę. Jak te rozróżnienia mają się do naszego pytania o „wiedzę" o Bogu?

Najpierw nie ulega wątpliwości, że większość ludzi „pojmuje", co to znaczy „Bóg", w zmiennym zresztą, zależnym od poszczególnych kultur, stopniu – o takiej powszechnej, lecz „rozmytej" świadomości mówili myśliciele od niepamiętnych czasów. Jej warunkiem możliwości wydaje się, właśnie przez nas omówiona, przeświecająca przez oba horyzonty tajemnica, niejasna intuicja daru i zobowiązującego dobra. W jakiej mierze to „pojmowanie" może przejść w „rozumienie"? W stopniu, w jakim ma tu miejsce „przyświadczenie realne" i życie wiary, o której zaraz powiemy – to tutaj będziemy musieli szukać odpowiedzi na pytanie o „poznanie Boga". Istnieje jednak szczególny

typ „wiedzy", który nieraz rościł sobie pretensje do poznawania Boga – jest nim pojęciowe myślenie metafizyczne. Co o nim sądzić?

Otóż niezależnie od trafności, a być może i nieuchronności takich idej jak Absolut, *Ens a se*, Byt Konieczny, Pierwsza Przyczyna, „którą wszyscy nazywają Bogiem" – są to wszystko p o j ę c i a, które, jak słusznie napisał Kant, nie mogą mieć żadnego odpowiednika w doświadczeniu. Pojęcia te mogą zapośredniczać nasz stosunek do Boga, w tym sensie, że mogą stanowić owoc „rozumiejącej" interpretacji tajemnicy w świetle szczególnego rodzaju pytania: o fundament racjonalności. Mogą stanowić jednak równocześnie „ekran" zasłaniający Boga w stopniu, w jakim u t o ż s a m i a j ą ten owoc ludzkiego rozumienia z Bogiem samym. Prowadzi to do co najmniej trzech negatywnych konsekwencji. Po pierwsze, powstaje tu złudzenie, że pewien przedmiot intencjonalny po prostu j e s t rzeczywistym, „żywym" Bogiem, że ma swój dokładny odpowiednik w rzeczywistości. Po drugie, że poprzez pewną racjonalną, ba, maksymalnie racjonalną strukturę mamy dostęp do Boga, co oznacza, że Go p o z n a j e m y, czyli że jest On na miarę naszych racjonalnych wymagań i naszego rozumu. Trzecią konsekwencją jest pozorna możliwość zastąpienia „realnego" przyświadczenia Bogu, wymagającego zaangażowania się całego naszego człowieczeństwa, przyświadczeniem „pojęciowym". Może to prowadzić paradoksalnie do sytuacji odwrotnej: że konstrukcji pojęciowej zostaje udzielone przyświadczenie realne, że Boga metafizyki, będącego *de facto* jedynie ludzkim tworem, traktuje się z równie absolutnym i nie dopuszczającym dyskusji zaangażowaniem jak Boga rzeczywistego. Oto dlaczego w myśli chrześcijańskiej nie przestaje rozbrzmiewać ostrzeżenie o możliwej i d o l a t r i i Boga metafizyki.

Czy wszystko to oznacza, że metafizyczna hermeneutyka Boga jest sama w sobie nieprawomocna? Z pewnością nie. Co więcej, wielka tradycja metafizyczna z możliwości idolatrii zdawała sobie sprawę – to właśnie legło u podstaw „teologii negatywnej" czy „apofatycznej". Co ta ostatnia jednak oznacza? I co zakłada?

„Teologia negatywna" stanowi niejako środek tryptyku, którego jednym skrzydłem jest „teologia pozytywna", a drugim „teologia przewyższająca". Teologia pozytywna opiera się na przekonaniu, że Bóg jest stwórcą świata i wobec tego zostawił na stworzeniach swój ślad w postaci różnego rodzaju „doskonałości", które wolno w takim razie o Bogu, w sposób „analogiczny" do stworzeń orzekać. Orzekanie to jest naturalnie wybiórcze: można o Bogu orzec mądrość, nie można cielesności (choć jedna i druga jest stworzona!). Teologia negatywna jednak przychodzi z kolei jak bicz wyganiający handlarzy ze świątyni: w s z y s t k i e określenia w stosunku do Boga są jednakowo nieadekwat-

ne – nie ma tu różnicy między cielesnością a „czystymi doskonałościami": bytem, prawdą czy pięknem itd. Żadne z tych określeń w Boga nie trafia, ponieważ Bóg jest „ponad" nimi wszystkimi, będąc Transcendencją, której ludzkie myślenie i wysławianie po prostu nie obejmuje. Dlaczego jednak w takim razie można tu jeszcze mówić o teologii? Ponieważ przez negacje dokonuje się tu swoiste rozumiejące odsłonięcie – „poznanie" – takie jak wklęsłości przez wypukłość; jest to jednak możliwe tylko dlatego, że u podstaw myślenia pulsuje szczególne doświadczenie „Tego, nad co nic większego nie można pomyśleć", właśnie – Transcendencji. Teologia negatywna pozwala na oczyszczenie „sylwetki" Transcendencji, takie, że równocześnie oczyszcza ono język, który o niej mówi. Dlatego teologowie negatywni dopuszczają po negacjach do głosu teologię uwzniośliającą, która przywraca określenia, każąc je jednak uzupełnić superlatywem „nad": Bóg jest nad–bytem, nad–jednością, nad–mądrością itp. Czy jednak dobrze czynią?

W tym punkcie jest szczególnie potrzebny akt uwagi. Co właściwie stwierdza teologia negatywna? To, że żadne określenia nie są w stosunku do Boga adekwatne. Czy nie może stąd jednak powstać uzasadnione złudzenie, że uzyskujemy w ten sposób negatywną, lecz wciąż jeszcze pojęciowo–dyskursywną wiedzę o Bogu – „oświeconą niewiedzę" – która jest mimo wszystko najwyższą postacią wiedzy o istocie Boga? Właśnie dzięki temu złudzeniu możliwe jest następnie przywrócenie określeń w teologii przewyższającej. Tymczasem – jak zauważa słusznie Jean–Luc Marion[15] – zarówno afirmacje jak negacje odsyłają do świata i w gruncie rzeczy stanowią wyraz naszej bezsilności w obliczu Transcendencji. Skoro tak jednak, to negacje jako takie powinny konsekwentnie doprowadzić do całkowitego agnostycyzmu lub nawet do ateizmu, co konstatuje na przykład heglista Claude Bruaire: „Teologia negatywna jest negacją wszelkiej teologii. Jej prawdą jest ateizm."[16] Jeśli nie ma tak być, potrzebne są nie przewyższania, lecz to, co te przewyższania umożliwia: jakieś ujęcie Transcendencji jako takiej, które powoduje, że teologia negatywna spełnia rzeczywiście rolę oczyszczenia; bowiem ani afirmacja, ani negacja nie są zdolne dokonać aktu transcendowania – dlatego również bezsilne są przewyższania czy uwznioślenia, które same z siebie potwierdzają jedynie błędny krąg atrybucji.

W tym momencie dochodzimy wreszcie do centralnego punktu naszych rozważań. Jest nim „aporia Transcendencji" i naszej o niej wiedzy. Jeśli bowiem to, co ma mobilizować negacje, ma być rzeczy-

[15] *L'idole et la distance*, Paris 1977, s. 183–196.
[16] *Les droits de Dieu*, Paris 1974, s. 21, cyt. za J.–C. Marion, dz. cyt., s. 192.

wiście transcendentne względem określeń, to jedno z dwojga: albo musi być ono nie tylko w ścisłym sensie niewyrażalne, ale także niepojmowalne, a nawet niemożliwe do pomyślenia, gdyż całkowicie poza odniesieniami do świata, radykalnie metafizyczne, tak jak słynna „rzecz sama w sobie" Kanta; albo też może stać się punktem odniesienia myśli całkowicie nieprzedmiotowej, to znaczy takiej, dla której niemożliwa jest „substancjalna" identyfikacja czy charakteryzacja, ale która mimo to może wyrastać z pewnego doświadczenia. W obu jednak przypadkach pozostaje nieuchronne pytanie o źródło prawomocności mowy o „Tym, nad co nic większego nie można pomyśleć", ale co dlatego właśnie nie daje się w ścisłym sensie pomyśleć w ogóle.

Wiara – miejsce poznania i niepoznania Boga

Otóż takim paradoksalnym „miejscem" prawomocnego doświadczenia niepojmowalnej i przekraczającej myślenie Transcendencji jest wiara. Tylko dla wiary Bóg jest równocześnie nieobecny i uobecniony, równocześnie niepoznawalny i rozpoznany. W jaki sposób?

Wiara jest afirmacją transcendentnego Nieobecnego jako Obecnego. W wierze dokonuje się nie tylko uobecnienie Nieobecnego jako takiego, jak w buncie, dla którego owa „obecność" jest tylko po to, żeby ją z pasją przekreślić, lecz afirmacja Nieobecnego jako Obecnego – mówiąc językiem Heideggera „pozwolenie Mu na bycie", dopuszczenie Go niejako do obecności. Aby tak się jednak stało, Nieobecny musi „jawić się" jako nieobecny dzięki transcendencji, jako nieobecny przez nadmiar. Z tego powodu musi, z jednej strony, być naprawdę „rzetelnie" nieobecny: nie tylko nieodczuwalny i niewidzialny, ale także niepojmowalny i niepoznawalny, z drugiej przecież afirmowany w swojej transcendentnej rzeczywistości właśnie jako „To, nad co nic większego nie może być pomyślane" i co dlatego nie może być „epistemologicznie" obecne „dla nas", ale co jest obecne „samo w sobie". Jak taka afirmacja jest możliwa? Tylko tak, że wierzący czuje się przez nieobecnego Transcendentnego w swojej rzeczywistej („ontologicznej") obecności „dotknięty", poruszony, tak iż „nie może nie wierzyć", z drugiej przecież – że pobudzony przez to dotknięcie dokonuje sam z siebie aktu transcendowania świata i afirmacji Nieobecnego.

Ów akt transcendowania – właściwy akt wiary – ma swoistą strukturę, będącą wynikiem gry owego „dotknięcia" oraz wolności i rozumu. Wolności, bowiem wskutek absolutnej dla nas nieobecności, a także niepoznawalności Nieobecnego, nic nas nie może zmusić do afirmacji Jego rzeczywistej obecności, a wszystkie próby „udowod-

nienia" tej obecności jawią się jako r a ż ą c o nieadekwatne względem warunków, które czynią afirmację w ogóle możliwą. Mamy tu bowiem do czynienia z przyświadczeniem, które albo będzie w sensie newmanowskim „realne", albo nie będzie go wcale; nie może więc ono, bez dodatkowych czynników, dokonać się na bazie konstrukcji pojęciowych, które wchodzą w grę przy dowodach. To jednak, j a k owo przyświadczenie się każdorazowo konkretnie dokonuje, jest dla samego wierzącego n i e p o z n a w a l n ą t a j e m n i c ą. Jednak rozum ma tu bez wątpienia także coś bardzo istotnego do powiedzenia, a afirmacja nieobecnej Transcendencji jawi się wierzącemu jako w pełni „logiczna".

Co jest osnową tej logiki? Najpierw konieczna relacja między niepełnością a pełnią, kruchością a trwałością, skończonością a nieskończonością, pochodnością a pierwotnością – relacja, która zostaje odczytana dzięki obecnemu w wierze doświadczeniu siebie i świata. Doświadczenie „skończoności" świata byłoby niemożliwe, gdyby jej „korelat": nieskończoność, Absolut nie był jako korelat współdany na zasadzie nieuchronnie dopełniającego s e n s u. Właśnie *quasi*–nieuchronność tej korelacji powoduje złudzenie, że jej pojęciowe rozwinięcie oznacza u d o w o d n i e n i e i s t n i e n i a drugiego członu alternatywy, a zarazem przez to p o z n a n i e, przynajmniej do pewnego stopnia, Absolutu. W istocie jednak, po pierwsze, w logice tej Absolut jest punktem odniesienia, pewnym X, które może zostać zaafirmowane w swej r z e c z y w i s t o ś c i tylko poprzez całościowy akt wiary, realne przyświadczenie, dla którego jednak owe zależności sensu mogłyby stanowić jedynie pewien racjonalny szkielet albo w najlepszym wypadku „trampolinę" czy „szyfr". Po drugie, ów szkielet jest rezultatem pozbawienia życia o wiele bogatszej treści aktu wiary, bowiem „istotą" tego, co dane jakoś w akcie wiary, jest nie Absolut jako korelat tego, co nieabsolutne, a n a d m i a r, który korelatem już żadnym nie jest i nie daje się w żaden sposób poznać – może natomiast wyzwalać w nas uwielbienie i modlitwę.

To właśnie w wierze, w tym, co w niej „dane", odsłania się zarówno istotna, jak faktyczna niepoznawalność Boga, a także sens zarówno określeń, które Mu przypisujemy, jak ich negacji. Niepoznawalność istotna, bowiem nadmiar, absolutna pełnia doskonałości, z definicji nieskończona, nie może dać się wyczerpać przez żadne skończone, a zarazem „synoptyczne" poznanie. Niepoznawalność faktyczna wiąże się już z „epistemologiczną" nieobecnością Boga: na temat Boga możemy tworzyć – jako swoiste hermeneutyczne modele – pojęcia, ale w ten sposób nie przybliżamy się w najmniejszej mierze – jak to już zauważył św. Tomasz – do poznania „istoty" Boga. Wolno zresztą zapytać – na przedłużeniu zarówno „egzystencjalizmu"

św. Tomasza, jak teologii negatywnej – czy Bóg w ogóle jakąkolwiek istotę „posiada": być może samo pojęcie istoty zawiera już ograniczenie nadmiaru doskonałości.

Co do możliwości określeń, mają one związek z bardzo ważnym, obecnym już także w myśli Heideggera, momentem doświadczenia bytu jako daru. Uwielbienie to przede wszystkim uwielbienie Źródła daru za sam dar. Zasadnicza różnica między wierzącym a niewierzącym polega, być może, właśnie na tym: na zdolności do lektury świata nie tylko jako skończonego, ale także jako daru. Gdyż tylko jeśli świat jest darowany, czyli stworzony, wolno w pewien sposób wyrażać naszą wdzięczność przez nazywanie Wielbionego „imionami" zaczerpniętymi ze stworzeń. Pod warunkiem – jak przypomina Marion – że imiona te nie sztywnieją w atrybuty, lecz odsyłają do Źródła jako takiego („Przyczyny", jak mówi Pseudo–Dionizy), do owego nadmiaru, który wolno może także za tradycją platońską nazwać Dobrem. Dlaczego wolno?

Bowiem „imiona Boże", które wypływają z intuicji daru, wyrażają *de facto* inną logikę niż logika relacji między skończonym i niedoskonałym a nieskończonym i doskonałym, choć obie te logiki się uzupełniają. Jest to logika dobra i zła, dziękczynienia i niszczenia, zobowiązań i ich gwałcenia, pragnienia i rozpaczy, zbawienia i potępienia. Wbrew pozorom, sprężyną doktryny o Bogu, jaką wypracowała myśl europejska, jest przede wszystkim intuicja zasadniczej asymetrii podstawowych biegunów „aksjologicznych" (wartości), a nie tylko „ontologicznych" bytu. Czymże innym, jak nie synonimem ostatecznie duchowego dobra jest „nadmiar doskonałości"? Dlatego właśnie akt wiary nie tylko jest, ale jest z konieczności aktem wolnym: człowiek nie tylko nie musi przyświadczyć Nieobecnemu, ale nie musi w Nim uznać Dobra jako Źródła czy Przyczyny świata. Intuicja daru nie ma nic wspólnego z sentymentalnym westchnieniem na widok niebieskiego nieba czy miłych zwierzątek, których mogłoby nie być. Jest nie tyle intuicją, co akceptacją daru „mimo wszystko", mimo całego zła świata i mnie samego. Jest zdecydowaniem się na zaufanie pragnieniu pomimo zawodów, na zamianę protestu w czynną walkę ze złem nie wykluczającą dziękczynienia za każdy okruch dobra, jest decyzją na związanie siebie przez zobowiązanie, które trzeba wypełnić; jest wreszcie nadzieją na zbawienie, a nie potępienie. Doktryna „imion Bożych" zakłada nie tylko odniesienie do Źródła jako takiego, zakłada rozumienie tego Źródła jako samego Dobra, a może lepiej: Dobroci. Lecz Boga jako Dobroci nie da się w oparciu o ten świat po prostu poznać: można tylko w Niego uwierzyć, zaufawszy wewnętrznej prawdzie – „światłu" – dobra, głosowi własnego sumienia i tej szcze-

gólnej nadziei, jaka promieniuje z międzyludzkiej miłości, a także, być może, z piękna świata. A przede wszystkim: uwierzywszy w Chrystusa jako wcielonego Boga miłości.

Miłość i wolność

Dla wierzącego w Chrystusa tylko On pozwala Boga poznać, bo tylko On jest Bogiem, który jako człowiek wszedł w orbitę ludzkich możliwości poznawczych, tylko On jest „na miarę" człowieka. Tylko On w pełni objawił Boga ukazując, że Bóg jest nie tylko Dobrocią, ale wręcz Miłością, która gotowa jest pójść na krzyż za zbawienie świata. Lecz nie tylko Chrystus jest Bogiem wiary i dla wiary. W centrum Ewangelii jest jedyna i tajemnicza relacja Chrystusa do Ojca – Boga Starego i Nowego Testamentu – o którym św. Jan pisał: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył" (J 1, 18). Otóż relacja Syna do Ojca jest relacją międzyosobową, a więc relacją dwóch wolności. Syn jest posłuszny Ojcu, ale czyni to z siebie: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję, aby je znów odzyskać" (J 10, 17–18). Ojciec posyła na świat swego Syna, „w Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" i przez Syna „oznajmił nam tajemnicę swej woli, według swego postanowienia, które przedtem w Nim powziął" (Ef 4, 9). Co wynika z tych cytatów?

Nowy i Stary Testament odkrywają nam trzecią i najgłębszą logikę, która rządząc dwiema pozostałymi tłumaczy to, co dokonuje się w akcie wiary: logikę wolności. Wolność nie oznacza już tylko braku przymusu w afirmacji Transcendencji jako Dobra, ale wejście w dialog, którego inicjatorem jest wolność samego Boga. Bowiem tylko dlatego, że Bóg chce się sam z siebie objawić, najpierw przez swój, dostępny w zasadzie wszystkim, dar bytu i dobra, następnie przez swoje słowo i wreszcie Słowo Wcielone, możliwa jest także wolna wiara z naszej strony.

Otóż świadome wejście w logikę wolności to zgoda na poddanie się dialektyce objawiania i skrywania, o jakiej, na zupełnie innym poziomie refleksji, mówił już Heidegger. Pierwsze słowo Boga do Izraela, w którym pozwala siebie nazwać: „Jestem, który jestem" z Księgi Wyjścia, jest właśnie takim objawianiem i skrywaniem zarazem. Bóg może chcieć się objawić i może chcieć się skryć, ale źródło tego „chcenia" lub „niechcenia" – wolność sama – pozostaje na zawsze zakrytą otchłanią. Właśnie „szyfrem" tego jądra wolności jest tajemnica nieobecności, która nas tak niepokoi, a która ugodziła najpierw

– niejako w imieniu nas wszystkich – Syna Bożego na krzyżu. Ugodziła najgłębiej i najboleśniej, bo tylko On doświadczał zarazem synowskiej bliskości Ojca. Czy trzeba zgodzić się z Marionem, że nieobecność oznacza nie tylko wolność, ale wolność, która potrzebuje nieskończonego dystansu, by go przemierzyć w miłosnym darze tak zupełnym, iż przemienia się w dyskretną nieobecność dawcy? Może prościej byłoby powiedzieć, że Chrystus zaślubił z miłości n a s z ą mękę niepewności wobec otchłani nieobecności, by przemienić tę otchłań w czytelny szyfr boskiej wolności przynoszącej człowiekowi p o p r z e z tę nieobecność miłosierne zbawienie. Ale powiedzieć tak nie oznacza cokolwiek w y j a ś n i ć; oznacza jedynie: potwierdzić za zasłoną nieobecności boską wolność, bez której nie byłby możliwy ani dar jako dar, ani słowo jako słowo. Jeśli jednak źródłem wszystkiego jest boska wolność, to rację ma Heidegger, kiedy pisze, że „istotą prawdy jest wolność".[17] Tylko że jest to wolność, która nie pozwala oddzielić się od miłości i od mądrości, przede wszystkim mądrości krzyża, będącego „głupstwem" w oczach świata.

KAROL TARNOWSKI, ur. 1937 w Krakowie, filozof, pianista, członek redakcji „Znaku". Wydał ostatnio *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (1993), *Człowiek i Transcendencja* (1995).

[17] *O istocie prawdy*, dz. cyt., s. 74.

O BOGU UKRYTYM

ROZMOWA DWÓCH, Z KTÓRYCH JEDEN JEST POGANINEM, DRUGI ZAŚ CHRZEŚCIJANINEM

Mikołaj z Kuzy

Mówi

POGANIN: Widzę, że kłaniasz się z wielkim nabożeństwem i lejesz obfite łzy miłości, nie udawane przecież, lecz prawdziwe. Kim jesteś?

CHRZEŚCIJANIN: Chrześcijaninem.

POGANIN: Co wielbisz?

CHRZEŚCIJANIN: Boga.

POGANIN: Kim jest Bóg, którego wielbisz?

CHRZEŚCIJANIN: Nie wiem.

POGANIN: Więc z taką powagą wielbisz coś, czego nie znasz?

CHRZEŚCIJANIN: Wielbię dlatego właśnie, że nie znam.

POGANIN: Dziwne to dla mnie, że człowiek lgnie sercem do tego, czego nie zna!

CHRZEŚCIJANIN: Dziwniejsze by było, gdyby lgnął do tego, co mniema, że zna.

POGANIN: Dlaczego?

CHRZEŚCIJANIN: Dlatego, że ten, kto sądzi, że wie, o wiele mniej wie od tego, kto uważa, że nie wie.

POGANIN: Wyjaśnij to, proszę...

CHRZEŚCIJANIN: Każdy, kto uważa, że coś wie, wydaje mi się szalony, bo przecież nic wiedzieć nie można.

POGANIN: A mnie się zdaje, żeś to ty do cna obrany z rozumu, skoro twierdzisz, że nic wiedzieć nie można.

CHRZEŚCIJANIN: Ja przez wiedzę rozumiem uchwycenie prawdy. Kto więc mówi, że wie, twierdzi, że uchwycił prawdę.

POGANIN: I ja tak sądzę.

CHRZEŚCIJANIN: Ale jak można uchwycić prawdę, jeśli nie za pomocą jej samej? Tedy nie da się jej uchwycić, bo najprzód jest ten, kto chwyta, a później to, co uchwycone.

POGANIN: Że prawdę można uchwycić tylko przez nią samą – tego nie rozumiem.

CHRZEŚCIJANIN: Sądzisz więc, że można ją uchwycić inaczej i w czymś innym?

POGANIN: Tak.

CHRZEŚCIJANIN: Jawnie błądzisz, gdyż prawdy poza prawdą nie ma, tak jak nie ma kolistości poza kołem, a człowieka – poza ludzkością. A więc prawdy nie sposób odnaleźć poza obrębem prawdy – ani inaczej, ani w czymś innym.

POGANIN: Skąd tedy wiem, czym jest człowiek, czym jest kamień i tak dalej – o wszystkim, co znam?

CHRZEŚCIJANIN: Nic z tego nie znasz, a tylko sądzisz, że znasz. Jeślibym cię spytał o prawdziwą naturę tego, co sądzisz, że znasz, stwierdziłbyś, że nie potrafisz wyrazić, czym naprawdę jest człowiek lub kamień. Skoro wszakże wiesz, iż człowiek nie jest kamieniem, to nie dzięki twej wiedzy o człowieku, kamieniu i różnicy [między nimi], ale z przypadku, z rozmaitości działań i obrazów, które rozróżniasz i którym przyporządkowujesz rozmaite nazwy. Albowiem sam ruch umysłu rozróżniającego nadaje nazwy.

POGANIN: Jedna jest prawda czy wiele?

CHRZEŚCIJANIN: Tylko jedna, bo tylko jedna jest jedność, a prawda pokrywa się z jednością, jako że to, co prawdziwe, jest jedną jednością. Tak jak w liczbie znajdujemy tylko jedną jedność, tak też w wielu [prawdach] tkwi tylko jedna. Stąd ten, kto nie osiągnie [zrozumienia] jedności, nie pozna nigdy liczby, kto zaś nie uchwyci prawdy w jedności, nigdy nic w istocie nie będzie wiedział. I choć uważa, że wie [coś] prawdziwie, to jednak łatwiej poznaje to, o czym sądzi, że wie. Bo też raczej widzi się to,

co [rzeczywiście] widoczne, niż to, co się tobie widoczne wydaje; raczej więc widoczne by to było bystrzejszemu oku. A więc nie widzisz tego, co naprawdę jest widoczne. Tak samo ze słuchem i innymi zmysłami. A skoro ze wszystkim, co wiemy i co można wiedzieć, tak się rzecz ma, iż nie jest to prawdziwa wiedza, a więc nie poznajemy w prawdzie, lecz jakoś inaczej, w czymś innym – tedy szaleńcem jest, kto sądzi, iż cokolwiek poznaje w prawdzie, tejże prawdy nie znając. Czyż nie uznamy za szaleńca człowieka ślepego, który by sądził, że zna barwy, nie mając pojęcia o barwach?

POGANIN: O kim więc można powiedzieć, że wie, skoro nic wiedzieć niepodobna?

CHRZEŚCIJANIN: O takim, który wie, że nie wie. I ten właśnie czci prawdę, kto wie, iż bez niej niczego pojąć nie sposób, ani żyć bez niej, ani rozumieć czegokolwiek.

POGANIN: A więc tym, co tak silnie skłania cię do uwielbienia, jest twoje pragnienie bycia w prawdzie...

CHRZEŚCIJANIN: Tak, jakeś rzekł! Albowiem nie tego czczę Boga, o którym twoja pogańska wiara fałszywie mniema, że go zna, i którego imię wymienia, lecz Boga będącego niewyrażalną prawdą.

POGANIN: Powiedz, bracie, proszę: skoro ty czcisz Boga będącego prawdą, a i my nie chcielibyśmy czcić boga nie będącego Bogiem prawdziwym – to jakaż między nami różnica?

CHRZEŚCIJANIN: Jest ich wiele. Ale najważniejsza jest ta, że my czcimy prawdę samą – absolutną, bez domieszek, wieczną i niewyrażalną, wy zaś czcicie nie prawdę samą w sobie, absolutną, lecz przejawioną w swych dziełach; nie jedność absolutną, ale wyrażającą się w liczbie i wielości. Toteż błądzicie, bo bardzo niepojęta to prawda, iż Bóg jest czymś innym.

POGANIN: Proszę cię, bracie, byś i mnie przywiódł do możności pojęcia twego Boga. Powiedz, co wiesz o Bogu, którego wielbisz?

CHRZEŚCIJANIN: Wiem, że wszystko, co [o Nim] wiem, nie jest Bogiem, i że wszystko, co o Nim pomyślę, nie ma do Niego podobieństwa, bo On wszystko przewyższa.

POGANIN: A więc Bóg jest Niczym.

CHRZEŚCIJANIN: Nie jest Niczym, bo przecież nazwą Niczego jest właśnie Nic.

POGANIN: Jeśli zatem nie jest Niczym, to jest czymś.

CHRZEŚCIJANIN: Nie jest też czymś, bo przecież Coś nie może być Wszystkim. Tak więc Bóg nie jest raczej Czymś niż Wszystkim.

POGANIN: Dziwne jest to, co mówisz – że Bóg, którego wielbisz, ani nie jest Niczym, ani Czymś, co dałoby się jakoś rozumnie pojąć...

CHRZEŚCIJANIN: Bóg jest ponad Niczym i Czymś, gdyż Nic, własnym prawem się rządząc, tworzy Coś. I w tym jest Jego wszechpotęga, iż jej mocą przekracza On wszystko, co jest lub nie jest, tak że swoimi prawami rządzi się zarówno to, co jest, jak i to, co nie jest. Albowiem On sprawia, że niebyt przechodzi w byt, a byt – w niebyt. Wszystko zatem, co poniżej

Można powiedzieć, że dualizm gnostycki jest wynikiem skrzyżowania obydwu wymienionych dualizmów: irańskiego (etycznego) i greckiego (ontologicznego). Utożsamienie bowiem „zła" i „materii", nie występujące w tradycji irańskiej, staje się dla gnozy kwestią podstawową.

Wiedza jako medium zbawienia

Drugą, od radykalnego dualizmu nie mniej ważną, cechą gnozy jest zawarte już w jej nazwie specyficzne pojęcie wiedzy i poznania. Poznanie to ma objawiony, tajemny i nadnaturalny charakter, również jego skutki są ponadnaturalne, mają bowiem znaczenie soteriologiczne i eschatologiczne zarazem.[9] Na płaszczyźnie soteriologicznej gnoza jest samo–poznaniem[10], którego skutkiem jest wyzwolenie z zastanej sytuacji, przezwyciężenie zła i osiągnięcie indywidualnego zbawienia, słowem – radykalna zmiana stanu i statusu podmiotu wiedzy. W pewnym stopniu założenia te można byłoby sprowadzać do delfickiej sentencji „poznaj samego siebie" oraz formuły Sokratesa „wiedza jest cnotą". Faktycznie też, jak zauważa Rudolph[11], wspomniana sentencja była w gnozie akceptowana i miała w niej reperkusje. Jak się jednak zdaje, ponadjednostkowy, uniwersalny wymiar osiąganego przez wiedzę zbawienia wykracza poza grecką tradycję.

Poznanie, o którym tu mowa, odnosi się zarówno do aktualnej sytuacji gnostyka, jak i jego „prawdziwej natury":

> kim byliśmy, kim się staliśmy,
> gdzie byliśmy, dokąd nas wrzucono,
> dokąd spieszymy, od czego będziemy zbawieni,
> czym są narodziny, a czym odrodzenie.[12]

Treściowa zawartość gnostyckiej wiedzy dałaby się sprowadzić do trzech tradycyjnych tematów metafizyki: Boga, człowieka i świata, gdyby nie specyficzny, ontyczny, „partycypacyjny", nie zaś „teoretyczny" status wiedzy. Tematy te obejmują, po pierwsze, historię świata

filozof, który zresztą również bywa nierzadko włączany do nurtu gnozy. Por. np. J. Legowicz, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, Warszawa 1962, s. 55 i n.

[9] Jonas zaś tak ujmuje kwestię: „To szerokie metafizyczne, teologiczno–kosmologiczne podbudowanie zbawczej siły »poznania«, sygnalizowane w jego pojęciu zarówno po subiektywnej, jak obiektywnej stronie systemu, jest pierwszą znamionującą cechą gnostyckiej spekulacji"; H. Jonas, dz. cyt., s. 627.

[10] „Z fenomenologicznego punktu widzenia można zdefiniować gnozę jako pewnego rodzaju samo–poznanie"; J. E. Ménard, *Die Erkenntnis im Evangelium der Wahrheit*, w: *Christentum und Gnosis*, hrsg. von W. Eltester, Berlin 1969, s. 63.

[11] K. Rudolph, dz. cyt., s. 130.

[12] Klemens z Aleksandrii, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2.

jako historię bóstwa i jego dramatu, polegającego m. in. na powstaniu niższego świata ze świata wyższego (można więc tu mówić o transcendentnej genezie tego świata). Po drugie, aktualną postać świata jako wynik tej historii, tzn. świata jako zniewalającego człowieka systemu przemocy i zła, wyobcowującego człowieka i pozbawiającego go jego prawdziwej natury. Po trzecie, miejsce człowieka w kosmosie i historii, jego relację do Boga, polegającą na jedności ich natury i „solidarności" ich „losu" i przeznaczenia, a więc pozaświatową genezę człowieka i jego aktualny stan, tzn. stan swoistego uśpienia, samozapomnienia i samozatraty. Po czwarte wreszcie, jedność soteriologicznej i eschatologicznej perspektywy, swoista jedność początku i końca historii, zakładająca możliwość przezwyciężenia „upadku", odwrócenia procesu dewolucji i powrotu wszystkich rzeczy do Boga.

Podmiot poznania (gnostyk), a właściwie jego transcendentna jaźń jest w swej istocie tożsama z boską substancją. Substancja ta (*pneuma*) jest zarazem środkiem poznania (gnozą, boską zdolnością, która musi zostać zaktualizowana i obudzona w człowieku). Dlatego też światopogląd gnostycki zakłada potrójną jedność podmiotu poznania, przedmiotu poznania i aktu poznania, względnie jego medium.

Wiedza w rozumieniu gnozy nie jest wiedzą „o tym, jak osiągnąć zbawienie", czyli nie jest po prostu zbiorem twierdzeń o tym, jak należy postępować dla osiągnięcia tego celu. Gdyby tak było, wiedza byłaby jedynie warunkiem wstępnym osiągnięcia owego celu: mówi się czasami w tym sensie, że wiedzieć, jak coś zrobić, jest połową sukcesu. Zakłada się tu, że całkiem czym innym jest zrobić coś, a czym innym wiedzieć, jak to zrobić (pominąwszy już kwestię ewentualnego dysponowania środkami i warunkami wykonania).

W rozumieniu gnozy wiedza zawiera wspomniany cel już w samej sobie. Celem jest zbawienie, jednakże medium, jakim jest wiedza, nie jest różne od samego celu, gdyż ma ona bezpośrednio zbawczy charakter. Zdobyć wiedzę nie oznacza tu – „być poinformowanym, jak można osiągnąć zbawienie", zdobyć wiedzę oznacza – zostać zbawionym.

Ontyczny status wiedzy znajduje swoje potwierdzenie i uzupełnienie w statusie „niewiedzy". Niewiedza jest przyczyną aktu stwórczego oraz określa istnienie człowieka w świecie. Popadnięcie bóstwa, a ściślej rzecz ujmując, jednego z jego eonów, w niewiedzę zmienia całościową sytuację bóstwa, wywołując kryzys i upadek. Świat został stworzony przez Demiurga kierującego się ślepotą i namiętnością. Ślepota i niewiedza człowieka żyjącego w świecie jest aktywnie podtrzymywana przez „złe" moce, w przeciwnym bowiem razie nie można byłoby go tu zatrzymać. Zdobycie wiedzy, wyjście z „ciemno-

ści" automatycznie niszczy wszystko to, co przykuwa człowieka do tego świata i przynosi mu w efekcie wyzwolenie.

Wiedza i niewiedza ulegają również swoistej ontologizacji. Skoro bowiem niewiedza była źródłem i początkiem kosmicznej katastrofy, rozbicia i utraty pierwotnej jedności, to rozróżnienie wiedza – niewiedza (oraz pokrewne, jak np. świadomość – nieświadomość) staje się źródłem dla wszystkich innych rozróżnień. Odpowiednio też do tego historia okazuje się wielkim ruchem poznania. Ruch ten tworzy oś czasu, podczas gdy oś przestrzeni stanowi wertykalny porządek sfer i eonów.

Światopogląd gnostycki – pomiędzy filozofią a religią

Gnoza to mniej lub bardziej świadomie konstruowany światopogląd obejmujący poza poglądem na naturę (otaczającą rzeczywistość) i transcendencję oraz na aksjologiczny ich wymiar również odpowiednią koncepcję człowieka (zwłaszcza zaś koncepcję jego istoty lub założenie istnienia tzw. „człowieka wewnętrznego", czyli duchowego).

Gnoza wykazuje wiele podobieństw zarówno do religii, jak i do filozofii. Jednakże tak od jednej, jak od drugiej dzielą ją istotne różnice. Cele, do jakich zdąża gnostyk i jakie są założone immanentnie w gnostyckim światopoglądzie, to cele na wskroś religijne: zbawienie i uświęcenie, nie tylko zresztą w echatologicznej, pozaświatowej perspektywie, ale również w perspektywie doczesnej. Cele te nie są jednak realizowane przy zastosowaniu środków o charakterze właściwym dla religii, zwłaszcza zaś nie są realizowane poprzez wiarę. Już sama tożsamość gnostyka określana jest właśnie poprzez dystans wobec wiary (*pistis*) na rzecz poznania (gnozy). Jeśli zaś chodzi o praktykę etyczną lub – inaczej mówiąc – kwestię „dobrych uczynków", gnoza jest ambiwalentna. Równoprawne są zarówno zdecydowana asceza – dla podkreślenia pozaświatowości gnostyka, jak też libertynizm połączony z antynomizmem i odrzuceniem wszelkich praw (w tym nakazów moralnych) obowiązujących w „tym" świecie. Nieco podobnie ma się rzecz z innym obszarem łączącym gnozę i religię, mianowicie mitem lub – bardziej ogólnie – myśleniem mitologicznym. Stanowi on bardzo ważny składnik systemów gnostyckich jako ich tworzywo i budulec – a jednak systemy te posługują się mitem dość swobodnie, obok „mitu podstawowego" mamy tu do czynienia z tzw. „sztucznym mitem". Nasuwa się tu analogia z myśleniem filozoficznym (względnie naukowym), które, nie znajdując odpowiednich środków wyrazu w „języku naturalnym", dodaje do niego wytworzone przez siebie pojęcia i kategorie. Ogólnie rzecz biorąc, świadomość, samoświadomość podmiotu

poznania i działania, świadomość celu i metody są tu o wiele większe, niż ma to zazwyczaj miejsce w odniesieniu do *homo religiosus*.

Jakkolwiek rodzaj poznania, o jaki chodzi w gnozie, tzn. bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, wykazuje pewne podobieństwa do mistyki, to ta ostatnia nie stawia sobie jednak na ogół celów poznawczych jako pierwszoplanowych. Stąd też bardziej właściwe wydaje się porównanie do filozofii, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę totalny niejako zakres tematyczny zainteresowań gnozy: byt absolutny i Bóg, człowiek i jego najgłębsza istota (eksplikowana jako dusza, jaźń – duch lub iskra Boża), świat, wreszcie problem zła.

Reasumując, można by powiedzieć, że gnoza, realizując cele *stricte* religijne, czyni to przy użyciu środków bliższych filozofii niż religii.[13]

Pojęcie gnozy jest często wykorzystywane w czysto negatywnym, ideologiczno–krytycznym sensie. Dzieje się to nie bez racji. Gnostycy mają skłonność do konstruowania sztucznych, bardziej wymyślonych niż rzeczywistych światów. Mają też skłonność do zastępowania świata, w którym możliwe są nowe i nieoczekiwane doświadczenia, nie znane jeszcze perspektywy i punkty widzenia, obrazem świata, „światoobrazem" – gdyż tylko w ramach przed–stawionego i wyobrażonego świata wszystko jest raz na zawsze odkryte i poznane, a wiedza absolutna i pełna.[14] Może to zostać nazwane „paradygmatem wyobraźni", jak to w pozytywnym sensie ujmuje Jerzy Prokopiuk, albo też światem snu, jak to w sensie negatywnym określa Eric Voegelin:

> Gnostycyzm jako świat snu, sprzeczny z zasadami egzystencji, można zrozumieć jako wyraz skądinąd powszechnego ludzkiego doświadczenia, jako skrajny wyraz przeżycia grozy istnienia i pragnienia ucieczki przed nim (...) Świat rzeczywisty został zastąpiony przez przeobrażony świat snu, przy czym jego mieszkańcy przejęli język rzeczywistości, zmieniając jego sens tak, jakby sen był rzeczywistością.[15]

---

[13] Współczesny gnostyk J. van Rijckenborgh w charakterystyczny sposób definiuje „powszechną naukę" czyli gnozę: „W swej najgłębszej istocie jest to żywa działalność Boga, na podstawie której odpowiednio w tym celu uszlachetniona świadomość jest w stanie czytać oraz rozumieć boską wszechmądrość"; J. van Rijckenborgh, *Elementarna filozofia nowoczesnego różokrzyża*, Warszawa 1989, s. 227.

[14] A jeśli tak się już dzieje, wtedy również auto–identyfikacja gnostyka – poprzez odniesienie do wiedzy oraz negację wiary – może stawać się wątpliwa: „Człowiek musi więc stawać się mędrcem i zarazem »świętym«, czyli kimś takim, który wie i umie współżyć i współdziałać ze światem nadprzyrodzonym, zjednywać sobie boże siły i wszystko, co zewnętrzne, przyporządkowywać temu, co wewnętrzne. Człowiek w tym celu musi stać się gnostykiem, czyli takim, który przede wszystkim wierzy, aby móc z kolei w oparciu o tę wiarę widzieć jej dane w kontemplacyjnym oglądzie umysłu"; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 404. Andrzej L. Zachariasz pisze: „Wiedza jest bowiem relatywna, tylko wiara może być absolutna. Wiedza nie jest w stanie oferować prawd absolutnych, bo w te można tylko uwierzyć"; A. L. Zachariasz, *„Stary Rzym" czy „Nowe Średniowiecze"*, „Edukacja Filozoficzna" 1991, vol. 12, s. 151.

[15] E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Warszawa 1992, s. 153 i 155.

Gnostycy poszukują radykalnych rozwiązań, uniwersalnych formuł, przezwyciężających raz na zawsze zło tego świata i własny, związany z życiem w tym świecie, ból egzystencji. Zakładają przy tym, że zło daje się sprowadzić zawsze do jednej przyczyny oraz że znajduje się ono „po tej drugiej stronie"[16]; jakimś refleksem takiego myślenia są być może pochodzące od Sartre'a słowa: piekło to inni!

Gnostyk upatruje źródeł zła w świecie, który został kiedyś zdeformowany względnie który nie powinien nigdy zaistnieć, gdyż jest jedynie czynnikiem wyobcowującym człowieka, oddalającym go od jego prawdziwej natury. Nie przeradza się to jednak w eskapizm, gnostycy są zazwyczaj aktywistami.[17] Jest to czynnik, który może łączyć gnostyckiego ascetę z gnostyckim libertynem. Ten pierwszy usiłuje pokonać w sobie samym więzy przykuwające go do świata. Ten drugi ocenia w identyczny sposób świat i swoje w nim miejsce, chce jednak walczyć w całkiem inny sposób z tą częścią świata, która tkwi w nim samym. Zamiast poddać zmysły deprywacji, wygłodzić je, jak to robi asceta, libertyn chce je niejako przekarmić, aby je w ten sposób wypalić i ostatecznie zniszczyć. Libertyn nie uznaje istnienia grzechu, jest „poza dobrem i złem". To nie oznacza jednak, że jest nihilistą. Jego aksjologiczny Absolut znajduje się bowiem poza tym światem, zaś normy moralne uniemożliwiają jedynie wyjście poza ten świat. Dlatego Bóg Starego Testamentu bywał utożsamiany ze złym Demiurgiem.

Jednakże taki jednostronny obraz byłby niesprawiedliwy, tak dla gnozy, jak dla gnostyków. W gnozie można upatrywać również, co prawda często zmistyfikowanej, drogi dojrzewania duchowego, którą Jung nazywa indywiduacją. Wydaje się, że gnostyk w sposób szczególnie dotkliwy doświadcza tego, co stanowi składnik wielu religii i mitologii: wewnętrznego rozdarcia i wynikającego stąd braku tożsamości. Sytuacja ta może być rozwiązywana w iluzoryczny sposób, poprzez transpozycję tego rozpołowienia na najszerszą z możliwych perspektyw, tzn. na całość bytu.[18] Daje to poczucie uczestnictwa w centrum

[16] Za absolutne zło nie jest odpowiedzialny ani Bóg, ani człowiek, ale niestworzona wolność, która wyprzedza logicznie istnienie Boga i świata. Owa „ciemna" wolność jest tożsama z nicością i jest źródłem zła w tym świecie; ta gnostycka z ducha idea znalazła swe sformułowanie w mistyce niemieckiej, a nawiązał do niej jeszcze nie tylko Schelling, ale także Bierdiajew. Por. L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne*, Warszawa 1990, s. 53; C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 211.

[17] Jakkolwiek teren aktywności i walki ma zazwyczaj „wewnętrzny" charakter. J. van Rijckenborgh tak przedstawia sytuację adepta gnozy, który podejmuje walkę z „dialektycznym polem natury podległym prawu śmierci": „Dlatego też od razu rozszaleje się w Was walka, we dnie i w nocy. Biblia mówi, że dusza Wasza zostaje przebita mieczem. Dlatego w odniesieniu do tych, którzy znajdują się w takim rozszczepieniu, można dosłownie zastosować słowa Pana Jezusa: »Nie przyszedłem, by nieść pokój, ale miecz«; J. van Rijckenborgh, *Gnoza w aktualnym objawieniu*, Katowice 1990, s. 59.

[18] Voegelin eksponuje ten mechanizm transpozycji na bardziej społecznej płaszczyźnie:

kosmicznych wydarzeń, a problemy własnej egzystencji są wtedy rozwiązywane na wielkim polu bitewnym, jakim jest świat, historia i ostateczny sens wszelkiego bytu i wszelkiego dziania się.[19] Może być jednak rozwiązywana również inaczej, jako psychologiczne i duchowe dojrzewanie, w którym *anima* i *animus* (terminy Junga), świadomość i podświadomość przestają być dla siebie wrogimi siłami, a człowiek uczy się, jak zaakceptować własny „cień", przestaje walczyć z tym, co jest częścią niego samego.[20]

Jeśli chodzi o problem relacji dualizm – monizm w gnozie, wyrażany w formule „dualizm na monistycznej podstawie", to wydaje się, że formuła ta może się odnosić również do współczesnych postaci gnozy czy neognozy. Należy tylko zwrócić uwagę, że dualizm ontologiczny czy metafizyczny był jedynie jedną z form dualizmu gnozy. Dlatego możliwa jest gnoza panteistyczna, która zachowuje jednak dualistyczny charakter. Dualizm nie oznacza wtedy istnienia dwóch kategorii czy rodzajów bytu, ale dwa możliwe stany świata i człowieka, tzn. stan duchowej pełni, harmonii i piękna, z jednej strony, oraz stan dysharmonii, wynikający z niewiedzy i ignorancji. Domeną zła nie jest wtedy świat po prostu, ale jedynie świat, w którym żyjemy, świat, który jest niszczony przez bezrozumną ingerencję w porządek natury – jak by powiedział zwolennik hipotezy Gai.[21] Odwrotnością zła staje się wtedy duchowy kosmos i słyszalna w muzyce sfer jego harmonia.

Część a całość, indywiduum a uniwersum

Nie da się zaprzeczyć, że gnoza wykazuje wybitnie indywidualistyczny charakter, wzmocniony jeszcze dodatkowo elitarnością i ezoteryz-

„społeczeństwo istniejące będzie odczytywać swój ład jako cząstkę ładu transcendentnego. Ten obraz społeczeństwa jako odbicia kosmicznego ładu stanowi przy tym część samej rzeczywistości społecznej"; „w każdym społeczeństwie obecna jest, choć w różnym stopniu intensywności, chęć do przenoszenia sensu własnego ładu na całość egzystencji", dz. cyt., s. 153 i 154.

[19] Wewnętrzny konflikt jest tu rzutowany poprzez mechanizm projekcji na rzeczywistość zewnętrzną. Jung tak określa ten mechanizm: „Gdy świadomość nie jest dostatecznie spoista, to jest gdy nie istnieje dostatecznie silny rdzeń osobowości, aby nieświadome treści i ich projekcje przyswoić, zrozumieć i przepracować, wtedy świadomość może być zalana, a nawet pochłonięta przez zaktywizowaną i wezbraną nieświadomość. Wówczas treści psychiczne nie tylko nabierają charakteru czegoś rzeczywistego, lecz także odzwierciedlają konflikt albo w aspekcie wyolbrzymionym, mitologicznym, albo w aspekcie archaiczno-prymitywnym"; J. Jakobi, *Psychologia C. G. Junga. Wprowadzenie do całości dzieła*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1993, s. 131.

[20] Literackim wyrazem tego stanu rzeczy mogłaby być powieść Ursuli Le Guin, *Czarnoksiężnik z archipelagu*.

[21] Hipoteza Gai wyłożona przez Jamesa Lavelocka w książce *Gaja. A New Look at Life on Earth* zakłada, że cała biosfera to swoisty superorganizm, który w świadomy i zamierzony sposób kontroluje i reguluje od miliardów lat warunki życia na naszej planecie tak, aby utrzymać je w wąskim zakresie wartości dopuszczalnym dla żywych organizmów; M. Ryszkiewicz, *Matka Ziemia w przyjaznym kosmosie*, „Wiedza i Życie" 1989, nr 2, s. 20.

mem. W istocie, wejście na drogę gnozy to wejście na drogę indywidualnych poszukiwań i indywidualnego rozwoju, to odnajdywanie swojej prawdziwej natury, swojego prawdziwego Ja, słowem – indywidualcja. Nawet wstępując do tajemnego stowarzyszenia, gnostyk walczy jednak samotnie – gdyż to w nim samym toczy się owa walka. Odpowiednio do tego poznanie jest przede wszystkim samopoznaniem.

A jednak jeśli weźmiemy pod uwagę pary pojęć część – całość, indywiduum – uniwersum itd., okazuje się, że nie mniej ważną zasadę gnozy stanowi całościowość i uniwersalność. Wyzwolenie i zbawienie, dokonywane na indywidualnej drodze, zmierza w paradoksalny sposób do przezwyciężenia tej indywidualności we wszechogarniającej, uniwersalnej i całościowej świadomości. Ale całość nie jest tu tylko kwestią świadomości. Przysługuje jej prymat również w sensie ontologicznym.

W antycznej gnozie człowiek jako indywiduum, jako oderwana iskra światłości jest często postrzegany jako byt, który nie powinien w ogóle zaistnieć. Dlatego zbawienie polega na powrocie iskry do oceanu światłości. Podobnie dzieje się również we współczesnej gnozie, względnie neognozie. Poszukiwanie całościowego punktu widzenia, uniwersalnej (holistycznej) perspektywy, „świadomości zintegrowanej"[22] z jednej strony; traktowanie zaś wszechświata jako czegoś znacznie więcej niż sumy jego składników, jako żyjącej i świadomej całości (*anima mundi*), przyznawanie wreszcie tej całości ontologicznego prymatu z drugiej strony[23] – wszystko to są pradawne tematy gnozy, jakkolwiek obecnie mocniej eksponowane.

Dualizm, rozbicie, rozproszenie i wszystko to, co się z tymi słowami kojarzy, należy w dalszym ciągu do tych tematów. Obecnie jednak jeszcze silniej eksponowana jest przejściowość i nienaturalność owego dualizmu. Bardzo często jest to tylko dualizm świadomości, wiedzy i niewiedzy. W antycznej gnozie niewiedza jednego z eonów była przyczyną kosmicznej katastrofy i stanu dualności, a sytuacja człowieka i jego świadomość były wtórną tego wydarzenia konsekwencją. We współczesnych odmianach gnozy przyczyn zła, czyli dualności, poszukuje się od razu na poziomie świadomości:

Biegunowość jest określającą życie formą podstawową, której mylenie z dualnością spowodowało rozbicie naszego myślenia i naszej świadomości oraz spowodowało pokawałkowanie i pocięcie naszej rzeczywistości. Biegunowość jest dopełnieniem i przeczuwa jeszcze całość: dualność natomiast jest spowodowanym przez nasz intelekt przeciwstawieniem i widzi tylko części. Dualizmy są poza tym nawzajem

[22] K. Maurin, *Narodziny integralnej świadomości. Refleksja nad dziełem Jeana Gebsera*, „Literatura na Świecie" 1982, nr 3–4.

[23] „I świat jako całość sam siebie posiada, działa i widzi sam siebie jako najwyższy Podmiot. Jest swoim własnym mistrzem i panem"; R. Ruyer, *Nowa gnoza*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie" 1982, nr 3–4, s. 17.

wielkościami wykluczającymi się i zwalczającymi. Intelekt, od czasu gdy zatracił rozum, który dziś wie jeszcze, czym jest biegunowość, stał się *ratio*. *Ratio* oznacza w pierwszym rzędzie część, a dopiero później myślenie: uprzywilejowanie *ratio* podzieliło, rozszczepiło, pocięło naszą rzeczywistość... Pozostaje teraz tylko przerażenie i lęk: wielkie nieodwołalne odcięcie, rozpad i upadek w nagą egzystencję, na którą zostało skazane życie.[24]

Niezmienne pozostaje założenie: niewiedza jest przyczyną zła i niezmienna pozostaje dualność wiedza – niewiedza.

Antyczna gnoza ukazywała genetyczną i eschatologiczną (teleologiczną) jedność bytu w odróżnieniu od aktualnego stanu podziału i rozbicia. Nowa gnoza chce ukazywać jedność i ukryty porządek bytu[25] jako aktualne i rzeczywiste w odróżnieniu od naszej podzielonej i rozszczepionej świadomości. W tych usiłowaniach bardzo przydatna jest m. in. filozofia taoistyczna. Tak się dzieje na przykład w przypadku fizyka Fritjofa Capry z jego książką *Tao fizyki*[26]. Dlatego – wbrew opinii Prokopiuka, który odróżnia gnozę i mistykę – nowa gnoza, gnoza z Princeton zbliża się jednak do mistyki.

Nowa gnoza a mistyka

Należy zauważyć, że starożytna gnoza w istocie różni się od mistycyzmu. Ten ostatni bowiem, poszukując zjednoczenia z absolutną rzeczywistością, z Bogiem, z *tao*, względnie Pustką Nirwany, zakłada jednak pogodzenie się ze światem. Nastawienie mistycyzmu jest kontemplatywne, *unio mystica* jest stanem całkowitego wyciszenia i spokoju, przezwyciężenia nie tylko jakichkolwiek napięć, ale także wszelkich rozróżnień pomiędzy człowiekiem i światem, podmiotem i przedmiotem *etc.* Gnostyk natomiast nie może liczyć na tego rodzaju ukojenie, bowiem to, czego poszukuje i osiąga mistyk – absolutna jedność i absolutny pokój – znajdują się dla niego zawsze poza horyzontem tego życia i tego świata. Stanowią cel, do którego zmierzają uniwersalne i indywidualne dzieje. Ów *eschaton* może być zwiastowany jako bardzo bliski, nie zmienia to jednak faktu, że jego nadejście jest równoznaczne z końcem tego świata i w pewnym sensie z kresem historii. Jeśli więc dla mistyka właściwe są *vita contemplativa* i droga medytacji, to dla gnostyka w równym stopniu *vita activa* i droga walki o to, co nie może nastąpić bez jego udziału i jego działania. W przeciwieństwie do

[24] J. Gebser, *Pratęk i praufność*, przeł. K. Maurin, „Literatura na Świecie" 1982, nr 3–4, s. 97.

[25] D. Bohm, *Porządek ukryty i porządek super–ukryty*, w: R. Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*, przeł. K. Środa, Warszawa 1990, s. 29–54.

[26] Por. także F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przeł. A. Wyka, Warszawa 1987. Nie jest chyba przypadkiem, jak zwraca uwagę B. Dobroczyński (*Proteuszowe oblicze Wodnika. Co to jest „New Age"?*, „Znak" 1991, nr 7, s. 83), że Werner Heisenberg, autor pracy *Część i całość* (Warszawa 1987), udzielił „błogosławieństwa" Caprze.

gnostyków mistycy nie mają rewolucyjnych skłonności, są skłonni raczej poddawać się przemianom[27], niż je wywoływać. Jedność z rzeczywistością absolutną znajduje się w perspektywie mistyka „tuż tuż", choć może być trudno osiągalna (gdyż wymaga wielostopniowego oczyszczenia i oświecenia), jest jednak zawsze bliska. Gdy zaś zostaje osiągnięta, zło okazuje się tylko pozorem, świat ulega prześwietleniu blaskiem transcendencji (która okazuje się również immanencją), a duszę mistyka wypełnia wszechogarniająca, wszystko rozumiejąca i wszystko wybaczająca miłość. Gnostyk natomiast musi walczyć o ową jedność nie tylko, jak mistyk, z samym sobą, ale z całym światem. Dlatego między antycznym gnostykiem a światem nie ma pokoju i pojednania, ale nieufność i nienawiść. Świat – poroniony twór ślepych mocy – musi po prostu przestać istnieć, to on bowiem oddala człowieka od Boga. Gdy to zaś się stanie, a wszystko wróci do jedności, do swych źródeł, wtedy dopiero będzie możliwe to, na co mistyk nie czeka do końca świata (albo „tego" świata) – nazwijmy to *unio gnostica*.

Ponieważ nowa gnoza dokonuje dualnych rozróżnień raczej na płaszczyźnie świadomościowej, zlewa się ona do pewnego stopnia z mistyką. Dla nowej gnozy świat ma w swej istocie charakter duchowy. Pokonane muszą więc zostać ograniczenia naszego postrzegania świata, nie zaś samego świata. Nie oznacza to jednak całkowitego zatarcia różnic między mistyką a gnozą. Zachowany zostaje gnostycki aktywizm, niezgoda na aktualny stan rzeczy (względnie stan umysłu). Mistyk ostatecznie zawsze godzi się ze światem. Oznacza to również pogodzenie się z cierpieniem, z faktem, że ze światła musi on wracać w ciemność, tak długo, jak długo pozostaje człowiekiem.

Nowi gnostycy wieszczą natomiast całkowitą przemianę ludzkiej kondycji oraz nadejście wolności. Ciemność (mentalna) zostanie, ich zdaniem, wkrótce pokonana. Nowa Epoka już się bowiem zaczęła, jest to epoka Wodnika. Ludzkość odzyska swe potencjalne, ale stłumione możliwości, otwarte zostaną bramy percepcji, zwłaszcza zaś percepcji pozazmysłowej – może jej być w tym pomocne LSD![28]

MAREK RUBA, ur. 1954, dr, pracuje w IFiS WSP w Rzeszowie. Wydał *Człowiek, Absolut, gnoza. Gnostycka filozofia M. Schelera* (1995).

Zmieniona wersja powyższego artykułu ukazała się w pracy *Człowiek, Absolut, gnoza*, opublikowanej nakładem Wydawnictwa WSP Rzeszów.

[27] Podobnie jak taoistyczni mędrcy, którzy wybierają „nie-działanie" i poddają się Wielkiej Przemianie *Tao*.

[28] Na ten temat pisze B. Dobroczyński, *Psychologia Ery Wodnika. Mistyka instant według Stanisława Grofa*, „Znak" 1992, nr 8, s. 108–120. Natomiast w cytowanym wcześniej artykule autor ten omawia szersze kulturowe tło nawiązującego do gnostyckiej tradycji ruchu *New Age*; na ten temat także: J. Vernette, *Pokusa ostatnich czasów...*, „Znak" 1992, nr 8, s. 101–107.

DOM JAKO WARTOŚĆ DUCHOWA

Ulrich Schrade
Bogusław Wolniewicz
Jan Zubelewicz

Die Krähen schreien
und ziehen schwirren Flugs zur Stadt.
Bald wird es schneien –
wohl dem, der jetzt noch Heimat hat.
Fryderyk Nietzsche

Twoje myśli są w sercu – twoje serce w domu.
I dom bez serca twego byłby tylko drewnem.
Norwid, *Do wieśniaczki*, 1841

1. KWESTIA. Fenomen domu rodzinnego był w filozofii rozważany rzadko i mimochodem. Pisali o nim trochę egzystencjaliści, ale nic godnego uwagi do powiedzenia nie mieli. To, co można znaleźć u Heideggera (*Bauen, denken, wohnen*, 1952) i Lévinasa (*Totalité et Infini*, 1961), jest tylko namaszczonym mieleniem słów. Nawet Jaspers (*Die geistige Situation der Zeit*, 1931), j k zwykle najbardziej z nich rzeczowy, pisze o domu tylko od strony zagrożeń, jakie niesie umasowiony porządek społeczny (*die Massenordnung*). Istoty rzeczy nie tyka.

Dom – w sensie angielskiego „*home*", nie „*house*" – to pewna instytucja: pewna trwała forma współżycia ludzi uświęcona obyczajem. Będziemy ją tu rozpatrywać jedynie na gruncie kultury Zachodu, czyli tej, której duchowość została ukształtowana przez chrześcijaństwo.

Ograniczamy się do kultury Zachodu po prostu dlatego, że za mało wiemy, jak instytucja i idea domu przedstawiają się gdzie indziej: w wielkich kulturach Wschodu oraz w egzotycznych kulturach Południa i Północy, zwłaszcza tam, gdzie panuje poligamia. Przypuszczamy, że jakoś analogicznie, ale nic bliższego powiedzieć tu nie umiemy.

2. CHARAKTERYSTYKA WSTĘPNA. Czym jest dom? Brzmi to jak pytanie o definicję, ale właściwą odpowiedzią jest nie definicja, lecz teoria, pewien zespół twierdzeń. Zdefiniować pojęcie znaczy bowiem zakotwiczyć je logicznie w jakiejś teorii. Na to zaś trzeba taką teorią już dysponować, inaczej nasza kotwica zawiśnie w wodzie.

Nie jest nam znana żadna gotowa antropologiczna teoria domu. Zacznijmy więc od jego charakterystyki bardzo ogólnikowej, która wytyczy jednak kierunek naszego dociekania, a tezy dalsze napełni treścią bardziej uchwytną.

Otóż powiadamy: d o m jest to miejsce stałego pobytu (nora, kwatera, leże), w które tchnięta została dusza. Już z tej na wpół metaforycznej formuły widać, że dom jest to pewien twór duchowy, nadbudowany nad czymś namacalnie materialnym jako przenikająca je niematerialna aura. Nazwijmy materialne podłoże domu m i e s z k a n i e m. Mieszkanie jest to twór przestrzenny, stanowiący dla domowników ich wydzielone terytorium i schron: „nasz własny", czyli odgrodzony od innych i im jako obcym niedostępny. Na tym wydzielonym obszarze przestrzeni jesteśmy „u siebie": jesteśmy tam s u w e r e n n i, czyli podlegli tylko przez nas samych ustanowionym regułom i normom.

Mieszkanie może być bogate i kunsztowne, jak willa lub pałac, nie będąc jednak domem; i może być biedne i prymitywne, jak chata lub szałas, będąc nim. Co o tym decyduje? Oczywiście owa „dusza" – ale co ją tam tchnęło?

3. HOMOLOGIA. Zauważmy najpierw pewną homologię. Trójce pojęć „rodzina – mieszkanie – dom" odpowiada mianowicie z uderzającą symetrią trójka „naród – państwo – ojczyzna". Państwo to mieszkanie narodu; ojczyzna to jego dom. Homologię tę wzmacnia fakt, że członami każdej z trójek są odpowiednio twory tej samej kategorii ontologicznej: pierwszym – jakaś grupa społeczna, drugim – wydzielony obszar przestrzeni, trzecim – pewna istność duchowa. W świetle tej homologii widzimy, że co się da powiedzieć o jednej trójce, może się też stosować do drugiej. Drugą zajmował się Elzenberg. W jego *Kłopocie z istnieniem*, pod datą 8 lutego 1913 znajdujemy następującą uwagę:

Różnica między uczuciem narodowym a miłością ojczyzny: jedno jest solidarnością z „rodakami", drugie miłością czegoś wielce tajemniczego. Czym jest to coś, trudno powiedzieć. Na pewno jednak spełnia rolę jakiegoś ogniwa pośredniczącego, dzięki któremu nawiązujemy styczność ze sferą wielkiej powagi, z problemem i dramatem życia i śmierci.

Sprawa ta nurtowała go i później, bo pod datą 13 lutego 1938 znajdujemy rozwinięcie owej uwagi.

Naród i ojczyzna. Naród jest to tyle a tyle milionów istot przeciętnych, z takim to a takim procentem głupców, urwipołciów, nicponiów (...) Ale z narodem jest ściśle związana i zespolona ojczyzna, a z tą jest inaczej. Ojczyzna to twór idealny, coś, co unosi się ponad ludźmi, wielki symbol, wielkie ognisko, w którym się skupiają tęsknoty, porywy i aspiracje. Wyobcować z narodu jest względnie łatwo; ale nikt nie może na serio chcieć człowieka pozbawiać ojczyzny.

Z tego, co się tu mówi o idei ojczyzny, niejedno da się przenieść na ideę domu. Podobnie jak ojczyzna, dom też jest czymś tajemniczym, wydźwigniętym z niebytu wysiłkiem lepszej cząstki natury ludzkiej. I – jak ojczyzna – jest to symbol, do którego odczuwa się przywiązanie i cześć. (Oto drobna, lecz wymowna egzemplifikacja tego dobrze znanego zjawiska. Kiedyś syn jednego z nas, dziesięcioletni chłopiec, wracając z rodzicami z wakacji, przekroczywszy próg, rzekł samorzutnie i dla pozostałych całkiem niespodziewanie: „witaj, mój domu" – i pokłonił mu się w pas.)

I dom, i ojczyzna są to wspólnoty duchowe, do których się należy i których obecności – dopóki są – zwykle nawet się nie odczuwa, jak powietrza. Dom jest to forma życia. Jego homologia z ojczyzną pozwala nam lepiej zrozumieć, na jakie trudności musi natrafiać wszelka próba uchwycenia jego istoty.

4. MALEWSKA. Egzystencjaliści nic na temat domu do powiedzenia nie mieli, miała natomiast literatura. Hanna Malewska w swym *Apokryfie rodzinnym* (1965, s. 86 wydania z 1977 roku), pisząc o swej prababce Justynie z Kruczajów Kamińskiej, tak oto przedstawia jej życie po wczesnej śmierci męża:

Kampania Justyny toczyła się zwycięsko, a może coraz mniej ją kosztowała – od czasu jak wszystko wzięła na siebie, a nie musiała robić „tak jak chce Władzio" (...) Teraz robiła coś bardzo realnego: tworzy a życie domu, a właściwie tworzyła dom jak jedwabnik kokon.

Dzieci tego nie pojmowały i, jak to zwykle dzieci, nie pojęły nigdy. Ale część z tego docierała do nich jako bezpieczeństwo, podpora. Czekająca na nie zawsze matka wiedziała też zawsze, co i jak należy zrobić, co jest ładne i co jest dobre. Właściwie więc wiedziały wszystko: bo na tym polega dom.

Z opisu Malewskiej widać dobrze, że dom łączy w sobie dwojakie-

go rodzaju wartości: utylitarne (owo „bezpieczeństwo") i duchowe („podporę", wiedzę o tym, „co ładne i co dobre"). Dla uformowanych przez dom jest on niejako układem współrzędnych, danym im tam na całe życie, czyli na zawsze.

5. NOSTALGIA. I dom, i ojczyzna budzą uczucia nostalgii (niemieckie „*Heimweh*"). Dlatego pisząc o idei domu łatwo popaść w sentymentalną idealizację. Na ogół ludzie mają jakieś dobre wspomnienia związane z domem – czy to z dzieciństwa, czy późniejsze – i skłonni są je generalizować na każdy dom i na wszelkie jego aspekty. (Monumentalnym przykładem jest *Pan Tadeusz*.)

Tymczasem dom jest to także miejsce, gdzie ludzie kłócą się ze sobą, złoszczą i sobie dokuczają, a nawet wzajemnie dręczą się i niszczą. (Jak słusznie powiedziano: „Łatwo kochać ideę, trudniej wytrzymać z ludźmi.") Tak jest rzeczywiście, gdyż, jak mówi Kant, ludzi jako gatunek cechuje „nietowarzyska towarzyskość" (*eine ungesellige Geselligheit*) polegająca na tym, że „nie znoszą się wzajemnie, ale bez siebie obyć się nie mogą" (*sie können einander nicht leiden, aber sie können auch von einander nicht lassen*). Tej przyrodzonej cechy ludzkiej dom naturalnie usunąć nie może, ale ściera i zaokrągla jej ostre kanty na tyle, na ile w ogóle starte i zaokrąglone być mogą.

Skłonność do idealizacji domu jest w istocie jedną z ważnych jego właściwości. Fakt, że taką skłonność budzi, mówi coś o jego naturze i o naturze kształtowanego w nim człowieka.

Zauważmy też, że dom nie musi być wcale schludny. Ta cecha nie wchodzi w treść jego pojęcia, jest dla niego akcydensem. Dom n i e polega na tym, że jest w nim czysto i porządnie. Schludność jest cechą cywilizacyjną, której dom nabiera lub nie pod wpływem szerszego środowiska. (Na przykład nie jest chyba sporne, że średnio biorąc Holendrzy są schludniejsi niż Rumuni; a domy są tu i tam.)

6. WSPÓLNOTA I KONFLIKTY. Dom jest wspólnotą celów. Jakkolwiek skłócony wewnętrznie, polega zawsze na tym, że jego członkowie s ą n a z e w n ą t r z s o l i d a r n i, zdecydowani bronić go wspólnie i stanowczo przed każdym zagrożeniem zewnętrznym. Póki tak jest, póty stanowią jeden dom. To jest jedno z kryteriów jego istnienia.

Tu również uderza homologia z narodem w jego ujęciu przez Elzenberga. Mówi on (patrz *Etyka*, t. 25, s. 72): „Narodem nazywam grupę ludzi mającą wspólne cele idealne i świadomość tych celów; i to mającą te cele jako grupa, a nie każdy z osobna." Formuła Elzenberga nie jest oczywiście definicją „narodu", bo grup takich jest wiele rodzajów: są nimi na przykład Kościoły i zakony, są też domy

– a ściślej, stanowiące je rodziny. Formuła podaje tylko warunek konieczny istnienia narodu, jego definicję cząstkową.

Wewnętrzne konflikty nie przeczą istnieniu domu. Przeciwnie, kłótnie są nieraz właśnie wybuchową i wykrzyczaną próbą zintegrowania rodziny wokół wspólnych celów, czyli są wysiłkiem zmierzającym do utrzymania domu. Natomiast zrezygnowane poniechanie wszelkich kłótni jest jednym z wyraźnych symptomów, że dom jest w rozpadzie. Kłótnie miewają też z punktu widzenia interesów domu – a pośrednio także jego domowników – inną funkcje pozytywną: rozładowują napięcia emocjonalne, jakie się nieuchronnie przy tak bliskim współżyciu gromadzą; ich brak może właśnie oznaczać, że jest ono w zaniku.

Paradoksalnym może się mimo wszystko wydać poglądem, że dom jest jakąś harmonią wartości, gdy wiadomo skądinąd, że jest w nim nieraz piekło awantur i swarów. Paradoks jest pozorny. Owszem, piekło bywa, ale trzeba mu się wpierw przyjrzeć bliżej, bo na ogół nie ma w nim symetrii: czymś innym jest od strony mężczyzny niż od strony kobiety. Nawet w targanym takim piekłem domu jest zwykle jakaś wartość duchowa, którą wdająca się w nie kobieta próbuje ocalić – często nieumiejętnie, czasem już tylko rozpaczliwie. Mężczyzna zaś walczy wtedy nie tyle o sam dom, co o swoją w nim swobodę i niezależność – by mógł na przykład wychodzić i wracać, kiedy chce – a to w oczach kobiety godzi wprost w same tegoż domu duchowe fundamenty. „Wychodzenie z domu" wcale zresztą nie musi oznaczać „pójścia do knajpy"; może przykładowo oznaczać pójście na mityng polityczny albo na wyprawę wojenną. Oprócz domowych, istnieją inne wartości duchowe, równie realne, i łatwo mogą z tamtymi kolidować. Przykładem historycznym takiej sytuacji niech będzie wielki pisarz niemiecki Teodor Fontane: jego żona pojąć nie mogła, jak można zrezygnować z cesarskiego urzędu „Hofrata", zaszczytnego i dającego niewzruszone wówczas podstawy materialne domowi, tylko po to, by swobodnie móc zajmować się swym pisaniem – mało wtedy jeszcze docenianym, a jeszcze mniej intratnym.

Budowa domu – jak każda – może się skończyć niepowodzeniem, niemniej trwa nieustannie: najpierw do katastrofy, a potem od nowa, stosownie do zmienionych warunków. Asymetrię ról męskiej i żeńskiej widać bodaj najlepiej na rozwodach. Jak rzekła kiedyś pewna doświadczona w tej materii pani mecenas: „mężczyzna rozwodzi się, gdy ma inną; kobieta – gdy ma dosyć". A „ma inną" znaczy tutaj „ma inny dom", zaś „ma dosyć" znaczy „widzi, że z nim i z niego żadnego domu nie zbuduje".

7. WARTOŚCI. W domu dokonują się różnorodne syntezy wartości, a wśród nich taka, jak łączenie w nim – bez słów, jedynie mocą właściwego tej instytucji niewzruszonego obyczaju – najwyższych form duchowości z najelementarniejszą biologiczną pierwotnością. Żadna inna instytucja społeczna syntezy takiej dokonać nie jest chyba w stanie.

Dom jest miejscem – jednym z niewielu na ziemi, może nawet jedynym – gdzie człowiek rzeczywiście jest ceniony przez innych jako wartość samoistna i niewymienna; dla której zatem jest się gotowym poświęcić wszystko. Gdy zaczyna być inaczej, dom się duchowo rozpada. Jest to więc drugie kryterium jego istnienia. Wspólnota mieszkaniowa, gdzie ludzie traktują się wzajemnie czysto utylitarnie, może mieć dla postronnych pozór domu, ale nim nie jest. Nie stanowi już bowiem dla swych członków owej – jak mówi Malewska – duchowej „podpory", którą daje spokojne poczucie, że gdzieś ktoś jest do nas przywiązany bezwzględnie i bezwarunkowo jako do tej konkretnej, jedynej i niepowtarzalnej istoty ludzkiej. Taki wzajemny stosunek członków domu do siebie daje im wewnętrzne poczucie własnej samoistnej wartości: chyba naprawdę musimy być coś warci, skoro tak bardzo i tak bezinteresownie nas cenią. Pierwowzorem tego stosunku jest oczywiście odnoszenie się matki do własnych dzieci.

W sierocińcu – autentyczne – mały chłopiec pyta przed snem swą wychowawczynię: „czy ty mnie kochasz?" – „Ależ tak – odpowiada ona – ja kocham wszystkie dzieci." – „Ale ja chciałbym, żebyś tylko mnie kochała" – pada smutna odpowiedź sieroty. W domu ten problem nie powstaje.

8. WYCHOWANIE. Kulturotwórcza rola domu jest wieloraka. Najważniejszym z jej przejawów jest jego funkcja wychowawcza: dom jest podstawowym instrumentem wychowania, inne są już tylko nadbudowane. Bez wychowawczej siły domu wszelkie inne zabiegi wychowawcze okazują się bezskuteczne i daremne. Uspołecznienie dziecka jako ograniczenie jego żywiołowego egoizmu i kapryśności – nie z wyrachowania, lecz z przywiązania – dokonuje się jedynie w domu. Kto nie nauczył się w domu podporządkowywać swych kaprysów i zachcianek ważniejszym celom wspólnym, ten się pewnie nie nauczy już nigdy.

Ostatniemu stwierdzeniu zdają się przeczyć doświadczenia sierocińców: z nich też wychodzą przecież nieraz całkiem porządni ludzie. Fenomen domu trzeba tu jednak rozpatrywać w skali makrospołecznej. Sierocińce są zanurzone w społeczeństwie, gdzie bezwzględnie dominuje wychowanie domowe. (Tak np. sami wychowawcy nie są na ogół wychowankami sierocińców.) Dla człowieka, który nie zaznał w dzieciństwie prawdziwego domu, istnieje więc potężny wzór do emulacji.

Sprzeczność zachodziłaby dopiero wtedy, gdyby całe społeczeństwo – lub przynajmniej jego przytłaczająca część – było jednym wielkim sierocińcem; gdyby zatem wychowanie domowe było całkowicie – lub w przytłaczającej większości – zlikwidowane na rzecz wychowania publicznego. (Jak to się kiedyś marzyło, a i dziś jeszcze marzy, różnym utopiom socjalistycznym i totalitarnym, od Rousseau poczynając.) Dom działa wychowawczo nie tylko wewnątrz, na swych domowników, lecz i na zewnątrz, na swe otoczenie społeczne – zwłaszcza gdy jak dotąd występuje jako społeczna norma. (Sierociniec to wciąż jeszcze wychowawcza anomalia.)

Szkoła może działać skutecznie tylko jako przedłużenie domu, rozszerzając i utwierdzając wyniesione stamtąd przez młodzież nawyki i związane z nimi uczucia wartości – nigdy zaś przeciwstawiając się im, jak to miało miejsce chociażby w niesławnej i do dziś niewygasłej dyskusji o szkolnym „przysposabianiu do życia w rodzinie" i szkolnym „wychowaniu seksualnym".

Współdziałaniu szkoły z domem przeciwstawia się dziś szalejący p a j d o c e n t r y z m i ukryty za nim pedagogiczny e g a l i t a r y z m. Uznać potencjał wychowawczy domu za podstawowy czynnik wychowania znaczy uznać zasadniczą nierówność ludzi już na samym życiowym starcie – bo pod względem owego potencjału dom domowi dalece nierówny. Szkoła pajdocentryczna, która chce te różnice niwelować, domów do współpracy nie wciągnie, bo te wcale nie chcą zatracać w dzieciach swej swoistości, lecz ją właśnie kultywować i przedłużać. Chcą przekazać swym dzieciom swój majątek duchowy, podobnie jak przekazują materialny.

Bez współpracy domu szkoła jest wychowawczo bezsilna i może tylko niszczyć duchowy dorobek ludzkości. Co też wyraźnie widzimy, chociażby w postaci rosnących hord coraz bardziej zdziczałej młodzieży i rosnącej rzeszy coraz bardziej zalęknionych nauczycieli.

9. ROLA KOBIETY. A oto nasza teza centralna, choć może nie nowa: t y l k o k o b i e t a t w o r z y d o m. Tylko ona ma ten dar, choć pewnie nie każda. Mężczyzna może jej w tym dziele jedynie pomagać lub przeszkadzać; sam nie stworzy domu ani sobie, ani nikomu. W tym zakresie jest bezpłodny.

Dom może powstać nawet wbrew mężczyźnie, ale nigdy wbrew kobiecie. Jeżeli z jakichś powodów – czy to wewnętrznych, jak cechy charakteru, czy zewnętrznych, jak na przykład niechęć do danego mężczyzny – kobieta nie dąży do stworzenia domu, to dom nie powstanie. Ewentualne dążenie mężczyzny w tym kierunku nic wtedy nie pomoże.

10. SAMORZUTNOŚĆ. Kobieta tworzy dom nieustannie i samorzutnie mocą swej kobiecej natury. Dom jest emanacją duszy kobiecej. Dusza ta organizuje bezwiednie przestrzeń duchową wokół siebie w owo „coś" nieuchwytne, a bardzo realne, które zwiemy „domem". Albo jeszcze inaczej: dom jest to przestrzeń fizyczna, którą kobieta samorzutnie wypełnia swoim życiem fizycznym i duchowym – i to w sposób odczuwalny także dla innych, zwłaszcza domowników. (Choć w tym ostatnim przypadku, jak wskazuje Malewska, odczuwalność ta bywa jedynie negatywna: odczuwają oni świadomie nie samo owo wypełnienie przestrzeni, lecz jedynie jego brak – gdy go zabraknie.)

Żyjąc samotnie, kobieta tworzy dom dla siebie. (Podobnie jak często tylko dla siebie się stroi.) Obcy, wchodząc w ten krąg domowy czuje, że „wszedł do domu" – w tym wypadku oczywiście nie swego. Gdy jest z nią mężczyzna, tworzy dom dla nich obojga, więc pośrednio także dla niego. A gdy są dzieci, tworzy go i dla nich.

11. DZIECI. Wychowanie dzieci dokonuje się przez dom. Kobieta nie może wychować dziecka, nie stworzywszy mu uprzednio domu. Dziecko nie może się prawidłowo rozwijać, nie mając domu. Nie znaczy to wszakże, i w tym istota rzeczy, że kobieta tworzy dom mając ów cel wychowawczy na widoku, czyli „dla dzieci". To jest najwyżej wtórna i nader zwodnicza racjonalizacja. Kobieta tworzy dom, bo taka jest – czy są dzieci, czy ich nie ma. A przedustawna harmonia, jaka zachodzi między kobiecą naturą a potrzebami dziecka, w tym właśnie leży, że to, co ona bezwiednie tworzy, jest akurat tym, czego ono równie bezwiednie potrzebuje.

(Podobnie jak mleko, którym matka karmi niemowlę, nie jest przez nią wytwarzane po to, by móc karmić, lecz dlatego, że taka jest jej biologiczna natura. To nie kobieta jako istota świadomie działająca wytwarza mleko; wytwarza je jej kobiecy organizm jako pewna siła przyrody. Analogicznie jest z domem: kobieta tworzy go nie jako istota świadomie działająca, lecz jako obecna w niej bezosobowa i ogólna kobieca natura – jako pewna anonimowa siła duchowa.)

12. DWIE NATURY. W dawnych rękopisach Elzenberga, jeszcze z lat paryskich, można znaleźć rozważania o swoistości natury kobiecej, które zdają się nam przenikliwe, a w naszym kontekście szczególnie godne uwagi. Oto ich główna treść:

Między duchowością męską i żeńską zachodzi głęboka różnica. Duszę kobiecą cechuje przyrodzona równowaga i spokój, duszę męską równie przyrodzone napięcie i niepokój. Oczywiście, kobieta przeżywa rozterki i niepokoje tak samo jak mężczyzna, ale ich źródło jest zawsze

zewnętrzne – gdy u mężczyzny nie zawsze. Przyrównując – już na własną rękę – duszę ludzką do toni wodnej, można by rzec, że męska przypomina rzekę, a kobieca – jezioro. To drugie wzburza się tylko po wierzchu i tylko pod działaniem czynników zewnętrznych, jak podmuchy wiatru czy uderzenia wiosła; tamta natomiast jest poruszona stale i aż do samego dna, niezależnie od wszelkich oddziaływań z zewnątrz.

Wskazana różnica duchowości bierze się stąd, że obie płci inaczej ujmują porządek wartości: mężczyzna – przedmiotowo, kobieta – podmiotowo. Przedmiotowość ocen wprowadza do duszy męskiej głębokie rozdwojenie (czy „rozdarcie", jak mówi Elzenberg) między tym, co na temat swojej własnej osoby mówi mu przedmiotowy rozum, a tym, co na tenże temat mówi mu podmiotowy instynkt. Przedmiotowo ocenia on bowiem także sam siebie; a zarazem właściwa każdej duszy żywiołowa podmiotowość – czyli skłonność, by oceniać rzeczy i zdarzenia z własnego punktu widzenia, traktowanego jako absolutnie wyróżniony – przeciw temu się w nim buntuje. Stąd w duszy męskiej stałe napięcie i wewnętrzny niepokój. W kobiecie dzięki podmiotowości ocen rozdwojenia takiego nie ma: duchowo jest istotą jednolitą, integralną.

(W tym od ręki za młodu rzuconym szkicu antropologicznym, nigdy już potem nie dopracowanym, Elzenberg rysuje różnicę duchową płci w ostrym kontraście jakościowym: tu przedmiotowość, tam podmiotowość. Starczyłoby może jednak ująć ją jedynie ilościowo: mężczyzna widzi porządek wartości bardziej przedmiotowo, kobieta bardziej podmiotowo. Byłyby to więc dwa różne punkty jednej skali, ale niekoniecznie skrajne. Można rzec, że mężczyzna widzi świat wartości w jego absolutnych proporcjach, a kobieta – relatywnie zdeformowany. Byłaby to więc różnica podobna do tej, jaka zachodzi między dwoma sposobami rysunkowego przedstawiania brył: bądź w rzucie, bądź perspektywicznie.)

Przytoczmy na koniec kilka cytatów z Elzenberga, wszystkie z dnia 22 grudnia 1911:

> Kobieta sądzi każdą rzecz według stosunku, jaki zachodzi między tą rzeczą a nią, sądzi zawsze podmiotowo (...) Mężczyzna (...) jest obdarzony przedmiotowością sądu; ta właśnie przedmiotowość sądu w zastosowaniu do własnego życia etycznego nazywa się sumieniem (...) Kobieta dlatego nie zna przedmiotowości zainteresowań, że albo sama sobie wystarcza, albo jeśli do czegoś dąży, to do wystarczenia samej sobie, do zniesienia wszelkich dążeń. Z ukochania zaś tego, co jest całkiem poza mną, wyrasta konieczność wiecznego dążenia (...) Stanem idealnym mężczyzny jest stan walki, a więc i rozerwania wewnętrznego. Dlatego mężczyzna nigdy z siebie nie jest zadowolony i kobietę ubóstwia jako istotę wyższą, w której całą tę rozterkę

wewnętrzną zastępuje uspokojenie (...) Mężczyzna łamie się wewnętrznie, bo jest jednocześnie instynktem i przedmiotowością, kobieta nie łamie się, bo cała jest instynktem (...) Stąd pochodzi, że nie tylko kulturę artystyczną i naukową, ale i sumienie ludzkości stworzyli mężczyźni.

13. TWÓRCZOŚĆ. Wskazana przez Elzenberga różnica między duchowością męską i żeńską wiąże się blisko z naszym ujęciem istoty domu. Spokój jest harmonią duszy. Promieniuje on też na zewnątrz i wytwarza wokół swego źródła pewną harmonię zewnętrzną, ową równowagę wartości materialnych i duchowych, która jest właśnie istotą domu. Równowaga ta sama jest nową wartością, dodaną do tamtych. („Dobrze mieć jedno i dobrze mieć drugie, ale najlepiej mieć oba we właściwej proporcji.") Ta nowa wartość jest wartością duchową, nie materialną – i jest wyłącznie dziełem kobiety, jej domeną. Nie jest więc tak – jak sądził Elzenberg – że kobieta nie uczestniczy w tworzeniu kultury, rozumianej jako ogół wartości nieutylitarnych stworzonych przez człowieka. Owszem, uczestniczy podobnie jak mężczyzna, tylko inaczej. Trzeba mieć na uwadze nie tylko te domeny twórczości, które – jak matematyka, technika czy filozofia – były dotąd prawie wyłącznie męskie. Na kulturę składa się wiele sztuk, a jedną z najważniejszych – jeżeli nie w ogóle najważniejszą – jest sztuka tworzenia domu. Stworzyć prawdziwy dom to sztuka nie mniejsza – choć inna – niż postawić katedrę albo skomponować symfonię. Wartość tego dzieła kobiety jest przy tym zupełnie nieutylitarna – choćby w tym najprostszym sensie, że nie można go ani sprzedać, ani kupić. Dom nie ma wartości rynkowej: nie jest do nabycia za pieniądze ani nie jest na nie przeliczalny.

Oczywiście, nie należy byle czego nazywać „twórczością". Wskazał na to słusznie niedawno Jan Srzednicki (*Czym twórczość nie jest*, w jego książce *Kłopoty pojęciowe*, Warszawa 1993). Ale tworzenie domu nie jest byle czym, nie każdy na przykład to potrafi – bo żaden mężczyzna i nie każda kobieta. Gdy mówimy, że tylko kobieta ma dar tworzenia domu, nie znaczy to wcale, że każda, ani tym bardziej, że każda w równym stopniu. Jak wszelka twórczość, tworzenie domu jest kwestią przyrodzonych zdolności, a te są rozdzielone nierówno: jednej udaje się lepiej, drugiej gorzej, trzeciej nie uda się wcale. Twórczością jest wytwarzanie domu tam, gdzie – relatywnie do warunków – udaje się dobrze.

Podzielamy zdanie Srzednickiego, gdy pisze:

Nic nie może uchodzić za twórczość, o ile nie osiągnęło doskonałości w stosownym porządku. Nie musi osiągać czegoś wielce nadzwyczajnego, ale musi osiągać coś ponad zwyczajność.

Pogląd ten trzeba interpretować rozsądnie; do tego, by być twórczym, nie jest konieczne bycie wielkim czy wielce utalentowanym, jest natomiast konieczne bycie do pewnego stopnia utalentowanym. Talent i zdolności twórcze nie są co prawda przeciętną, ale nie są też niespotykane; są czymś szczególnym, ale nie rzadkością.

Srzednicki słusznie zaznacza, że: „w stosownym porządku". W naszym wypadku znaczy to „w porządku budowania porządnego domu". Tę doskonałość kobieta właśnie często, choć bynajmniej nie zawsze, osiąga: w tym szczególnym porządku i relatywnie do niezależnych od niej obiektywnych warunków, które mogą przecież być zupełnie niesprzyjające. W takich warunkach sklecenie nawet byle jakiego domu już staje się twórczym osiągnięciem.

14. FEMINIZM. Nakreśloną fenomenologię domu łatwo źle zrozumieć. Jednym wyda się zbyt feministyczna, bo przesadna; innym wyda się skrycie antyfeministyczna, bo podstępnie propagująca hasło „kobiety do garnków". Na to nie ma rady: każdy fanatyzm – także ten ruchu „kobiet wyzwolonych" – jest głuchy na wszelkie racje i argumenty niezgodne z jego linią. Niech więc każdy interpretuje sobie nasze tezy, jak mu wygodniej.

Dom to także garnki, ale nie tylko garnki. Środki, jakimi kobieta – tworząc dom – integruje jego członków wokół wspólnych spraw i celów, są rozmaite. Należą do nich i wspólne posiłki, i wspólne zakupy, i wspólne świętowania, dysputy o wydatkach, plany na przyszłość. Mężczyzna nie lubi się tu zbytnio rozwodzić: bez większych namysłów kupi, co potrzeba, w pierwszym sklepie – lepiej lub gorzej, byle prędko. Natomiast kobieta rada o tych sprawach mówić szeroko i z przejęciem, nie kupując czasem w końcu niczego. Te przyziemne dysputy mają bowiem w jej oczach także cele całkiem inne niż te bezpośrednio realne. Stanowią one jeden ze środków wytwarzających duchową atmosferę domu i podtrzymujących go w istnieniu – wbrew stale obecnym zewnętrznym i wewnętrznym siłom destrukcji. Mocą swej natury kobieta czuje, że z tych drobiazgów, z osobna mało ważnych, powstaje w sumie coś bardzo ważnego. Mężczyźnie niełatwo to zrozumieć, mocą jego z kolei natury.

Integracja domowników wokół wspólnych spraw i celów ma wielką doniosłość kulturową. Kobieta integruje ich bowiem nie tylko wokół celów realnych, lecz i idealnych. Albo może lepiej: nadaje ona wartościom duchowym i celom idealnym realny kształt. Inaczej niż w sprawach realnych, kobieta w sprawach idealnych nie dyskutuje ani nie debatuje, tylko działa. Ucząc języka ojczystego, wprowadzając w przyjęte zwyczaje i obyczaje, przekazując wiarę przodków, demonstrując wytrwałość w budowie domu i nieustępliwość w jego obronie (owego

„ogniska", którym niegdyś w najdosłowniejszym sensie tego słowa było jego centrum) – kobieta zakorzenia nowe pokolenie w kulturze rodzimej, a przez nią i w powszechnej. Tkwi ona silniej w tradycji niż mężczyzna, którego niespokojny duch łatwiej skłonny jest odnosić się do tradycji krytycznie i selektywnie.

Obie postawy mają swe zalety i wady, ale obie też dopełniają się jako warunki konieczne istnienia kultury. Dom to tylko jej fragment, ale o podstawowym znaczeniu. Kto wychował się w prawdziwym domu, wchodzi w życie wyposażony w całe instrumentarium duchowe potrzebne na to, by być porządnym człowiekiem; „wie wszystko", jak powiedziała Malewska. Jaki potem zrobi z tego użytek, to już od domu nie zależy, tylko od genów i okoliczności.

Podkreślając kulturową funkcję domu, a pośrednio twórczą rolę kobiety, nie twierdzimy bynajmniej, że dom stanowi jedyne pole twórczości kobiecej. Mniemamy jedynie, że stanowi jej pole bezsporne i wyłączne – co nie wyklucza, że są inne. Tamte jednak będą już sporne, zwłaszcza te dotąd wyłącznie męskie. Czy muszą być męskie zawsze, skoro dotąd zawsze takie były? Nie wiadomo, i wszelki spór na ten temat zdaje się nam jałowy. Na każdym polu, do którego kobiety aspirują, muszą wykazywać swe zdolności twórcze – a nie tylko odtwórcze – nie słowem, lecz czynem. Możliwe, że brak im było tylko sposobności, ale możliwe również, że wchodzą tu w grę jakieś ograniczenia przyrodzone. (Tak jest np. z bezinteresowną ciekawością do techniki: pytanie „jak to działa?" zdaje się typowo męskie. Ale są i racje przeciwne. Przed rokiem jeden z nas, oglądając przypadkiem program telewizyjny o rakietach bojowych średniego zasięgu i o ich konstruktorach, oniemiał ze zdumienia, gdy jako główny konstruktor francuskich rakiet tego typu ukazała się na ekranie przystojna kobieta. Ten drobny fakt empiryczny dał nam więcej do myślenia niż tomy literatury feministycznej.)

„Domotwórcza" zdolność kobiety nie oznacza żadnej absolutnej wyższości nad mężczyzną, lecz jedynie relatywną – w tej ściśle określonej dziedzinie. I tak samo „technikotwórcza" zdolność nie oznacza żadnej absolutnej wyższości nad kobietą, lecz znowu jedynie relatywną, w tej określonej dziedzinie. Oznaczałaby tylko wtedy, gdyby same te dziedziny były aksjologicznie zhierarchizowane: gdyby na przykład tworzenie techniki było kulturowo cenniejsze lub szlachetniejsze niż tworzenie domu. Ale to właśnie kwestionujemy.

Rozumny feminizm nie polega naszym zdaniem na tym, że kobieta stara się ze wszech sił sprostować wszelkim standardom kulturowym stworzonym przez mężczyznę i według nich mu dorównać. Polega on na tym, że zmienia się sama hierarchia wartości: te elementy kultury,

które kobiety cenią i w których celują – jak tworzenie domu, chowanie młodego pokolenia, dbałość o wygląd, stabilność emocjonalna, zdolność do znoszenia monotonii życia i inne – rosną w cenie, a te ściśle dotąd męskie w cenie spadają. Dalekie skutki społeczne takiego przewartościowania są nie od ogarnięcia; choć nie neguje się w nim wcale z góry, że istnieją przyrodzone różnice uzdolnień, przebiegające według granicy płci.

15. ORTEGA. Nie my pierwsi, rzecz jasna, zauważyliśmy kluczową rolę kobiety w tworzeniu domu. Anglicy mówią „*men make houses, women make homes*". A przykładowo Ortega y Gasset tak pisał na ten temat (*Wybór w miłości*, 1927, w: *Szkice o miłości*, Warszawa 1989, s. 108–110):

W domowym ognisku panuje taki klimat, jaki wnosi kobieta, i zależy on od jej zachowania (...) Dom jest, ze swej natury, zjawiskiem codziennym, nieprzerwaną aktywnością, nieograniczonym łańcuchem identycznych chwil, zwyczajnym powietrzem, wytrwale wciąganym i wydychanym przez płuca. Ta rodzinna atmosfera wypływa od matki i bezpośrednio obejmuje pokolenie jej dzieci. Później mogą one skrajnie różnić się charakterem i usposobieniem. Lecz nadal rozwijają się pod naciskiem tamtej atmosfery (...) Gdziekolwiek rządzi codzienność, tam kobieta, której duszę w dużej mierze formują codzienne zdarzenia, staje się najważniejszym elementem. Mężczyzna stale skłania się ku niezwykłości, marzy o przygodzie i odmianie życia (...) Kobieta natomiast czuje osobliwe spełnienie w drobnostkach powszedniej egzystencji (...) Punkt widzenia zalotników ma, powiedzmy to sobie, dosyć ograniczony horyzont.

16. KWESTIA TWORZYWA. Każda kobieta tworzy dom, ale nie każdej się to równie dobrze udaje. Zależy to nie tylko od okoliczności zewnętrznych – jak bieda, wojna i inne przeciwności losu – bo twórczość ta może się dokonywać niemal w każdych okolicznościach. Nie zależy to również tylko od stopnia przyrodzonych zdolności danej kobiety w tym kierunku. Pamiętajmy bowiem, że tworząc dom także dla mężczyzny, kobieta tworzy go nie tyle „dla niego", co „z niego". Mężczyzna jest tu tworzywem, które przez kobietę zostaje przekształcone w element konstrukcyjny domu. A tworzywo to bywa różne: nie tylko oporne, bo takie jest wszelkie tworzywo, ale niekiedy całkiem nieprzydatne; budowany zaś z byle jakiego tworzywa dom sam też będzie na ogół byle jaki. Talent kobiecy w tym zakresie polega między innymi na umiejętności właściwego doboru tworzywa.

Znów jednak nie należy rozumieć tego wszystkiego jako świadomego wyrachowania. Czasem i ono się pojawia, ale jest to jedynie powierzchnia wchodzących tu w grę zjawisk. W głębi działa coś innego, co odbywa się bez świadomych zamiarów, bez rachub i planów,

mocą samej emanacji owego duchowego spokoju i siły, co wszystko dookoła – a więc i mężczyznę – przetwarza i spaja w zunifikowaną całość domu. Tworząc dom, kobieta dokonuje udomowienia mężczyzny, z natury swej niezbyt do udomowień skłonnego.

Ładnie i trafnie opisał to zjawisko Kipling w znanej bajce o kocie, co chadzał własnymi drogami. Oto jak się ona zaczyna:

Działo się to bardzo dawno temu, kiedy wszystkie bez wyjątku zwierzęta żyły jeszcze w zupełnie dzikim stanie (...) Rzecz prosta, w tych czasach człowiek był również dziki. Nawet bardzo. I dopiero wtedy zaczął się nieco oswajać, gdy napotkał kobietę, która mu powiedziała, że już dłużej nie będzie wieść takiego koczowniczego życia, jakie mężczyzna dotychczas prowadził, że ma tego dosyć. Rychło też znalazła suchą i ciepłą pieczarę i powiedziała, że będzie odtąd w niej sypiać, nie zaś na kupie mokrych liści. Potem wysypała całą pieczarę suchym piaskiem, a w środku rozpaliła ogień, zaś wejście zasłoniła wysuszoną końską skórą, ogonem w dół, i rzekła do mężczyzny: od dnia dzisiejszego zakładamy porządny dom, więc wchodząc doń musisz zawsze wycierać nogi. Pamiętaj o tym!

I od tego wieczora jedli już na kolację pieczeń z dzikiego barana, upieczoną na gorących kamieniach i przyprawioną dzikim czosnkiem i dzikim pieprzem. Potem jedli dziką kaczkę z rozmaitymi ziołami, dzikim ryżem i innymi przyprawami. Na końcu spożyli różne dzikie owoce.

Po kolacji mężczyzna położył się obok ogniska w owej jaskini; był szczęśliwy i bardzo zadowolony. Jego małżonka zaczęła kością baranią czesać swe długie piękne włosy, wzięła potem kość z łopatki baraniej, na której wyryte były jakieś znaki i długo się w nie wpatrywała. Następnie dorzuciła drewien do ogniska i uczyniła pierwszy na świecie czar: czar śpiewu. Wtedy z dookolnych dzikich puszcz wybiegły wszystkie dzikie zwierzęta i zgromadziły się w takim miejscu, skąd mogły widzieć światło ogniska, i dziwiły się nie wiedząc, co ono oznacza.

17. KU MATRIARCHATOWI. Choć dom tworzy tylko kobieta, to jednak nie ona na ogół w nim dominuje. Nie zawsze przecież właściwy twórca wartości jest również jej dysponentem. Dotychczas w domu – jak wszędzie – dominował mężczyzna. Powód jest oczywisty. Jak wszelka instytucja społeczna dom ma też swą stronę materialną i wymaga materialnych środków, a tych dostarczył głównie on. Stąd łatwo mogło się wydać, że jego udział w dziele tworzenia domu jest ważniejszy niż wysiłek kobiety – codzienny, jednostajny i nieprzerwany jak oddech i puls, a przez to prawie niezauważalny.

Dziś sytuacja się zmienia. Cywilizacja techniczna XX wieku, a zwłaszcza jej wielkie wojny, zrodziła konieczność masowej pracy kobiet poza domem, dając im przez to możliwość samodzielnego zarabiania. Zmalał tym samym udział mężczyzny w tworzeniu materialnych podstaw domu, i maleje dalej. Musi to spowodować wielkie przesunięcia w społecznej skali wartości, zwłaszcza między płatną pracą mężczyzny poza domem i darmową pracą kobiety w domu.

Mężczyzna coraz częściej zaczyna w domu schodzić do roli trutnia w ulu: osobnika doraźnie niezbędnego ze względu na funkcje czysto biologiczne, ale poza tym niepotrzebnego tam i tylko tolerowanego. Oczywiście, takiej roli mężczyzna nie musi akceptować, ale alternatywa nie jest zachęcająca. Byłby nią bowiem mężczyzna b e z d o m n y – postać i rola społeczna całkiem nowa, gdyby miała wystąpić masowo i stać się społeczną normą.

Są znaki, że w świecie Zachodu instytucja domu zmierza ku jakiejś formie matriarchatu. Przy tym nie o ruch feministyczny bynajmniej tu chodzi, bo to tylko jeden z mniej ważnych symptomów owego procesu. Chodzi o coraz lepiej widoczną tendencję dziejową, która wypycha mężczyznę z domu, na jego margines. Ujawnia się ona przede wszystkim w fakcie, że stale rośnie liczba samotnych matek chowających swe dzieci bez pomocy mężczyzny – a to znaczy, że w społeczeństwie stale rośnie frakcja domów matriarchalnych. Tak na przykład słyszymy, że wśród matek w murzyńskich gettach Ameryki jest to już co trzecia, ale to samo obserwuje się w mniejszym natężeniu wszędzie. Nic przy tym nie wskazuje, żeby ta tendencja miała się odwrócić lub choćby zatrzymać. Wołanie o „kryzysie rodziny" i wysiłki mające mu przeciwdziałać – jak poradnie rodzinne, pouczenia Kościoła, srogie przepisy alimentacyjne – są zupełnie bezskuteczne. Siły społeczne, jakie ową tendencję wywołują, są głuche na wszelkie wołania. Tym niemniej sprawa nie jest jeszcze przesądzona, bo są też pewne siły duchowe w samej naturze ludzkiej działające w drugą stronę i tamtym równorzędne. Będzie o nich mowa w tezie następnej.

18. KOMPLETNOŚĆ. Na tle wskazanej tendencji ku domowi matriarchalnemu powstaje pytanie może dla kogoś dziwne, ale antropologicznie wcale nie banalne: na co samodzielnej ekonomicznie kobiecie potrzebny jest w domu mężczyzna? Albowiem „w domu" znaczy tutaj „trwale z nią stowarzyszony". Można zatem zapytać też równoważnie: na co samodzielnej ekonomicznie kobiecie potrzebny jest trwale z nią stowarzyszony mężczyzna? Trafna odpowiedź na to pytanie nie jest bynajmniej oczywista, bo trafność wymaga, by była zarazem najogólniejsza i dokładna – czyli obejmującą w s z y s t k o, o co chodzi w pytaniu, i t y l k o to, o co w nim chodzi. (Zauważmy, że odpowiedź na symetryczne pytanie „na co mężczyźnie potrzebna jest w domu kobieta" jest na gruncie naszych założeń natychmiastowa: na to, żeby stworzyła mu dom i stale go swoją obecnością podtrzymywała.)

A oto odpowiedź, która zdaje się nam najbardziej trafna w sprecyzowanym właśnie sensie: samodzielnej ekonomicznie kobiecie mężczyzna potrzebny jest w domu – by tak rzec – d o k o m p l e t u. Może

ona stworzyć dom i bez niego, ale dom będzie niekompletny – coś jak zdekompletowany serwis: służy jako serwis, ale czegoś w nim brak. W rozwinięciu naszą odpowiedź dzielimy jednak na kilka warstw i dopiero ich suma logiczna daje wymaganą ogólność, odpowiadającą pojęciu owego „kompletu".

Pierwszą warstwę stanowią względy społeczne – niemal oczywiste, choć trudno dać ich pełną listę. Wszystkie sprowadzają się do konieczności liczenia się z opinią publiczną i z presją rządzących nią stereotypów, jakkolwiek niemądre by one były. Obecność mężczyzny w domu pozwala kobiecie uniknąć położenia „starej panny", ongiś nie bez powodu budzącego lęk, a i dziś jeszcze co najmniej trochę kłopotliwego towarzysko. A gdy jest matką, chroni ją przed odium, jakie spada na „pannę z dzieckiem", samo zaś dziecko przed piętnem „bękarta". Mężczyzna jest tu potrzebny kobiecie dla legitymacji jej macierzyństwa i potomstwa. Jednakże stereotypy te – jak wszelkie stereotypy opinii publicznej – są historycznie zmienne i przemijające. Te wprawdzie są nadal silne, ale słabną właśnie na naszych oczach pod wpływem tych samych sił, co pchają także ku domowemu matriarchatowi. Tak więc pierwsza warstwa, choć ważna socjologicznie i praktycznie, jest antropologicznie nieistotna. Antropologię filozoficzną interesują tylko duchowe niezmienniki natury ludzkiej.

Bliżej antropologicznych niezmienników leży warstwa druga, od żadnych konwencji społecznych niezależna i właściwie już biologiczna. Dotyczy bowiem bezpieczeństwa gniazda i opieki nad młodymi, jest więc tylko po części specyficznie ludzka.

Mężczyzna jest potrzebny kobiecie w domu do jej i jego obrony i ochrony. W warunkach cywilizowanych funkcja ta jest wprawdzie mało widoczna, bo w dużej mierze przejęta przez państwo, ale nie dajmy się zwieść pozorom. W końcu XX wieku – inaczej niż sto lat temu – dobrze już wiadomo, jak łatwo i szybko warunki cywilizowane przechodzą w niecywilizowane. Znaczenie obronne, jakie ma obecność w domu mężczyzny, wraca wtedy natychmiast w całej swej elementarnej pierwotności – jak to w znanym dialogu próbował wytłumaczyć pani Wąsowskiej, kobiecie wyzwolonej tamtych lat, pan Wokulski. (A oto przykład bliższy i wcale nie literacki: samotnie żyjące kobiety podkładają dziś często w swych telefonicznych automatach domowych jakiś głos męski. Czemu to czynią?) Kompletny dom ma być jak okręt – gotów na wszelkie ewentualności, pogodę i niepogodę.

Biologicznie i społecznie co najmniej równie istotna dla domu jest rola mężczyzny w chowaniu dzieci. Gdy jest on rzeczywiście w tym pomocny, pomoc ta jest oczywiście bezcenna, i to wielorako. Nie jest jednak niezbędna: choć z trudem, kobieta może się jednak bez niej

obyć. Dlatego jeszcze ważniejsza jest funkcja druga: obecność mężczyzny w domu stanowi najskuteczniejsze zabezpieczenie dzieci od doli sierocej, gdyby matce miało się przytrafić coś złego. (Prawdopodobieństwo przedwczesnej śmierci obojga rodziców jest wielekroć tysięcy razy mniejsze niż samej matki.) W tej funkcji nic go zastąpić nie może, a co takie zabezpieczenie znaczy dla matki i dzieci, tłumaczyć nie trzeba. W obu omówionych warstwach – biologicznej i socjalnej – kompletność, jakiej przydaje domowi obecność w nim mężczyzny, ma jednak dla kobiety znaczenie przede wszystkim utylitarne: służy temu, by znośniej przeżyć i by nie odpaść od stada. Inaczej jest w warstwie trzeciej, duchowej. Wracamy tu znowu do Elzenberga i jego antropologii: istnieje pewna duchowa komplementarność płci, która sprawia, że w swej odmienności i niepełności duchowej obie potrzebują i poszukują się wzajemnie. Pokrywa się to ze starą koncepcją platońską, że pełnym człowiekiem jest dopiero androgyn, stwór męsko-żeński. Otóż właśnie kompletny dom stanowi najlepszą aproksymację takiego stworu, jaka jest w ogóle możliwa. Jest duchowo pełny i samowystarczalny – na tym polega jego wartość perfekcyjna. (Kobietom wyzwolonym zdaje się wprawdzie, że same są takimi androgynami, ale się chyba w tym mylą.)

19. INSTYTUCYJNOŚĆ. Dom jest sprawą na długą metę i wymaga, by związek kobiety z należącym doń ewentualnie mężczyzną był trwały. Gwarancją trwałości jest instytucjonalny charakter tego związku: fakt, że opiera się on nie tylko na wzajemnej skłonności dwojga ludzi różnej płci ku sobie – skłonności zmiennej i łatwo przemijającej – lecz jest też układem publicznie usankcjonowanym i podtrzymywanym w swej formie przez sztywne reglamentacje społeczne – obyczajowe lub prawne.

Takie ujęcie zgadza się z filozofią instytucji Arnolda Gehlena, którą dobrze ilustrują dwa poniższe cytaty:

W końcu jest zawsze tak jak w stosunkach płci: tylko całkiem wyjątkowo związek między mężczyzną i kobietą – choćby najbardziej namiętny, bogaty i ożywczy – da się utrzymać wprost i wyłącznie jako stan uczuciowy; zbudować tylko na nim niczego się nie da. Względy biologiczne i ekonomiczne, nowe pokolenie, strawa i chuć są silniejsze. Związek ów musi się zobiektywizować, urzeczowić, stracić swą wyjątkowość – musi jednym słowem przekształcić się w instytucję (czyli w małżeństwo), i to właśnie po to, by ludzie ci nie stali się sobie wzajem obcy, by się wzajemnie nie utracili.

Człowiek może utrzymać na trwałe pewien stosunek do siebie i swych bliźnich tylko pośrednio, odnajdując się okrężnie w swym własnym wyobcowaniu – a tam leżą właśnie instytucje. Marks zauważył słusznie, że są to wytwarzane przed ludzi formy,

w których treść uczuciowa – materiał nawet w najwyższym bogactwie i napięciu nazbyt rozfalowany (*undulös*) – zostaje urzeczowiona, wpleciona w ogólny bieg zdarzeń i tylko tak przetworzona w coś trwałego (...) Instytucje są to wielkie układy, daleko też od nas trwalsze – w które ludzie sami w pełni przytomności wstępują (...) Instytucje takie, jak małżeństwo, własność, Kościół, państwo, wyobcowują wprawdzie ludzi z ich bezpośredniej subiektywności (...) ale też chronią ich przed samymi sobą; pozostawiają wolne pole wysokim wzlotom, ale ich nie wymagają (A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, „Archiv für Rechts – und Sozialphilosophie", nr 3/1953, s. 351n. Cyt. za K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 1973, t. 1, s. 206).

Pogląd Gehlena przemawia do przekonania swoim trzeźwym realizmem. Instytucje społeczne są dla więzi uczuciowych niczym pancerz chitynowy dla owada: zewnętrznym kośćcem, utrzymującym w niezbędnym dla życia kształcie jego wiotkie i galaretowate ciało. Domowy układ stosunków między ludźmi jest podtrzymywany w istnieniu nie tylko od wewnątrz, duchową siłą kobiety, lecz i od zewnątrz – instytucjonalną matrycą ogólnej obyczajności, jej jawnych i cichych zakazów i nakazów, w którą zostaje wlana i w której zastyga magma porywów serca i burz namiętności.

Kobieta jaśniej niż mężczyzna widzi konieczność nadania swemu stosunkowi do płci przeciwnej formy trwałej – a więc instytucjonalnej, publicznie akceptowanej i aprobowanej. Z natury cechuje ją w sprawach domu ów trzeźwy realizm, do którego mężczyzna dochodzi jedynie okrężną drogą przez namysł teoretyczny. Na tym, między innymi, polega wielka siła domotwórcza kobiety.

20. REPLIKA. Naszej fenomenologii domu można zarzucić, że zupełnie pomija czynnik tak istotny, jak rola popędu płciowego. Otóż pomija świadomie, a to dlatego, że rola ta – wbrew pewnym pozorom – wcale nie wydaje się tutaj tak bardzo istotna.

Fundamentem duchowej konstrukcji domu nie jest popęd płciowy, tylko duchowość kobiety. Potężne siły tego popędu są w swym działaniu względem domu ambiwalentne: działają jednocześnie dośrodkowo i odśrodkowo, konstrukcyjne i destrukcyjne, a ich stosunek wzajemny zmienia się jeszcze z biegiem czasu na niekorzyść tych pierwszych. Popęd płciowy jest w swych żywiołowych przejawach nieobliczalny, kapryśny i anarchiczny (patrz *Sonet 129* Szekspira), a to jest w zupełnej niezgodzie z naturą domu, którą cechuję właśnie stabilność i obliczalność. Odmienność duchowa kobiety obejmuje także zasadniczo odmienny stosunek do spraw płci, dużo bardziej złożony i racjonalny niż dość prymitywny w gruncie rzeczy stosunek mężczyzny. Odmienna płciowość kobiety w pewnym stopniu neutralizuje owe destrukcyjne w swej irracjonalności impulsy popędu i stanowi przez to

cząstkę jej domotwórczej siły. Siła ta działa tu jednak nie jak rezonator, tylko jak tłumik.

21. PRZYSŁOWIA. Na zakończenie przytoczmy jeszcze garść przysłów różnych narodów na temat domu, zaczerpniętych z *Encyklopedii „drugiej płci"* Władysława Kopalińskiego (Warszawa 1995, s. 378). Oto one:

Bóg stworzył kobietę, kobieta stworzyła ognisko domowe (kurdyjskie)
Dom bez kobiety jest jak piec bez ognia (szwabskie)
Dom nie stoi na ziemi, lecz na kobiecie (albańskie)
Kobiety nie murarze, ale wznoszą domy i niszczą (francuskie)
Małżonka to klucz do domu (angielskie)
Namiot bez kobiety jest jak skrzypce bez strun (rumuńskie)
Nieszczęsny to dom, w którym brak kobiety (angielskie)
Stu mężczyzn potrafi założyć obóz, ale dla stworzenia domu trzeba kobiety (chińskie)
Palenisko to nie kamień, lecz kobieta (hinduskie)

Jak widać, wszystkie wskazują w tym samym kierunku i potwierdzają wyrażone przez nas na wstępie przypuszczenie o ponad–kulturowej naturze domu, wszędzie feminocentrycznej.

Muszyna, 4 sierpnia 1995

ULRICH SCHRADE, ur. 1943, dr hab., adiunkt w Zespole Filozofii na Politechnice Warszawskiej. Wydał m. in. *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga* (1988), *Etyka. Główne systemy* (1992).

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ, ur. 1927, prof. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Wydał: *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* (1968), *Ontologia sytuacji* (1985), *Filozofia i wartości* (1993).

JAN ZUBELEWICZ, ur. 1947, adiunkt w Zespole Filozofii na Politechnice Warszawskiej, rozprawa doktorska *Filozofia kultury Henryka Elzenberga* (1984), liczne artykuły, wydawca wielu rękopisów Elzenberga.

BEZDOMNOŚĆ

Janusz Marciniak

To negatyw domu. Poświęciłem jej cykl gwaszy (prawie dwa lata pracy), co nie oznacza, że temat został wyczerpany. Trudno w ogóle mówić o jego wyczerpaniu. Dopóki istnieje bezdomność nie malowana, prawdziwa, stanowiąca zjawisko społeczne, dopóty „domność" będzie w pewnym sensie niemoralna. Punktem wyjścia w poszukiwaniach rozwiązania ikonograficznego stała się dla mnie Przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11–32). Dom to nie tylko pojęcie fizyczne, ale także duchowe. „Sztuka jest domem życia" (Stanisław Brzozowski). Sztuka ukazuje nasze zadomowienie w świecie. I nawet wówczas gdy temu zadomowieniu towarzyszy melancholia i rozczarowanie, myśl ma dokąd powrócić. Domem jest dla niej własna historia. Sztuka godzi człowieka z życiem i rekompensuje mu tak wiele. Wyrażenie rozpaczy lub cierpienia w artystycznej formie pomaga je znieść. Ale nie usuwa ich przyczyn, nie zmniejsza strefy bezdomności fizycznej. To wielka przestrzeń i wielkie, wzajemne oddalenie, które czasem można zmierzyć... krokami, bo jest, na przykład, dworcową poczekalnią.

Początek pracy nad cyklem ma związek z dworcem kolejowym w Stuttgarcie. Tam, w 1994 roku, w pewien lutowy dzień, dopadła mnie myśl o domu, która mieszka na wszystkich dworcach, i prawie natychmiast złączyła się z postanowieniem, że jeśli uda mi się coś zrobić, to pokażę to nie we wnętrzu galerii, lecz wrócę na dworzec, do tej przestrzeni, jak ją od tamtej pory nazywam, marnotrawności zagęszczonej. Każdy dworzec przypomina o domu, ale tak się składa, że dworzec w Stuttgarcie jest położony blisko... muzeum, a w nim dawna

sztuka temu „przyniesionemu" z dworca przypomnieniu przeciwstawia inną myśl o domu. Rembrandt, Dürer i Memling, których obrazy wiszą w Staatsgalerie, mówią, że dom, aby był domem, musi mieć ściany zbudowane z prawdziwej miłości życia i poczucia bezpieczeństwa.

Kiedy van Gogh malował maleńkie ptasie gniazdo, obcował z archetypem tej bezbronnej ufności, zupełnego zdania się na Nic, na „jakoś to będzie", i definiował obrazem najczystszą po-wierność. Jakże stąd daleko do symboliki Boscha, dla którego jajko złożone w gnieździe jest zapowiedzią czekających nas cierpień. Nieszczęśliwy van Gogh z koncepcją martwej natury jako gniazda – wyrazu pragnienia ufności – i Bosch – prawdopodobnie szczęśliwy, a na pewno cieszący się uznaniem i sławą za życia, posiadający dom, rodzinę i przyjaciół. Bosch – w przeciwieństwie do van Gogha – nie miał żadnych złudzeń co do prawdziwej natury człowieka. Van Gogh – Syn marnotrawny i Bosch – malarz *Syna marnotrawnego*, który przedstawia personifikację nędzy ludzkiego istnienia, przypowieść ewangeliczną, domokrążcę, człowieka urodzonego pod znakiem Saturna, żebraka, wędrowca wahającego się między wyborem drogi zła i drogi dobra. *Syn marnotrawny* to przepiękny, szaro-ugrowy obraz; człowiek odchodzi jak Syn marnotrawny w wierszu Rilkego. Odchodzi, ponieważ nie chce, nie może pozostać na takim świecie, jaki widzimy za nim. Odchodzi, uosabiając najtragiczniejsze pojęcie domu – skurczonego do łachmanów i tobołka na grzbiecie. Świat, który zostawia za sobą, jest tak samo marnotrawny jak on ze swoją nędzą, niepewnością jutra i osamotnieniem.

Na siebie wszystko wziąć nie do pozbycia –
dać upaść temu, co się ma stałego,
by paść samotnie, nie wiedząc dlaczego –

Czy to jest wejście do nowego życia?

Takim pytaniem kończy swój wiersz *Odejście syna marnotrawnego* Rilke. Obraz Boscha został namalowany około 1510 roku. Poprzedziły go wnikliwe studia rysunkowe żebraków i włóczęgów. To zainteresowanie marnotrawnością prawie zbiega się w czasie z powstaniem *Syna marnotrawnego* Dürera (ok. 1496). Ten sławny miedzioryt, wyrażający ducha pokory, moment skruchy i nawrócenia, widziałem kilka lat temu w Kunsthalle, nieopodal innego dworca kolejowego, w Hamburgu. Był zestawiony z mniej znanym, lecz równie pięknym miedziorytem *Powrót syna marnotrawnego* Łukasza z Lejdy, stworzonym w tym samym roku co obraz Boscha. W ujęciu Łukasza jest to już podniosła chwila spotkania z Ojcem. Świat odzyskuje cechy domu. Scena okazania miłosierdzia została umieszczona pod potężnym drzewem na łagodnym

wzniesieniu. Zawsze podziwiałem Łukasza z Lejdy za piękno jego myślenia symbolicznego. To drzewo... Trzy pnie wyrastające z tych samych korzeni. Pierwszy wydaje się uschnięty. Trzeci jest złamany. Tylko drugi, środkowy jest potężny i okryty liśćmi. To Ojciec między Synami. Starszy Syn – pierwsze drzewo – symbolizuje Stary Testament i starotestamentalną, „niewzruszoną" sprawiedliwość. Młodszy Syn – trzecie drzewo – to Nowy Testament i logika wzruszenia i miłości przebaczającej.

Od powstania tego miedziorytu upłynie jeszcze 150 lat wędrówki, zanim Syn marnotrawny odnajdzie dom w pełnym tego słowa znaczeniu. Stanie się tak przynajmniej w sztuce. Myślę o *Synu marnotrawnym* Rembrandta z 1668 roku. O tym malowanym, który znajduje się w Ermitażu, choć, jak wiadomo, jest jeszcze inny, wcześniejszy, przedstawiony na akwaforcie z 1636 roku. Wedle Rembrandta obaj Synowie są dziećmi marnotrawnymi, obaj wracają do Boga, i nie ma większego znaczenia, że ich drogi są różne. Rembrandt z niezwykłą intuicją teologiczną ukazuje ich razem i w jednej chwili. Zrywa zasłonę myślenia symbolicznego i mówi wprost to, co wcześniej Łukasz powiedział przy pomocy metafory. Ma rację Henri J. M. Nouwen SJ, gdy poruszony obrazem Rembrandta, widzi w Synu marnotrawnym samego Chrystusa. Taką odpowiedź Rilkemu i nam wszystkim daje Nowy Testament.

Wracam na dworzec w Stuttgarcie, gdzie – dzięki ks. W. Broniewskiemu, J. Górze i L. Neumannowi – doszło do wystawy mojego *Syna marnotrawnego* (4 października – 26 listopada 94). Przed powrotem do Polski poszedłem tam, żeby pożegnać się z pracami i sfotografować je przy dziennym świetle. W potężnej hali, nieznany wśród nieznanych, byłem anonimowym turystą, którego coś zaciekawiło. Może szare papiery z rysunkami przykrytymi tu i ówdzie woalkami wierszy i tekstów, a może tylko stalowe sześciany – zbudowane z rur używanych do wznoszenia rusztowania budowlanego – dźwigające ciężkie tafle szkła i oprawy. Wnętrze dworca odbijało się w nich. Przestrzeń rzeczywista nakładała się na przestrzeń wyobrażoną. Lustrzane odbicia przenikały się z obrazami, rusztowanie i niebieskie żarówki, które były dosłowną (elektryczną) instalacją, ujawniały swój symboliczny wymiar... Byłem zajęty fotografowaniem, gdy nagle poczułem czyjąś obecność przy sobie. Z potoku ludzkiej masy wynurzyła się stara kobieta w zniszczonym, turkusowym płaszczu, pchając przed sobą wózek z plastikowymi torbami. Wystarczyło jedno spojrzenie, abym zrozumiał, że widzę ją z całym jej dobytkiem. Jednak nie chciała ode mnie jałmużny. Nie wiedząc, że mam coś wspólnego z tym, co fotografuję, zachowała się jak gospodyni tego miejsca i okazała się świetną przewodniczką po

– w tym momencie – już nie moim *Synu marnotrawnym*. Była w domu. Pokazała mi, co mam sfotografować. Wybrała m.in. niektóre studia skulonych postaci. Zaskoczony, wykazałem się odrobiną refleksu i niepostrzeżenie zrobiłem jej kilka zdjęć, które teraz są dla mnie wyjątkowo ważną pamiątką. Wiem, kogo przedstawiają. Te kiepskie technicznie i mało artystyczne wizerunki Córki marnotrawnej wiążą się jednak dla mnie z wiedzą o nas wszystkich, a właściwie z kresem tej wiedzy. Bezdomna kobieta jest jakby powiększeniem ziarna marnotrawności do rozmiarów planety. Kobieta – jeden z najważniejszych synonimów „domności" – bezdomna!

Nie wiem, czy zachowała wspomnienie domu rodzinnego, czy taki dom w ogóle miała. Jej spontanicznej identyfikacji z moim przedstawieniem bezdomności, które pozostawia wiele do życzenia w warstwie artystycznej, nie poczytuję sobie za zasługę ani nie przyjąłem jako potwierdzenia „wymowy" prac pokazanych na dworcu. „Przygoda" z bezdomnością uświadomiła mi własną hipokryzję. Stanąłem przed pytaniem: czy marnotrawność i bezdomność w ogóle proszą o formę artystyczną, czy chcą być tematem eseju? Adam Chmielowski udzielił odpowiedzi nie pozostawiającej wątpliwości. Uznanie, że to jest najwłaściwsza odpowiedź, daje nam namiastkę moralnego prawa do mówienia o bezdomności i, co teraz lepiej rozumiem, także mówienia o jej przeciwieństwie. To wszystko.

Nie powiedziałem nic o tej bezdomności, która kryje się w pałacach i opływa w dostatki, nic o bezdomności wygnańca i uchodźcy, nic o bezdomności zwierząt. Co z nimi?

Dworzec to jedna z wielu „świątyń" bezdomności. Klekot zmieniających się tabliczek w rozkładzie jazdy, zapowiedzi odjazdów i przyjazdów, jak różaniec lub mantra, łagodzą udrękę czekania na Nic. Tam, gdzie dzień domaga się nocy, a noc wypatruje dnia, życie przywiera do ściany poczekalni i czyta z otwartego leksykonu bezdomności: bezsilność, bezsenność, beznadziejność...

JANUSZ MARCINIAK, ur 1954, malarz, pedagog i krytyk sztuki. Pracuje w PWSSP w Poznaniu. Publikował m. in. w „Czasie Kultury", „Kulturze Niezależnej", „Znaku" i „Gazecie Wyborczej". Wydał *Paradoks artystów* (1994).

O STYLU MYŚLENIA

Józef Tischner

Bywa tak, że komentarz do cudzego tekstu służy autorowi do wyrażenia raczej własnych poglądów niż rozjaśnienia tekstu komentowanego. Wydaje mi się, że coś takiego przydarzyło się o. Jackowi Salijowi OP, gdy „na marginesie" *Evangelium vitae* Jana Pawła II odpowiadał na pytanie: *Co się dzieje z naszą cywilizacją?*[1] Kilka cytatów z Jana Pawła II stało się okazją do wylania osobistej żółci na świat, który tonie w nieprawości. Nie byłoby w tym niczego nagannego, gdyby nie pozór, że żółć ta jest również żółcią Papieża.

Najpierw jednak kilka słów wyjaśnienia. Bardzo wysoko cenię pracę myślową o. Jacka Salija, a poza tym uważam go za bliskiego mi Przyjaciela. W niczym nie narusza naszej przyjaźni fakt, że na wiele spraw mamy diametralnie różne spojrzenia. Zastanawiam się, czy różnice te można pokryć milczeniem. Gdyby chodziło o jakieś szczegóły, to z pewnością tak. Wydaje się jednak, że sprawa ma charakter zasadniczy. Nie chodzi o byle co, chodzi o styl myślenia. W Polsce kształtuje się dziś coś takiego, co należałoby nazwać „stylem chrześcijańskiego myślenia". W tej sytuacji trzeba być podwójnie czujnym. Trzeba uważać, by nie tylko nie sprzeniewierzyć się czysto naukowej rzetelności, ale również, by nie zatracić wymiaru nadziei, bez którego myślenie nie jest już myśleniem chrześcijańskim. Jacku kochany, niepokoi mnie łatwość, z jaką zbliżasz się do granicy jednego i drugiego, a niekiedy nawet granicę tę przekraczasz.

Najpierw krótka uwaga dotycząca sprawy rzetelności. Przepraszam za przydługi cytat: „Encyklika *Evangelium vitae* jest w swej istocie stanowczą demaskacją i odrzuceniem antropologicznego agnostycyzmu, który coraz bardziej kształtuje naszą współczesną mentalność i obyczaje. To ogarniające całą naszą cywilizację zwątpienie w możliwość poznania, kim naprawdę jest człowiek i jaki jest ostateczny sens i cel jego istnienia, wydaje się nieuchronną konsekwencją agnostycyzmu teologicznego. Prawda o człowieku jest zupełnie inna, jeśli powodem zaistnienia człowieka jest bezinteresowna miłość Boga,

[1] „Znak" 488, styczeń 1996.

zupełnie inna zaś, jeśli ostateczną przyczyną naszego istnienia były działania jakichś sił bezosobowych. Otóż jeśli nie wiemy, kim jest Bóg, ani nawet tego, czy On w ogóle istnieje, konsekwentnie nie możemy też wiedzieć, kim naprawdę jest człowiek, czy jego życie ma jakiś sens nieredukowalnie duchowy i czy zmierza ku jakiemuś przeznaczeniu ostatecznemu."

Proszę zwrócić uwagę: autor szuka przyczyn kryzysu naszej cywilizacji w rozpowszechnionej i rozpowszechniającej się teorii teologicznej, zwanej „agnostycyzmem teologicznym". Głosi ona, że nie wiemy, kim jest człowiek i jaki jest sens i cel jego istnienia. Kto głosił tę teorię, autor nie mówi. Nie mówi również, jak doszło do tego, że teoria trafiła pod strzechy. Domyślamy się jednak, że błędną teorię powinna zastąpić słuszna teoria. Kryzys zostanie przezwyciężony, gdy ludzie się dowiedzą, że zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga.

W tym punkcie autor powołuje się na Jana Pawła II. Cytat z Encykliki ma być potwierdzeniem tezy o panoszącym się wśród nas „antropologicznym agnostycyzmie". Czytamy: „Właśnie tutaj – twierdzi Jan Paweł II – leży »sedno dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka (...) Tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie« (nr 21)."

Otóż chcę stwierdzić: przytoczony cytat nie potwierdza wypowiedzianych sądów. Jan Paweł II mówi o czym innym – mówi o wrażliwości na Boga i człowieka. O. Jacek Salij mówi o błędnej teorii. To są dwie różne sprawy. Doprawdy bardzo różne sprawy. Wrażliwość na człowieka nie musi iść w parze ze znajomością słusznej teorii. A także znajomość słusznej teorii nie musi iść w parze z wrażliwością na Boga i człowieka. Nie wchodzę w tej chwili w to, jaki jest stosunek między wrażliwością a wiedzą. Twierdzę tylko, że powołanie się na słowa Jana Pawła II jest chybione.

Jeśli tak, to wątpliwe jest również pierwsze zdanie przytoczonego fragmentu – to mianowicie, w którym autor mówi, że Encyklika jest „w swej istocie stanowczą demaskacją i odrzuceniem antropologicznego agnostycyzmu". „Demaskacja" i „odrzucenie"? Czy to jest język Jana Pawła II? Należałoby raczej powiedzieć: Encyklika jest próbą „ożywienia" wrażliwości na Boga i człowieka. Między zabiegiem „demaskacji" a zabiegiem „ożywienia wrażliwości" jest zasadnicza różnica, podobna do tej, jaka istnieje między hermeneutyką podejrzeń a hermeneutyką nadziei.

Następna próba powołania się na Jana Pawła II jest równie chybiona. Autor pisze: „mentalność ateistyczna dokonuje swojej największej w dziejach ekspansji misjonarskiej i dopuszcza się licznych nietolerancji wobec ludzi oraz wspólnot religijnych. Na zjawisko to wskazał Jan Paweł II podczas swojej czwartej pielgrzymki do Polski." Następują słynne słowa o obecności wymiaru świętości w życiu społecznym i państwowym. Przypomnijmy ostatnie zdanie: „Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością."

Czy widzimy różnicę? Jan Paweł II mówi o jednej z koncepcji „światopoglądowej neutralności" państwa. O. Jacek Salij sądzi, że mamy przed sobą

wskazanie „największej w dziejach ekspansji misjonarskiej" mentalności ateistycznej. I znów nie chcę nic mówić na temat rozmiarów mentalności ateistycznej. Chcę tylko powiedzieć, że poparcie własnego stanowiska przytoczonym cytatem z Papieża nie jest uprawnione.

Pozostawmy jednak na boku kwestię interpretacji tekstów Jana Pawła II, a zajmijmy się drugą z wymienionych spraw – Salijową „hermeneutyką podejrzeń".

Bieg myśli o. Jacka Salija jest następujący: istnieje agnostycyzm antropologiczny, który głosi, że nie wiemy, kim jest człowiek; istnieje również agnostycyzm teologiczny, który nie wie, jaki jest ostateczny cel i sens istnienia człowieka; agnostycyzm – zarówno pierwszy jak drugi – nie jest jednak agnostycyzmem autentycznym, lecz zakłamanym; w istocie rzeczy agnostycyzm jest zakłamanym ateizmem i zakłamanym materializmem. Stwierdziwszy to wszystko, autor pyta: po co to maskowanie? Odpowiedź brzmi: „w imię zakłamanego agnostycyzmu da się sformułować równie zakłamany – i stosunkowo trudny do zdemaskowania – program zredukowania religii do sfery prywatnej oraz neutralności światopoglądowej państwa i życia społecznego, który *de facto* jest programem konsekwentnej walki zarówno z wiarą w Boga, jak z religijnym pojmowaniem człowieka."

Co sądzić o tym wywodzie? Chyba tylko to jedno: wywód jest dowolną konstrukcją myślową, zbudowaną wedle reguł „hermeneutyki podejrzeń". W hermeneutyce tej najpierw ustala się istnienie jakiejś mrocznej siły, rządzącej z ukrycia człowiekiem, a następnie pokazuje, w jaki sposób wytwarza ona „maski", które ją przysłaniają. Kłamstwo jest drugą naturą człowieka. W tej sytuacji zadaniem interpretatora – „psychoanalityka" – jest zedrzeć maski i ukazać brutalną prawdę. Dla o. Jacka Salija „prawdą" jest „mentalność ateistyczna", która dokonuje „największej w dziejach ekspansji misjonarskiej". Zwróćmy uwagę, że autor nie pisze o czasach stalinowskich, lecz o tym, co się dzieje dziś. Czasy stalinowskie nie jawią mu się jako „największa ekspansja".

Nie chcę polemizować z takim widzeniem ludzi. W końcu każdy ma swoje oczy i swoje widzenie. Skoro takie widzenie jest, widać jest też taka potrzeba. Chcę tylko powiedzieć, że „hermeneutyka podejrzeń" w ogóle, a „hermeneutyka podejrzeń" o. Jacka Salija w szczególności to wielce ryzykowna zabawa. Ryzyko bierze się stąd, że na jej zasadzie można drugiemu człowiekowi przypisać dosłownie wszystko, co się chce. Wystarczy rozróżnić – jak to czyniła hermeneutyka marksistowska – to, co „subiektywne", od tego, co „obiektywne", i osądzać go nie za rzeczywiście żywione przekonania, ale za „obiektywną wymowę jego tezy, która jest oczywista" (o. J. Salij). Można też wtedy obserwować, jak podejrzenie staje się oskarżeniem, a oskarżenie zaocznie wydanym wyrokiem.

Powtarzam: nie chcę z tym polemizować. Przynajmniej tu i teraz. Chcę tylko zaznaczyć, że hermeneutyka demaskacji ma to do siebie, że zazwyczaj zjada własnych ojców. W końcu nic nie przeszkadza, by podejrzenie, które ojciec podejrzeń kieruje ku innym, skierować ku niemu samemu. Nie tylko zresztą podejrzenie, lecz również oskarżenie i wyrok. Wspomniałem wyżej

o „stylu myślenia" chrześcijańskiego, który się krystalizuje. Jacku kochany, czy nie czujesz, w jaką zabawę wchodzisz i pociągasz innych?

KS. JÓZEF TISCHNER, ur. 1931. Studiował na Wydziale Filozofii ATK i na Uniwersytecie Jagiellońskim pod kierunkiem Romana Ingardena. W 1963 uzyskał doktorat na podstawie pracy *Ja transcendentalne w filozofii Husserla*. Prowadził badania w Archiwum Husserla w Belgii (Louvain). Habilitował się w 1974 na podstawie rozprawy *Studia z teorii świadomości*. Jest członkiem Polskiej Akademii Nauk, laureatem nagrody Jurzykowskiego. Wykłada filozofię człowieka w PAT (kierownik katedry), a także w Instytucie Filologii Polskiej UJ, Wyższej Szkole Teatralnej i Instytucie Teologicznym XX Misjonarzy; wykładał także w wielu uniwersytetach zagranicznych. Wraz z H. G. Gadamerem i K. Michalskim założył Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu, którego jest także wieloletnim prezesem. Stały uczestnik kollokwiów naukowych w Castel Gandolfo. Wydał m. in. *Świat ludzkiej nadziei, Etyka solidarności, Myślenie według wartości, Polska jest ojczyzną, Filozofia dramatu, Polski młyn, Nieszczęsny dar wolności, Spowiedź rewolucjonisty, Między Panem a Plebanem* (wraz z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim).

NIE BUDUJMY WIEŻY BABEL!

Jacek Salij OP

1. Józef Tischner radykalnie przeinaczył mój opis agnostycyzmu teologicznego. Co więcej, insynuuje mi wymyślenie jakiejś „rozpowszechnionej i rozpowszechniającej się teorii teologicznej, zwanej »agnostycyzmem teologicznym«", której głosicieli – skoro i teoria, i jej rozpowszechnianie się pojawiły się tylko w mojej przeżartej żółcią wyobraźni – podać nie potrafię.

Otóż w artykule napisałem wyraźnie, że agnostycyzm teologiczny „wyraża »nie wiem« wobec istnienia Boga lub wobec Jego osobowości i transcendencji w stosunku do świata stworzonego, albo też wobec Jego opatrzności nad stworzeniem" (s. 75). Wydaje mi się, że tak rozumiany agnostycyzm teologiczny jest zjawiskiem w myśli europejskiej nienowym, i nie sądzę, żeby można mi było w dobrej woli zarzucać, że nie wymieniam z nazwiska wyrazicieli tego poglądu.

Ksiądz Tischner ma niejakie trudności z uchwyceniem różnicy między agnostycyzmem teologicznym i antropologicznym. Tę różnicę wyjaśniłem

w owym przydługim cytacie, który zamieścił w polemice z moim artykułem. Wyszedłem z założenia, że elementarny sens użytych wyrazów wskazuje na to, że agnostycyzm teologiczny wyraża „nie wiem" w odniesieniu do Boga, antropologiczny zaś – „nie wiem" w odniesieniu do człowieka. We wspomnianym cytacie agnostycyzm teologiczny przedstawiłem jako „nie wiemy, kim jest Bóg, ani nawet tego, czy On w ogóle istnieje", zaś agnostycyzm antropologiczny scharakteryzowałem jako niewiedzę, „kim naprawdę jest człowiek, czy jego życie ma jakiś sens niereduko walnie duchowy i czy zmierza ku jakiemuś przeznaczeniu ostatecznemu".

2. Józef Tischner ogromnie się zdenerwował moim opisem agnostycyzmu nieautentycznego, do tego stopnia, że przypisał mi tezę, jakobym wszelki agnostycyzm uznał za nieautentyczny i taki, który „w istocie rzeczy jest zakłamanym ateizmem i zakłamanym materializmem".

Otóż po pierwsze, śpieszę z informacją, że nie zauważone przez Tischnera rozróżnienie między agnostycyzmem autentycznym i nieautentycznym jest wręcz kluczowe dla mojego wywodu. Po wtóre, zwracam uwagę na to, że agnostycyzm nieautentyczny opisuję jako pewną postawę i nie kojarzę go z żadnymi konkretnymi nazwiskami ani kierunkami filozoficznymi. Po trzecie, proszę o rzeczowe argumenty, dlaczego mam zrezygnować ze wspomnianego rozróżnienia agnostycyzmu autentycznego i nieautentycznego.

Myślę, że powinienem to rozróżnienie tutaj przypomnieć. „Tylko wtedy mamy do czynienia z agnostycyzmem autentycznym – napisałem – kiedy nasze »nie wiem« wyraża naprawdę »nie wiem«. Na przykład kiedy kobieta staje przed problemem: »nie wiem, czy jestem w ciąży«, ona tego naprawdę nie wie. Istnieje jednak również »nie wiem« fałszywe, które płynie z naszej zakłamanej świadomości, bądź za pomocą którego chcemy kogoś wprowadzić w błąd."

I wyjaśniłem, jakiego rodzaju agnostycyzm teologiczny uważam za nieautentyczny. Otóż nie jest autentycznym taki agnostycyzm, który na podstawowe pytania o Boga odpowiada: „Nie wiemy i nigdy wiedzieć tego nie będziemy" albo: „nie wiem, bo to mnie mało obchodzi".

Zwróciłem uwagę na to, że również agnostycyzm antropologiczny może być zakłamany: „Nie mówi w sposób odpowiedzialny: »nie wiem, kim jest człowiek« ten, kto praktycznie w ogóle nie liczy się z tym, że być może człowiek stworzony jest przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz że być może przeznaczenie człowieka przekracza nasze życie obecne, życie doczesne. Nie mówi prawdy ktoś taki, kto powiada: »nie wiem, kim jest człowiek« – i jednocześnie walczy o zwycięstwo moralnego relatywizmu zarówno w społecznej świadomości, jak w państwowym prawodawstwie, dopuszcza poddanie życia ludzkiego jakimś rachunkom utylitarnym, zabiega o możliwie gruntowne wyrzucenie religii z życia publicznego. Konkretne poglądy (a nieraz i czyny) tego człowieka przeczą jego deklaracjom ogólnym. Deklarowany agnostycyzm tylko maskuje jednoznacznie wyznawaną materialistyczną wizję człowieka" (s. 75–76).

Repulsję Tischnera wobec tego poglądu przyjąłem do wiadomości, teraz czekam na argumenty.

3. Ufam, że przyjdzie moment, kiedy z księdzem Tischnerem będę mógł spokojnie i w przyjaźni porozmawiać na temat chrześcijańskiego stylu myślenia.

Myślę jednak, że parter trzeba budować wcześniej niż pierwsze piętro: w ogóle nasz styl myślenia wciąż jeszcze pozostawia wiele do życzenia.

Właśnie pod adresem stylu myślenia Józefa Tischnera pragnę zgłosić jeszcze trzy dalsze pretensje. Po pierwsze, dowiaduję się, że myśl moja niepokojąco zbliża się do granicy (a niekiedy nawet tę granicę przekracza), za którą wymiar nadziei ulega zatraceniu. Tak się złożyło, że zarzut ten sformułowano akurat pod adresem artykułu, którego cała część czwarta i ostatnia poświęcona jest właśnie nadziei.

Mogę się mylić, ale wydaje mi się, że zarzut Tischnera nie jest bełkotem tylko pod jednym warunkiem: że nadzieję zdefiniujemy jako zakazywanie sobie rozpoznawania zła w całej jego prawdzie, jako wmawianie sobie, że nie jest aż tak źle, jak jest naprawdę. Przepraszam bardzo, ale głoszenie dokładnie takiej „nadziei" zarzuca Pismo Święte fałszywym prorokom.

To prawda, że takiej „nadziei" staram się unikać. Nie do mnie należy sąd, jak mi się to udaje. W każdym razie rzeczywiście uważam, że bardzo źle dzieje się z cywilizacją, w której powszechny staje się styl życia „tak jakby Boga nie było". I nie mogę ochłonąć z przerażenia, że wielu moich bliźnich nie widzi nic nagannego w tym, że prawo zezwala w imię „wolności" kobiety zabijać jej dziecko, a zabijanie starców i umierających publicznie przedstawiane jest jako dzieło miłosierdzia. Czwartą część mojego artykułu poświęciłem próbie dania świadectwa, że właśnie w tej sytuacji możliwe jest ożywienie w sobie nadziei.

Druga moja pretensja pod adresem Tischnerowskiego stylu myślenia dotyczy jego – nazwijmy rzecz po imieniu – demagogicznej insynuacji, jakobym źródeł kryzysu naszej cywilizacji dopatrywał się w błędnej teorii i jakobym uważał naiwnie, że wystarczy błędną teorię zastąpić słuszną teorią, a utopia idealnej rzeczywistości stanie się rzeczywistością. Krótko mówiąc, zastosowany tu został wytrych, jaki używany jest często w krytyce różnych ideologii, m. in. ideologii marksistowskiej. Zastosowanie tego wytrycha do mojego artykułu byłoby uzasadnione, gdybym agnostycyzm teologiczny i antropologiczny przedstawiał jako ideologię. Niestety, jest to ogromnie rozpowszechniona dziś postawa życiowa, a więc coś znacznie, znacznie głębszego niż ideologia – i tak je w swoim artykule przedstawiłem.

Zastosowanie tego wytrycha do moich wywodów odbieram więc jako komunikat, że widzisz we mnie, Księże Józefie, głupca, głoszącego swoją oderwaną od rzeczywistości ideologię. Będę Ci wdzięczny, jeśli zechcesz mnie przekonać, że da się inaczej zinterpretować ten fragment Twoich wywodów.

Co do trzeciej pretensji: Efektowne przeciwstawienie moich poglądów myśli Jana Pawła II proponuję uzupełnić zwyczajną lekturą całego numeru 21 encykliki *Evangelium vitae*, bo stamtąd pochodzą cytaty, które posłużyły do skonstruowania tego przeciwstawienia. I w ogóle proponuję Józefowi Tischnerowi nie udawać, że nie zna treści i stylu tej encykliki. Na ewentualny zarzut gołosłowności tego, co przed chwilą powiedziałem, odpowiem konkretnymi tekstami, jeśli zarzut taki zostanie mi postawiony.

4. Zastanawiam się, co skłoniło Tischnera do napisania tak emocjonalnego, irracjonalnego i niesprawiedliwego tekstu. Nie wiem i nie umiem się nawet tego domyśleć.

Wydaje mi się natomiast, że obiektywnie Józef Tischner włączył się w tak niepokojąco rozwijający się dziś nurt etykietowania autorów, czasopism, polityków, środowisk na swoich i trefnych, na otwartych i zamkniętych, na światłych i na ciemnogród. Niektórzy ludzie, dla których ksiądz Tischner jest autorytetem, będą odtąd wiedzieli, że Salij jest to osobnik wysoce podejrzany, niedialogiczny (bo nie zgodził się z zarzutami Tischnera) i w ogóle uprawiający niechrześcijański styl myślenia.

Utrapieniem naszego publicznego myślenia jest monologizowanie na temat dialogu. Ośmielę się przypomnieć elementarz rzetelnego dialogu. Po pierwsze, nie wmawiajmy drugiemu tego, czego on nie mówi, próbujmy zrozumieć cudzą myśl, także wówczas, kiedy jest nam ona obca. Po wtóre, zauważajmy argumenty tego, z którym się różnimy. Po trzecie, sami używajmy argumentów. A z pomocą Bożą jeszcze po czwarte: próbujmy wykrzesać z siebie minimum życzliwości dla tego, którego myśl nas denerwuje.

JACEK SALIJ OP, ur. 1942, prof. dr hab., wykładowca w Akademii Teologii Katolickiej. Wydał m. in.: *Modlitwa za świętych w liturgii rzymskiej* (1974), *Królestwo Boże w was jest* (1980), *Główne kontrowersje teologiczne wokół komunii niemowląt* (1982), *Szukającym drogi* (1982), *Rozpacz pokonana* (1983), *Rozmowy ze świętym Augustynem* (1985), *Pytania nieobojętne* (1986), *Tajemnica Emmanuela dzisiaj* (1989), *Dekalog* (1990), *Poszukiwania w wierze* (1992), *Wiara na co dzień* (1994), *Dylematy naszych czasów* (1994), *Eseje tomistyczne* (1995), *Nadzieja poddawana próbom* (1995). Opracował antologię *Miłujcie nieprzyjacioły Wasze. Miłość nieprzyjaciół w Polsce* (1983), tłumaczył *Legendy Dominikańskie* (1982) i św. Tomasza z Akwinu (*Ewangelia Ojców Kościoła*, 1982, *Dzieła Wybrane*, 1984, *Wykład Listu do Rzymian*, 1987). Ogłosił szereg artykułów w czasopismach teologicznych, a także w „Więzi", „W drodze", „Znaku" i „Tygodniku Powszechnym".

WYOBRAŹNIA ROZDARTA

Jadwiga Żylińska

Wyobraźnia Polaków nie jest spójna; jest rozdarta na trzy wyobraźnie. W zależności od tego, pod jakim zaborem Polacy się znaleźli, sytuował się ich punkt odniesienia i ogląd świata. Owo rozchodzenie się wyobraźni dawało znać o sobie w stylu życia, w języku i reakcjach na wydarzenia. Było to wynikiem egzystencji pod trzema zwierzchnościami, z których dwie różniły się między sobą kulturowo, lecz należały do tej samej Cywilizacji – Zachodnio–europejskiej, podczas gdy trzecia reprezentowała Cywilizację Prawosławną, wywodzącą się nie z Rzymu, lecz z Bizancjum, z domieszką despotyzmu mongolskiego. Z l'Empire de Steppe, używając terminu René Grousseta.

Ta troistość zaborów, pod którą Polacy bytowali, doprowadziła do rozejścia się naszej wyobraźni w trzy różne percepcje otaczającej nas rzeczywistości, trwające poprzez dwudziestolecie po dzień dzisiejszy.

Jest taka książka Jarosława Rymkiewicza zatytułowana *Wielki Książę* z dodaniem rozważań o istocie i przymiotach ducha polskiego.

Ale o przymioty i ducha których Polaków w niej chodzi? Rymkiewicz mówi z pozycji poddanego Romanowych. Natomiast podtytuł „o istocie i przymiotach ducha polskiego" sugeruje, że Autor wierzy w uniwersalność tego ducha; tymczasem nie jest on wcale uniwersalny: jest znamienny dla tej, a nie innej części naszej ojczyzny, dla zaboru rosyjskiego, zwanego Kongresówką.

Pisze Rymkiewicz:

Polacy stanęli wówczas – po raz pierwszy w swojej historii – przed zupełnie niebywałym problemem dziejowym: co zrobić z takim władcą, który nie posiadając naturalnego prawa, aby nami władać, jednocześnie jakby posiadał po temu takie naturalne prawo. Mało tego. Nasz ówczesny problem dziejowy był jeszcze trudniejszy i co zrobić z kimś, kto choć niewątpliwie obcy, jest też niewątpliwie swojski? Jak się ustosunkować do takiego co swojsko–obcy albo obco–swojski?

Otóż nie był on swojsko–obcy czy obco–swojski dla Polaków żyjących pod

zaborem austriackim czy pruskim. Nie był zatem problemem dziejowym Polaków w ogóle, tylko w szczególe, w jednym regionie, w jednym zaborze.

Problem Wielkiego Księcia Konstantego i fascynacja jego osobowością nie istniały w świadomości poddanych Hohenzollernów i Habsburgów. Leżały poza strefą zainteresowań Polaków w Wielkopolsce, na Pomorzu i Śląsku, w których imieniu zabieram głos, jako że jestem urodzona we Wrocławiu i wychowana w Wielkopolsce. Moją wyobraźnię kształtował dom i tradycja, gdzie Wielki Książę Konstanty nie istniał, a dynastia Romanowów była odległa o całą przestrzeń Cywilizacji Bizantyjskiej.

Począwszy od czternastego wieku książęta i królowie polscy wchodzili w koligacje z rodami i dynastiami zachodnimi. To Habsburgowie i Hohenzollernowie byli obco–swojscy i swojsko–obcy. Dopiero rozbiory wprowadziły Romanowych jako problem dla tej części Polaków, co dostała się pod ich panowanie.

Przed Polakami przypisanymi czy wcielonymi do państwa pruskiego stanęło inne wyzwanie. Wyzwanie, ażeby dorównać Niemcom w powszechnej edukacji, standardzie życiowym i przyswojeniu sobie norm obowiązujących w Europie, w tym praworządności.

W nauce i wiedzy Niemcy należeli do narodów przodujących. Takie nazwiska, jak Kant, Goethe, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Burckhardt, Ranke, Mommsen, Schliemmann, Planck i Einstein, Krupp i Diesel; Koch i Röntgen, wielcy kompozytorzy – Beethoven, Schumann, Schubert, Wagner, miały znaczenie ogólnoeuropejskie, czyli światowe. Cywilizacja Europejska uchodziła bowiem za normę.

Polacy, świadomi osiągnięć Niemców, starali się przyswoić sobie najwięcej, jak się dało, z dziedziny nauki i wiedzy, nie zatracając przy tym odrębności narodowej. Wymagało to wytrwałości i, powiedziałabym, wielkiego hartu ducha, pewnej twardości, wyrzeczenia się lekkomyślności i płochości, tak miłych w codziennym obcowaniu.

Wielkopolanie przejęli od Prusaków, z ich protestanckiej moralności, przekonanie, że bogacić się można i należy w sposób uczciwy, prowadzący do zamożności i bogactwa nie jednostek, lecz społeczeństwa jako całości. Tak zwane cwaniactwo budziło w nich po prostu niesmak. Wzajemne zaufanie obywateli do rządu i rządu do obywateli leżało u podstaw tego układu, który sprawił, że systematycznie wzrastała zamożność Zachodu.

Różnica w pojmowaniu funkcji państwa w Wielkopolsce i byłej Kongresówce daje znać o sobie przy wielu okazjach i wywołuje anachroniczne polemiki. I tak obowiązek zawierania ślubów cywilnych jest traktowany w byłym zaborze rosyjskim jako przejaw czy wymysł władzy komunistycznej. Tymczasem jest to forma od dawna obowiązująca na zachodzie Europy, w tym w Wielkopolsce, na Śląsku i Pomorzu, forma gwarantująca wszystkim obywatelom jednakową sytuację prawną i praktycznie wykluczająca bigamię. Niezależnie od ślubów cywilnych władze pruskie sprzyjały zawieraniu następnie ślubów religijnych, zgodnie z określoną konfesją i tradycją.

Przynależność do państwa Hohenzollerów niosła – pomimo zagrożenia

wynarodowieniem, co jednak nie nastąpiło – poczucie przynależności do Europy. Mój Ojciec, który studiował w Monachium, jeździł na weekend do Wenecji, gdyż w ówczesnej Europie tak jak w Unii Europejskiej nie obowiązywały paszporty. Podobnie działo się w monarchii Habsburgów. Wielkopolska nazwana przez władze pruskie Provinz Posen, Śląsk i Pomorze stanowiły integralną część Europy. Granicę stanowiła Prosna, za którą zaczynał się inny świat.

Kiedy Hohenzollernowie nie sprawowali już władzy, egzystowali jeszcze w anegdocie, w opowieściach we wspomnieniach rodzinnych.

Wilhelm Pierwszy, jeszcze zanim po śmierci brata został Kronprincem, był zaręczony z Elizą Radziwiłłówną z Antonina i tylko na skutek zmiany w sukcesji tronu nie doszło do małżeństwa. Bywał gościem w Antoninie, gdzie koncertował Chopin.

Syn Wilhelma II zapisał się w dziejach mniej romantyczną historią. Opowiadał mój Ojciec, że pewnego razu Kronprinc w cywilu poprosił wartownika w koszarach o ogień i żołnierz mu go podał. W pół godziny później Kronprinc w mundurze podjechał limuzyną do koszar i wydał rozkaz ukarania wartownika za złamanie regulaminu. Co było, mówił Ojciec, wystąpieniem godnym Feldfebla, nie Kronprinca. Kiedy wybuchła pierwsza wojna światowa, Kronprinzessin Cäcilia żegnała odjeżdżających na front żołnierzy, obdarowując ich papierosami i czekoladą. Jakiś podchorąży, nieświadomy, iż młoda dama jest żoną Kronprinca, zawołał: „Jak wrócę z wojny, to się z tobą, *Fräulein*, ożenię." Na co Kronprinzessin: „*Aber du must Wort halten!*"

Świadomość narodową przekazywano z pokolenia na pokolenie, lecz działalność patriotyczna była ograniczona. Sączyła się wąską strużką w jedynie dopuszczalnych stowarzyszeniach – bractwach kurkowych i Sokołach, Czytelniach Ludowych, Kasach Pożyczkowych. Do Sokołów należeli rzemieślnicy, drobni przedsiębiorcy, mali przemysłowcy, warstwa nazywana drobnomieszczaństwem, stanowiąca – przed epoką postindustrialną – fundament społeczny zachodniej Europy.

Lojalność Polaków wobec władzy pruskiej była wymuszona, i jak tylko zaistniała sprzyjająca sytuacja, gdy Woodrow Wilson ogłosił w trzynastym punkcie traktatu wersalskiego „wolną i niepodległą Polskę z dostępem do morza", Polacy pod zaborem pruskim zrobili powstanie, jedyne, dodam, udane w dziejach Polski. *Mój Ojciec razem z majorem Thielem, później pułkownikiem (pośmiertnie generałem), który dowodził powstaniem na południu Wielkopolski, przypięli jeszcze do* mundurów oficerów pruskich orzełki polskie. Adiutant pułkownika Thiela, Witold Prusinkiewicz, syn kupca ostrowskiego, wzięty do niewoli przez Grenzchutz, uciekł, a jego odwaga i fantazja godne były trzech Muszkieterów.

„Ale kiedyście to powstanie zrobili? – powiedział do mnie Teodor Parnicki – Kiedy Niemcy leżeli na łopatkach i powstanie musiało się udać." Odpowiedziałam: „A pan uważa, że powstanie należy robić, kiedy nie może się udać?"

„To jest gorzej niż zbrodnia – twierdził Talleyrand – to jest błąd..." Nie wiem, kiedy tę maksymę usłyszałam po raz pierwszy. W każdym razie

zapamiętałam ją dobrze. Takim błędem było w moim mniemaniu – i, dodam, wielu innych osób, chociaż boją się do tego przyznać głośno – Powstanie Warszawskie. Militarnie zwrócone przeciwko Niemcom, politycznie godziło w Sowietów, co musiało skończyć się katastrofą. Mamy szczególny talent do ustawiania się w sytuacji najgorszej z możliwych.

Politolodzy twierdzą, że Stalin zarzucał AK współpracę z Niemcami lub w najlepszym wypadku – stanie z bronią u nogi. Powstanie miało między innymi dowieść, że tak nie było. W rzeczywistości świadczyło, że chcemy być suwerenni, sami decydować o swoim losie, własnymi siłami uwolnić stolicę, co Sowieci bezbłędnie odczytali. Ustanowione przez nich władze ścigały i skazywały niedobitki AK. Cioteczny brat mojego pierwszego męża Henryk Jacuński, komendant podchorążówki AK na okręg Częstochowy, odznaczony przez rząd w Londynie Krzyżem Virtuti Militari i awansowany na rotmistrza, został przez UB aresztowany i skazany na piętnaście lat ciężkiego więzienia we Wronkach. Zrehabilitowany w roku 1956, wkrótce zmarł. Mój drugi mąż, Jerzy Komorowski, spędził z wyroku NKWD dziesięć lat w łagrze sowieckim za przynależność do AK.

Powstanie stało się symbolem bohaterstwa i patriotyzmu i jako takie zapisane jest na kartach historii – kwestionowanie jego sensowności wzbudza zrozumiały sprzeciw, gdyż cena, jaką społeczeństwo polskie zapłaciło, jest zbyt wysoka, ażeby uznać je za daremne. W rzeczywistości Jałta przesądziła o naszym losie i żadne gesty z naszej strony nie mogły zmienić faktu, że zostaliśmy przypisani do Cywilizacji Rosyjskiej.

Edward Lipiński twierdził, że gdyby w roku 1918 nie powstała Polska, Polacy pod zaborem pruskim zgermanizowaliby się. Na co odpowiedziałam: to, że Polacy przejęli sposób bycia i standard życiowy od Niemców (a właściwie były to standardy europejskie), nie jest jednoznaczne z niemczeniem się. Niestety do naszego słownictwa weszły niektóre terminy niemieckie. Co gorsza, język mówiony uległ pewnej degradacji. Dotyczyło to przede wszystkim warstw niewykształconych, które w szkole i urzędzie stykały się z językiem niemieckim i nim nasiąkały. Ale niezależnie od tego zachowało się w Wielkopolsce wiele wyrażeń staropolskich gdzie indziej zapomnianych. Zamiast „sklep" mówiliśmy „skład", jako że pierwotnie była to składnica towarów. Sklep oznaczał u nas piwnicę, gdyż z reguły było to pomieszczenie sklepione. Zachowały się też u nas niektóre wyrazy archaiczne pochodzące z czasów, gdy na ziemiach polskich znajdowali się Goci. Wyszydzany „węborek" jest pożyczką gocką. Wywodzi się z greckiej „amfory", zniekształconej przez Gotów na „wamborek".

Urzędnicy z Galicji, którzy w dv udziestoleciu najechali Wielkopolskę i zastąpili urzędników niemieckich, nie cieszyli się uznaniem. W Wielkopolsce przynależność do pewnej klasy społecznej zakładała pewien standard życiowy i styl bycia. Galicjanie odstawali od tych wymagań: prokurator, który rano szedł po mleko i bułki i obładowany zakupami wracał do domu, wzbudzał lekceważenie.

Natomiast kresowcy, zarówno ci z kresów utraconych, jak i tych przyznanych w traktacie ryskim, zostali z miejsca zaakceptowani. Dzielili z Wielko-

polanami mentalność *borderlandu*: kresowcy mieli psychikę zagończyków, Wielkopolanie – strażników rubieży. I jedni, i drudzy byli niezależni w odróżnieniu od kasty urzędniczej.

Polacy nigdy nie zaakceptowali rozdarcia na trzy. I, co budziło zdumienie cudzoziemców, gdy tylko stało się to możliwe, zszyli się w jedną całość. Lecz nie byli tacy sami jak przed rozbiorami. Każda z trzech części weszła ze swoim bagażem duchowym, wniosła swoje normy, urazy i nostalgie. Także za czasem minionym. W każdym razie taką nostalgię odczuwali Polacy z byłego cesarstwa Austro–Węgierskiego i wcale tego nie ukrywali. Wielonarodowe państwo Habsburgów było dla nich niedoścignym wzorem. Nie postawili sobie za cel – jak Wielkopolanie – upowszechnienia edukacji i podniesienia standardu życiowego całego społeczeństwa, nie zrywali się do walki jak Polacy z zaboru rosyjskiego raz po raz organizujący powstanie. Żyli. Lepiej lub gorzej, w ramach, jakie panowanie Habsburgów im zapewniało. Jedyną stolicą dla nich był Wiedeń, a swobody oferowane przez Habsburgów okazały się tak wielkie, że to w Galicji mogły powstać legiony, które wyruszyły spełnić marzenia kilku pokoleń. Nie można więc poniekąd dziwić się, że Andrzej Kuśniewicz z entuzjazmem przyjął w roku 1983 zaproszenie na Kongres pod hasłem „*Mitteleuropa*", odbywający się w Duino koło Triestu. Obrady toczyły się w zamku użyczonym przez Książąt Turn und Taxis na włoskim wybrzeżu. Ale otwarcie zjazdu odbyło się nie w zamku, lecz na podwórcu, skąd „wyjechał w swą ostatnią podróż do Sarajewa arcyksiążę Franciszek Ferdynand wraz z żoną".

Honorowe przewodnictwo Kongresu przyjął Otto Habsburg, były następca tronu Austro–Węgier. I on powitał gości w dniu otwarcia. Oddaję głos Andrzejowi Kuśniewiczowi: „Matka Księcia Ottona, ekscesarzowa Zyta, z domu Bourbon Parma, żyje jeszcze dziś i, od niedawna, ma prawo pobytu w Austrii u swojej siostry Księżny Lichtenstein. Z tej okazji wydano w Wiedniu pamiątkową kartkę. Na niej figurują dwie fotografie: cesarzowa z lat młodości i obecnie... Kartka ma na odwrocie napisy we wszystkich językach byłej monarchii: *Postkarte, Levelezölap, Dopisnice, Pocztówka, Cartalina postale* i cyrylicą *Łystinka*. Znaczek pocztowy: *k. und K. Militar Post* za 15 halerzy z podobizną cesarzowej" („Polityka", 31 XII 1983).

Książę Otto w swoim przemówieniu wspomniał, że Wiedeń, „niewątpliwa stolica Mitteleuropy", pełnił rolę kulturotwórczą dla wszystkich narodów basenu naddunajskiego. Wielość narodów, z których każdy miał własne wartości, służyła tolerancji i „jedności w różnolitości".

Wśród referentów pierwszy przemówił profesor Uniwersytetu w Genewie André Reszler. Mówiąc o literaturze nawiązującej do dawnej monarchii austro–węgierskiej, wymienił w Polsce: Stryjkowskiego, Zbigniewa Herberta, Leca, Andrzeja Stojowskiego i zapewne Andrzeja Kuśniewicza, o czym sam Kuśniewicz nie wspomina. Wreszcie padło imię Papieża. Jan Paweł II również wywodzi się z Mitteleuropy.

Sentyment do monarchii austro–węgierskiej rozciąga się nie tylko na walce Straussa i kawiarnie Sachera w Wiedniu, lecz dotyczy również mundurów armii zaborcy. Pisze Andrzej Kuśniewicz: „Bądź co bądź tylu moich krewnych nosiło

barwne mundury CK austriackich pułków kawalerii. Sam jako dziecko widziałem cesarskie mundury na Podolu."

Zadano Kuśniewiczowi pytanie, dlaczego w swoich utworach poświęca tyle uwagi tradycji byłej monarchii Habsburgów. Czy to tylko chęć powrotu, bodaj w literaturze, do lat młodości? Tęksnota za minionym? „Starałem się ten problem jakoś uzasadnić – zwierza się Andrzej Kuśniewicz w swoim artykule – jakoś rozszerzyć poza wyłącznie prawdę istotną, że wraca się najchętniej do własnej młodości. Zatem o roli, jaką odegrali Polacy w polityce państwa Habsburgów po nadaniu Konstytucji w roku 1868 i nastaniu tak zwanej ery konstytucyjnej. Premierzy i ministrowie Polacy, Koło Polskie w parlamencie wiedeńskim. Uniwersytety – w Krakowie i we Lwowie – Akademia Umiejętności, Akademia Sztuk Pięknych, język polski w szkołach, sądownictwie, urzędach, na kolei. Tylko w armii panowała niemczyzna. Ale – dodałem – i tu oficerowie byli zmuszeni nauczyć się bodaj kilku zdań w języku swych rekrutów. Ta mieszanka językowa nosiła nazwę *armée–slavisch*." Gdy Andrzej Kuśniewicz skończył swoje przemówienie, podeszła do niego pewna starsza dama i uścisnąwszy go powiedziała: „Wspomniał pan piętnasty pułk dragonów stacjonowany w Żółkwi za Lwowem!... Mój nieboszczyk mąż służył w tym sławnym pułku! Razem, jak się okazuje, z pana wujem." Przywiązanie do monarchii austro–węgierskiej łączy się z nostalgią za utraconym rodzimym Podolem. Na zakończenie chciałabym wspomnieć, że Książę Willy Turn und Taxis wręczył Andrzejowi Kuśniewiczowi zaproszenie, a raczej dwa zaproszenia, z których jedno dotyczyło rocznicy odsieczy wiedeńskiej. Na zaproszeniu widniało: „Również potomek rodziny Sobieskich weźmie udział w obchodach: jest nim Książę Otto Habsburg, po kądzieli potomek króla Jana." I dalej: „Austriacy i Turcy, wczorajsi rywale, dziś wspólnie obradują nad Europejską Wspólnotą."

Politolodzy zastanawiają się, dlaczego Sowieci zrezygnowali z włączenia Austrii w strefę swoich wpływów i będąc tam, spokojnie się wycofali. W moim przekonaniu wycofali się, ponieważ Austria była jednym z trzech zaborców, związanych Świętym Przymierzem. W Wiedniu pobyt wojsk sowieckich zostawił dobre wspomnienie. Nie było gwałtów ani grabieży. Była to krótka wizyta dawnego wspólnika w dzieleniu się łupem. W tym wypadku było nim sąsiednie państwo.

Po rozpadzie Austro–Węgier pozostał problem, co zrobić z ziemiami wcielonymi ongiś do cesarstwa Habsburgów, stanowiącymi po drugiej wojnie światowej *no man's land*. Czechy i Węgry automatycznie przypadły jedynemu zwycięskiemu z trzech zaborców. Chorwacja, Bośnia, Hercegowina weszły w skład Jugosławii, należącej do państw socjalistycznych.

Czterdzieści pięć lat dominacji sowieckiej nad Polską powinno czy mogło zniwelować różnice powstałe pod zaborcami. Lecz nie zniwelowało.

Przyswojenie sobie norm europejskich przez Polaków byłego zaboru pruskiego jeszcze dziś owocuje i wzbudza zastanowienie. Raz po raz prasa stołeczna (czasem radio) sygnalizuje: „W rozwoju prywatnego businessu przoduje Wielkopolska – Leszno, Poznań, Bydgoszcz. Choć tam, gdzie kwitnie *business*,

zwykle woda i powietrze się psują", lecz „wyjątek stanowi Poznań". I parę linijek dalej: „Najbezpieczniej żyło się w świetnie rozwijającym się województwie leszczyńskim, gdzie notowano najmniej w Polsce przestępstw" („GW", 15–16 VIII 1995).

Różnice w odbiorze otaczającego nas krajobrazu też są znaczne. Przeczytałam, że kiedy Jerzy Giedroyc pojechał do Wrocławia, uderzyła go jego obcość. Było to zapewne spowodowane założeniami urbanistycznymi, rozwiązaniami ulic i gmachów, słowem architekturą, bo chyba nie obecnością przesiedleńców zza Buga?

Co do mnie, odwrotnie, czuję się obco na Mazowszu, razi mnie byle jaka zabudowa miasteczek, brak potrzeby dostosowania architektury wsi do krajobrazu. We Wrocławiu czuję się swojsko, podobnie jak w Poznaniu, Toruniu i prowincjonalnych miasteczkach, zbudowanych na prawie magdeburskim, z ratuszem na rynku, mieszczańskimi kamieniczkami o stromych dachach, ciągami ulic ze składami oferującymi towary, z szyldami od dzieciństwa znanych firm kupieckich, z willami, domkami z ogródkiem, gdzie nierzadko czaił się krasnoludek, nie do pomyślenia w innych dzielnicach Zwerg. Gdybym miała własny ogródek, kto wie, czy nie zafundowałabym sobie krasnoludka, dającego poczucie bezpieczeństwa. Pochodzi on z czasów legendarnych, kiedy karły strzegły skarbów w głębi ziemi i odkryły żyły złota na Śląsku, w Złotoryi i Złotym Stoku. Dziś w zminiaturyzowanej postaci pełni funkcję strażnika ogrodów. Przestrzeń jego działalności jest ograniczona do terenów, gdzie wydobywano minerały lub poszukiwano ich. Również inne postacie z Elflandu występują w określonych strefach geograficznych: trolle w Skandynawii, koboldy w Nadrenii, elfy i wróżki w krajach o przeszłości celtyckiej; w Karkonoszach króluje Rübezahl, Liczyrzepa; a w Wiśle czuwa nad stolicą Syrena. Wyłowiona przez Sowietów w roku 1920, została na mocy Traktatu Ryskiego odesłana z powrotem, w wagonie pancernym, w beczce z wodą.

Być może wejście do Unii Europejskiej stanowi szansę scalenia naszej roztrojonej wyobraźni, choć droga do tego jest wyboista. Istnieją w społeczności polskiej grupy polityczne upatrujące w przynależności do Unii zagubienia naszej odrębności narodowej. Rzecz w tym, z którego miejsca postrzegamy świat.

Jeżeli człowiek odczuwa swoją przynależność do świata (bo nie śmiem napisać: do Wszechświata), potem do naszej planety, do Europy, do swojej ojczyzny, na koniec do stron rodzinnych, raduje go myśl, że jego miejsce na ziemi rozszerzy się, o całą Europę, na której peryferiach bytujemy.

Przeciwnie, jeżeli ktoś jest osadzony tylko w swoim obejściu, parafii, gminie, niegdysiejszym powiecie, obawia się każdego otwarcia, każdego poszerzenia granic, gdzie mógłby się zagubić. Ten lęk oznacza brak zaufania do własnych wartości, zakorzenienie tak płytkie, że lada poruszenie może wyrwać z gleby i zmyć z powierzchni. Chęć izolacji wynika z niepewności, czy nasza kultura narodowa zniesie porównanie z innymi kulturami europejskimi. Tymczasem nieznajomość własnej historii, lekceważenie języka, w którym zakodowana jest nasza tożsamość, stanowią większe zagrożenie dla naszej identyczności niż przystąpienie do organizacji ponadnarodowych.

Przywiązanie do stron rodzinnych, do tego, co Niemcy nazywają *Heimat*, nie tylko nie koliduje z przynależnością do większej niż własna ojczyzna całości, lecz przeciwnie – umacnia ich jedyność. Przewiduję, że w miarę jak będą zanikały granice oddzielające poszczególne kraje europejskie, poczucie więzi ze stronami rodzinnymi będzie wzrastało. Krajobrazy, aromaty, okolice nizinne lub górskie, kontury budowli, miejsca, gdzie przyszliśmy na świat lub wzrastali, niekiedy wsławione imionami bohaterów i świętych, uczonych i artystów, będą stanowiły niezmiennie punkty orientacyjne na zmieniającej się mapie świata.

Funkcja, jaką ongiś pełniła Rzeczpospolita Obojga Narodów czy monarchia austro-węgierska, trzon Mitteleuropy, obecnie jest niewystarczająca.

Przyznaję, że Wielki Książę Konstanty, Kronprinzessin Cäcilia i arcyksiążę Franciszek Ferdynand, który z Duino wyruszył w swoją ostatnią drogę do Sarajewa, są postaciami bardziej malowniczymi niż Jacques Sanders z Rady Europy. Ale weszliśmy w erę, gdzie panuje konfrontacja nie kultur narodowych, lecz odrębnych Cywilizacji. Trwanie poszczególnych narodów może zapewnić tylko przynależność do większej całości, do Cywilizacji, z którą się identyfikujemy, w naszym wypadku jest to przynależność do Unii. I tylko ona – przez inne rozłożenie akcentów – może scalić naszą wyobraźnię rozdartą skutkiem zaborów.

JADWIGA ŻYLIŃSKA, ur. 1913, prozaik i eseistka. Ogłosiła m. in. powieści *Tajemniczy zamek* (1934), *Odzyskana korona* (1958), *Złota włócznia* (1961), zbiory opowiadań i esejów historycznych *Muzykanci z Bremy* (1955), *Stig Ulsen i Rozamunda* (1956), *Piastówny i żony Piastów* (1967), *Hervör i jej bracia* (1969), *Kapłanki, amazonki i czarownice* (1972), *Gospoda samobójców* (1977), *Do kogo należy świat?* (1977), *Wyspa Dziwnego Żaru* (1982), *Spotkania po drugiej stronie lustra* (1986), *Gra w tarota* (1987), szkice autobiograficzne *Dom, którego nie ma* (1970) i *Drogi, które prowadzą dalej* (1972).

METROPOLIS (3)

Czesław Deptuła

Początek Pragi – „Pani całych Czech"

Podanie o początkach stolicy Czech – Pragi wbudował Kosmas w obraz genezy państwa i prawa czeskiego oraz genezy rodzimej dynastii Przemyślidów. Stolica kraju jawi się jako jedno z ostatnich ogniw łańcucha przemian, w którym to łańcuchu prastare mity lokalne wzbogacone o uczony komponent wierzeń antyku poddano interpretacji wywiedzionej z Biblii. Plemię czeskie wędrujące spod wieży Babel pod wodzą Czecha, swego eponima i „ojca", odnalazło ziemię obiecaną nad Łabą i Wełtawą. Przeżyło na niej pogański wiek złoty, usytuowany poza wszelkim prawem i władzą w harmonii z dobroczynną przyrodą, nacechowany wzajemną życzliwością ludzi, wspólnotą dóbr i swobodą seksualną. Zaczerpnięta od starożytnych, choć powtarzana i przez pisarzy średniowiecza, wizja takiego mitycznego „raju" oznaczała dzieciństwo ludzkości nie wyodrębnionej jeszcze z porządku przyrody, okres przemieszania pierwiastków, formację pozahistoryczną wyłączoną z wymiernej chronologii. Formacja owa musiała ulec upadkowi w czasy podlejsze i przejść ostatecznie w ład wieku żelaznego, tym samym również w historię. W przypadku Czechów, których losy wyłoniły się z etapu *historiae sacrae* znaczonego wydarzeniami potopu oraz rozproszenia rodzaju ludzkiego, byłby to raczej „powrót do historii" po paradoksalnym „upadku w mit pogański". Zaznaczmy, że kronikarz nie osadził jednak Czechów ani w genealogicznym, ani w geograficznym układzie ludów biblijnych. Izolacjonizm wizji początków czeskich wynikał między innymi stąd, że sam Kosmas odnosił się z niechęcią do idei jedności Słowian. Ów rys relacji o genezie Czech determinowany głównie dystansem Pragi wobec tradycji Wielkich Moraw zanikł, jak wiemy, w późniejszej historiografii naszych południowych sąsiadów.

Czeski mityczny wiek złoty zniszczyły namiętności i występki, w szczególności żądza posiadania. Nie znana dotąd własność prywatna wyłoniła różnice majątku i pozycji społecznej, podzieliła i zantagonizowała ludzi. Sprawy

zbiorowości poddano wtedy arbitrażowi wybieranych przez ogół sędziów. I tutaj proces mitycznej degresji dziejów pogańskich zaczął się upodabniać do historii starotestamentowej ery sędziów w Izraelu oraz prowadzić – tak jak to miało miejsce w Palestynie – do wymuszonego przez lud kreowania monarchii i prawa monarchicznego. Twórcami przełomu stali się Libusza (u Kosmasa – Lubosza), wieszczka pogańska i sędzia ludu w jednej osobie, tudzież wezwany przez nią w celu objęcia władzy książęcej oracz–czarodziej Przemysł. Powołali oni do życia despotyczny ład ustrojowy księstwa. Ich rolę państwowotwórczą określiły między innymi różne analogie biblijne, spośród których najbardziej wyraziste były analogie ról: Libusza – prorok i sędzia Samuel, oraz Przemysł – król Saul. Z kolei w pogańskiej jeszcze warstwie misteryjnej „świętego małżeństwa" herosów mag–oracz i wieszczka stworzyli dynastię – trwałego i nienaruszalnego dziedzica magicznych mocy, które legły u korzeni państwa i prawa Czechów oraz władzy książąt Przemyślidów. Przeznaczeniem wspomnianych mocy było wszelako ukierunkowanie losów kraju i ludu na chrześcijańską przyszłość. Właśnie w przypadku genezy Pragi spotykamy wieszczkę Libuszę w roli zbieżnej z rolą św. Andrzeja apostoła w legendzie o początkach Kijowa. Już po nadaniu nowych praw i utwierdzeniu monarchii Libusza „proroczym duchem natchniona w obecności swego męża Przemysła i innych starszych ludu tak prorokowała: »Gród już widzę, który sławą dosięgnie gwiazd«. (W oryg.: „*Urbem conspicio fama quae sidera tanget.*")

Określiwszy bliżej położenie przyszłego miasta („*urbs*"), ciągnęła dalej: „Gdy tam przyjdziecie, znajdziecie w środku lasu człowieka ciosającego próg domu. I ponieważ do niskiego progu schylają się także wielcy władcy, od tego zdarzenia gród, który zbudujecie, nazwiecie Pragą. W grodzie tym kiedyś w przyszłości wyrosną dwie złote oliwki, które swoimi wierzchołkami przeniknął aż do siódmego nieba i będą jaśnieć na cały świat znakami i cudami. Będą im oddawać pokłon i czcić ofiarami i darami wszystkie plemiona ziemi czeskiej i pozostałe narody. Jedna z nich będzie zwana »Większa Sława«, druga »Wojów Uciecha«.

Więcej by mówiła, gdyby nie uszedł ze stworzenia Bożego piekielny duch proroczy. Natychmiast udano się do starego lasu i po znalezieniu danych znaków zbudowali na wspomnianym miejscu miasto, panią całych Czech, Pragę."

Powstanie Pragi to ostatni akt „pierwszego Początku" – kreowania państwa i prawa Czechów – wieńczący ustanowienie ładu wieku żelaznego (dalsza opowieść o ujarzmieniu amazonek dotyczy likwidowania pozostałości archaicum już w kontekście zasiedlania wzgórz praskich). Jest to zarazem akt, który otwiera drogę ku chrześcijańskiemu przeobrażeniu owego wieku. Zakłada się tu właśnie Miasto, a nie jeden z wielu grodów wznoszonych już od załamania się „wieku złotego". Zakłada się stolicę kraju – „panią całych Czech" („*totius Boemie Domina*") mającą promieniować w przyszłości wielkością, mocą i chwałą. Sprawę oświetla charakter ostatnich proroctw Libuszy. W ramach „pierwszego Początku" kończy się wieszczba pogańska stanowiąca wytyczną aktualnych działań herosów mitu. Libusza rozpoznaje, tak jak wcześniej, miejsca, osoby i zdarzenia, które składają się na przełom realizowany przez nią i Przemysła, a dopełniony założeniem Miasta. U kresu spełnionego dzieła

wyprorokuje ona jednak coś więcej. Dar wieszczy księżnej osiąga przed wyczerpaniem swe apogeum. Libusza ujrzy dla Czech zwycięstwo nowej wiary – chrześcijański „drugi Początek". Będzie jej to dane, podobnie jak było dane pogańskiej Sybilli wieszczyć o samym Chrystusie. Nowa era, włączająca kraj i dynastię w historię powszechną, objawi się w sposób szczególny właśnie w dziejach stołecznej Pragi dzięki czczonym przez świat świętym herosom Miasta – księciu Wacławowi („Większa Sława") i biskupowi Wojciechowi („Wojów Uciecha"). O nich to mówi biblijny symbol dwóch oliwek (zob. przede wszystkim Za 4, 3–14 i Ap 11, 1–13) oznaczający harmonię i współpracę dwóch ustanowionych przez Boga władz, a także zwycięstwo, jakie odniosą obaj czescy męczennicy nad siłami zła („Bestii") obecnymi jeszcze w naturze domu panujących i obyczajach ludu. Biblijne odniesienie symbolu oliwek do czasu powrotu Izraela do Jerozolimy z niewoli babilońskiej oraz do czasów ostatecznych czyni czytelnym wzór przeobrażonej Pragi. Jest nim Jeruzalem ziemska i niebiańska. Cień „Babilonu" zamajaczy tu w opowieści o mieście, Starej Boleslavi, które polecił wznieść morderca Wacława, książę–Kain Bolesław Srogi. Nakazał je zbudować „sposobem rzymskim" („*urbem opere Romano conderet*"), co może znaczyć po prostu „z muru", ale też kryć różne podteksty historiozoficzne. Przy tej budowie Bolesław zamanifestował właśnie całą demoniczność swej natury i ducha okrutnej tyranii.

To właśnie „święci Miasta" aktualizują głównie – za życia i po śmierci – swój kraj w historii świętej i w strukturach *christanitatis*. Kronikarz wie o wcześniejszych władcach chrześcijańskich w Czechach, a od chrztu Borzywoja wprowadza do dzieła daty roczne, niemniej nie poświęca wiele uwagi owym czasom. Aprobowany przez siebie związek księstwa z uniwersalnym cesarstwem zachodniochrześcijańskim cofa aż do czasów Karola Wielkiego, lecz czyni to dopiero w dalszych ustępach kroniki. O spełnieniu proroctwa Libuszy świadczą w pierwszym rzędzie: budowa przez św. Wacława kościoła św. Wita w Pradze i przeniesienie tam później relikwii zamordowanego księcia, założenie biskupstwa praskiego przez Bolesława Pobożnego i awans wspomnianej świątyni do rangi katedry (odtąd wyodrębnia się w kronice wątek tematyczny historii biskupów, instytucji kościelnych i świątyń Pragi) oraz sprowadzenie do Miasta relikwii zabitego i pochowanego poza krajem św. Wojciecha. Ostatnie wydarzenie było wynikiem spektakularnego zwycięstwa nad Polską. Zostało poprzedzone wydaniem i zaprzysiężeniem przez rycerstwo Czech nad trumną Wojciecha tzw. „Statutów Brzetysława" zwalczających pozostałości pogaństwa, z jakimi zmagał się niegdyś w swej ojczyźnie biskup–męczennik. Statuty owe to chrześcijańskie dopełnienie praw ustanowionych przez Przemysła. W wyniku przeniesienia z Gniezna do Pragi świętych relikwii dopełniło się wreszcie przeznaczenie stolicy Czech zapowiedziane przez Libuszę. Nawiązując do wizji pierwszej księżnej, kronikarz pisał:

„O zbyt szczęśliwa stolico (*metropolis*) Prago, niegdyś świętym księciem wywyższona, przyjmujesz podwójną radość tobie przez Pana Boga zesłaną i przez te dwie oliwki miłosierdzia sławą wzlecisz poza granice Sarmatów i Jazygów."

Podanie Kosmasa zestawia się zwykle z relacją tzw. *Legendy Krystiana* – utworu o niejasnym czasie powstania (brane są pod uwagę datacje od X do

XIV wieku[1]). Być może utwór powyższy, traktujący o św. Wacławie i Ludmile, jest opisem męczeństwa księcia, do którego odsyła w swoim tekście sam Kosmas. Legenda stanowiłaby wówczas pewne organiczne uzupełnienie kroniki. Wszelako w partiach wykraczających poza tematykę wacławową *sensu stricto* różnice pomiędzy *Legendą* a kroniką są duże. Interesują nas tu zwłaszcza różnice w naświetleniu genezy Pragi, przy czym w związku z zasygnalizowanym problemem źródłoznawczym trudno rozstrzygnąć, czy opowieść z dzieła hagiograficznego była podstawą, czy – przeciwnie – trawestacją wersji kronikarskiej. *Legenda Krystiana* nie zna pogańskiego wieku złotego. Pierwsi Czesi pędzili zwierzęce życie włóczęgów nękani głodem i zarazami (elementy podobnej wizji odnosi Kasmas jedynie do wędrówki spod wieży Babel do „rajskiej" ziemi czeskiej). Gdy zwrócili się z prośbą o radę i pomoc do bezimiennej czarownicy, ta nakazała im zacząć od zbudowania miasta, które nazwano Pragą. Dopiero później wyszukali sobie władcę w postaci Przemysła–oracza i doszło do jego małżeństwa z wieszczką, po czym ustały dręczące lud klęski. Miasto jawi się tu więc nie w ostatnim, lecz w pierwszym etapie mitycznego przełomu. *Conditio civitatis* jest podstawą wyższej, właściwej ludziom formy życia zbiorowego, fundamentem egzystencji osiadłej, prawa i kultury oraz oczywiście – państwa. Praga, określona w utworze wielokrotnie terminem *metropolis*, spełnia swe przeznaczenie jako stolica monarchii. Dzieje chrześcijańskiej metropolii zaczynają się przy tym jeszcze przed św. Wacławem. Pierwszy chrześcijański władca Czech Borzywój wznosi po dramatycznych zmaganiach z poganami właśnie w Pradze kościół poświęcony Maryi Pannie.

Również w legendach innych krajów, między innymi Polski, stolica wyłaniać się będzie raz u Początku, raz u kresu aktów genezy monarchii. Pierwszeństwo miasta jest tu odbiciem starożytnych wyobrażeń dotyczących przejścia od dzikości i barbarzyństwa do cywilizacji. Z kulturotwórczych funkcji *civitatis* wyrasta – oczywiście po uzgodnieniu z realiami średniowiecza – funkcja centrum monarchii właściwa miastu nad miastami, władczemu wobec reszty kraju. Przesunięcie powstania stolicy na dalszy plan wydarzeń Początku może wywodzić się z potrzeby zaakcentowania wagi samej monarchii jako organizatorki życia zbiorowego. Przypomnijmy jeszcze, że w Biblii stolica monarchii Izraela, święte miejsce obecności Jahwe, została wyznaczona dopiero po ostatecznym utwierdzeniu instytucji królestwa.

Powracając do Kosmasa, zauważmy, że jego dzieło daje, podobnie jak ruska *Powieść doroczna*, pewien obraz dziejów samej Pragi naznaczony informacjami o topografii osad, świątyniach, zdarzeniach militarnych, cudach *etc.* W obrazie takim odczytywać mogli różne znaczące całości zarówno współcześni kronikarzom, jak i potomni porównujący dane źródeł z własną autopsją miasta. Jest rzeczą charakterystyczną, że tego elementu zabraknie prawie zupełnie w kronikach polskich XII wieku. Rzecz odbije się i w mitach genezy stolicy.

[1] Zob. np. H. Jilek, *Die Wenzels –und Ludmila – Legenden des 10. und 11. Jahrhunderts (Forschungsbericht)*, „Zeitschrift für Ostforschung". Bd 24: 1975, s. 79–148.

CZESŁAW DEPTUŁA

Gniezno – kolebka „Królestwa Polan"

W polskiej kronice Galla Anonima spisanej w latach 1113–1116, skoncentrowanej na biografii Bolesława Krzywoustego i generalnie nie wychodzącej poza dzieje Polski Piastów, stolica monarchii – Gniezno jawi się w opowieści jako miasto już istniejące. Nie przestaje ono być jednak „miejscem Początku". Właściwy Początek Polski, wyznaczony cudowną ingerencją Opatrzności w dzieje kraju i ludu – członu Słowiańszczyzny – to według Galla właśnie geneza rządzącej, wybranej przez Boga dynastii. Gniezno pozostaje kolebką tej dynastii, tworzy też „środek" monarchii, tj. punkt, od którego niewielkie plemienne „królestwo" Polan (przysługuje mu nazwa *regnum* jeszcze przed nabyciem godności królewskiej przez Chrobrego) rozrastało się w czasie i przestrzeni w ponadplemienną Polskę. W Gnieźnie i w bezpośrednim sąsiedztwie miasta dokonuje się, wraz z przybyciem tajemniczych wysłańców Boga prawdziwego, misterium Początku ery Piastów. Zespół cudownych znaków, proroctw oraz „figur" przyszłych wydarzeń związany z uroczystościami postrzyżyn syna księcia Popiela oraz Siemowita – syna ubogiego oracza Piasta – zapowiada upadek dynastii panującej, objęcie rządów przez syna oracza i rozwój monarchii wiodący ku chrześcijańskiej kulminacji za czasów Bolesława Chrobrego. W opowieści pełnej rozlicznych reminiscencji ze Starego i Nowego Testamentu stolica *regni* odzwierciedla rysy kilku miast biblijnych. Zło przejawione w odpędzeniu od miasta świętych wędrowców zdradza analogię z historią Sodomy i Gomory, których losu unika Gniezno dzięki cnotom gościnnego biedaka Piasta oraz planom Bożym łączącym się z jego rodem. Brzemienna cudami i przepowiedniami uczta u oracza, na którą w końcu przybywa zaproszony przez Piasta za zgodą przybyszów sam Popiel i współuczestnicy jego nieudanej uczty, ma cechy wspólne z uroczystością w Betlejem, którą w domu Jessego urządził prorok i sędzia Samuel, zapraszając na nią starszyznę miasta. W trakcie obu uczt zostaje wyznaczony przyszły król – młody syn gospodarza. Dawidowi – wielkiemu wzorcowi władcy–wybrańca Bożego, odpowiada tu Siemowit. W aktach „drugiego Początku" (czasy Mieszka I i Chrobrego) Gniezno zostaje uświęcone grobem męczennika, patrona kraju i monarchii – św. Wojciecha. Do grobu Wojciecha przybywa z pielgrzymką cesarz Otto. Powitanie imperatora staje się niezwykłą manifestacją ładu, mocy i bogactw królestwa osiągniętych w wyniku realizacji powierzonej Piastom misji. Znaczącym wzorem opisu jest tu biblijna wizja potęgi Salomona, w szczególności ze scen przyjęcia królowej Saby. Gniezno wstępuje w rolę Jerozolimy i to w szczytowym rozkwicie monarchii narodu wybranego. Z kolei akty zjazdu wynoszą monarchę polskiego na przynależne mu miejsce w świecie chrześcijańskim. Uroczystości wieńczy koronacja Bolesława diademem cesarskim. Wyobrażenia o Gnieźnie wchodzą zatem w szczególną spójnię z tradycją korony Chrobrego. Wchodzą również w spójnię z tradycją prowincji kościelnej św. Wojciecha, lecz w tej materii Gall, który, inaczej niż Nestor i Kosmas, ostro rozgraniczał przyjętą przez siebie konwencję opisu czynów władców od dziejów Kościoła i relacji hagiograficznych, powiedział niezbyt wiele. Nie zaznaczył nawet wyraźniej momentu ustanowienia gnieźnieńskiej metropolii. Napisał

wprawdzie, że Bolesław wykupione z rąk Prusów ciało Wojciecha *„in Gneznem metropoli condigno collocavit"*, zaś gdzie indziej, że arcybiskup Gaudenty był *„sancti Adalberti frater et successor"*, co świadczy, że kronikarz uważał Wojciecha za pierwszego metropolitę, łącząc widocznie genezę instytucji z jego pobytem w Polsce. Nie poświęcił jednak tematowi osobnej uwagi, zaś w pierwszym z cytowanych ustępów idzie być może nie o „siedzibę metropolitalną" – jak zwykło się tekst tłumaczyć, ale o *metropolis* – stolicę (por. Kosmas i późniejsze kroniki polskie). Najstarszych określeń Gniezna jako miasta arcybiskupiego, świętego obecnością relikwii męczennika i słynnego cudami dziejącymi się u jego grobu należy więc szukać w hagiografii, poczynając od żywotu Wojciecha pióra św. Brunona, i w twórczości liturgicznej, poczynając od najstarszej sekwencji ku czci patrona Polski z końca XI wieku.

Przeskok pomiędzy mitem genezy stolicy w kronice Galla i w związanej jeszcze mocno z XII stuleciem kronice mistrza Wincentego jest wyjątkowo jaskrawy. Nie sprowadza się on do cofania przez Kadłubka opowieści w czasy antyku ani do zastąpienia Gniezna Krakowem. Różnice w przedstawieniu przez obu autorów „dziejów bajecznych" kraju – kontekstu relacji o najdawniejszej jego stolicy – były naświetlane z wielu stron. Warto tu zasygnalizować ujęcie kwestii inspirowane przez nowsze badania nad węgierską historiografią X–XIII wieku. Wagę sprawy podnoszą fakty, że Anonim przybył do Polski z Węgier, a jego dzieło ma coś wspólnego z piśmiennictwem naszych zagórskich sąsiadów. Przypuszczano nawet, iż Gall był również autorem *Gesta Hungarorum* – kroniki węgierskiej z drugiej połowy XI wieku, zaginionej, lecz obszernie wykorzystywanej przez wielu pisarzy. Od naukowców węgierskich pochodzi następujące ujęcie historii pewnych aspektów dziejopisarstwa średniowiecznego. We wcześniejszym średniowieczu wypracowano typ kroniki – „historii ludu" pozwalający dowartościować tradycje barbarzyńskie zdobywców cesarstwa rzymskiego. (Należy dodać – co niekiedy się przeocza – że od początku narzędziem takiego dowartościowywania było wpisywanie własnej przeszłości w powszechne dzieje biblijno–śródziemnomorskie.) Stanowiło to cenną odskocznię dla powstającej po roku 1000 historiografii narodowej w zachodniej i południowej Europie. W gorszej sytuacji znalazły się ludy chrystianizowane na przełomie I i II tysiąclecia n.e. „Klerykalizm" epoki pokarolińskiej zmuszał je do deprecjonowania obrazu swej przeszłości pogańskiej, podań, praw i obyczajów. Właściwa historia tych zbiorowości miałaby się zacząć z przyjęciem chrztu, jako historia członków Kościoła oraz poddanych charyzmatycznego władcy. Na Węgrzech ów przełom wiązałby się z postacią świętego króla, twórcy prawa i potęgi monarchii – Stefana. Zwrócono już dawno uwagę, że wzorzec osobowy i wzorzec roli monarszej Stefana w dziełach węgierskich przypomina to, co Anonim napisał o Chrobrym. Wspomniana prawidłowość ma zresztą dotyczyć ideologii szeregu nowych historiografii. Dopiero w wieku XIII pod wpływem rozwoju świadomości narodowej i nowych prądów umysłowych dochodzi do dowartościowania przeszłości przedchrześcijańskiej ludów, wyartykułowania ciągłości dziejów przed i po przyjęciu chrztu. Wieki pogańskie byłyby wiekami, gdy w porządku natury powstawały wiążące prawa, trwałe instytucje państwowe, struktury i autorytety społeczne.[2] Kojarząc wywód

z Polską, można by kronikę Galla przyporządkować pierwszej fazie historiografii ludów nawróconych w wiekach IX–XI, kronikę Kadłubka – drugiej.

Trzeba, rzecz jasna, pamiętać, że przytoczone wyżej obserwacje poczyniono na dziejopisarstwie bardzo specyficznego ludu Węgrów, którego czyny odnotowywano w całej Europie ze szczególną grozą i wstrętem, zwłaszcza że utożsamiano go też z dawnymi Hunami. Dążenie do odcinania się od nomadycznej przeszłości miało tu wyjątkowe podłoże. Co się tyczy kondensacji wzorca „herosa Początku" w osobie św. Stefana, zjawisko tłumaczy się między innymi koniecznością podnoszenia rangi króla w powstałym na drodze podboju państwie wieloetnicznym. Postulowane odnoszenie modelu węgierskiego do historiografii innych krajów jest grubym ryzykiem, choć może stanowić pewien instrument analizy dzieł. Wydaje się, że model ów zupełnie nie pasuje do „Powieści dorocznej", co wolno wyjaśniać jakimiś wpływami bizantyńskimi. Przy Kosmasie rysuje się już pytanie, czy nie wskazano tu przynajmniej pewnej tendencji opowieści. „Dzieje bajeczne" mają oczywiście w kronice dla Czechów rangę prawo– i państwowotwórczą bezwzględnie pozytywną. Jawi się w nich jednak pierwiastek demonicznego, pogańskiego zła, skądinąd podporządkowanego planom Bożym, który w rodzie panującym przezwyciężył dopiero męczeństwo św. Wacława, zaś wśród ludu – długotrwała współpraca książąt i biskupów. U Galla niechęć wobec przeszłości pogańskiej kraju wyraziłaby się ewentualnie w jej przemilczeniu (misterium uczty postrzyżynowej Siemowita, choć dokonujące się wśród nieochrzczonych, to już misterium chrześcijańskie ukierunkowane na bliskie nawrócenie Polski). Rzeczywistość państwa Popiela nie jest jednak z gruntu zła, łączy pierwiastki niegodne z pozytywnymi. O tym, że właściwe dzieje Polski zaczynają się w chacie Piasta, decyduje między innymi to, że Bóg dokonał „rozruchu" owych dziejów wychodząc od małego państewka, tworu niejako embrionalnego. Odnosi się wrażenie, że wcześniejsza historia państwa gnieźnieńskiego i jego stolicy była nie tyle demoniczna, co po prostu niegodna uwagi.

Tym większy szok może wywołać wizja Wincentego Kadłubka, gdzie heroiczno–mocarstwowe początki Polski sytuują się w głębokiej starożytności. Powstała wówczas „Rzeczpospolita" – ład prawno–publiczny, który dopełnił potęgę terytorialną zdobytą przez dawnych Polaków męstwem i innymi cnotami, a zagrożoną bezprawiem i upadkiem obyczajów. Ład taki zbudowała monarchia wyłoniona i kontrolowana przez „lud", tworząca prawa i prawom tym podległa. Problematyka mitu ma elementy wspólne z problematyką mitu Kosmasa, ale rozstrzygnięcia ideowe kronikarzy poważnie się różnią. Monarchia polska nie rodzi się w usuniętym poza historię czasie mitycznym, lecz w dziejach antycznych, co prawda wykorzystywanych przez pisarza w sposób szczególny. W opowieści o relacjach starożytnych Polaków–Lechitów z Gallami, Rzymianami czy Macedończykami liczył się ciąg wypełnianych znacze-

[2] J. Szücs, *Wykład pradziejów węgierskich w „Gesta Hungarorum" Szymona Kézaiego (1282–1285)*, „Kwartalnik Historyczny", r. 95, 1989, nr 4, s. 41–44; A. Körmendy, *Świadomość narodowa i państwowa na Węgrzech w średniowieczu*, w: *Państwo, naród, stany w świadomości wieków średnich*, Warszawa 1990, s. 105–106.

niami obrazów, a nie spójna czasoprzestrzennie rekonstrukcja historii antyku. Wśród owych znaczeń wybija się idea – sprzeczna również z mitem Kosmasa (do pewnego stopnia zbieżna z sensem wariantu podania o Przemyśle z *Legendy Krystiana*) – że państwo nie jest rezultatem degresji dziejów mitycznych, złem koniecznym dla ujarzmienia przez niewolę namiętności ludzkich, lecz przejściem do cywilizacji, realizacją porządku sprawiedliwości i wolności, u źródeł którego leży prawo. Geneza rodzimego państwa i prawa dokonała się w ramach zasad natury, i wszystko, co powiedziano w wizji mistrza Wincentego, zdaje się być generalnie zgodne z „rewolucją", którą w nauce węgierskiej przypisano dopiero kronice Szymona de Kéza z lat 1282–1285, skądinąd bogatszej w szczegóły historyczne i w koncepcje wypracowane już w wieku XIII. Nie wolno tu jednak przerysowywać tezy o „świeckości" wizji obu kronikarzy. Naturę udoskonala łaska. W przebiegu dziejów po „pierwszym Początku" przychodzi „drugi" – chrześcijański. Dokonuje się w nim wzbogacenie i przeobrażenie ładu prawnego oraz wpisanie osiągnięć ludu i monarchii w światowy porządek *christianitatis*.

Tak pojęta przez mistrza Wincentego geneza monarchii nie musiała się łączyć – znów inaczej niż u Kosmasa – z aktualnie rządzącą dynastią. Pierwszym królem Polski i mitycznym „dawcą prawa" był protoplasta dynastii dawno wymarłej – Krak *vel* Grakch (Gracchus). Podobnie jak w Czechach powstanie stolicy było ostatnim ogniwem kreacji królestwa. Co więcej, wzniesiono ją już po śmierci Kraka, na jego cześć: „wnet założono sławne miasto, od imienia Grakcha nazwane Gracchovia, aby wiecznie żyła pamięć Grakcha. I póty nie zaprzestano obrzędów pogrzebowych, póki nie zostały zamknięte ukończeniem budowy miasta."

W wiekach późniejszych przypisano założenie stolicy imperium Lechitów samemu Krakowi. Pamięć o tym królu i o rządzących po nim Polską innych legendarnych władcach już u Kadłubka kojarzyła Kraków przede wszystkim z Rzymem. Szło o „Rzym lechicki" – ośrodek potęgi, która skutecznie i „wzorcowo" broniła suwerenności monarchii w wojnach z imperiami uniwersalnymi oraz o ośrodek prawotwórczy organizujący i podtrzymujący ład królestwa. Na tę „rzymskość" wskazywała sama stylizacja imienia Krak na rzymskiego „Gracchusa" (u Długosza będzie to po prostu przybysz ze starożytnego Rzymu). W akt założenia stolicy wplótł się tutaj pewien motyw legendarny, nieodłączny później od „dziejów bajecznych" Krakowa. Otóż miasto powstało po tym, jak synowie Kraka zabili na ojcowskie polecenie żyjącego w pieczarze wawelskiej okrutnego smoka – „całożercę" (*Holophagus*). Zostało ono zbudowane właśnie „na skale całożercy". W późniejszych dziełach smokobójcą zostanie sam Krak, a po nim wejdzie w tę rolę szewc Skuba. (Pytanie, czy idzie tu o „baśniowe spospolitowanie" legendy, czy o ekspresję pewnych szczególnych jej znaczeń łączących się z motywem herosów–plebejuszy.) Walka ze smokiem wprowadza opowieść o genezie stolicy w krąg mitycznych archetypów zmagania się sił niebiańskich z chtonicznymi tudzież dobra ze złem. W kręgu tym egzystował również obraz uśmiercania smoka jako aktu leżącego u podstaw zakładania osady. Legendę o potworze wawelskim uznawano więc nieraz za odbicie jakichś dawnych wierzeń i rytuałów słowiańskich. Sprawa przestała być

oczywista, gdy uświadomiono sobie bogactwo „smoczej" symboliki w chrześcijaństwie oraz fakt kultu świętych smokobójców z Jerzym na czele. Skądinąd „technika" zgładzenia potwora krakowskiego była repliką tej, jaką przeciw smokowi babilońskiemu zastosował prorok Daniel. Nie do zakwestionowania zostaje więc tylko pewna ogólna intuicja sensu legendy: powstaniu Krakowa towarzyszyło zwycięskie starcie z siłami zła, mroku, chaosu o odniesieniach duchowo-moralnych i kosmologicznych.

Kadłubka nie interesują dalej dzieje Krakowa jako osady czy zespołu szczególnych obiektów. Przed wydarzeniami rozbicia dzielnicowego rzadko wspomina wprost o tym mieście. Kraków to niezakwestionowana stolica monarchii, ponieważ jego powstanie było elementem „Początku Rzeczypospolitej". Uzyskana wówczas ranga miasta pozostaje trwała, co zasugerowano czytelnikowi w sposób prosty – przez wykreślenie z narracji wiadomości o innych ważnych ośrodkach państwa. Zwrócono uwagę, iż na podstawie kroniki Kadłubka (także na podstawie kontynuującej jego „ideologię krakowską" kroniki Dzierzwy) można by sądzić, że Popiel, Piast i Siemowit żyli nie w Gnieźnie, lecz właśnie w Krakowie.[3] Nie pada nazwa Gniezna w związku z osobą św. Wojciecha ani w związku ze zjazdem roku 1000. Cesarz przybył wprawdzie do Polski z intencją oddania czci męczennikowi, lecz nie wspomniano, iż szło o pielgrzymkę do konkretnie usytuowanego grobu. Nie stawiając w ogóle problemu rywalizacji stolic przed rokiem 1138, Wincenty nie musiał konstruować dla Krakowa osobnego obrazu początku chrześcijańskiego („drugiego Początku") miasta. Małopolska stolica Polski stała się ośrodkiem chrześcijańskim po prostu wtedy, gdy Mieszko I przyjął chrzest, a jeszcze wyraźniej, gdy Chrobry utworzył dla swej monarchii metropolie i biskupstwa. O tym, że biskupi krakowscy stali się tu od początku głównymi partnerami arcybiskupów Gniezna, dowiadujemy się z pierwszych słów kroniki ustalających formę przekazu historiograficznego jako dialog biskupa Mateusza z arcybiskupem Janikiem. Taką kościelną rangę Krakowa podkreślają później słowa i czyny biskupów: św. Stanisława, Gedki czy Pełki. Powtarzając przekaz Galla o założeniu przez Chrobrego dwóch metropolii, Wincenty wytyczył drogę do postrzegania w zagadkowej drugiej metropolii właśnie Krakowa. Zgodnie z linią utworu będzie on jednak rozpatrywał Kościół krakowski głównie jako element ładu „Rzeczypospolitej". Nie znajdziemy w kronice na przykład świadectwa faktu, iż osady krakowskie tworzyły w Polsce XI–XII wieku największe skupisko znaczących obiektów sakralnych, skupisko, w którym dopatrują się dziś odwzorowania układu świątyń i kultów cesarskiego Akwizgranu. Co się tyczy spraw Wielkopolski w kronice, wypada przyznać, że Kadłubek wspomniał raz o wielkiej roli Gniezna, mówiąc w związku z rozszerzaniem władztwa Kazimierza Sprawiedliwego o „dzielnicy (*provincia*) gnieźnieńskiej", która jest „dla wszystkich Lechitów metropolią". Pomijając dwuznaczność tekstu (czy idzie istotnie o macierz monarchii, czy tylko o metropolię kościelną?), trzeba uznać ów *passus* za wyjątkowy, podyktowany potrzebą uświetnienia zasług ukochanego przez kronikarza księcia Kazimierza jako jednoczyciela Polski.

[3] J. Banaszkiewicz, *Kronika Dzierzwy, XIV-wieczne kompendium historii ojczystej*, Wrocław 1979, s. 124.

Uwagi końcowe

Omówione mity genezy stolic w monarchiach Rusi, Czech i Polski ulegały w ciągu wieków różnym przekształceniom i dopełnieniom.[4] Zasadniczym czynnikiem rozwoju podań było zjawisko trwałości względnie translacji stolic, ale jako punkt wyjścia tego rozwoju istotne znaczenie miały XII–wieczne kształty mitów.

Opowieść o genezie Rusi objęła najpełniej znane średniowieczne schematy mitu genezy, przy czym dość szybko nastąpił tam upadek stołeczności Kijowa. Zarysował się zatem problem nowego ogniwa w łańcuchu przekazywania rangi „macierzy grodów ruskich". W średniowieczu przypadła ona ostatecznie Moskwie. Moskwa pojawiła się jako dziedzic Kijowa, gdy przystąpiła do „zbierania ziemi ruskiej" i gdy udzieliła schronienia metropolicie kijowskiemu. Kiedy podjęła skuteczną walkę z jarzmem tatarskim, swoistymi „herosami Początku" kreowano zwycięzcę z Kulikowego Pola – Dymitra Dońskiego oraz wspierającego go duchowo św. Sergiusza, założyciela Ławry Troicko–Siergiejewskiej. Po zdobyciu przez Turków Konstantynopola przyznano Moskwie misję i – co więcej – samą „naturę" Rzymu Konstantyna. Stała się ona „Trzecim Rzymem" jako główny obrońca chrześcijaństwa, a w obrębie chrześcijaństwa – wiary prawosławnej (pierwszy i drugi Rzym upadły na skutek swej nieprawowierności – Konstantynopol za karę, że uznał Unię Florencką). Będzie więc rzeczą naturalną, że w końcu XVI wieku powstanie osobny patriarchat moskiewski. Szło równocześnie o *translatio imperii* – przeniesienie praw do przywództwa czy nawet zwierzchnictwa światowego. I kiedy Piotr Wielki przeniósł stolicę nad Bałtyk, nowe miasto pozostało nadal Rzymem – miastem św. Piotra, Sankt Petersburgiem.[5]

Niezakwestionowaną stolicą i niezmiennie dominującym ośrodkiem życia swego narodu pozostała Praga. Średniowiecze przyniesie jej awans do rangi stolicy królestwa czeskiego i stolicy cesarstwa „rzymskiego". Uzyska metropolię kościelną i słynny uniwersytet. W okresie husyckim w świadomości ludzi zmagać się będzie obraz Pragi–Jerozolimy z obrazem Pragi–Babilonu, oba w wymiarach monumentalnych. Wizja Kosmasa wyznaczy tu trwałe ramy mitu nienaruszalnej stolicy, które trzeba będzie jeszcze odnieść do składników genezy Czech pominiętych lub słabo zaznaczonych przez kronikarza, takich jak słowiański rodowód ludu, dziedzictwo Wielkich Moraw, najstarsze związki z cesarstwem i inne. Z tymi uzupełnieniami obraz Pragi wejdzie już w krąg swoistych mitów stolicy nowożytnej.[6]

---

[4] O rozwoju i funkcjonowaniu mitów genezy w Europie środkowowschodniej końca średniowiecza zob. J. Kłoczowski, *Europa słowiańska v XIV–XV w.*, Warszawa 1983, s. 282–292.

[5] N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, s. 113–115; J. Łotman, B. Uspienski, *Pogłosy koncepcji „Moskwa – Trzeci Rzym" w ideologii Piotra Pierwszego*, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 158–177.

[6] Mitologiczną wielkość Pragi na przestrzeni całych dziejów czeskich omawia K. Krejči, *Praga. Legenda i rzeczywistość*, Warszawa 1974. O „ideologii Pragi" w końcu średniowiecza pisze W. Iwańczak w serii prac, por. zwłaszcza *Babilon czy Jerozolima. Praga w literaturze i propagandzie czasów husyckich*, „Przegląd Historyczny", t. 84: 1993, z. 3. Por. tu jeszcze S. Bylina, *Idee uniwersalne a czeska świadomość narodowa w późnym średniowieczu*, w: *Państwo, naród i stany*, dz. cyt., s. 82–95. W sprawie nowożytnej „mitologii miejskiej" por. R. Caillois, *Paryż, mit współczesny*, w: *Odpowiedzialność i styl*, Warszawa 1967, s. 99–120.

W niniejszych uwagach podsumowujących trzeba coś więcej powiedzieć o Polsce, ponieważ w XII–wiecznym micie stolicy zabrakło relatywizacji do mitu etniczno–terytorialnego – opowieści o genezie narodu i genezie jego związku z ziemią. Był to obszar legendowy, na którym uratowało swą pozycję miasto św. Wojciecha – Gniezno. W końcu średniowiecza usiłował mu odebrać różne palmy pierwszeństwa nie tylko Kraków. Głównym miastem Mieszka I i Bolesława Chrobrego usiłowano kreować Poznań, a siedzibę Piasta przeniesiono trwale do Kruszwicy. Gniezno wygrało jednak spór o miejsce, w którym w wyniku wędrówki spod wieży Babel oraz wędrówki włączonych w biblijny rodowód Słowian z ich legendarnej praojczyzny osiedli pierwsi Polacy. Pojawiła się opowieść o Lechu, eponimie Polaków–Lechitów. Być może kiełkowała ona przez dłuższy czas na terenie samej Polski, lecz w swej znanej postaci, utrwalonej po raz pierwszy w kronikach Wielkopolskiej i Książąt polskich (druga połowa XIV wieku), ukształtowana została pod wpływem czeskim. Lech, brat Czecha i Rusa, wędrując do swojej ziemi obiecanej, doszedł tam, „gdzie teraz istnieje królestwo polskie". Na siedzibę dla siebie i swych towarzyszy wybrał miejsce, które nazwał Gniazdem – Gnieznem. Gniezno tkwi więc u Początku więzi narodu polskiego z jego ziemią, u samych korzeni narodowego bytu. Interesujące, że wspomnianą legendę wielkopolską ukształtował w pełni Jan Długosz[7], gloryfikator Krakowa i Małopolski. Uczynił to definiując pewien układ relacji pomiędzy historycznymi ośrodkami. W określonym zakresie oddał sprawiedliwość Wielkopolsce. Gniezno to nie tylko pierwsza osada Polaków – miejsce czcigodne, lecz bez większego znaczenia w dziejach (analogią byłby tu wówczas obszar pod górą Řip, na którym według Kosmasa osiadł Czech). Lech wybrał je „na pierwszą siedzibę królestwa, stolicę i miasto" („*pro prima Regni sede, metropoli et urbe*"). Wzniósł gnieźnieński zamek i miasto, które stało się „matką wszystkich miast polskich" („*omnium Polonicarum urbium mater*"). Uczynił to, kierując się znakiem orlego gniazda na wysokim drzewie. Obraz utworzony z inspiracji znanej już Gallowi wykładni nazwy Gniezno zawarł w sobie znaczące elementy średniowiecznej symboliki władzy i starszych, kosmologicznych „archetypów". Przemówił on żywo do wyobraźni pokoleń, wiążąc w sposób szczególny z legendą gnieźnieńską herb królestwa.[8] Nowo założone Gniezno stało się „środkiem" Polski w sensie wcześniej omówionym. Sam Lech, „ojciec Polaków", założył już pierwsze królestwo polskie o cechach „wieku złotego". Załamanie się tej monarchii i dalszy dramat kraju zdeterminowane zostały walką skrajności ustrojowych – despotyzmu i anarchii. Nową epokę zapoczątkował Krak, twórca „złotego środka" – monarchii związanej prawem, dopuszczającej poddanych do określonego współudziału w rządach. Stolicą owej trwałej „Rzeczypospolitej" ustanowił Kraków. Gniezno pozostało – i to głównie jako stolica prowincji kościelnej i miejsce

[7] *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Lib. I–II*, Warszawa 1964, s. 105, 109–110.

[8] Por. M. Cetwiński, M. Derwich, *Herby, legendy, dawne mity*, Wrocław 1986, s. 51, 67, 201, 227–228 (abstrahujemy tu od tendencji autorów do łączenia symboli legendy o Lechu z żywym jeszcze pogaństwem); R. Kiersnowski, *Symbol ptaka*, w: *Imagines Potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*. Warszawa 1994, s. 107–110. Najpełniejsze opracowanie podań o Lechu rozbudowywanych nadal w czasach nowożytnych dał J. Malicki, *Mity narodowe. Lechiada*, Wrocław 1982.

grobu św. Wojciecha – czcigodną pamiątką przeszłości. Pozostało „matką miast polskich", lecz tylko „drugą metropolią" państwa. Pierwsza stolica Polski – *prima metropolis Poloniae* – to oczywiście Kraków.

W Polsce nowożytnej ideowy walor wyobrażeń o ośrodku stołecznym osłabiała niechęć szlachty do miast i polityczno–kulturalny policentryzm kraju. Rzeczpospolita Obojga Narodów miała, rzecz prosta, drugą stolicę w Wilnie, ale już Długosz wymienił dla samego królestwa polskiego trzy stolice. *Tertia metropolis regni* to Lwów. W latach 1596–1611 dołączyła tu Warszawa, miejsce elekcji władców i główna ich rezydencja, pozostawiająca Krakowowi honory miejsca koronacji i pochówków monarszych. Dla rangi ośrodka mazowieckiego nie miały istotnego znaczenia ani ubarwiające jego przeszłość „dzieje bajeczne"[9] ani pozbawiony niezwykłości moment przeniesienia tam siedziby królów. Nie mające aż do rozbiorów własnego biskupstwa miasto nie posiadało też znaczącej legendy kościelnej. Legenda Warszawy narasta wokół wydarzeń dziejących się w mieście, przy czym szczególna ranga przypadnie tu epoce schyłku i katastrofy Rzeczypospolitej (Konstytucja 3 Maja, insurekcja kościuszkowska itd.). To właśnie atmosfera końca wieku XVIII i początków wieku XIX przywoływać będzie na pamięć „stare opowieści" warszawskie, przykładowo o związkach ze stolicą Jana III. Równocześnie od opisów Krakowa u Długosza (fragment „chorografii" i liczne wzmianki w kronice, informacje w *Liber beneficiorum*) wiedzie tendencja do rozbudowy obrazu degradowanej stopniowo *metropolis* w obraz miasta świętego, ogniska pobożności i ruchów pielgrzymkowych, zbiorowiska kościołów, klasztorów, cudownych miejsc i przedmiotów, relikwii i różnorodnych pamiątek religijności przodków. Tę *imago* miasta utrwala w kolejnych swych wydaniach dzieło Piotra Hiacynta Pruszcza: *Kleynoty stołecznego miasta Krakowa*.[10]

CZESŁAW DEPTUŁA, doc. dr hab., historyk średniowiecza, wykładowca KUL. Wydał *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiografii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego* (1990). Mieszka w Lublinie.

[9] Co najwyżej obserwowalibyśmy tu przejaw pewnej generalnej, znanej już w średniowieczu dążności poszczególnych regionów i ważnych osad do odnajdywania się w zamierzchłej przeszłości kraju – patrz w tej kwestii M. J. Karp, *Więź ogólnopolska i regionalna w średniowiecznych mitach początku*, „Przegląd Historyczny" t. 72: 1981, z. 2, s. 211–217. Termin *metropolis* w przytaczanych ustępach dzieła Długosza może się werbalnie kojarzyć z prowincją kościelną (metropolią kościelną był Lwów, a sam dziejopis bronił tezy o istnieniu dawnej metropolii krakowskiej). Na znaczenie „stolica" wskazuje tu jednak niezbicie kontekst i tym terminem oddają treść wyrazu wszystkie tłumaczenia kroniki.

[10] Kolejne wydania wymienia *Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie*, t. II, s. 136.

JASPERSOWE: „JEŚLI BOGA NIE MA..."

Karl Jaspers, SZYFRY TRANSCENDENCJI, przeł. Czesława Piecuch,
seria „Biblioteka Filozofów" pod red. Jarosława Rolewskiego,
Wyd. COMER, Toruń 1995, ss. 109

Sens filozofowania

Osiem ostatnich wykładów Karla Jaspersa na temat „szyfrów transcendencji", wygłoszonych w roku 1961, jest swego rodzaju testamentem – ukazaniem ostatecznych horyzontów myślenia, zgodnie z wyznawaną przez jednego z najwybitniejszych myślicieli XX wieku oryginalną koncepcją filozofii. Tę koncepcję wypracowywał Jaspers od początku swej uniwersyteckiej kariery, a ze szczególną intensywnością – od chwili objęcia katedry filozofii w Heidelbergu w roku 1922, kiedy jako trzydziestodziewięcioletni profesor zaczął poszukiwać własnej metody i środków wyrazu dla pytań i dociekań, które nie mieściły się w ramach „pretendujących do miana nauki wywodów o rzeczach nieistotnych dla podstawowych problemów istnienia" – jak napisze później, w latach pięćdziesiątych, w swojej *Autobiografii* (*Autobiografia filozoficzna*, przeł. Stanisław Tyrowicz, Wyd. COMER, Toruń 1993, ss. 156). Rudymenty Jaspersowej koncepcji filozofii oraz jej rodowód wydobyła na światło dzienne już trzytomowa *Filozofia* z roku 1931, a także pięć wykładów z roku 1935 pt. *Rozum i egzystencja* oraz rozprawa *Nietzsche a chrześcijaństwo* z roku 1937 (przeł. Czesława Piecuch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, ss. 286).

Wydaje się, że właśnie dyskusja – w znacznej mierze polemiczna – z Nietzscheańską „filozofią życia" przyczyniła się najwydatniej do sformułowania przez Jaspersa zasad jego własnej „filozofii egzystencji". Z drugiej zaś strony rozczarowanie do „filozofii profesorskiej" środowiska, w którym przyszło mu wykładać i prowadzić badania, skłoniło go do opowiedzenia się za filozofią przeciwstawiającą się zarówno anachronicznej „dogmatyce bytu", jak i krytyce poznania (post)kartezjańsko–kantowskiej proweniencji. Według Jaspersa „filozofią nie jest jeszcze wiedza o czymś, nie jest nią jeszcze dzieło kunsztownie uwydatnionej myśli; jest ona, w samym myśleniu, c z y n e m m y ś l ą c e j

istoty; uwydatnia się w styczności z czymś jeszcze – z transcendencją" (*Autobiografia*, podkr. E. W.). Tak sformułowane *credo* umieszcza filozofię egzystencji w pobliżu przedsięwzięć tych przedstawicieli analitycznej filozofii języka, dla których pytanie: „jak działać słowami?" stało się centralnym zagadnieniem filozoficznym. Ale tylko do pewnego stopnia. Jaspers idzie jeszcze dalej – interesuje go nie tyle funkcjonowanie filozoficznego medium – języka – oraz metody („świadomość metodologiczna ma zgubne następstwa, jeśli działa samodzielnie" – powie w pierwszym ze swoich ośmiu wykładów), ile pytanie o wiele donioślejsze egzystencjalnie: „jak odsłonić sposoby, dzięki którym myśli są preparacją czegoś innego?" (*Autobiografia*, podkr. E.W.).

Filozofowanie, w rzeczy samej, oznacza dla Jaspersa transcendowanie: „każda istotna myśl filozoficzna wykracza poza siebie i kieruje się ku rzeczywistości, która spełnia sens filozofowania" – stwierdza w ostatnim wykładzie o szyfrach transcendencji (podkr. E. W.). Jasne jest, że taka filozofia wykracza także poza wiedzę ściśle przedmiotową, choć się niejednokrotnie nią posługuje. Jej celem jest „rozjaśnianie i zarazem urabianie bytu myślącego" (podkr. E.W.). Taka filozofia „tworzy przestrzeń dla jego bezwarunkowych czynów odwołując się do transcendencji" (*Autobiografia*).

Osiem wykładów na temat szyfrów transcendencji stanowi kontynuację i zarazem zwieńczenie tak pojętego programu filozoficznego. Są one próbą zarysowania owej „przestrzeni bezwarunkowych czynów" i równocześnie swego rodzaju filozoficznym manifestem – wezwaniem opuszczającego katedrę uniwersytecką wykładowcy do wytrwałego tropienia „źródłowych motywów trafnych myśli", dociekania „życiodajnego sensu filozofii", do nieustannego „upewniania się i decydowania o własnej egzystencji". Taka postawa filozoficzna przekazana przez Jaspersa w testamencie swoim słuchaczom posiada sens „doświadczenia duchowego" – jakie opisał w swej pięknej książce Pierre Hadot – sens bliski doświadczeniu zarówno Sokratesa, stoików, Ojców Kościoła, jak Spinozy, Nietzschego, Kierkegaarda, Heideggera. Ta długa i szacowna tradycja może rozpatrywać „filozoficzne myśli w ich źródłowym, znikąd niewywodliwym znaczeniu. Są one urzeczywistniającymi życie mocami" (*Autobiografia*). Na drogach takiej filozofii chodzi nie tylko i nie tyle o analityczne wyróżnianie performatywnych czy perlokutywnych „mocy wypowiedzi", ile o zgłębienie egzystencjalnej doniosłości źródłowego doświadczenia filozoficznego oraz jego sposobów samowyrażania się – zasadniczo odmiennych od tych, którymi operuje wiedza pozytywna i mowa potoczna.

Doświadczenie szyfrów

Dla Karla Jaspersa filozofowanie–transcendowanie zakreśla przede wszystkim obszar intensywnej pracy, a nawet walki duchowej, obszar konfrontacji z „sytuacjami granicznymi", w którym ludzie komunikują się ze sobą za pomocą szyfrów. „W zależności od tego, co człowiek słyszy w szyfrach, kształtuje się jego szlachetność lub podłość" – mówi w ostatnim wykładzie.

Filozofowanie odciska więc bezpośrednio swoje piętno w sferze etycznej, a także jako „pozateologiczne przewodnictwo wiary". Pozostaje ona „wiarą filozoficzną", uchyla się od wyznaniowej autoidentyfikacji, chociaż jej nie wyklucza. Jest to wiara, która czerpie soki żywotne wyłącznie z doświadczenia podmiotu filozofującego, doświadczenia, które Jaspers określa jako penetrację „nieprzebranego bogactwa obszaru szyfrów transcendencji". Rozjaśnianie tego właśnie obszaru – „rozwijanie wiedzy podstawowej" – uważa za naczelne zadanie filozofii. Właśnie takiej filozofii czasy współczesne potrzebują. Czym są zatem owe „szyfry transcendencji"? Na czym polega ich doświadczanie? Okazuje się, że wcale nie jest łatwo na te pytania odpowiedzieć.

W pierwszym wykładzie Jaspers opisuje to źródłowe doświadczenie w kategoriach przeżycia egzystencjalnego, które jako „świadomość bytu–nie–właściwego i poszukiwanie tego, co jest bytem samym, czym jestem sam" rodzi „pytania podstawowe". Nie chodzi tu o byt w sensie „obiektywnym" przeciwstawiony temu, co „subiektywne". Doświadczenie to powoduje bowiem przełom w samej racjonalności intelektu, który w efekcie uchyla powyższą opozycję, ponieważ „to, co ogólne i ogólnie ważne, przestaje być czymś ostatecznym". Znaczenia nabiera to, co nie tracąc nic ze swej „ogólnej ważności", zarazem „uderza w egzystencję jednostki" – w to, co najbardziej konkretne. Zamiast opozycji: obiektywne – subiektywne wkracza więc relacja wzajemnego dopełniania się tego, co powszechne, z tym, co jednostkowe. I ta komplementarność o charakterze bytowym, egzystencjalnym, a nie pojęciowym, jest już szyfrem transcendencji. Każe bowiem w y k r o c z y ć p o z a antynomiczność przeciwstawień na poziomie nie tylko logicznym, ale i empirycznym – na poziomie „prostej faktyczności". Transcendowanie dotyczy i filozoficznego myślenia, i – przede wszystkim – źródłowego doświadczania świata.

W wykładzie drugim Jaspers wymienia trzy płaszczyzny doświadczenia, w którym na różny sposób dochodzi do głosu ów filozoficzny wymóg przekraczania – transcendowania: fenomeny realności (których percepcja zasadza się na przekraczaniu tego, co subiektywne, i dokonywaniu obiektywizacji), znaki egzystencji (które są impulsem do wykraczania poza czystą faktyczność w kierunku sensu) oraz szyfry transcendencji. Funkcja tych ostatnich jest szczególnie skomplikowana. Przede wszystkim jednak nasuwa się w tym miejscu zasadnicza wątpliwość, której dalsze rozważania Jaspersa bynajmniej nie usuwają, a która wynika z niejasności samego pojęcia szyfrów. Raz są one przez Filozofa interpretowane jako kulturowe wskaźniki szczególnego rodzaju – takie mianowicie, w których „uobecnia się to, co w jakikolwiek inny sposób nie może się uobecnić", a więc jako przebiegające przez całą historię obrazy, wyobrażenia, mity i symbole, za pomocą których „ustosunkowujemy się do transcendencji". Innym razem są to pewne wyznaczniki w obrębie „fenomenów realności" oraz „znaków egzystencji", które wywołują w nas rezonans w postaci „pytania o Boga, o transcendencję, o to C o ś, dzięki czemu jesteśmy, które zapytujemy i od którego chcielibyśmy usłyszeć, *że* jest, c z y m jest, w j a k i s p o s ó b przemawia do nas w szyfrach" (wykład trzeci). Czy ta niekonsekwencja wypływa tylko z niedopracowania ustnej postaci „żywej

mowy" wykładu, czy też sięga głębszych pokładów intuicji nie znajdującej dość klarownego wyrazu? W każdym razie skazuje czytelnika na pytania, na które nie znajduje on w tekście Jaspersa zadowalającej odpowiedzi: czy szyfry transcendencji należy uznać za swego rodzaju „warstwę głęboką" w s z e l k i c h faktów i wydarzeń składających się na ludzką sytuację bycia–w–świecie, za coś podobnego do Heideggerowskiej „mowy bycia" słyszalnej wszakże tylko dla odpowiednio „nastrojonego" ucha Filozofa, czy też stanowią one jakąś „nadwyżkę znaczenia" w obrębie tego, co mieści się w tworzonej przez człowieka kulturze i należy do sfery „form symbolicznych", by się posłużyć pojęciem Cassirera, a zatem jest szczególną funkcją wyróżnionych przekazów – mitycznych czy religijnych?

Ontologia czy hermeneutyka?

W powyższych pytaniach nie chodzi tylko o – problematyczne zresztą – rozróżnienie dziedzin: „natury" oraz „kultury" (choć może i ono, po należytym doprecyzowaniu, mogłoby okazać się przydatne), ale o kwestię właściwej interpretacji owej węzłowej Jaspersowskiej kategorii szyfrów transcendencji. Czy podstaw dla takiej interpretacji należy poszukiwać w samej rzeczywistości bycia–w–świecie, doświadczanej jako epifania transcendentnego – lecz przecież jakoś „immanentyzującego się"! – Logosu, czy też w objawiającym (proroczym? typologicznym? mistycznym?) charakterze wydarzeń historii i kultury, tak jak to w pewnym sensie „modelowo" zostało ukazane w Biblii? Przecież, według Jaspersa, „nie w myśli filozoficznej, ale... w Biblii został osiągnięty szczyt świadomości bytu ludzkiego". Formułując powyższe wątpliwości możliwie najostrzej: chciałoby się uzyskać nieco więcej „rozjaśniającej pewności" w kwestii tego, czy Jaspersowska filozofia egzystencji zmierza w kierunku jakiejś o n t o l o g i i, względnie ontoantropologii, lub też ontoteologii (o co „podejrzewano" Filozofa już w trakcie wygłaszania przezeń owych ośmiu wykładów!), czy zatrzymuje się ona na poziomie – etapie – h e r m e n e u t y k i historycznego i silnie kulturowo nasyconego bytowania człowieka. Obydwie hipotezy interpretacyjne wydają się jednakowo prawdopodobne.

Doświadczenie filozoficzne, które istotowo rzecz biorąc sprowadza się do transcendowania, lub inaczej: uchwytywania szyfrów transcendencji, wiąże Jaspers z doświadczeniem w o l n o ś c i, „za pomocą której nasze działania mają charakter nie tylko konkretny, lecz w tej wolności jesteśmy prawdziwie, i każdego dnia czujemy, że otrzymujemy siebie w darze, lub też, że się tak wyrażę, możemy siebie odmówić" (wykład trzeci). Byłoby ono zatem jakąś formą przedetycznego doświadczenia c h c e n i a jako tego, dzięki czemu możemy odnajdywać i rozpoznawać siebie lub, przeciwnie, wyobcowywać się „w odmowie bycia sobą". Jaspers opisuje to doświadczenie w sposób paradoksalny – jako niemal przeżycie mistyczne, a zarazem nie wolne od krytycznej autorefleksji: „tam, gdzie bije źródło tego, czym jesteśmy naprawdę, i skąd pochodzi zarówno nasze badanie i nasze ocenianie szyfrów, gdzie kontrolujemy naszą wolę i ustalamy sens nauk, tam znajduje się to Coś, co leży na granicy,

na której milknie nasze słowo (...) lecz gdy chce się to doświadczenie opisać przedmiotowo i uzasadnić..., jest ono niedostępne jako przedmiot badania" (wykład trzeci).

A zatem – „skok w chmurę niewiedzy"? I tak, i nie. Kilka stron dalej Jaspers charakteryzuje doświadczenie transcendencji, używając języka, którym mogłaby się posłużyć metafizyka klasyczna (przynajmniej w tomistycznym wydaniu): „transcendencja uobecnia się nam wtedy, gdy świat przestaje się jawić jako to, co istnieje samo z siebie, co bytuje w sobie, co jest wieczne, lecz odbiera się go jako przejście. I wtedy to przejście można opisywać jako szyfr." Scholastycy użyliby w tym miejscu wyrażenia: doświadczamy bytu jako przygodnego. Jaspers pamięta przede wszystkim o „przygodnej" egzystencji człowieka: „ta transcendencja, z punktu widzenia której świat widziany jest jako miejsce przechodnie, stanowi płaszczyznę odniesienia dla wolności ludzkiej". Ale i tu scholastycy by przyklasnęli: ludzka przygodna wolność jest niezrozumiała, a nawet wręcz absurdalna bez odniesienia do stwórczego (i zbawczego) aktu Wolności Absolutnej. I Jaspers twierdzi coś podobnego: „wolność ludzka... stanowi największą zagadkę i największą, najbardziej uobecnioną pewność w samoświadomości ludzkiej", słowem – szyfr transcendencji.

Jak widać, filozofia egzystencji nie stroni również od sformułowań „apofatycznych": „transcendencja, której nie można pojąć w oparciu o świat, lecz która jest czymś, co także nie pozwala pojąć świata, dzięki czemu uświadamiam sobie jednak moją wolność, to jest to, o czym chcielibyśmy mówić. Równocześnie widzimy, że o tym właściwie nie można mówić (...) Tę transcendencję, której nie poznajemy, a do której ustosunkowujemy się mocą naszej wolności, wyobrażamy sobie lub myślimy w szyfrach" (wykład trzeci). W tym miejscu kończy się podobieństwo do klasycznej metafizyki. Filozofowanie jest dla Jaspersa robieniem użytku z „mocy naszej wolności" – jest egzystencjalną d e c y z j ą, a nie intelektualną deliberacją. Jest „zmaganiem się człowieka o samego siebie", a to oznacza ostatecznie „zmaganie się o boskość". Słyszymy tu niewątpliwie pogłos Jaspersowego protagonisty – Fryderyka Nietzschego. Jednakże s e n s owego zmagania oraz sens użytku, jaki czyni człowiek z własnej wolności, inaczej się przedstawia w filozofii egzystencji niż w Nietzscheańskiej filozofii życia.

Jeśli Boga nie ma, czym jest rzeczywistość?

Przede wszystkim, twierdzi Jaspers, to nie człowiek stwarza sobie Boga lub bogów. Rzeczywistość transcendencji, która „przemawia w szyfrach", jest dla niego czymś obiektywnym w tym sensie, że nie zależy od ustanowienia człowieka: „nie da się zaprzeczyć rzeczywistości transcendencji, tak jak nie da się zaprzeczyć rzeczywistości człowieka..., który jest możliwą egzystencją". (Scholastycy powiedzieliby: człowiek jest „bytem możnościowym", nigdy w pełni nie „zaktualizowanym" w granicach swej przygodnej doczesności.) „Szyfr rzeczywistości transcendencji... zawiera się w konkretnej chwili, gdy człowiek podejmuje decyzję" i gdy jest to decyzja dla niego życiowo rozstrzygająca, lecz nie oznacza to bynajmniej „samospełnienia". Człowiek w każ-

dej chwili takiej decyzji – i tylko na tę chwilę! – „otrzymuje siebie w darze". „Chwila jest jedyną teraźniejszością wiecznego – w odróżnieniu od znikającego Teraz, które zawsze upływa." Czy nie dałoby się tu dosłyszeć echa Faustowskiej „chwili zatrzymanej" i reminiscencji niemieckiego romantyzmu?

W każdym razie ontologiczna czy też metafizyczna perspektywa „przygodności", a w tym kruchości egzystencji ludzkiej, doprowadza nas do zasadniczego pytania: „Jeśli nie ma Boga, to czym wówczas jest rzeczywistość?" Odpowiedź Jaspersa przywodzi na myśl stronice *Nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża. Taka rzeczywistość bez transcendencji w oczach medytującego Filozofa jest bowiem „bagnem jałowego istnienia empirycznego, w którym każdy z nas tonie", jest radykalnym rozproszeniem, dezintegracją, „wielością mocy, które zwalczają się nawzajem, czy wielością wartości, które pozostają ze sobą w sprzeczności". Czy w takim świecie możliwe jest sensowne używanie wolności? – chyba tylko w znaczeniu Sartre'owskim, to znaczy jako absolutnej i absurdalnej samonegacji, „neantyzacji". Czy jest w nim miejsce na decyzję? – chyba nie, skoro oznacza ona przecież wybór, a tym samym akt afirmacji samego siebie jako podmiotu charakteryzującego się jednością i mocą działania oraz odpowiedzialnością za nie.

Świat ludzki – domena wolności – pozostaje z konieczności rzeczywistością szyfrów, czyli takim światem, który człowiek o d c z y t u j e j a k o m o w ę l u b p i s m o t r a n s c e n d e n c j i. Co więcej, samo to odczytywanie oraz taka lub inna interpretacja szyfrów przybiera postać zaszyfrowaną. W tym miejscu filozofowanie Jaspersa wkracza zdecydowanie na teren hermeneutyki i już go nie opuszcza. Skoro w świecie ludzkim stale mamy do czynienia z mową, językiem, tekstem, to powstaje pytanie o podstawowe kategorie owej szczególnej postaci „wypowiedzi" określanej jako szyfr. Jaspers–hermeneuta wymienia trzy takie podstawowe, jego zdaniem, kategorie szyfrów, nie uzasadniając swego wyboru, lecz jednocześnie zaznaczając, że nie jest on dowolny. Można się zresztą domyślać jego motywów: chodzi o ustosunkowanie się do tradycji myśli filozoficznej i teologicznej i o jej aktualizację w filozofii egzystencji, która oto staje się sztuką interpretacji – wszak hermeneutyka takim historyzmem stoi. Po pierwsze, jest to zatem „szyfr Jednego", po drugie, „szyfr Boga osobowego" i po trzecie, „szyfr Boga, który stał się człowiekiem". Wykłady: czwarty, piąty i szósty zostały poświęcone kolejnemu omówieniu tych podstawowych szyfrów transcendencji. Nie znaczy to, że „mowa boskości" wyczerpuje się tylko w tych trzech kategoriach. Znaczy jedynie, że są one jej swego rodzaju „idiomami" najbardziej wyrazistymi oraz najbardziej utrwalonymi historycznie i kulturowo.

Rozważania poświęcone owym szyfrom można streścić w postaci następujących tez:

– Bóg jako Jedno jest dla nas Czymś, co pozwala nam scalać nasze rozproszenie, co upewnia nas w naszej tożsamości i „przewodzi naszemu historycznemu urzeczywistnieniu", a także zespala z innymi – jest podstawą międzyludzkich więzi;

– Bóg jako Osoba uobecnia się wówczas, gdy człowiek zwraca się do Niego w modlitwie lub filozoficznej medytacji, „gdy w powadze, która zawsze jest

czymś historycznie jednorazowym, człowiek podczas medytacji albo modlitwy odczuwa i urzeczywistnia w sobie tę siłę, która go formuje i prowadzi", toteż „równie dobrze można powiedzieć, że to boskość osobowa jest tym, dzięki czemu człowiek staje się człowiekiem osobowym" (w tym właśnie sensie „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba" jest Bogiem „partnerstwa w przymierzu" z poszczególnymi jednostkami ludzkimi – Bogiem zawierzenia i zaufania);
– Bóg jako Syn Człowieczy jest dla Jaspersa przede wszystkim „szyfrem sądu", czy też ostatecznego rozstrzygnięcia, które Kierkegaard wyraził w postaci absolutnej alternatywy: albo – albo. Bóg Wcielony – ukrzyżowany przez ludzi – stawia nas w szczególnej „sytuacji granicznej" – wobec „jednego z najstraszniejszych, podstawowych uwarunkowań ludzkiego bytu", mianowicie wobec faktu, że „nieustannie uczestniczymy w zabijaniu prawdy". Filozof wysnuwa stąd pesymistyczną hipotezę co do doczesnych perspektyw kondycji człowieka: „prawda doskonała, gdyby chciała się w świecie przebić [na światło dzienne], wówczas zabija się ją".

„Dziw, że jestem wesół..."

Wszystkie wymienione kategorie–szyfry, a także ich historyczne wykładnie w filozofii i teologii nie mogą być traktowane jako coś ostatecznego. Szyfry podlegają również wymogowi transcendowania – w imię prawdy. A to dlatego, że „nasze poznanie nie jest czymś ostatecznym, także nie jest tym zasada sprzeczności. Zawiera się w tym wymaganie, aby zrezygnować z myślenia jako miary ostatecznej", ponieważ „nic w świecie nie posiada charakteru absolutnego, także i nasz logiczny sposób myślenia". Wszelkie szyfry i ich interpretacje są ulotne. Czyżbyśmy zatem byli skazani na agnostycyzm? – zdani na historyczną zmienność, na doraźne aktualizacje i dezaktualizacje szyfrów i ich wykładni? Czym w takim razie miałaby być „wiara filozoficzna"? – Tertuliańskim *credo quia absurdum*, a raczej paradoksalnym *quia dubium*? Czym miałoby być „bezgraniczne staranie się o prawdę", które dla Filozofa „stanowi o sensie życia"?

Jaspers formułuje swój centralny dylemat filozoficzny w postaci pytania: „czy myśląc kategoriami można za pomocą kategorii wyjść poza kategorie i dotrzeć tam, gdzie przed tym myśleniem znajduje się to, co w myśleniu chcielibyśmy napotkać – samo to myślenie przezwyciężając, przemyśliwując do końca?" (wykład siódmy). I powołuje się – co zrozumiałe – na precedens Mikołaja Kuzańczyka, który z prastarej idei *coincidentia oppositorum* uczynił ośrodek każdej „istotnej myśli". Powoduje to, co prawda, „rozbicie intelektu", ale dzięki temu może on wykroczyć poza – transcendować – samego siebie. Paradoksalna konkluzja Jaspersa jest charakterystyczna dla filozofii „wizjonerskiej", która pragnie źródłowo pojednać i pomieścić w sobie to, co względne, i to, co absolutne, to, co powszechne, i to, co jednostkowe, przemijalność i trwałość, czas i bezczas; takiej filozofii, która podtrzymuje świadomość własnej niesamowystarczalności – „przygodności" – nie rezygnując z wysiłku „starania się o prawdę", ale kierując ten wymóg prawdziwości przede wszystkim w stronę filozofującego podmiotu: „filozofując jesteśmy przekonani, że

jeśli s t a j e m y s i ę p r a w d z i w i, to wszystko naprowadzi nas na słuszną drogę" (wykład ósmy, podkr. E. W.).

Takiej wewnętrznej prawdziwości domaga się od Filozofa przede wszystkim rzeczywistość szyfrów transcendencji, w którą winien wkraczać uzbrojony w podwójny oręż: akt wiary filozoficznej oraz możliwie najdalej posunięty autokrytycyzm. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, w której obcuje on z tak czy inaczej rozumianym szyfrem Boga Wcielonego: „nie da się przezwyciężyć absurdalności. Jeżeli Bóg ma się stać realnością w czasie i przestrzeni, wówczas wierzący może jedynie, gdy myśli, równocześnie za pomocą tego myślenia zrozumieć absurdalność tej wiary, co zdarzało się już nie raz, począwszy od drugiego wieku po Chrystusie" (wykład siódmy).

W świecie myśli rzetelne przeniknięcie absurdalności wiary jest powinnością intelektu. Lecz w świecie, w którym żyjemy, jesteśmy skazani na paradoks kwestionowania i zawierzenia – równocześnie. Potrzebujemy szyfrów jako oparcia dla wolności, decyzji i mocy działania, które implikują akt wiary. Dokonujemy przekroczenia absurdu, by sobie umożliwić „bezgraniczne staranie o prawdę", bez którego ani myślenie, ani życie nie mogłoby mieć sensu – pozbawieni pewności, czy się ją osiągnie, a raczej karmieni pewnością, że się jej nigdy nie osiągnie w pełni. Oznacza to również akt odwagi, „by nie przymykać oczu na to, co najgorsze". Być może bowiem, egzystencjalna prawda o ludzkiej kondycji – jak to ukazuje historia Jezusa z Nazaretu – jest po prostu odsłonięciem źródłowego tragizmu ludzkiego losu. „Dzięki Jezusowi stało się widoczne to, jak życie człowieka, prawdziwie, bezwzględnie czyste, które zasadza się na miłości i nie idzie na żaden kompromis, podlega zniszczeniu przez rzeczywistość tego świata. Świat nie jest w stanie znieść takiego człowieka" (wykład ósmy).

Historia Jezusa przynależy do „znaków egzystencji" odsłaniających rzeczywisty, tragiczny sens ludzkiego bycia–w–świecie. Jednakże „szyfr Chrystusa" wskazuje jeszcze inną perspektywę sensu – transcendentnego. I tu Jaspers ponownie okazuje się dłużnikiem Nietzschego, zarzucając wierze uczniów i apostołów, „gdy pojęli zmartwychwstanie jako odpowiedź Boga na zwątpienie [człowieka] na krzyżu", że „zamieniła się równocześnie w jakąś pokusę, by schować się na zawsze przed doświadczeniem sytuacji granicznych w takie rozumienie wiary, które daje bezpieczeństwo i ukojenie" (wykład ósmy).

Wzdragając się przed takim „rozszyfrowaniem" zmartwychwstania, Jaspers pozostaje nie tylko wierny tradycji protestanckiej, która upodobała sobie „chodzenie po granicach", ale także stoickiemu *amor fati* oraz heroizmowi powinności, który pozwala wierzyć, że „ostatecznie musi być możliwe dla człowieka wypełnienie zadania, przed którym postawił go, z a s p r a w ą j e g o s a m e g o, nieubłagany los" (wykład ósmy, podkr. E.W.). A to może zapewnić co najwyżej ową zaprawioną gęstą kroplą dziegciu wagancką wesołość, o której opowiada średniowieczny utwór, cytowany przez Jaspersa na początku i na końcu jego ośmiu wykładów:

Przychodzę, nie wiem skąd,
Jestem, nie wiem kim,
Umieram, nie wiem kiedy.

Idę, nie wiem dokąd,
Dziw, że jestem wesół.

Szyfry transcendencji są ważną pozycją na polskim rynku wydawniczym. Filozofia Jaspersa zasługuje na to, by zyskiwać coraz szerszy oddźwięk w środowiskach filozoficznych i humanistycznych w naszym kraju. Szkoda jednak, że zasłużona toruńska edycja „Biblioteki Filozofów" pod redakcją Jarosława Rolewskiego, w ramach której ukazała się Jaspersowska *Autobiografia* oraz omawiane przeze mnie wykłady o szyfrach transcendencji, nie zadbała o staranniejsze przejrzenie przekładu tej ostatniej pozycji. Tłumaczka, której zawdzięczamy już przekłady dwóch wspomnianych przeze mnie dzieł Jaspersa: *Rozum i egzystencja* oraz *Nietzsche a chrześcijaństwo*, miała tym razem szczególnie trudne zadanie: spolszczenia wykładów przeniesionych w tekst wprost z taśmy magnetofonowej w niemal dosłownym brzmieniu. Wykłady te – oprócz ostatniego, przygotowanego do druku przez samego autora – redaktorzy niemieccy, jak informuje w posłowiu Hans Saner, poddali jedynie retuszom gramatyczno-stylistycznym, nie ingerując w „swobodną melodię i składnię języka mówionego". Czesława Piecuch, kierując się zapewne podobną intencją, dokonała przekładu „lustrzanego" z niemieckiego oryginału, nie licząc się jednak z tym, że „melodia i składnia", nie wspominając o gramatyce, mówionego języka polskiego rządzi się innymi niż niemczyzna prawami. W efekcie powstał przekład nie tylko bardzo odległy od bezpośredniości „żywej mowy", ale miejscami wręcz trudno czytelny oraz tak wieloznaczny i zawiły, że aby uchwycić sens wywodów Jaspersa, które same w sobie nie są łatwe, czytelnik musi zadać sobie niemały trud „wczuwania się" w tekst, a często dokonywać – na własne ryzyko – jego „rozjaśniającej" parafrazy.

Dostrzegłam ponadto kilka usterek, które wymagałyby usunięcia: na stronie 14 zamiast brzmiącego nieco makaronicznie zwrotu: „...Bedy zwanego Venerabilisem" lepiej byłoby spolszczyć przydomek i użyć: „...Bedy zwanego Czcigodnym"; na s. 30 „Ormut i Anima" to zapewne bogowie irańscy Ormuzd i Aryman; a zagadkowa „*Schiking*" to prawdopodobnie chińska *Księga Przemian*, zwykle transkrybowana jako *I-Czing*; „Heine Mamre" na s. 63 to po prostu biblijna ziemia Mamre należąca do Amalekity o tym samym imieniu; na s. 71 błędnie zapisano grecki termin – odpowiednik łacińskiej *transcendentia* – który *etekéina* zamiast powinien brzmieć *epékeina*.

Wady przekładu nie zmieniają faktu, że *Szyfry transcendencji* wzbogacają polską bibliotekę filozoficzną o jedno z najgłośniejszych i najważniejszych dzieł XX-wiecznej myśli filozoficznej.

Elżbieta Wolicka

ELŻBIETA WOLICKA, filozof, członek redakcji „Znaku". Ostatnio wydała *Mimetyka i mitologia Platona* (1994).

PLATON CZYTANY OD HIPERBOREJCZYKÓW

Platon, FEDON,
tłumaczył oraz wstępem i komentarzem opatrzył Ryszard Legutko,
Wydawnictwo Znak, ss. 320

Jedno z najbardziej znanych porzekadeł filozoficznych (*paroimion*) usiłujące w zwartej formule ukazać źródło i styl myśli europejskiej, i dla zabawy przełożone z mowy angielskiej na grecką, doskonale pokazuje całą złożoność współczesnej lektury Platona. *„He pasa philosophia dytikoeuropeia ta eis Platona scholia estin – leukokephalos"* – „Cała filozofia zachodnioeuropejska jest komentarzem do Platona" (Whitehead). Po pierwsze, oznacza to, że jej niezbywalnym sposobem istnienia są komentarze – *scholia*. Przekonanie, że źródłowe są tu tylko gołe teksty dialogów, należy włożyć między bajki. Po drugie, by zrozumieć wszystkie implikacje założenia i dalekie konsekwencje tej myśli, skazani jesteśmy na branie pod uwagę rozwoju całej filozofii. Po trzecie, dziwotwór: *dytikoeuropeia*, czyli „zachodnioeuropejska", którego rzecz jasna nie notują słowniki starej greki, unaocznia rozległość dystansu między nami, nowożytnikami, a Filozofem. Jest to także najlepsze uzasadnienie dla ciągłej potrzeby nowych komentarzy i tłumaczeń. Zabawną koincydencję, dzięki której Whitehead – *Leukokephalos* (czyli Białogłowy) staje się jeszcze jedną postacią w szeregu imion świetlistych i błyszczących (Phaidon, Phaidros), które pośredniczą w kontakcie z duszą platonizmu i platonizmem duszy, możemy uznać za żartobliwe uwierzytelnienie tych spostrzeżeń.

Nowy przekład–komentarz czy też komentarz–przekład *Fedona – Phaidona* dokonany przez Ryszarda Legutkę w sposób drobiazgowy i zaiste pilny oraz baczny stara się zadośćuczynić temu całemu kompleksowi Platońskiemu. Tradycja glossatorska, do której autor odnosi się przede wszystkim, to filologia anglosaska, choć rzecz jasna nie brak tu też klasycznych: Olimpiodora i Symlicjusza. Jednak profilując cały tekst, Legutko na pierwszy plan wysuwa porządek dyskursywny dialogu, produkując w efekcie traktat Platona *De insulis*. Nikogo już dzisiaj nie trzeba chyba przekonywać, że nie sposób przeczytać wszystkiego na temat Filozofa, a nawet na temat jednego tylko dialogu. Stąd dla czytelników wychowanych na tradycji egzegezy niemieckiej bądź francuskiej szczegółowa, momentami wirtuozowska w warstwie analitycznej prezentacja, oparta na dziesiątkach badań i rozstrzygnięć autorów anglojęzycznych, może być prawdziwym objawieniem. Nie znaczy to, że zawsze musimy się z nią zgadzać. Zresztą tłumacz nie narzuca jednej interpretacji. W szeregu studiów stara się raczej wyśledzić wszystkie „miejsca niedookreślenia" pokazując, co

wynika z przyjęcia określonej lekcji. To dlatego dostajemy tu kawał filologicznej doskonałej roboty, jak na przykład w rozwikłaniu znaczenia „*en tini froura*" (62b-c), gdzie drugorzędna, zdawałoby się, kwestia, czy tłumaczyć „*froura*" jako więzienie czy jako posterunek, ma bogate implikacje. To tylko drobny przykład detalicznych, opatrzonych cytatami z oryginału, poszukiwań sensu.

Powróćmy do silnego nacisku na wymiar dyskursywny *Fedona – Phaidona*. Żeby to rozważyć, musimy zadać pytanie, czym jest ten dialog, o czym mówi i jaki jest jego bieg. Legutko bez uzasadnienia podaje, że idzie w tym za schematem R. Hackfortha, dzieląc tekst na dwadzieścia cześci i każdą opatrując komentarzem. Można się domyślać, iż każda z nich stanowi zwartą i spójną jednostkę tekstową, której oddzielność się samouzasadnia. Ale co z ich związkami wzajemnymi, co z faktem, że zaczynamy o świcie, a kończymy o zmierzchu w cieniu gór? Nie dostajemy odpowiedzi. To właśnie koszt nadto silnego ujęcia *Fedona – Phaidona* jako traktatu, który sprowadza się „do pytania o możliwość zespolenia podstawowych intuicji objawiających nam wieczność oraz dróg do niej prowadzących". Pozwala to komentatorowi dokonać rekonstrukcji tekstu przez wstawienie na czele passusu 99d–102a, zawierającego „Platońską rozprawę o metodzie" opartą na dyskursywnym porządku hipotez, a potem uszeregować dowody na nieśmiertelność duszy jako aplikację tej metody wedle ich ontologicznej złożoności. To zagadnienie wydaje się zresztą jednym z najcelniejszych osiągnięć komentarza (105b–107b). Otóż prosty obiegowy i dychotomiczny obraz Platońskiego uniwersum (niezniszczalne statyczne idee *versus* zniszczalna i zmienna rzeczywistość zmysłowa) zostaje wzbogacony o trzecią sferę bytów do pewnego stopnia idealnych, lecz aktywnych i sprawczych. Otrzymujemy tu pierwszy rzut rozbudowanych później „teorii przedmiotu", gdzie stawką była już nie tylko nieśmiertelność duszy, lecz istnienie całego świata.

Rdzeniem Platońskiej metody poznania jest według Legutki i wielu komentatorów tzw. procedura hipotez. Pewien opór budzi już sama kalka językowa użyta w przekładzie. Tłumacz *salva veritate* wyjaśnia, że należy unikać skojarzeń ze współczesnym hipotetyzmem, jednak ciążenie współczesnej konwencji językowej, brak bliższej eksplikacji tego terminu, a także stwierdzenie, że jako takie hipotezy nie są ugruntowane, zawiesza całe to postępowanie w powietrzu i *de facto* nie umożliwia rzetelnego odróżnienia od anarchicznego hipotetyzmu. Jeśli jednak sięgniemy do etymologicznego sensu słowa *hypothesis* i czasownika *hypotithemi*, to wtedy sens fundujący tych słów, to, że chodzi o tu o ugruntowywanie, branie za podstawę, w zestawieniu z konsekwencjami myślowymi tego brania, czyni miejsce to znacznie bardziej przejrzystym i zrozumiałym. To prawda, że Platon nie podaje *explicite* sposobu powoływania hipotez do życia, przynajmniej nie w tym dialogu, gdy czytać go jako spekulatywny i beznamiętny traktat. Jednak *expressis verbis* czyni to na przykład w siódmym liście 340c–d, mówiąc o potrzebie przewodnika i wymaganiach etycznych do uprawiania filozofii. Być może to także dobry klucz interpretacyjny do zrozumienia *Fedona*, dialogu opisującego śmierć przewodnika, którym jest Sokrates. Nie cały czas on mówi, bo i milknie nagle w zamyśleniu, mówi tonem prośby, apeluje do zmysłu moralnego swoich

rozmówców, głaszcze czuprynę „Phaidona–Błyszczyńskiego", a i nawet się drapie. Jawi się jako ktoś cudownie substancjalny i jedyny, i najbardziej szczególny, mistrz w tym, co neoplatonizm – znajdując tylko odpowiednią etykietę – nazwał *melete thanatou* – ćwiczeniem śmierci.

Legutko niesłychanie życzliwie odczytuje splątane wątki wywodu zawartego w dialogu. Ojciec Bocheński grzmiał swego czasu, że lektura dialogów Platona jest niemal nie do zniesienia dla logika, tak wiele elementarnych byków zostało w nich pomieszczonych. Jednak z całą pewnością przyjazne podejście, wyszukujące pewne napięcia logiczne w tekście i składające je na karb immanentnego braku precyzji i wieloznaczności, zmusza do znacznie większego wysiłku i przynosi ciekawsze rozwiązania niż proste piętnowanie błędów. To, myślę, stosuje się szczególnie do argumentu na rzecz nieśmiertelności duszy w oparciu o jej naturę (78b–80c) i o uznanie nowego typu przedmiotów (105c–107b), który kończy się instauracją boga i idei życia jako fundamentów nieśmiertelności.

Mit kosmologiczno–eschatologiczny, który teraz pojawia się w dialogu, można by uznać, z jednej strony, za abdykację logosu – i tak się to zazwyczaj czyni, także w tym przekładzie–komentarzu. Z drugiej jednak strony, pozycja Sokratesa *aristos hetairos* – najlepszego przyjaciela – przewodnika jest tak mocna i wiarygodna dzięki biegowi dialogu, że – by użyć wyrażenia Plotyna – „dla świadectwa zaprawionego zmysłową oczywistością" może on wygłosić tę opowieść nie burząc logosu. Zrozumiałe, że dzisiaj, w czasach taniej metafizyki i pseudomistycznych bredni musimy bardziej uważnie strzec rygorów wywodów i mocy ich ważności. *Fedon* w przekładzie i z komentarzem Ryszarda Legutki daje obszerny opis tego rygoru. Warto go sobie przyswoić wraz ze wszystkimi nie rozstrzygniętymi wątpliwościami. Platona czytamy dalej.

Michał Koss

MICHAŁ KOSS, ur 1955, filolog klasyczny i tłumacz. Publikował w „Znaku". Mieszka w Gdańsku.

WYZNANIA CUDZOZIEMCA

Jan Józef Szczepański, PRZED NIEZNANYM TRYBUNAŁEM,
Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995

Czy warto pisać o książce należącej już do klasyki polskiej eseistyki (a. d. 1975), którą wydano w serii lektur szkolnych? Myślę, że w przypadku *Przed nieznanym trybunałem* Jana Józefa Szczepańskiego tak. Okazuje się bowiem, że ta „książka zbójecka" – dla wielu duchowy przewodnik – miewała kłopoty nie

tylko z cenzorem, ale i wirtualnym odbiorcą. Takie to już były czasy, że i cenzorowi, i czytelnikowi na ogół wszystko kojarzyło się z jednym... Tymczasem eseje Szczepańskiego szły pod prąd swemu czasowi. Autor zrywał sekretną nić porozumienia rozciągniętą między „swoim" pisarzem i „swoim" czytelnikiem – pokazywał oto, że w konspiracyjnym życiu tragizm mieszał się z groteską, kreślił daleki od obowiązującej hagiografii portret o. Maksymiliana Kolbe, a następnie dowodził, że Zachód „gnije". Nie dziwmy się zatem, że największy rozgłos przyniosła pisarzowi *Kadencja*, książka skądinąd pasjonująca, pozostająca wszakże jedynie dokumentem, zapisem zmagań prezesa ZLP z „onymi" w przełomowym okresie 1980–83.

Szczęśliwie zmienił się polityczny kontekst, opadły emocje, pluralizm odcisnął się także na regułach odbioru. Wreszcie mamy okazję zagłębić się w tę intrygującą książkę, doceniając prostotę języka, który wziął rozbrat z Ezopem, rozumiejąc już dzisiaj, czym jest kultura masowa i co znaczy „Hare kryszna".

Przed nieznanym trybunałem składa się z pięciu autonomicznych części: o pokoleniu 1920 (najgłośniejszej), o św. Maksymilianie Kolbe, o Charlesie Mansonie, o londyńskich entuzjastach Orientu i wreszcie o powołaniu pisarza (*List do Juliana Stryjkowskiego*). Co je łączy? Wszystkie one dotyczą właściwie jednego – są świadectwem tropienia sensu w niezmiennie obojętnym świecie. Szczepański, każdorazowo osadzając swe opowieści w wyrazistych historyczno–kulturowych realiach, przekłada opisywane sytuacje na schemat najprostszy, najważniejszy zarazem, którego archetypem jest dramat lorda Jima.

Dramat ten pojmowany jest w wymiarze ponadindywidualnym i ma charakter pewnej ostateczności. Oto człowiek staje twarzą w twarz ze złem. Wybór dobra, gdy pociąga za sobą ryzyko osobistego zagrożenia, bez względu na to, czy zostanie podjęty jako nakaz honoru czy akt miłości wobec bliskiego Boga, okazuje się wydarzeniem porządku metafizycznego. Gest ów poświadcza (tu Szczepański postawiłby zapewne znak zapytania) lub raczej buduje sens bez–podstawnego świata. Przeciwnie pogarda, obojętność wobec przeczuwanego porządku „widzialnego świata" – ta otwiera otchłań niezróżnicowania, zgody na wzajemną przekładalność honoru i tchórzostwa, wierności i zdrady.

Zważmy, jak wszechstronny jest powyższy schemat. Szczepański zdołał w nim pomieścić zarówno postawę religijną (ponadkonfesyjną), jak i ateistyczną. Wspólna dla tych stanowisk pozostaje płynąca z „woli posiadania sumienia" afirmacja kruchego sensu.

Zanim podejmiemy wybrane wątki książki, zwróćmy uwagę na osobliwą, ujawnioną już poniekąd, optykę autora i metodę opisu. Szczepański–narrator pozostaje w kolejnych, jak określił je Andrzej Sulikowski, „esejach moralistycznych" *outsiderem* z wyboru, „cudzoziemcem". Jak bowiem nazwać inaczej uczestnika kampanii wrześniowej z *Bhagawadgitą* w jukach siodła, agnostyka pragnącego za wszelką cenę zrozumieć o. Maksymiliana Kolbe, czy też obywatela PRL–u piszącego o Ameryce czasu rewolty dzieci–kwiatów?

Obranie tej perspektywy nie jest w moim przekonaniu jedynie naturalną konsekwencją faktów z biografii autora. W obcości tej jest metoda. Skoro świat, jak powiada Szczepański, miałby być „zasadzką", a sens naszego istnienia nieodgadniony, nie pozostaje nic innego, jak czujnie i mądrze patrzeć. Na

poziomie narracji oznacza to – gromadzić wszelkie dostępne fakty, jeśli komentować, to ujawniając modalność swych sądów, przekonania wyrażać jasno i wyraziście (czasem wręcz prowokacyjnie). Tu właśnie tkwi źródło pewnej szorstkości Szczepańskiego. Literackość bowiem z jednej strony, z drugiej zaś „taktowność" są wrogami prawdy, która ma się wymykać poza ramy fikcjonalności. Zacytujmy fragment *Świętego*: „Myślę, że gdybym osobiście znał ojca Maksymiliana Kolbego (...) po prostu nie lubiłbym go *a priori* – jako domniemanego przedstawiciela przekonań i postaw budzących we mnie gwałtowny sprzeciw. Spełniony los tego człowieka postawił go już poza zasięgiem tego rodzaju uprzedzeń. Ośmielam się więc mówić o nich w przekonaniu, że nie naruszają one w niczym bezgranicznego szacunku, na jaki zasłużył, lecz opór, który czuję, obcość, której nie umiem przeniknąć, są wyzwaniem. Wydaje mi się, że powinienem odpowiedzieć na to wyzwanie, jak potrafię – nawet jeśli nie potrafię uczynić tego w duchu pokory – zanim hagiografowie wymodelują ostatecznie wizerunek świętego. I ja bowiem należę do świadków jego czasów."

Książka Szczepańskiego mieni się wieloma znaczeniami. Rozmaitość podjętych w niej wątków, a także konflikt istniejących już interpretacji *Przed nieznanym trybunałem* onieśmielają. Pozwoliłem sobie przeto na wybór arbitralny – spróbuję skupić się przede wszystkim na tym, co najmocniej przemawia w nowym kontekście historycznym. Nie oznacza to, że pewne tematy straciły aktualność – na przykład rozważania o powołaniu pisarza czy w szczególności uwagi o nowoczesnym patriotyzmie pierwszego od stuleci, jak nazywa Szczepański swych rówieśników, „normalnego pokolenia Polaków" (zauważmy, że na naszych oczach zaczyna dojrzewać druga taka generacja) – to one jednak stawały się najczęściej przedmiotem analiz czy polemik. Dziś zaś nowego znaczenia nabierają przede wszystkim notatki o świętości, historia Mansona i jego wyznawców oraz uwagi o widocznej już i w Polsce fascynacji Wschodem.

Szczepański nie ma wątpliwości – w naszym stuleciu świętego kojarzymy najczęściej z ludową przepowiednią pogody. Jest postacią tyleż interesującą, co nieprzystępną – nie potrafimy ujrzeć jej dramatu, bowiem ulukrowała ją tradycyjna (wszelako dominująca) hagiografia, czyli „sterylny świat gipsu, woskowych lilii, podniosłego komunału. Dramat przetłumaczony na naiwne jasełka, odgrywany na tle infantylnej makiety nieba." Pojawienie się zatem w laickim świecie współczesnym świętego, jakim wedle Szczepańskiego był z pewnością o. Maksymilian Kolbe, stwarza okazję, by dotrzeć do istoty świętości, a także w tym kontekście zadumać się nad „istotą cywilizacji, która nas ukształtowała".

Narrator patrzy z dystansem na o. Kolbego – bez taryfy ulgowej. O środowisku, które formowało o. Rajmunda, wyraża się dobitnie: „Klerykalne fobie, antysemityzm, system podejrzeń, wiodący do upatrywania szatańskiego spisku w manifestacjach każdego odmiennego stanowiska (czego klasycznym przykładem było demonizowanie masonerii) – cała ta mentalność przysłowiowych Okopów Św. Trójcy znajdowała jaskrawy wyraz na łamach »Rycerza Niepokalanej« czy »Małego Dziennika«."

Rekonstruując światopogląd o. Kolbego, Szczepański ujawnia anachronizm kategorii, którymi posługiwał się zakonnik: „Nie przychodziło mu na myśl, że

niesłychana energia i bogactwo tej cywilizacji mają swe źródło w arcychrześcijańskich koncepcjach uniwersalizmu, wolnej woli i odpowiedzialności jednostki wobec własnego sumienia – jednym słowem w światopoglądzie personalistycznym. I że laicyzacja chrześcijańskiego świata jest nie tyle dziełem szatana, ile konsekwencją owego światopoglądu." Mimo eksponowanych w oficjalnych „żywotach" zasług o. Maksymiliana na polu naukowym nie wydaje się, jak przekonywająco dowodzi narrator, by o. Kolbe był intelektualistą. Nie – bezgraniczna pokora nakazywała mu przyjmować bezkrytycznie ówczesną oficjalną doktrynę Kościoła. Fakty te jednak nie podważają w niczym konstatacji – o. Kolbe jest świętym.

Posłuszeństwo i miłość doprowadziły o. Maksymiliana do tej jednej chwili–błysku. W niej zajaśniał sam rdzeń chrześcijaństwa, stała się prześwitem transcendencji. Szczepański zwraca uwagę na pewien paradoks. Karl Fritzsch, który zgodził się na ofiarę o. Kolbego, sprzeniewierzył się logice totalitarnego systemu – ona nakazywałaby raczej zgładzić i o. Kolbego, i sierżanta Gajowniczka, udowadniając bezsensowność międzyludzkiej solidarności. Tak się jednak nie stało – świat obozu został unieważniony.

Co odróżnia akt heroizmu o. Maksymiliana od innych równie dramatycznych manifestacji (Szczepański przywołuje tu np. akty samospalenia)? Otóż jego gest nie był protestem, przejawem rozpaczy, lecz aktem afirmacji. O. Kolbe nie dokonał go ponadto przed światem, ale przed bliskim Bogiem. To właśnie jest świętość, która, choć dla narratora–autora pozostaje nieprzeniknionа, ujawnia i umacnia fundamenty naszej cywilizacji. Wedle autora świat współczesny „potrzebuje prawdopodobnie świętości bardziej niż kiedykolwiek dotychczas".

Znakomity to i odosobniony w polskiej literaturze esej. Może doczekamy się w przyszłości równie mądrej refleksji nad życiem księdza Jerzego Popiełuszki?

Wyraźnym kontrapunktem dla opowieści o Maksymilianie Kolbe jest rekonstrukcja dziejów Mansona (czyli w wolnym przekładzie – „syna człowieczego") i jego sekty. Esej *Piąty Anioł* udowadnia, jak łatwo być „kusicielem" w świecie rozchwianych norm etycznych i kryzysu autorytetów. Szczepański, zaznaczmy to od razu, nie jest zniesmaczonym obywatelem wytaczającym armaty przeciw długowłosym, wśród których obracał się Manson. Autor obserwował naocznie hippisowski bunt w Ameryce i utwierdził się w przekonaniu, że ta adolescencyjna rewolta ujawniła tylko, a nie zrodziła, aksjologiczną próżnię świata dorosłych, co w rzeczy samej było czymś cennym. Dlatego też bohaterem tej opowieści jest nie tyle sam Manson i zauroczeni nim młodzi ludzie, co raczej przypadkowi świadkowie jego okrut ych zbrodni. Ci, którzy wiedzieli, lecz milczeli.

Eseista jest świadomy, że zło ma zawsze wymiar konkretny – tylko strach rozmywa jego kontury. W opowieści znajdujemy przeto drobiazgową rekonstrukcję wydarzeń – od tych pierwszych, nieśmiałych jeszcze kroków aż po bestialskie zbrodnie, jak zamordowanie ciężarnej Sharon Tate i trójki jej przyjaciół. Co sprawiło, że Manson znalazł wśród, jak wykazały badania psychologiczne, normalnych młodych Amerykanów tak wielu do końca mu

wiernych akolitów? Co sprawiło, że świat dorosłych pozostawał ślepy na prawdę o Mansonie? Przede wszystkim chyba brak punktów odniesienia, które pozwalałyby ocenić słuszność głoszonych przez „proroka" nauk. Rozpoczął on bowiem swą działalność wówczas, gdy nowe wzorce zachowań przyjmowano z poczuciem onieśmielenia (mylonym wówczas z aktem tolerancji) wynikającym z „utraty wiary w słuszność założeń tradycyjnej cywilizacji", gdy wśród intelektualistów panował lęk przed przyjęciem postawy „staroświeckich moralistów".

Ta właśnie niepewność swego, wzmocniona być może przez sentyment do Rousseau, popchnęła parę wybitnych działaczy na rzecz praw obywatelskich do dobrowolnego przekazania swej trzynastoletniej córki Mansonowskiej komunie. Młodych wyznawców z kolei uwiodła przede wszystkim nieskalana tradycjonalizmem pewność Mansona, przejawiająca się w obłąkańczej egzegezie piosenek Beatlesów, napuszonej retoryce będącej zlepkiem Biblii, wierzeń Indian Hopi, nauk Wschodu i grafomańskich futurystycznych wizji, w których rozczytywał się „piąty anioł Apokalipsy". Pewność, w której mieszały się „kabotyństwo i cynizm" stwarzające „pozory wyższej moralnej sankcji", która nakazywała wiernym abdykować z poczucia odpowiedzialności za swe czyny.

Szczepański ostrzega przed podważaniem prawd podstawowych. Poza dobrem i złem istnieje bowiem wyłącznie siła, która odziera człowieka z jego wartości fundamentalnej, jaką jest, niedowodliwa w żaden sposób, podmiotowa godność. Historia Mansona, która, jak wiadomo, zdarzyła się naprawdę, wykazuje sporo zaskakujących zbieżności z literacką przypowieścią Hermana Brocha o Mariuszu – bohaterze *Kusiciela* (świętą Górę należałoby potraktować jako odpowiednik Mansonowskiej Wielkiej Dziury w Ziemi), którego ostateczną wersję opracowywał autor w Stanach Zjednoczonych, na początku lat 50. Dość gorzka stąd płynie nauka, nadwątlająca nieco wiarę w pisarskie powołanie (por. *List do Juliana Stryjkowskiego*).

Warto także wspomnieć o przewijającym się w zbiorze esejów Szczepańskiego wątku Orientu. Pisarz – znający kraje Wschodu nie tylko z podróży – z zainteresowaniem i nie bez zrozumienia obserwuje wyraźne w świecie współczesnym urzeczenie tamtą kulturą. Ostrzega jednak przed łatwizną, zauważa bowiem w tej fascynacji postawę konsumenta: „najbardziej kuszą księgi cudze. (Wiem coś o tym: nieprzypadkowo studiowałem indianistykę.) Wygląda to trochę tak, jak gdyby zasady racjonalizmu i krytycyzmu obowiązywały jedynie w obrębie własnej tradycji (...) Jedną z przyczyn wzrastającego obecnie na Zachodzie zainteresowania kultami orientalnymi jest brak osobistej odpowiedzialności za ich dzieje. Ci, którzy nagle odkrywają drogę zbawienia w mistyce Zen, w praktykowaniu jogi, w wierze w transmigrację, nie czują potrzeby dociekania natury buddyjskiej teokracji ani wynaturzeń profesjonalnego ascetyzmu, ani moralnej wartości instytucji kast. Nabywają swe wiary jak gdyby w strefie wolnocłowej, bez narzutów życiowej praktyki."

Na koniec powróćmy do sugerowanych na wstępie zastrzeżeń. Pewne stwierdzenia Szczepańskiego brzmią prowokacyjnie. Do nich należy zwłaszcza *passus* dotyczący Céline'a. W nim bowiem zdecydowane potępienie życiowej postawy francuskiego pisarza zbyt mocno odciska się na ocenie jego pisarstwa.

I choć Szczepański, porównując Céline'a z Conradem, przyznaje, że obaj byli „prawdziwymi pisarzami", nie dopowiada, na czym polega wartość twórczości tego pierwszego. A szkoda. Wbrew przeczuciom autora *Listu do Juliana Stryjkowskiego* (przypomnijmy, że adresat listu jest tłumaczem *Śmierci na kredyt*) wielu młodych ludzi przejmuje się pisarstwem Céline'a. Antysemityzm i ponury życiorys poplecznika Pétaina nie przesłaniają geniuszu twórcy jedynej, moim zdaniem, w jego dorobku bardzo wybitnej książki – *Podróży do kresu nocy*.

Jaki obraz współczesnego człowieka i świata wyłania się z książki Szczepańskiego? W naszym stuleciu człowiek stracił naiwność wiary. Dlatego też dla wielu Bóg–Trybunał, Sprawiedliwy Dawca Sensu stał się jedynie hipotezą. Czy ma to oznaczać, że stojące u źródeł cywilizacji jasne i mocne rozgraniczenie dobra i zła (sprzeciwiające się etycznemu sytuacjonizmowi) utraciło moc obowiązującą? Czy wówczas gdy transcendentny Trybunał zostaje poddany *epoché*, przestaje obowiązywać moralność? Szczepański zdecydowanie temu zaprzecza. Przekonuje, że ci, którym nie została dana łaska wiary, którzy nie wierzą w transcendentne fundamenty człowieczeństwa, winni mieć świadomość spoczywającej na nich wyjątkowej odpowiedzialności. Patrząc bowiem z ich perspektywy, to właśnie od ich jednostkowego „zdecydowania" w po–słuszeństwie wobec dobra zależy sens świata, sens i godność ich istnienia. Każdy wybór nabiera wówczas rangi aktu kreacyjnego (powtórnej lub pierwszej *creatio ex nihilo*) albo staje się „nicującym" gestem unieważniającym świat. W tej optyce nie ma miejsca na uniewinnienie czy miłosierdzie – nie znajdziemy tu instancji odwoławczej (Szczepański powiada, komentując *Lorda Jima* – „nie ma Patusanu"). Dość mocny to i wymagający prawdziwego heroizmu lek na postmodernistyczną histerię.

Choć wnioski powyższe nie przynoszą pociechy, nie należy popadać w melancholię. Cieszmy się, że mamy wreszcie wznowienie tej ważnej książki, cieszmy się, że możemy o niej swobodnie rozprawiać, jako że *Przed nieznanym trybunałem* obok *Ziemi Ulro* Czesława Miłosza i *Obecności mitu* Leszka Kołakowskiego należy zaliczyć do najwybitniejszych w polskiej eseistyce prób opisu kondycji współczesnej cywilizacji. Zauważmy, że wszystkie one wyszły spod piór sceptyków – „cudzoziemców" (w przypadku dwóch ostatnich można dopowiedzieć – wygnańców). Nie po raz pierwszy okazuje się zatem, że podróże, nawet te przymusowe, kształcą.

Łukasz Tischner

ŁUKASZ TISCHNER, ur. 1968, doktorant polonistyki UJ, sekretarz redakcji „Znaku".

SPOJRZENIE EUMENESA

Bronisław Wildstein, O ZDRADZIE I ŚMIERCI (CZYLI PRZYPISY DO PLUTARCHA),

Oficyna Literacka, Kraków 1994, ss. 142

Hieronim z Kardii był towarzyszem Eumenesa Greka. Potem stanął u boku Antygona Jednookiego. Służył też jego synowi, a potem wnukowi: Demetriuszowi Poliorketesowi i Antygonosowi Gontasowi. Napisał wielkie dzieło o losach diadochów. To z niego korzystał Plutarch, spisując żywoty Eumenesa i Poliorketesa, Pyrrusa, Agisa i Kleomenesa. Historycy krytykowali Hieronima za przesadne upodobanie do dramatycznych efektów i przedkładanie zalet stylu nad historyczną prawdę. Trzecia – po wyróżnionej Nagrodą Kościelskich *Jak woda* i *Bracie* – książka Bronisława Wildsteina, chociaż opatrzona podtytułem „przypisy do Plutarcha", bliższa jest zaginionemu dziełu Hieronima.

O zdradzie i śmierci może na pierwszy rzut oka sprawiać wręcz wrażenie gry, w której czytelnik, przy odrobinie szczęścia w kolejnych rzutach kostką, odbywa niezobowiązującą przejażdżkę po jednym z najbardziej fascynujących epizodów historii. Oglądać może hellenistyczny świat *in statu nascendi*. Jednak autor nie ustawił kierunkowskazów ani nie wyposażył graczy w instrukcję obsługi. Jeśli nie będą czujni, zgubią się w gęstym tłumie bohaterów i labiryncie zdarzeń.

323 lata przed narodzeniem Chrystusa zmarł Aleksander, Macedończyk i władca świata. 51 lat później na ulicach Argos, podczas szturmu przeklętego niegdyś miasta Atrydów, zginął Pyrrus, król Epiru. Był ostatnim spośród wielkich zdobywców hellenistycznego świata. Jego śmierć zamknęła empedoklesowy cykl przemian: od kosmosu – ładu monarchii Aleksandra – do chaosu zwaśnionych żywiołów, które w historii wcieliły się w diadochów, dawnych wodzów Aleksandra i jego – z własnego nadania – następców. Tylko jeden spośród nich, Ptolemeusz, nie chciał zdobyć dla siebie całego dziedzictwa Macedończyka, jakby przewidywał, że zwieńczeniem cyklu będą narodziny chwiejnego porządku hellenistycznej cywilizacji, której jego Egipt będzie sercem.

Książka Wildsteina nie jest jednak, w odróżnieniu od powieści chociażby Umberto Eco czy Edwarda Whittemore'a, „ogrodem fikcji", grą z historią i pamięcią. *O zdradzie i śmierci* to przedsięwzięcie od tamtych znacznie bardziej ryzykowne.

Wildstein nie pisze apokryfów. Nie zamierza przy pomocy odpowiednio spreparowanych historycznych motywów objaśniać współczesności. Nie chce się też zatrzymać na poziomie tekstu. Wyrusza, aby pod stabilną powierzchnią plutarchowej formy odnaleźć twardy grunt faktów. Ale nie chodzi mu wcale o rekonstrukcję kalendarium wydarzeń epoki diadochów.

Wildstein ogniskuje swoje opowieści – które są jak kręgi ogarniające coraz to inny obszar zdarzeń, by powrócić na chwilę do punktu wyjścia – wokół trzech spośród bohaterów żywotów równoległych Plutarcha: Demetriusza Poliorketesa, Zdobywcy Miast; Ptolemeusza Keraunosa, zabójcy Seleukosa, krótkotrwałego władcy Macedonii zamordowanego przez Partów, i spartańskiego króla Kleomenesa, który popełnił samobójstwo w Aleksandrii po klęsce buntu przeciwko Ptolemeuszowi Filopaterowi. Obok nich pojawiają się też inni: Antygon Jednooki i jego wnuk, syn Poliorketesa Antygon Gontas; Ptolemeusz Filadelfos czy Eumenes, jedyny Grek pośród wodzów Aleksandra, obcy w ich kręgu, chociaż to on raczej miał prawo patrzeć na nich jak na barbarzyńców. Dla każdego z nich świat, którego granice wyznaczyły podboje Macedończyka, stał się sceną własnej tragedii.

Wildstein rozbija etyczny porządek żywotów Plutarcha. Ich bohaterowie nie są ważni jako doskonałe, albo doskonałości przeciwne, wcielenia bohaterskiego etosu. Nie liczą się jako wzorce czy antywzorce obywatelskich postaw. Nie interesuje autora także pieczęć ich charakteru, która odcisnęła się w historii. Ważna jest tragedia. A tragedia, jak nauczał Arystoteles, może obyć się bez charakterów. Konieczny jest za to *mythos*, poetycka *dynamis*, potencjał zdarzeń, historia. Dla Wildsteina prawdziwa historia nie rozgrywa się jednak ani na równinie Ipsos, gdzie Antygonos przegrywa ostatnią swoją bitwę, czy chociażby w Atenach, gdzie Poliorketes ratuje macedońskiego zarządcę, swojego imiennika Demetriusza z Faleronu, przyszłego założyciela aleksandryjskiego Musejonu. Zapisywane przez hellenistycznych kronikarzy sekwencje zdarzeń tworzą tylko ciągle zmieniającą się scenografię. Dopiero na jej tle toczy się ta historia, którą spisuje Wildstein. Jej kolejne epizody i perypetie tworzą historię tragicznej winy, która stała się dziedzictwem następców Aleksandra. I katastrofy, która była jej naturalną, chociaż spadającą nagle jak hordy koczowniczych Galatów, konsekwencją.

Wildstein stara się rozjaśnić naturę owej *hybris*, rozpoznać fatum, które wyznaczyło kierunek losów diadochów i ich następców. Zaczyna za każdym razem od końca. Od lamentu syna nad urną z prochami Poliorketesa wiezioną do Koryntu, od ostatnich myśli Keraunosa otoczonego przez partyjskich wojowników, od ukrzyżowanych zwłok Kleomenesa, których strzeże wąż. W seriach przenikających się obrazów, ewokowanych przez nie kończące się zdania, w których słowa z trudem doganiają myśli, rodzą się coraz to nowe historie układające się w łańcuch zdrad i śmierci. Kat staje się ofiarą, a natura tej przemiany jest zawsze ta sama.

Dwa rysy hellenistycznej religijności zdają się interesować Wildsteina szczególnie. To one pozwalają zbliżyć się do tajemnicy wielkich tragedii diadochów. Po pierwsze, w świecie podbitym przez Aleksandra swoją moc tracili lokalni bogowie. I chociaż jeszcze długo nie zastąpi ich jeden, zazdrosny bóg, przedmiotem szczególnego kultu stała się ta, która była wyższa niż bogowie. Abstrakcyjna Tyche, nigdy nie zamknięta w cellach greckich świątyń, nieprzewidywalna, była panią losów królów i miast. Do niej odwoływali się ci, którzy sami mieli się za władców świata.

Już Aleksander był żywym bogiem. Po śmierci czczono go szczególnie w Aleksandrii, dokąd Ptolemeuszowi udało się sprowadzić jego szczątki. Gdy zmarli Ptolemeusz i jego żona Berenike, ich syn wyznaczył im miejsce i formę kultu. Mieli być od tej pory *theoi soteres* – bogami zbawcami. Sam rozkazał się czcić wraz ze swoją siostrą-małżonką. Byli *theoi adelfoi* – boskim rodzeństwem. Każdy z Ptolemeuszów, jako spadkobierca faraonów, stawał się też bogiem egipskiej religii, kolejnym wcieleniem Ammona.

Znacznie wcześniej, w 311 roku, małe Skepsis w Azji Mniejszej ustanowiło kult Antygona Jednookiego, dziękując za wolność, której obiecał przestrzegać i gwarantować. Cztery lata później ustawiono ołtarze Antygona i jego syna Demetriusza w Atenach. „Demetriusz i Antygon ogłoszeni zostali bogami-zbawcami" – pisze Wildstein. „Rzeczy nazwane zostały właściwie – myśleć mógł Demetriusz. Z wojskami ojca swego ofiarował Ateńczykom wolność – czy może być coś cenniejszego od wolności? Jakby ofiarował im na nowo życie, przywrócił świetność miastu przeznaczonemu świetności, czy więc nie jest dla nich jak bóg? Może bóg po prostu, bo czyż bogowie nie są nimi dlatego właśnie, że kształtują czyjeś losy, pozwalają osiągnąć powołanie lub stają mu na przeszkodzie, gdy sami, jak twierdzą mędrcy, podlegli są przeznaczeniu. Jak Demetriusz, który wolą swoją stwarza świat, a poddany jest losowi i śmierci jedynie. A czy nie jest podległy im dlatego tylko, że uwierzył w to?"

W Atenach Demetriusz, chociaż jego i jego ojca wizerunek umieszczono nawet na sakralnej sukni ofiarowywanej Atenie w święto Panatenajów, był tylko *synnaos theos* – bogiem towarzyszącym, bóstwem czczonym jakby przy okazji. Wildsteina nie interesuje jednak kult ani jego zwykle polityczne uzasadnienia. Usiłuje rekonstruować raczej proces swoistego przebóstwienia świadomości swoich bohaterów. Nie pyta, c z y, ale j a k stali się bogami. A potem obserwuje, jak dojrzewa w nich grzech, który nie może być wybaczony nawet bogom.

W oczach wydziedziczonego przez swego ojca, władcę Egiptu, Ptolemeusza Keraunosa Tyche przybiera postać jego przyrodniej siostry, Arsinoe. Myślał: „z bogów rządzi nami tylko kapryśna Tyche, którą mąż ujarzmić potrafi, ja ujarzmiam jak tę kobietę, kupując za łatwe słowa, bo jest słaba, głupia i uległa". Został kochankiem swojej siostry. Za jej pośrednictwem zaczął kierować losem jej męża Lizymacha. Wmówił mu, że jego własny syn jest zdrajcą. Lizymach zabił swojego pierworodnego, jak potem Keraunos zabił dzieci Arsinoe, którym pierwsze morderstwo miało oczyścić drogę do tronu.

Keraunosowi przez chwilę mogło się wydawać, że jest panem swojego przeznaczenia. Po zabiciu Seleukosa, władcy ogromnego azjatyckiego kraju, i zniszczeniu floty Antygonosa Gontasa, syna niepokonanego na morzu Poliorketesa, „był panem Europy i pieśń zwycięstwa unosiła go jak wiatr żagle okrętu, jak krzyk Arsinoe, gdy wypełniał ją i potem, gdy zabijał jej dzieci". Tyche jest jednak mściwa. Nie chciany syn Ptolemeusza zlekceważył tabuny koczowników, które pojawiły się w granicach Macedonii. Jego głowę Partowie obnosić będą na włóczni jak sztandar.

Arsinoe wróciła do Egiptu i została żoną swego brata Ptolemeusza Filadelfosa. Razem z nim czczono ją jako boginię. Dostrzeżono jej podobieństwo do Izydy, pod postacią której ukrywało się także Przeznaczenie.

Bohaterowie Wildsteina ostatecznie na scenie pozostają sami. Rozpoznanie już się dokonało. Przychodzi czas na ostatni lament, oskarżenie Tyche, jedynej bogini, którą czcili i która budziła w nich lęk, i która zawsze w decydującym momencie odwracała się od nich. Z ich punktu widzenia jest „kobieco zmienna". Wildstein pokazuje jednak, w jaki sposób Tyche naśladuje sama siebie, jak powtarza ciągle ten sam scenariusz zdrady i śmierci. Bo Tyche jest nieracjonalna i racjonalna, nieprzewidywalna i przewidywalna zarazem. Jak przemoc, którą dziedziczą synowie uczestników pierwszego mordu, naśladując tylko gesty poprzedników.

Wildstein nie kończy łańcucha zdrad. Zamyka je w pętle, jakby obawiając się, że Tyche uwolni się, mimo że obezwładnił ją, bo przejrzał. Tak jakby patrzył na świat–scenę tragedii oczami Eumenesa, który chociaż zrozumiał swoje przeznaczenie, nie potrafił, nie chciał go uniknąć.

Spojrzenie Eumenesa Greka ma podwójną naturę. Pozwala oglądać wydarzenia z dystansu, nawet jeśli jest się w nich zanurzonym do końca. Z drugiej strony, jego oczy widzą świat tak, jakby nawet panujący w nim chaos nosił znamiona racjonalności. Jest to jednak często paradoksalna racjonalność przysługująca mitom. Tkwią bowiem w pamięci Eumenesa szczątki obrazów zamkniętych na scenach greckich amfiteatrów. To one pomagają mu porządkować chaos, widzieć w jego ofiarach cienie jedynie realnych, bo mitycznych bohaterów. I Poliorketes, i Keraunos, i Kleomenes będą po trosze Achillesami, którzy wybierają sławę i szybką śmierć, tylko że sława zaślepi ich i, jak Ajas, staną się ofiarami własnego szaleństwa. Eumenes może nie wierzyć w realność świata. Odkrywa jednak powtarzalność gestów i postaw, powtarzalność tragedii. Nawet jeśli świat jest tylko wypadkową gry albo walki żywiołów, doświadczenie tragiczne może być w nim punktem oparcia.

W prozie Wildsteina nie sposób wyznaczyć granicy pomiędzy światem, który odbija się w oczach Eumenesa, a tym, który rodzi się w bardzo osobistej, autorskiej lekturze Plutarcha. *O zdradzie i śmierci* przypomina bowiem stary fresk, w którym zacierają się kontury, ale pozostają kolory i światło. Książka ta należy do prawie wymarłego dziś gatunku prozy, który nie tylko nie wyjaławia umysłu, ale też napełnia zmysły. Ktoś mógłby powiedzieć, że to odtrutka na postmodernizm. To jednak zbyt proste. Opowieści *O zdradzie i śmierci* nie powstały niezależnie od swojej epoki. Odcisnęła się ona w nich wyraźnie. Skutecznie potrafią ją jednak przekroczyć, a nawet, przez chwilę, dotknąć czegoś, co jest poza czasem.

Paweł Goźliński

PAWEŁ GOŹLIŃSKI, ur. 1971, absolwent Wydziału Wiedzy o Teatrze PWST w Warszawie, doktorant Szkoły Nauk Społecznych przy IFiS PAN, kierownik działu kultury „Życia Warszawy". Publikował w „Dialogu", „Teatrze", „Nowym Nurcie", „Histrio" (Mediolan). Mieszka w Warszawie.

NOWOCZESNOŚĆ KOLORYSTÓW

WOKÓŁ KAPIZMU – wystawa zorganizowana w dwóch częściach: OKRES PARYSKI – Muzeum Narodowe w Gdańsku, XI 1995 – II 1996, SZKOŁA SOPOCKA – Państwowa Galeria Sztuki w Sopocie, IX – XI 1995.
Komisarze projektu: Jadwiga Charzyńska, Maria Gałecka

W swym śmiało zatytułowanym eseju *Czy trzeba mieć wstręt do kapistów?*, opublikowanym w „Twórczości" w 1970 roku, Jacek Woźniakowski pisał o prawie wąskiego gardła w sztuce i krytyce artystycznej. W tym czasie „prawo wąskiego gardła" pomazańcem czyniło nowoczesność, natomiast uzurpacją i anachronizmem byli koloryści. Obecnie od kilku lat obserwujemy wzrost zainteresowania polskim malarstwem kolorystycznym. Rezultatem tego zainteresowania była zorganizowana w dwóch częściach wystawa *Wokół kapizmu*. Postmodernistyczny pluralizm czyniący z awangardy jedną z wielu tradycji, wśród których jest miejsce także dla nurtu kolorystycznego, sprzyja zainteresowaniu malarstwem. Zaczyna działać „prawo szerokiego gardła", które, korzystając z osłabienia awangardy i tradycji awangardowej, pozwala widzieć sztukę XX wieku nie tylko, jak to określono, jako „dyskurs oryginalności". Jednak postmodernizm – jeśli można używać dalej tego terminu i ma on w ogóle jakieś znaczenie – wyciągając z lamusa takie wartości, jak tradycję malarstwa i malowania, malarską sprawność oraz *ars pingendi*, nie dokonywał tego w celu restytucji wymienionych wartości, a wręcz przeciwnie, ukazywał nam ich niejednoznaczność i wyczerpanie. „Malarz dzisiejszy – pisał Józef Czapski w eseju *Śmierć Cézanne'a* z 1985 roku – równie dobrze korzysta z mistrzów, którzy zawsze pracowali na naturze, jak z Malewicza czy Mondriana. I nagle, dopiero teraz, uświadomiłem sobie, że sam należę do epoki pocézannowskiej, która dawno minęła."

Wokół kapizmu to tytuł wystawy, a zarazem i tekstu Krystyny Zwolińskiej-Malickiej pomieszczonego w albumie towarzyszącym wystawie. „Otóż »kapizm« to żadna nazwa" – zauważa Krystyna Zwolińska-Malicka, pisząc dalej: „Nie istnieje »kapizm«, który mógłby być wyróżniony w obrębie malarstwa kolorystycznego jako odrębna grupa na podstawie cech formalnych..." Sami koloryści uważali, że uprawiali po prostu malarstwo, a wszystko inne było „niemalarstwem". Wierni byli programowi autonomii obrazu i autonomii widzenia malarskiego. Pisząc o jednym ze swoich kolegów, Jan Cybis konstatował: „nurtowała go idea »obrazu« – obrazu jako samoistnego tworu, zamykającego w granicach swych ram pełnię kompozycji, barwy i formy – obrazu, jakiego pojęcia stulecia nam przekazały. Szerzone przez niektórych przepowiednie o zmierzchu obrazu sztalugowego odrzucał instynktownie."

W wiele lat później Jan Cybis w *Notatkach malarskich. Dzienniku 1954–1966* pytał sam siebie: „Co to jest malarstwo? Czym dłużej pracuję, tym trudniej dać mi jakąkolwiek definicję. Można formułować doraźne i bardzo świetne programy. Ze mnie coraz bardziej odpadają, chociaż sformułowałem bodaj program kolorystyczny kapistów." Malarze koloryści utożsamiają malarstwo nurtu kolorystycznego z malarstwem w ogóle, przecież malarstwo to kolor. Decydują się na „trwanie" przy „malarsko" rozumianym malarstwie w imię wiecznych wartości sztuki.

Młodzi artyści z Komitetu Paryskiego nie pojechali do stolicy Francji w 1924 roku, aby palić Paryż czy Luwr. Pojechali do Paryża, żeby Luwr zobaczyć. Marcel Duchamp ogłosił kres malarstwa: *„C'est fini, la Peinture!"* To samo zrobił Nikołaj Tarabukin, definitywnie przesądzając swym *Ostatnim obrazem sztalugowym* koniec malarstwa. Kapiści pojechali do Paryża tuż po kryzysie formizmu, pierwszej polskiej formacji o cechach awangardowych, którego to kryzysu byli naocznymi świadkami. Pilnie oglądali, studiowali i kopiowali wielkie malarstwo europejskie zgromadzone w Luwrze. W czasie pobytu kapistów w Paryżu przyjechał tam Bruno Jasieński, goszcząc między innymi w ich pracowniach i mieszkaniach. Kiedy koloryści, aby poznać tradycję malarstwa, chodzili do Luwru, antytradycjonalista Bruno Jasieński pracował nad swoją książką *Palę Paryż*. Czas awangard dobiegał jednak końca, zbliżały się lata trzydzieste.

Malarze najszerzej rozumianego koloryzmu polskiego w żadnym razie nie byli tradycjonalistami. Na wielkie malarstwo europejskie patrzyli poprzez zdobycze sztuki nowoczesnej, zdobycze impresjonizmu i postimpresjonizmu. Już raczej byli konserwatystami w rozumieniu Karla Mannheima, który niezwykle wyraźnie odróżniał bardziej uniwersalny w swym charakterze tradycjonalizm od konserwatyzmu, będącego całkowicie nowym produktem swego własnego czasu. Mannheim pisał o konserwatyzmie jako o „wyraźnie nowoczesnym rodzaju, który jest wytworem specyficznych historycznych i społecznych okoliczności, posiadającym swoje własne i szczególne tradycje, formę i strukturę". Koloryści patrzyli na historię malarstwa poprzez postulat „malarskości", szczególnie eksponując w historii malarstwa europejskiego linię wenecką. Kryterium „malarskości" podporządkowywało sobie historię malarstwa w całości. Podobno Hanna Rudzka-Cybisowa w polemicznym zacietrzewieniu miała wykrzyknąć, że Leonardo da Vinci nie był malarzem. Rozumienie obrazu jako płaskiej płaszczyzny czyni z nich malarzy bezwzględnie nowoczesnych. Płaskość, greenbergerowska *flatness* po raz pierwszy pojawiła się w obrazach impresjonistów. Głosili postulat zrobionej „po malarsku" płaszczyzny, której fundamentem była słynna malarska *qualité*.

Zastanawiając się nad nowoczesnością polskiego malarstwa kolorystycznego, należy pamiętać o odmienności pojęcia nowoczesności od pojęcia awangardy. Awangarda jest zwrócona ku przyszłości, ku wielkim awangardowym utopiom. Nowoczesność żyje teraźniejszością, chwilą obecną. Koloryści nie wierzyli w ideę postępu, fetysz awangardy. Dla nich w sztuce nie ma postępu, jest tylko zmiana postawy czy kierunku poszukiwań.

Kapiści wyjechali do Paryża jako grupa, jako tzw. Komitet Paryski. Trzy-

dzieści kilka lat później Jan Cybis w reakcji na propozycję wspólnej wystawy zanotował: „Wiem jedno: byłoby w tym wspólnym wystąpieniu starych dziadów, którzy od lat przestali być sobie potrzebni, coś dla mnie nieznośnego, fałszywego. Więc nie. Niech każdy żyje, jak potrafi, na własną odpowiedzialność." Ten sam proces dotyczył malarzy z innych ugrupowań nurtu kolorystycznego: Jednorogu, Zwornika czy Pryzmatu. Malarze ci uprawiali różne malarstwo już właściwie od samego początku. Także poszczególni malarze malowali, jeśli można tak powiedzieć, różne obrazy. Francuski czy raczej włoski *Akt na zielonym posłaniu* namalowany przez Jana Cybisa w 1936 roku znajduje się niedaleko od holenderskiej *Martwej natury z ptakiem* tego samego autora z 1931 roku. Wystarczy przyjrzeć się innym obrazom pokazanym w Oddziale Sztuki Współczesnej Muzeum Narodowego w oliwskim Pałacu Opatów. Choćby obrazom Hanny Rudzkiej–Cybisowej. Mało znanemu świetnemu *Portretowi Ewy Rudzkiej* z 1943 roku pochodzącemu ze zbiorów prywatnych – obrazowi prawie abstrakcyjnemu, będącemu o krok od całkowitej abstrakcji, malowanemu oranżami i fioletami. Rozbielonemu *Krajobrazowi z Opatkowic* z 1932 roku, czy wręcz przeciwnie, malowanej intensywnymi świetlistymi kolorami *Martwej naturze* z 1933 roku. Wszystkie te płótna łączy idea „obrazu" (rozumianego jako równomiernie napięta płaszczyzna) oraz wspólny stosunek do natury, potrzeba, jak to powiedział Dürer, „nasiąknięcia naturą". Transponowane z natury stosunki barwne stanowią płaszczyznę malarską. Taki stosunek do natury nie pozwala na całkowite *abstractio*, co widać na przykładzie *Portretu Ewy Rudzkiej*. Obrazowi Hanny Rudzkiej–Cybisowej można przeciwstawić sumienne „realistyczne" studia Jerzego Strzałeckiego, choć wśród obrazów innych kolorystów wiele jest, zwłaszcza późniejszych, przykładów fascynacji czy podążania w stronę abstrakcji. W Sopocie pokazano *Dziewczynki* Artura Nacht–Samborskiego, obraz sprzed 1970 roku. Nacht–Samborskiego bardzo interesowało malarstwo Karela Appela, holenderskiego abstrakcjonisty ekspresyjnego, w którego sztuce obecne są odniesienia figuratywne. Także późne malarstwo Piotra Potworowskiego jest bliskie abstrakcji, zawierając zarazem aluzje do natury. „Czasami – pisał Potworowski w *Listach do Teresy* – udaje mi się zacząć obraz prawie że z niczego, ale zawsze to prawie nic jest jakąś obserwacją świata – fragmentu świata, który zobaczyłem nagle i bardzo intensywnie."

Pod wpływem nagłej podniety Józef Czapski namalował graniczącymi ze zgrzytem zestawieniami barwnymi *Portret kobiety w pasiastym żakiecie* w 1934 roku. W rok później Czapski, oglądając w Paryżu po raz pierwszy wystawę ekspresjonistów niemieckich, zauważył: „nagle uderzyło mnie, z jaką śmiałością grali kolorami". Właśnie rezygnując z walorowej równomierności *Portretu kobiety w pasiastym żakiecie* i korzystając z tych bonnardowskich zestawień kolorystycznych bliskich dysonansowi, Czapski mógł właściwie odebrać ekspresjonizm niemiecki. Najwcześniej z ekspresjonizmem zetknął się Jan Cybis, uczeń Otto Müllera we Wrocławiu, a także Artur Nacht–Samborski przebywający w Berlinie w kręgu ekspresjonistów i dadaistów oraz komunistów i anarchistów na początku lat dwudziestych. „Może kiedyś – pisał o berlińskich latach artysty Adolf Rudnicki – na krótko w młodości przystał do naprawiaczy świata, do owych już tak straszliwie naiwnych, przeintelektualizowanych Żydów."

W Pałacu Opatów pokazano trzy akty Nacht–Samborskiego ze zbiorów Muzeum Narodowego w Poznaniu. *Akt z twarzą w cieniu* eksponowany był na pierwszej wystawie Komitetu Paryskiego w Galerie Zak w Paryżu w 1930 roku. Ostatnio Maria Gołąb zaproponowała datowanie tego obrazu około 1930 roku, do tej pory ten niekapistowski obraz, co znaczące, datowano na okres przedparyski. Zamiast drobnej mikrostruktury analitycznie rozbitych kolorów ekspresyjny gest podkreśla tu decyzje artysty. Wiele lat później Jerzy Stajuda, wzmiankując o *Marginesach* Artura Nacht–Samborskiego i jego fascynacji malarstwem Karla Appela, pytał: „Co to może znaczyć w kontekście malarstwa Nowej Ekspresji? Ja myślę, że Artur Nacht–Samborski znalazłby doskonałe porozumienie z młodymi – i bardzo by Go oni korcili." W oliwskim Pałacu Opatów pokazano również późne obrazy Józefa Czapskiego. Twórczość wpółociemniałego Czapskiego z lat osiemdziesiątych znajduje wbrew, wydawałoby się, wszelkim przeciwieństwom podobne porozumienie.

„Wszystkie manifestacje ekstramalarskie, które powstały po Cézannie – twierdził Józef Pankiewicz, za którego przyczyną kapiści pojechali do Paryża – są przyznaniem się do niemocy stworzenia obrazu." Pierre Bonnard był wierny tradycji cézannowskiej, której bliscy pozostali także koloryści. Pankiewicz poznał Bonnarda poprzez znanego krytyka Fenéona w 1908 roku, malarze zaprzyjaźnili się ze sobą i wielokrotnie malowali razem na letnich plenerach nad Morzem Śródziemnym lub w Normandii. W oliwskim Pałacu Opatów zestawiono osobno malarstwo Bonnarda i Pankiewicza w sąsiadujących salach. „Pod względem klasy malarskiej – pisał Józef Czapski – nie można stawiać na równi tych dwóch nazwisk." Z biegiem lat obaj malarze oddalali się od siebie. Pierwszy polski impresjonista Józef Pankiewicz nie akceptował u Bonnarda coraz dalej idącej transpozycji natury, która zmierzała ku abstrakcji. Poza dwoma obrazami Bonnarda z paryskiego Centrum Pompidou pokazano w Oliwie *Plażę z kąpiącymi się*, obraz będący własnością Muzeum Narodowego w Poznaniu. Gdy porównać obraz ze zbiorów polskich z późnymi płótnami francuskiego malarza (nie eksponowanymi w Gdańsku), choćby z *Kąpiącymi się o zachodzie słońca* z 1945 roku, to wyraźnie widać „nowoczesność" Bonnarda, podczas gdy Pankiewicz w miarę lat od „nowoczesności" się oddalał. Stwierdzenie Bonnarda: *„C'est la peinture abstraite qui sauvera la peinture"* (to malarstwo abstrakcyjne uratuje malarstwo) wywołało gwałtowny protest Pankiewicza.

Tymczasem to właśnie malarstwo abstrakcyjne uratowało Szkołę Sopocką. Zjawisko Szkoły Sopockiej integralnie wiązało się z powstałą na Wybrzeżu tuż po wojnie uczelnią plastyczną, mieszczącą się początkowo w Sopocie, a założoną przez grupę kolorystów. W tym okresie koloryści przejęli szkolnictwo artystyczne w Polsce, z tym że w Trójmieście zdominowali prawie całe życie artystyczne. Malarze Szkoły Sopockiej na początku lat pięćdziesiątych z dużą łatwością podjęli sztukę realizmu socjalistycznego, przystosowując do niej koloryzm (uznany tymczasem za formalizm), poprzez upodobnienie go do akademickiego realizmu. Obrazy Szkoły z tego okresu, mimo częściowo zachowanego kolorystycznego języka, były obrazami socrealistycznymi, nagradzanymi na socrealistycznych „salonach", jakimi były Ogólnopolskie Wystawy Plastyki; niektóre z nich, jak choćby malowana kolektywnie (*sic!*)

Manifestacja pierwszomajowa, zyskały dużą popularność. Tymczasem na wystawie w Państwowej Galerii Sztuki w Sopocie obrazy z lat pięćdziesiątych pokazano w sposób nadmiernie dyskretny, choć po upadku muru berlińskiego sztuka socrealistyczna cieszy się dzisiaj dużym powodzeniem i zainteresowaniem, a Szkoła Sopocka ma niewątpliwy wkład w stworzenie jednej z mutacji socrealizmu. Nie można zadowolić się tylko *Pejzażem z Żukowa* Bohdana Borowskiego, krajobrazem zelektryfikowanej wsi z 1953 roku, czy obrazem *Na pastwisku* Józefy Wnukowej z tego samego roku. Jest kilka obrazów Szkoły Sopockiej, w których znacznie wyraźniej widoczne są ingerencje polityki i władzy w obszar życia artystycznego – ich jednak zabrakło na tej wystawie.

W 1958 roku Piotr Potworowski, po powrocie z Anglii, został profesorem PWSSP w Gdańsku, dając impuls próbom „unowocześnienia", transformacji kolorystycznego malarstwa Szkoły Sopockiej na przełomie lat 50. i 60. Jego propozycja polegała na asymilowaniu w kolorystycznym obrazie pikturalnych dokonań sztuki abstrakcyjnej, informelu, taszyzmu, malarstwa materii, abstrakcji lirycznej i innych kierunków. Był to przykład bardzo oryginalnej i płodnej syntezy – niestety, także i tego typu płócien nie było zbyt wiele w Sopocie, choć w zamian mogliśmy oglądać dużo olśniewających swą malarską urodą kolorystycznych obrazów namalowanych przez Juliusza Studnickiego czy Krystynę Łada-Studnicką, do których można by odnieść słynny opis Piotra Potworowskiego, tym razem odczytywany pozytywnie: „U nich nawet drzewo nie drgnęło nad wodą – malują ten sam staw, te same daszki czerwone pomiędzy drzewami. Nawet dachówka nie spadła." Obrazów, które zgodnie z prawem tautologii gwarantują siebie samą swoją strukturą, zgodną z regułami przyjętymi w danym języku, w tym wypadku w języku malarskim.

W obrazach niektórych kolorystów obecne są „malarsko" zasymilowane fragmenty języków wielu XX-wiecznych „izmów". Wykorzystane w sensie doznania, przetłumaczone na malarstwo „źrenicowe". Wydawałoby się, że wartości artystycznych i estetycznych malarstwa kolorystycznego nie uda się nigdy wyczerpać, tak jak nie da się wyczerpać wszystkich kombinacji „malarsko" rozstrzygniętych układów plam barwnych. Nawet sami koloryści wychodzili jednak poza koloryzm, który – jak przystoi nowoczesności – będąc wyrazem swego czasu, jest także przeczuciem śmierci i kresu. Jednocześnie polskie malarstwo kolorystyczne w swych najlepszych przykładach posiada pewną szczególną cechę, a mianowicie utożsamia się z malarstwem na zasadzie wyłączności, odrzucając, czy raczej na swój sposób anektując i wykorzystując wszystkie inne możliwości. Powraca do malarstwa, dotyka, jeśli można się posłużyć słowami Stefana Gierowskiego i Grzegorza Pabla, „samego jądra malarstwa". Staje się proste bez niewiedzy, a zdarza się to tylko największym. Jak powiedział Egon Schiele: „Sztuka nie może być nowoczesna, sztuka jest pierwotnie wieczna."

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", „Pokazie" i „Znaku". Mieszka w Krakowie.

„ALE JAKIŻ TO ZNAKOMITY KONIEC!"

Grafika wenecka XVIII wieku ze zbiorów polskich, Galeria „Księży Młyn" – Oddział Muzeum Sztuki w Łodzi, wiosna 1995

W XVIII wieku Wenecja była już skazana. Nie reformowana i niereformowalna, polityczny endemit pośród nowoczesnych i ekspansywnych krajów, przemijała. Nieco inaczej widzi to Fernand Braudel: „Schyłek, owszem, ale nawet schyłkowa Wenecja pozostawała żywa, zdrowa, świetna w płaszczyźnie duchowej, nadal trymfująca, nadal miejsce spotkań całej Europy."

Właściwie niepodobna wymyślić wspanialszego rozkwitu, który zarazem miałby być końcem. Po stuleciach XV i XVI wiek XVIII przynosi ponownie niebywały wprost rozkwit sztuk. Zwycięstwo weneckiego malarstwa jest całkowite, a jego synonimem pozostaje nazwisko Giovanniego Battisty Tiepola, najmodniejszego malarza-dekoratora swego czasu. Wymieńmy inne ważne nazwiska: Canaletto, Belotto, Guardi, Piazetta, Pittoni, Ricci.

Ten zestaw malarzy moglibyśmy uzupełnić o grono wyśmienitych grafików, którzy naturalną koleją losów pozostają w cieniu. Przygotowana w Łodzi wystawa *Grafika wenecka XVIII wieku ze zbiorów polskich* doskonale poszerzyła stan naszej wiedzy na temat sztuki weneckiej. Wydobyte na szkodliwe dla papieru światło dzienne grafiki objawiły całe swoje bogactwo pięknych i skończonych dzieł sztuki, a zarazem ciekawych czy wręcz zabawnych dokumentów swego czasu.

Zaprezentowane dzieła najłatwiej przedstawić dzieląc je na dwie grupy: prace artystów-grafików i grafiki malarzy. Pierwsi albo rytowali dzieła innych malarzy, albo tworzyli własne oryginalne kompozycje, choć te ostatnie rzadziej. Wyjątkowym wprost graficznym talentem odznaczał się Francesco Bartolozzi. Żył długo (88 lat) i tworzył dużo (około 2500 rycin). Pokazywane na wystawie dwie grafiki według Guercina zaskakują pojawiającymi się na nich nieoczekiwanymi abstrakcyjnymi arabeskami. Są one chyba piętnem niespotykanej graficznej intuicji, która, wbrew zasadom obowiązującej estetyki, nakazała artyście wzbogacić kompozycję o te właśnie elementy. Przyznaję, że nie jestem przesadnym zwolennikiem diachronicznego posługiwania się terminologią. Dlatego forsowanie przez niektórych naukowców osiemnastowiecznych kubizmów czy abstrakcji budzi moją niechęć, ale przyznaję równocześnie, że nie da się tutaj uniknąć podobnych określeń. Poza owymi wyjątkowymi pracami pozostałe grafiki nie odbiegają zbytnio od przeciętnego poziomu powstających wówczas

rycin. Obecnie zaś nabierają przede wszystkim waloru urokliwego dokumentu z epoki. Oto podpis pod scenką *Lekcja śpiewu*: „Z obowiązku, na siłę i z przykrością, śpiewaczka posłusznie uczy się swej partii. Asystuje jej protektor nie tyle sztuki, co czerpiący przyjemność z jej urody." Jak zwykle okazuje się, że wszystko już było.

Drugą wielką rewelacją tej wystawy była sztuka rytownicza Marco Alvise Pitteriego. Uznanie przyniosły mu ryciny wykonywane według malarskich kompozycji jego wieloletniego przyjaciela Giovanniego Battisty Piazzetty. W Łodzi można było obejrzeć serię *Głów Apostołów* i *Autoportret* Piazzetty. Wyjątkowość malarskiego oryginału *Św. Katarzyny ze Sieny* Tiepola oddaje inna praca Pitteriego, który był prawdziwym wirtuozem techniki graficznej. Jego prace oglądane z daleka wydają się fotografiami, z bliska wprawiają w podziw gęstością i delikatnością dotknięć rylca. To właśnie jego sprawność techniczna zdecydowała o tym zadziwiającym efekcie.

W Łodzi zaprezentowano również sześć akwafort Giovanniego Battisty Piranesiego, artysty uprawiającego wyłącznie ten gatunek grafiki. Jego sztuka to zupełnie osobny rozdział, mimo że otwarty w Wenecji, to jednak poza rodzinną Wenecję wykraczający. Na wystawie pokazano trzy *Carceri* (*Więzienia*) i *Vedute di Roma* (*Widoki Rzymu*). Osoba Piranesiego określa maksymalny, by tak rzec, zasięg weneckich wpływów.

Zestaw graficznych dokonań malarzy pozwala na najlepszych przykładach prześledzić różne artystyczne drogi, którymi podążali. Marco Ricci, uczeń swego sławniejszego stryja Sebastiano, jest autorem niewielkich, idealizowanych kompozycji pejzażowych, w których drobne ludzkie figurki giną wśród antycznych zwalisk lub rozległych pagórkowatych i drzewiastych widoków...

Najwybitniejszym weducistą weneckim był z całą pewnością Francesco Guardi, ale jego grafik nie ma na tej wystawie. O klimacie tego na wskroś poetycznego i subtelnego malarstwa mogą zaświadczyć delikatne i zmysłowe ryciny Antonia Canal, zwanego Canaletto. Jego precyzyjna i ruchliwa kreska może przywoływać konkretne widoki albo tworzyć fantazje, które poprzez swą idealizację stają się jeszcze mocniej weneckie niż widoki rzeczywiste. Najpiękniejszy przykład takiej kompozycji to *Portyk z latarnią*: w rozpadającej się i nadwątlonej arkadzie porosłej dzikim winem wisi otwarta, pokryta pajęczynami uliczna latarnia z wybitymi szybkami. W oddali majaczy port, fasada jakiejś znaczącej budowli, zapomniany łuk tryumfalny, a wśród architektonicznych ułomków przysiedli ludzie. Tego miejsca w Wenecji nie ma, ale to nieważne, bo klimat panuje tu ze wszech miar nadlagunowy. Weducistą oschle poprawnym jest Michele Marieschi. Jego widoki Wenecji, wykonane na niemieckie zamówienie, swą porządnością zapewne zyskały uznanie w oczach niemieckich zleceniodawców. Ale i on nie byłby krajanem Goldoniego, gdyby nie umieścił na jednym z widoków sceny bójki, w której czynny udział brały, licznie i chętnie, czworonogi ciągnące poły płaszczy. Najbliższy naszym sercom jest oczywiście Bernardo Belotto, znany u nas powszechnie jako Canaletto, a będący siostrzeńcem sławniejszego Antonia Canal. Na wystawie prezentowany jest wyłącznie cykl widoków Drezna wykonany na podstawie własnych obrazów. Belotto jest rytownikiem bardzo sprawnym, ale nie umiejącym wydostać się

poza własną linearną precyzję. Proste, zdecydowane linie kreślą rozległe perspektywy. Ludzi prawie nie widać, rządzi tu geometria i *camera obscura*.

Scherzi di fantasia (*Żartobliwe fantazje*) i *Varii capricci* (*Kaprysy*) Giovaniego Battisty Tiepola to na pewno jedne z najświetniejszych dokonań sztuki XVIII stulecia. Trudno uchwycić treść tych kompozycji, wiele mówią same ich tytuły: *Śmierć udziela audiencji, Horoskop młodego żołnierza, Magowie palą węża*. Wszystkie mają podobny układ: grupie figuralnej otoczonej licznymi i drobiazgowo ujętymi rekwizytami odpowiadają duże powierzchnie nietkniętego, białego papieru. Precyzyjny, czysty i pewny rysunek pozostaje dobrze widoczny i doskonały. Zamyśleni starcy mogą bez przeszkód patrzeć w dal.

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.

„ŚMIERCI JUŻ ODTĄD NIE BĘDZIE..."

„Śmierć jest tematem zarówno oklepanym, jak i wstydliwym", pisał w swoim ostatnim eseju ojciec Józef Maria Bocheński. „Oklepanym, bo pisarze, malarze, rzeźbiarze, poeci, duchowni, a ostatnio nawet filozofowie nie przestają się nią zajmować. Wstydliwym, bo kiedykolwiek wspomnę komukolwiek o mojej śmierci, mój rozmówca stara się natychmiast sprowadzić rozmowę na inne tory. To można bodaj opisać tak: śmierć w ogóle jest tematem oklepanym, o którym się ciągle myśli i mówi, natomiast śmierć jednostkowa, moja czy twoja, jest tabu."

Minie niebawem dwadzieścia lat, odkąd Philippe Ariès ukończył swoją słynną monografię *L'homme devant la mort* (*Człowiek i śmierć*). Przez ten czas napisano o śmierci tyle, że właściwie należałoby stworzyć w bibliotekach osobne działy poświęcone wyłącznie tej problematyce. Zaczynamy zdawać sobie sprawę, że próba cywilizacyjnej eksmisji śmierci powiodła się tylko częściowo. Wiedział o tym już zresztą sam Ariès, chociaż w swoim dziele, pisząc o dwudziestowiecznych „postępach kłamstwa", wskazywał z niepokojem (i nie bez pewnej przesady), że „nad śmiercią zaległa głucha cisza" i że „ani jednostka, ani wspólnota nie mają dość siły, aby uznać istnienie śmierci". Francuski uczony miał na myśli mniej więcej to samo, o czym pisze ojciec

Bocheński: kultura chętnie zajmuje się śmiercią, ale albo jako metaforą, albo jako mniej lub bardziej wyabstrahowanym przedmiotem refleksji. Przestał ją natomiast interesować umierający człowiek.

Jak wygląda „śmierć współczesna"? Czy nadal jest ona „śmiercią na opak", jak twierdził Ariès? Na te pytania trudno byłoby odpowiedzieć. Warto natomiast rozważyć, co stało się z samym słowem. „Rodzi się coraz więcej śmierci", czytamy we wstępie do niewielkiego eseju Andrzeja Chojeckiego (*Kiedy umrze śmierć?*, „Tytuł", nr 3–4a/1995). W tym stwierdzeniu nie chodzi, rzecz jasna, o efektowne ujęcie oczywistego faktu, że ludzkości nieustannie przybywa zmarłych. Chojecki zwraca uwagę, że „śmierć" stała się obiegowym terminem kultury. „Ogłoszono śmierć Boga. Później umarł artysta, pisarz, umarła sztuka, estetyka, umarła idea, historia, przyszłość, umarła książka. Chory na śmierć Foucault ujawnił śmierć człowieka. Niektórzy, jakby nie chcąc przywołać imienia śmierci, obwieszczają koniec bądź agonię kolejnych hipotez (...) Literatura i filozofia, ale z właściwym sobie oporem, ogarniają intelektualnie tę sytuację i piszą o swojej agonii, tworząc filozofię końca filozofii. Agonia się przedłuża." Wskutek takiego rozmnożenia – bardziej zresztą metafor niż rzeczywistych „śmierci" – zatarciu ulegać zaczyna wymowa faktu podstawowego: naprawdę umiera tylko człowiek, pozostałe „śmierci" to antropomorfizacje, podobne do wielu innych, jakich (często bezrefleksyjnie, co nie znaczy, że bezsensownie) dokonujemy.

„Skąd te częste śmierci, które objawia nam współczesność?", zastanawia się dalej cytowany autor. „Czy ludzkość i świat zostały zarażone wirusem post, który sam w sobie niesie przeczucie końca, schyłku, dekadencji? Czy jest to rytm millenarystyczny, niespokojne oczekiwanie na przekroczenie magicznej bariery końca tysiąclecia? Czy jest to może poczucie, że tak dalej być nie może, bo coraz pewniejsze jest, że śmierć weszła w obręb władzy człowieka. Człowiek zapanował nad śmiercią w tym sensie, że wykorzystuje ją instrumentalnie i może czynić to na wielką skalę. Dziś najsłabszy człowiek może zesłać śmierć na wielu silnych." Mamy tu do czynienia ze znaczącym przesunięciem pola obserwacji. Ariès o śmierci masowej prawie nie wspominał, uznając ją za zjawisko z zupełnie innego porządku; przemawiały za tym, oczywiście, określone racje historyczne. Dla nas jednakże nie ma już wątpliwości, że współczesna tabuizacja indywidualnego umierania bardzo ściśle wiąże się z doświadczeniem zbrodni popełnianych na całych narodach.

Równocześnie na naszych oczach dzieje się być może, coś, wręcz przeciwnego: następuje stopniowa „rehabilitacja" konkretnej, jednostkowej śmierci. Na razie te procesy nie rysują się jeszcze dostatecznie wyraźnie; porażeni jesteśmy tym przede wszystkim, co widzimy i słyszymy w mediach. Nieśmiałym tendencjom „personalizującym" sprzyjają jednak na pewno: z jednej strony – refleksja nad nowoczesnymi praktykami pogrzebowymi, z drugiej – dyskusje wokół takich zagadnień, jak przerywanie ciąży, eutanazja, eksperymenty genetyczne czy kara śmierci.

Temu ostatniemu problemowi poświęcony jest *Niezbyt długi tekst o zabijaniu* Andrzeja C. Leszczyńskiego (w tym samym numerze „Tytułu"; numer ten zawiera cały blok materiałów związanych z interesującą nas tutaj problematyką,

niestety, dwóch znakomitych esejów nie zdołam tu omówić: Stefana Chwina *Wojaczek. Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni* oraz Stanisława Rośka *O zwłokach Mickiewicza*). Leszczyński rozważa najpierw kwestie związane z określeniem wartości życia, a także rozmaite wyłomy w normie „nie zabijaj". Następnie referuje (i poddaje krytyce) argumenty zwolenników kary śmierci, dzieląc je na trzy grupy: argumenty moralne, ekonomiczno-estetyczne oraz pragmatyczne; dodaje kilka ogólniejszych zastrzeżeń, przedstawia stanowisko religijne (konkretnie – chrześcijańskie), wreszcie opisuje instytucję kata (odwołując się do słynnego szkicu Rogera Caillois) oraz procedurę orzekania i wykonywania omawianej kary. Uwagę zwraca rozdział traktujący o sprzeczności semantycznej, jaką zawiera określenie „kara śmierci": logicznie rzecz biorąc, człony owego określenia zdają się wzajemnie wykluczać. Prawdziwą karą może być tylko oczekiwanie na śmierć, strach poprzedzający egzekucję. „Skoro śmierć w ludzkim doświadczeniu jest pozbawioną nadziei wyobraźnią, trzeba żyć, by móc jej doświadczać. Kara śmierci, kiedy się dokonuje, unieważnia samą siebie." (Nawiasem mówiąc, o tych sprawach pisał obszernie przywoływany już tutaj Michel Foucault.)

Refleksję nad sensem kary śmierci znalazłem też w rozważaniach Wojciecha Giertycha OP, poczynionych na marginesie *Evangelium vitae* (*Ewangelia życia*, „Tygodnik Powszechny" 12/1996). Giertych referuje poglądy Papieża na tę sprawę, a następnie przytacza poruszającą anegdotę. „Władza publiczna, stojąca w obronie zagrożonych uprawnień, musi mieć w swym arsenale możliwość posłużenia się bronią czy nawet karą ostateczną. Ale wrażliwość chrześcijańska, otwarta na miłość nadprzyrodzoną, sięga dalej, aż do przebaczenia (...) Ewangelia »humanizuje« prawo: »Wymiar i jakość kary powinny być dokładnie rozważone i ocenione i nie powinny sięgać do najwyższego wymiaru, czyli do odebrania życia przestępcy, poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa.« I wyrażając wielki optymizm, Papież dopowiada: »Dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale.« Daj Boże, żeby tak było! Dźwięczy mi jednak w uszach opowiadana przez o. Adama Studzińskiego OP, kapelana II Korpusu, historia o czasach, gdy armia Andersa znajdowała się jeszcze na terytorium Związku Radzieckiego; wojsko to składało się z wygłodniałych zesłańców, dopiero co uwolnionych z łagrów. Brakowało żywności... Żeby tę armię, wraz z ludnością cywilną, wyprowadzić z »nieludzkiej ziemi«, generał Anders musiał zastosować drakońskie kary, np. karę śmierci za kradzież żywności. Zdarzył się jednak przypadek, że żołnierz – nie dla siebie, ale dla swoich dzieci! – ukradł z magazynu garnek mleka. Przyłapano go na gorącym uczynku, wytoczono proces i skazano na śmierć (...) Kiedy okazało się, że skazaniec prosi o spowiedź, ksiądz wziął kromkę chleba dla nieszczęsnego penitenta i poszedł. Spowiedź trwała długo. Gdy strażnik w końcu zaglądnął do celi, zobaczył skazańca śpiącego z głową na kolanach kapelana. Nazajutrz wyrok wykonano. Zastanawiam się", kontynuuje Giertych, „jakie inne rozwiązanie mógł w tej sytuacji zastosować generał Anders (...) Zapowiedzieć, że złodzieje żywności będą uwięzieni, a następnie sądzeni w wolnej Polsce albo nawet w Londynie?

Z miejsca splądrowano by skromne magazyny wojskowe! Miał może karać łagierników grzywną? (...) Czy też, pokładając nadzieję w Opatrzności Bożej, powinien z wyrozumiałością i po chrześcijańsku wybaczać złodziejom, narażając jednocześnie całą armię na dalsze kradzieże i chaos? Sądzę, że wprowadzenie kary śmierci za kradzież mleka musiało Andersa kosztować więcej niż niejedna decyzja podejmowana na froncie!"

Egzystencjaliści akcentowali, jak wiadomo, podobieństwo pomiędzy mechanizmem kary śmierci a treścią pojedynczego ludzkiego istnienia. Leszczyński wspomina w swoim tekście o Eugène Ionesco, który wytrwale obserwował postępy starości. Piękne i jakże „chrześcijańskie" jest wyznanie Emila Ciorana: „Za każdym razem, gdy nie myślę o śmierci, mam wrażenie, że oszukuję, że okłamuję kogoś w sobie." (Cytuję je tu za dyskusyjnym, lecz bardzo interesującym szkicem Tadeusza Chawziuka *Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt" nr 6/1996.) Ionesco nie lubił stylistycznego wyrafinowania, cechującego pisarstwo autora *Na szczytach rozpaczy*, ale pod przytoczonymi słowami podpisałby się chętnie. Maja Jurkowska w tekście *Stary Ionesco* (w przywoływanym numerze „Tytułu") opisuje ostatnie tygodnie życia zmarłego przed dwoma laty dramaturga: „Odwiedzają go jeszcze niektórzy przyjaciele, lecz odczuwa coraz większe zmęczenie każdą wizytą. Ma wrażenie nicości i udręki z powodu pustki egzystencjalnej całego świata. Myśli, że umrze dziś wieczorem i powtarza wciąż »nudzę się, nudzę się«. Starość jest rodzajem porażki. Mówi z goryczą, że pojawienie się człowieka na ziemi nie miało na celu życia, lecz słabnięcie i umieranie. Ubolewa, że nie osiągnął wiary, której tak pragnął. Miesiąc przed śmiercią wyznaje, że zagłębia się w swojej przeszłości, że czas bezczynnego oczekiwania jest zbyt długi. Zajmują go dolegliwości rąk i nóg. Myśli o niemożliwości jutra. Rozważa, dlaczego nikt nie chce opisać starości. »Oto co najważniejszego zrobiłem w życiu, zestarzałem się«."

To poruszające świadectwo: bezradność oczekiwania, ale też opór (i upór) wybitnego umysłu. Umierać gotowym, wyglądając śmierci, która się spóźnia. Umierać z założonymi lub opuszczonymi rękami, odrzucając wszelką pociechę i sens. Nieefektownie, choć przecie ze świadomością, że „wszyscy patrzą". Dwudziestowieczny artysta, tak jak jego poprzednicy w minionych stuleciach, nie przestaje być twórcą w chwili śmierci. Lecz jego „artyzm" jest innego rodzaju: jest w nim jakaś skaza, brak. Promieniuje „ciemnym światłem". Hugo von Hofmannstahl w fikcyjnym dialogu Balzaka z baronem Hammer–Purgstallem *O postaciach w powieści i dramacie* (przekład tego utworu dokonany przez Pawła Hertza ukazał się w „Twórczości" 1/1996) przedstawia wizję „pięknej śmierci" sławnego XVI–wiecznego rzeźbiarza i złotnika. „Benvenuto Cellini leży w najgłębiej położonym lochu zam'.u Świętego Anioła; ma złamaną nogę, zęby mu wypadają, całymi dniami nie dostaje nic do jedzenia; wydaje mu się, że umiera: nagle dręczące go przywidzenia zamieniają się w piękny, krzepiący sen, widzi słońce, jego promienie nie oślepiają, lecz są niby kąpiel w najczystszym złocie. Środek słońca wzdyma się i wznosi ku górze, z jego substancji powstaje Chrystus na krzyżu; obok krucyfiksu piękna, o ujmujących rysach, uśmiechnięta Najświętsza Panna. Z obu stron dwa wspaniałe anioły z tej samej substancji. Wszystko to widział naprawdę i głośno wciąż dziękował Bogu. Leżał

umierający, ale był największym złotnikiem swojego wieku, toteż widzenie, którym niebo słodziło mu jego ostatnie chwile, ukazywało mu pracę złotniczą." Dla Hofmannsthala (a pewnie też już i dla Balzaka) ten rodzaj śmierci był czymś „niemożliwym", „niedostępnym". Ale bo też człowiek dawniejszy (odwołajmy się znów do Arièsa) zawdzięczał doniosłość „ostatnich chwil" rodzinie i całej społeczności, w której żył (niezależnie od tego, w jakiej sytuacji umierał). Człowiek współczesny, dramatycznie pozbawiony oparcia społecznego, zdaje się ją zawdzięczać wyłącznie samemu sobie. W ostatnich gestach twórców takich jak Ionesco (lub, na przykład, Margueritte Duras) dostrzec możemy rys autentycznej wielkości i wołanie o uwagę dla śmierci konkretnej, pojedynczej, dla umierającego „z twarzą i nazwiskiem".

Wiara religijna wnosi w doświadczenie śmierci perspektywę wieczności. Chrześcijanie powtarzają za świętym Pawłem: „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest wasza wiara." A także: „Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć." Przy łóżku umierającego chrześcijanina powinien stać cały Kościół i przypominać te i inne zdania z Pierwszego Listu do Koryntian. W swoich dokumentach Kościół nieustannie, a nawet z pewną determinacją, podkreśla znaczenie sakramentu namaszczenia chorych i kiedy czytam te apele, przypomina mi się opieszałość chrześcijan we wczesnym średniowieczu, kiedy to odwlekano lub całkiem zaniedbywano chrzty niemowląt. Chrześcijański sens śmierci jest dla wierzących dość oczywisty, ale chyba nie dość „rzeczywisty".

„W jednym z ludowych podań", przypomina Andrzej Chojecki w cytowanym wyżej tekście, „mówi się o starym żołnierzu, który śmierć spotykał tak często, że się przestał jej bać i znalazł na nią sposób, chwytając ją w pułapkę. W ten sposób wytargował sobie dłuższe życie, po czym wypuścił śmierć." Nieśmiertelność od wieków stanowiła dla umysłu nie byle jakie wyzwanie. Wieczność jako „śmierć śmierci" – ta metafora szczególnie mocno przemawiała do wyobraźni ludzi baroku. Jezuita Ferdinando Castelli w bardzo ciekawej recenzji z *Wyspy dnia poprzedniego* Umberto Eco (*Taniec nihilizmu ze śmiercią*, „Przegląd Powszechny" 3/1996; tekst ten przełożył tłumacz większości dzieł włoskiego uczonego i pisarza, Adam Szymanowski) przytacza pojawiający się na kartach tej powieści XVII-wieczny obraz piekła: „Jedna myśl szczególnie uderza słuchacza: w piekle będzie się pozbawionym łaski, jaką byłoby unicestwienie. »Będziecie szukać śmierci we wszelakim jej kształcie, będziecie szukać śmierci, a nie spotka was szczęście, byście ją znaleźli. Śmierci, Śmierci, gdzieżeś (będziecie wykrzykiwać bez ustanku), któryż diabeł okaże dość zmiłowania, by ją dać? I pojmiecie natenczas, że w tym miejscu cierpienia nie kończą się nigdy!« (...) Słowa wielkopostnego kaznodziei znajdują potwierdzenie w wizycie, jaką rozbitek [Robert] składa na Ziemi zmarłych za pośrednictwem swego sobowtóra, Ferranta, który zginął uduszony. Wkroczywszy do zaświatów, dociera na upiorną równinę, po której krzątają się budzące grozę istoty (ludzkie?). Ten nie ma skóry, inny ma obnażone kości, jeszcze inny rozpuścił więzy ścięgien albo rozplątuje zasupłane mięśnie, tamten odsłania organy zmysłów. Widok przechodzi wszelkie wyobrażenie. Jeden z nich wita posępnie Ferranta i ujawnia, na jaką karę zostali skazani: nigdy nie umrzeć do

końca. Są skazani na śmierć, która nigdy nie nastąpi, a nie mają możliwości oburzyć się na Boga, gdyż na Ziemi zmarłych Boga nie ma." Castelli zwraca uwagę, że pojawiają się tu dwie wizje, „rozbieżne, jeśli chodzi o przedmiot męki stanowiącej istotę piekła. Dla jednych jest to pozbawienie totalnej nicości, dla drugich pozbawienie Boga, tego Boga, przez którego człowiek został stworzony i od którego czuje się na zawsze odsunięty wskutek swego osobistego wolnego wyboru." W tym kontekście interesująco brzmi konkluzja cytowanej recenzji: „na opowieść światło rzuca słońce nihilizmu i śmierci. Jednak przy uważniejszym czytaniu nie może umknąć uwagi wątek tęsknoty za Sensem i Absolutem. Nie może również umknąć uwagi to, że mamy w powieści klimat metafizycznego niepokoju o posmaku augustyńskim i pascalowskim. Bez wątpienia, życie prowadzi do katastrofy i Robert de la Grive wiedzie egzystencję rozbitka w bliskości–nieosiągalności Wyspy. Ale Wyspa istnieje."

Przywołany powyżej sugestywny obraz piekła traktować trzeba jako rewers pogodnych wizji i pojęciowych spekulacji dotyczących nieśmiertelności, których w XVII stuleciu również nie brakowało i które są być może nawet bliższe naszemu współczesnemu odczuwaniu. Optymistyczną, Pawłową z ducha, interpretację „kresu śmierci" zawarli w swoich utworach m.in. angielscy poeci metafizyczni. Chojecki cytuje znany sonet Johna Donne'a, zwieńczony znamienną „przestrogą": „Śmierci, śmierć cię czeka." Podobną myśl zawiera surowy, ale jakże piękny dialog Chrześcijanina ze Śmiercią pióra George'a Herberta (*Dialog–Antyfona*, przekład Stanisława Barańczaka, „Tygodnik Powszechny" 11/1996), którym chciałbym zamknąć niniejsze rozważania:

Chrz.: Nieszczęsna Śmierci, gdzież są blaski Twojej glorii?
Gdzież Twój oścień przedwieczny, ta broń zawołana?

Śm.: *Nieszczęsny śmiertelniku, otwórz tom historii:*
Dowiesz się, jak zabiłam ci Króla i Pana.

Chrz.: Wiem dobrze; lecz któż na tym stracił, w samej rzeczy?
Na ciebie spadła klątwa na Niego rzucona.

Śm.: *Puste słowa: przegrałeś bój; twój los człowieczy*
To zgon w moim uścisku.

Chrz.: Bierz mnie więc w ramiona:
Przyjdzie dzień, gdy, zbawiony, los swój zły odmienię;
Twoim zaś losem jedno będzie: nieistnienie.

Wojciech Bonowicz

WOJCIECH BONOWICZ, ur. 1967, absolwent polonistyki, poeta, prozaik, krytyk literacki. Publikował m. in. w „bruLionie", „NaGłosie", „Tygodniku Powszechnym", „Nowym Nurcie", „Znaku".

Summary

Every culture rests on and lives by religion; all religion resounds with asking about God. These two propositions „Znak" has keenly borne in mind throughout the half century of its existence. During the recent years the question about God has repeatedly been put forth. It is enough to remember some of the monographic issues: *God of the Theologians, God of Philosophers, God of Artists, Faith of the Mystics*, or *God of Atheists*. In April it is with God the Unknown that we deal.

Wacław Hryniewicz OMI considers the instances of incomparable evil and unspeakable sufferings caused by the 20th–century totalitarianism, especially its most horrible outgrowth: the Holocaust. Paweł Lisicki and Karol Tarnowski launch a reflection on anthropological, onthological and epistemological effects of the „obscuring" of God. F. Tomasz Węcławski, in his capacity as Catholic theologian, reverts the question and formulates a thesis which asserts the cognizability of God. Two classical treaties, one by Dionysius the Areopagite and the other by Nicholas of Cuse, enrich the discussion.

In the latter part of the issue Marek Ruba recreates the gnostic worldview. Then Ulrich Schrade, Bogusław Wolniewicz and Jan Zubelewicz introduce us to the meaning of home as a spiritually–loaded value. Janusz Marciniak joins in with his little meditationon homelessness. The thought of John Paul II is one that rarely comes in for controversy among Polish Catholics. This time Józef Tischner and Jacek Salij OP are divided in their opinions on the right way of interpreting the Pope's attitude towards modern civilisation. Jadwiga Żylińska sets off the rip in the Polish national vision, the roots of which reach back to the times of Poland's dismemberment. Czesław Deptuła present his concluding consideration on city symbolism. Toward the end, as usual book reviews are to be found as well as relations of painting exhibitions and a review of cultural periodicals.

ZAPOWIEDZI MIESIĘCZNIKA „ZNAK"

Tytuły nadchodzących numerów:

Rytuał a autentyczność
Chrześcijaństwo przyszłości
O sumieniu
Jedność prawdy – wielość religii
Prawda w nauce
Biologia i etyka
Przyszłość Kościoła w Polsce

Wśród autorów m. in.: Sergiusz Awierincew, ks. Jerzy Bagrowicz, Hans Urs von Balthasar, Adam Grobler, ks. Michał Heller, John Hick, Wacław Hryniewicz OMI, Ireneusz Kania, Ryszard Legutko, Paweł Lisicki, Nikolaus Lobkowicz, Czesław Miłosz, Andrzej Osęka, Jacek Salij OP, Jerzy Szacki, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, Elżbieta Wolicka

Zapraszamy do skorzystania z prenumeraty miesięcznika „Znak". Taka forma zakupu jest dla czytelników znacznie tańsza i wygodniejsza.

KOSZTY PRZESYŁKI POCZTOWEJ
nie obciążają naszych Klientów –
PONOSI JE WYDAWNICTWO

cena prenumeraty w 1996 r. – 60.00 zł
cena prenumeraty za półrocze 1996 r. – 30.00 zł
cena prenumeraty za każdy kwartał 1996 r. – 15.00 zł
wpłaty przyjmuje administracja miesięcznika ZNAK
ul. Kościuszki 37, 30–105 Kraków
tel. 21–97–94, fax 21–98–14
konto PKO I OM/Kraków nr 35510–25058–136

Nowy półrocznik społeczno-polityczny. Polska wersja redagowanego w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu półrocznika *Transit. Europäische Revue* (Hrsg. Krzysztof Michalski)

W zeszycie 1 między innymi:
Kołakowski – Habermas – Gellner – Rorty
Fragmenty debaty (Warszawa, maj 1995)

Charles Taylor	Nacjonalizm i współczesność
Sir Ralf Dahrendorf	Przemiany: polityka, gospodarka, wolność
Bert van der Brink	Dyskusja wokół liberalizmu i komunitaryzmu
Willem van Reijen	O francuskiej filozofii politycznej

Cena detaliczna zeszytu 1 (wiosna 1996) – 4.90 zł. Prenumeratę można zamawiać na 2 zeszyty (9.80 zł), 3 zeszyty (14.70 zł) lub 4 zeszyty (19.60 zł). Wydawnictwo AUREUS: PBK III/O Kraków, 373407-411301-136, z adnotacją „Transit" i numerem pierwszego zamawianego zeszytu.
Adres redakcji: ul. Radziwiłłowska 29/6, 31-026 Kraków.

PRINCIPIA

Czasopismo filozoficzne Uniwersytetu Jagiellońskiego

W sprzedaży tom XIII-XIV (1995)

HEIDEGGER PO TRZYKROĆ

W tomie m. in. nowe tłumaczenie I kwestii *Summy Teologicznej św. Tomasza*, przekłady tekstów Martina Heideggera „Zwrot" oraz „Czas i bycie", artykuły i rozprawy na temat Schellinga, utylitaryzmu, fenomenologii Husserla, etnometodologii Schütza, koncepcji sztuki Nietzschego, omówienia książek.

Stron 328, cena detaliczna 7,90 zł. Do nabycia w księgarniach naukowych lub w wydawnictwie AUREUS (sprzedaż wysyłkowa), ul. Radziwiłłowska 29/6, 31-026 Kraków.

WARUNKI PRENUMERATY

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 w 1996 r. – 60.00 zł (600.000), cena prenumeraty za półrocze 1996 r. – 30.00 zł (300.00). Cena prenumeraty za każdy kwartał 1996 r. – 15.00 zł (150.000). 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 6$, prenumerata roczna za 1996 r. – 72$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10$, Ameryka i Azja – 20$, Australia – 40$. 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 złotówkach. 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 III kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150000) 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 III kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60000)
w prenumeracie zł 5.00 (50000)

Uwaga! Cena prenumeraty za III kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150000) zł.

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

ZNAK

MIESIĘCZNIK

Pierwszy i jedyny w kraju miesięcznik o rynku sztuki

Dla prenumeratorów
30% rabatu
i nagrody - prace współczesnych artystów polskich.

Od maja '96
roczna prenumerata
krajowa (10 wydań)
tylko za 46 zł.

Prenumerata
zagraniczna: 92 zł.

Wydawca:
Instytut Promocji Kultury Sp. z o.o.,
ul. Smolna 11,
00-375 Warszawa,
telefax (22) 27 64 56,
tel. (22) 27 33 08.

Prenumeratę prowadzi:
Pro Press Sp. z o.o.,
ul Burakowska 11,
01-066 Warszawa,
tel. (022) 636 98 65,
fax (022) 636 98 64.
Konto: PKO BP I
Oddział w Warszawie,
nr 1515-540694-136-2.