

FILAR I PODPORA PRAWDY

ZARYS PRAWOSŁAWNEJ TEODYDEI
W DWUNASTU LISTACH

KAPŁANA PAWŁA FLORENSKIEGO

ἡ δε γνῶσις ἀγάπη γίνεται
Św. Grzegorz z Nyssy

Przetłumaczył
Henryk Paprocki

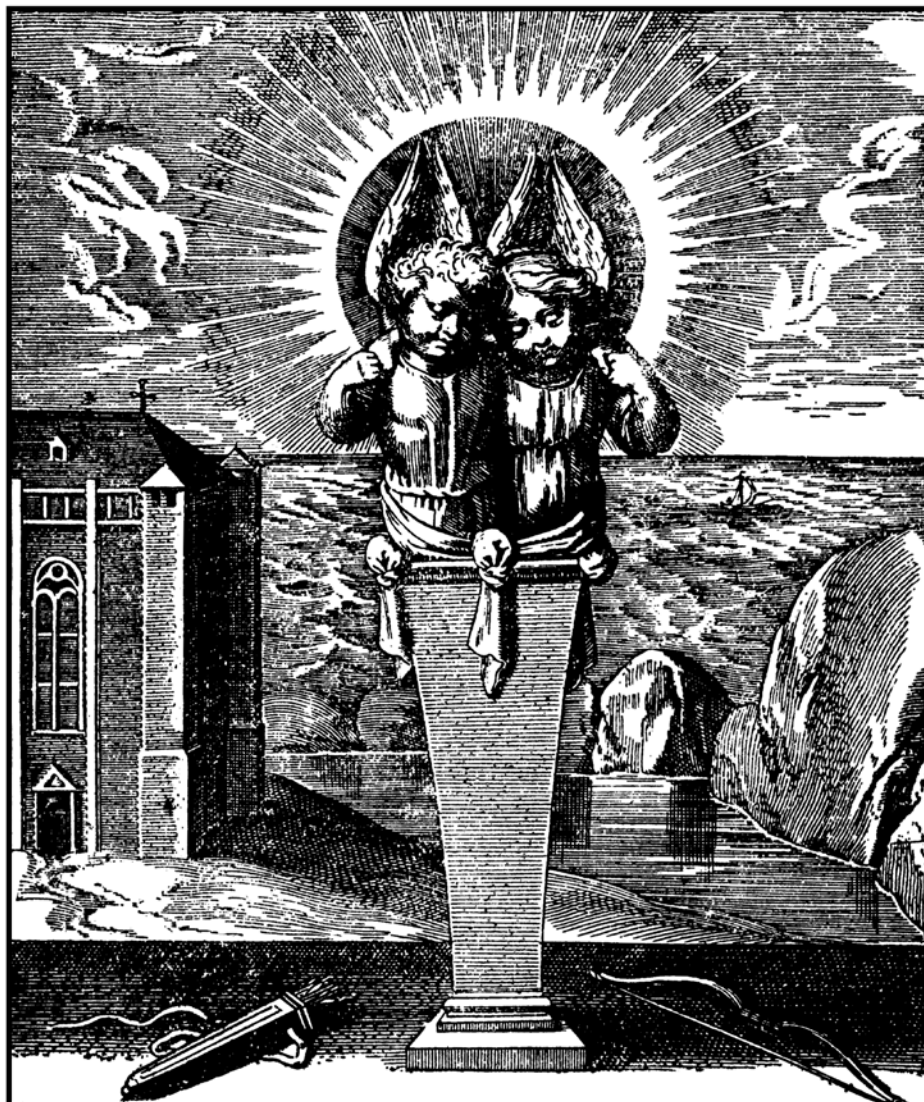
Białystok 2009

Najwonnejszemu i Przczystemu

Imieniu

Dziewicy i Matki

FILAR I PODPORA PRAWDY



FINIS AMORIS, UT DUO UNUM FIANT.
GRANICA MIŁOŚCI, GDY DWOJE BĘDĄ JEDNYM.

„Nie gniewajcie się na mnie, panowie moi i bracia, gdyż jestem najmłodszy z was wszystkich i odważam się pisać o cudach świętego. Znam bowiem swoją słabość i sumienie mnie dręczy oraz niewiedza moja, bardziej niż grzech mój ciężkie jest dla mnie to wielkie dzieło. I nie jest to moja sprawa, ale wasza, dawnych i wielkich ojców, którzy w cudach świętego ojca naszego Sergiusza pouczaliście się i nas nieokrzesanych oświecacie nauką i przyszłego rodzaju pismami. Ale proszę was, posłuchajcie uważnie: jeśli nie będę pisał, a wy także nie zechcecie, to któż wypełni rozkaz carski, aby ogłosić cuda świętego, skoro i poprzednicy nie pisali przez tyle lat? Jeśli bowiem i grzeszny jestem, i nieuk, i niedoświadczony w takim dziele, to jednak nastrój mam odpowiedni i potrzebę mam, aby to dzieło zacząć, sprawcą zaś wszelkiego dobrego dzieła jest – Ojciec i Syn, i Święty Duch.”

„Kelarios monasteru Trójcy Świętej i św. Sergiusza, Szymon Azarin. Latem 1646 roku” (z: „Skazanije o nowojawlennom kładiezi”).



E me alo. – Karmię sobą samym.

I. – DO CZYTELNIKA.

„Żywe doświadczenie religijne jako jedyny prawomocny sposób poznania dogmatów” – tak chciałbym wyrazić ogólne ukierunkowanie mojej książki lub, dokładniej, moich szkiców, napisanych w różnych chwilach i w różnym nastroju. Jedyne opierając się na bezpośrednim doświadczeniu można dostrzec i docenić duchowe skarby Kościoła. Jedyne wodząc po starożytnych wierszach mokrą gąbką można obmyć je żywą wodą i rozpoznać litery kościelnego piśmiennictwa. Asceci kościelni są żywi dla żywych i martwi dla martwych. Dla pociemniałej duszy postaci świętych pociemniają, dla sparaliżowanej – ich ciała zastygną w strasznym bezruchu. Czyż nie wiadomo, że boją się ich klikusze i opętani? Czyż to nie grzech wobec Kościoła zmusza patrzeć na nich lękliwie i z ukosa? Jednak jasne oczy, jak i dawniej, widzą oblicza świętych jaśniejące „jak oblicze anioła”. Dla serca oczyszczonego one jak dawniej są przyjemne, jak dawniej wołają i wzywają tych, którzy mają uszy, żeby słuchać. Pytam siebie: dlaczego czysta bezpośredniość ludu mimo woli ciągnie do tych sprawiedliwych? Dlaczego lud u nich znajduje dla siebie pocieszenie w milczącym bólu, i radość przebaczenia, i piękno niebieskiego święta? Ja nie zwodzę. Wiem zdecydowanie, że zapaliłem sobie nie więcej, jak łuczywko lub świeczkę z żółtego wosku, wartą jedną kopiejkę. Jednak i ten drżący w nienawykłych rękach płomień miriadami odblasków roziskrzy się w skarbnicy świętego Kościoła. Przez wiele wieków, z dnia na dzień gromadzono tutaj skarby, drogocenny kamień za drogocennym kamieniem, złotą grudkę za złotą grudką, czerwońca za

czerwońcem. Jak wonna rosa na runo, jak niebieska manna wypadała tu pełna łaski moc oświeconej przez Boga duszy. Jak najlepsze perły sypały się tu łązy czystych serc. Niebo, jak i ziemia, przez wiele wieków wносиło tu swoje wkłady. Najbardziej ukryte oczekiwania, jak i skrywane porywy ku upodobnieniu się do Boga, lazuruowe, po burzy następujące chwile niebiańskiej czystości, radości wspólnoty z Bogiem i święte męki gwałtownej pokuty, woń modlitwy i łagodna tęsknota za niebem, wieczne poszukiwanie i wieczne znajdowanie, bezdennie głębokie wejrzenia w wieczność i dziecięcy spokój duszy, pobożność i miłość – miłość bez końca... Pływały wieki, a wszystko to trwało i powiększało się.

Każdy mój wysiłek duchowy, każde westchnienie, spływające z kącika warg, kieruje mi na pomoc cały zapas nagromadzonej energii łaski. Niewidzialne ręce noszą mnie po kwitnących łąkach świata duchowego. Zapalają się tysiące tysięcy i legiony legionów¹ błyszczących, iskrzących się, igrających tęczą spojrzeń, przelewając się niezliczoną ilością jasno świecących bryzgów, skarby Kościoła doprowadzają do pobożnej bojaźni moją biedną duszę. Niezliczone, niepoliczalne, niewypowiedziane bogactwa kościelne. Mogę wziąć sobie ich część dla korzystania, dla swego pożytku – czyż oko może nie zapłonąć? Żądza porywa mnie, chwytam pierwszą napotkaną przygarść. Nawet nie popatrzyłem, co to jest: diamenty, karbunkuły lub szmaragdy, albo, być może, łagodne perły? Nie wiem, czy to, co trzymam w garści, jest lepsze, czy też gorsze od wszystkiego pozostałego. Ale – według słów Atanazego Wielkiego – „z wielości wzięwszy niewiele” wiem, że już jestem niezadowolony ze swojej pracy, ponieważ oczy zbyt rozpały się na widok drogocennych rzeczy. Cóż znaczą jedna-dwie garści drogocennych kamieni, kiedy mierzy się je korcami. Mimo woli wspominam, jak szybko zmieniał się w mojej świadomości ogólny duch pracy. Najpierw zamierzałem nie zamieścić ani jednego cytatu, a powtarzać wszystko swoimi słowami. Wkrótce jednak trzeba było zacząć walkę z samym sobą i dać miejsce krótkim wyimkom, one zaczęły się rozrastać, rozszerzać się do całych fragmentów. W końcu, zaczęło mi się wydawać, że należy koniecznie wyrzucić wszystko swoje i drukować tylko utwory kościelne. Być może, jest to – jedyna prawidłowa droga – droga bezpośredniego zwrócenia się do samego Kościoła. Kim ja zresztą jestem, żeby pisać o rzeczach duchowych? „Znam bowiem swoją słabość i sumienie mnie dręczy oraz niewiedza moja, bardziej niż grzech mój ciężkie jest dla mnie to wielkie dzieło”. Jeśli jednak daję jakieś znaczenie swoim Listom, to wyłącznie

przygotowawcze, dla katechumenów, póki nie będą mieli bezpośredniego karmienia z rąk Matki – znaczenie, jakby słów katechetycznych na dzie-
dzińcu kościelnym. –

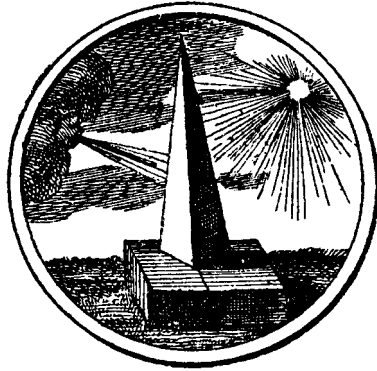
Kościelność – oto nazwa tej przystani, gdzie umiera trwoga serca, gdzie gasną pretensje rozsądku, gdzie wielki spokój zstępuje do rozumu. Niech będzie, że ani ja, ani nikt inny nie mógł, nie może i, oczywiście, nie będzie mógł określić, czym jest kościelność! Niech próbujący to dokonać przeczą sobie wzajemnie i nawzajem negują formułę kościelności! Sama ta nieokreśloność kościelności, jej nieuchwytność dla logicznych terminów, jej niewypowiedzenie czyż nie dowodzą, że kościelność – to życie, odrębne, nowe życie, dane ludziom, ale podobnie jak wszelkie życie niedostępne rozumowi²? A różnorodność zdań przy określaniu kościelności, możliwość próbowania z różnych stron ustalenia w słowach, czym jest kościelność, ta pstrokaczna niepełnych i zawsze niewystarczających słownych formuł kościelności czyż nie potwierdza nam doświadczalnie, ze swej strony, co zostało nam już powiedziane przez Apostoła; przecież Kościół jest ciałem Chrystusa, „pełnią (τὸ πλήρωμα) napełniającą wszystko we wszystkim” (Ef 1₂₃). Jakże więc ta pełnia – τὸ πλήρωμα – Bożego życia może być złożona w wąskiej trumnie logicznego określenia? Śmieszne byłoby pomyśleć, że jakoby ta niemożliwość o czymś świadczy przeciwko istnieniu kościelności; przeciwnie, ta ostatnia raczej przez taką niemożliwość zyskuje uzasadnienie. Ponieważ kościelność jest wcześniejsza od swoich przejawów, ponieważ ona jest tym Bogocześnym żywiołem, z którego, można tak powiedzieć, zgęszczają się i wykrystalizowują w historycznym rozwoju ludzkości w Kościele obrzędy sakramentów, formuły dogmatyczne, kanoniczne, zasady i po części także płynny i czasowy układ bytu kościelnego – ponieważ do niej, do tej pełni przede wszystkim odnosi się prorocтво Apostoła: „Trzeba, żeby podziały były wśród was – δεῖ – καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι” (1 Kor 11₁₉), – podziały w rozumieniu kościelności. Tym nie mniej, każdy, kto nie ucieka przed Kościołem, samym swoim życiem przyjmuje w siebie jedyny żywioł kościelności i wie, co to jest kościelność i czym ona jest.

Tam, gdzie nie ma życia duchowego – konieczne jest coś zewnątrz-
nego jako zabezpieczenie kościelności. Określona godność, papież, albo grupa osób, system godności, hierarchia – oto kryterium kościelności dla katolika. Określona formuła wyznania wiary, symbol lub system formuł, tekst Pisma – oto kryterium kościelności dla protestanta. Ostatecznie, w obu wypadkach decydujące jest pojęcie – pojęcie kościelno-jurydycz-

ne u katolików i pojęcie kościelno-naukowe u protestantów. Jednak stając się najwyższym kryterium, pojęcie tym samym czyni już niepotrzebnym wszelki przejaw życia. Mało tego, ponieważ żadne życie nie może być porównywane z pojęciem, to wszelki ruch życia, który przelewa się poza wyznaczone przez pojęcie granice, tym samym okazuje się szkodliwym i nietolerowanym. Dla katolicyzmu (oczywiście, biorę tak katolicyzm, jak i protestantyzm, w ich granicach, w ich zasadzie) wszelki samodzielny przejaw życia jest niekanoniczny, natomiast dla protestantów jest on nienaukowy. W obu wypadkach życie zostaje odcięte przez pojęcie, z góry jest odrzucane w imię pojęcia. Jeśli zwykle uważa się, że katolicyzm odrzuca wolność, a zdecydowanie przypisuje się ją protestantyzmowi, jest to w obu wypadkach niesprawiedliwe. Katolicyzm też uznaje wolność, ale... z góry określoną; wszystko, co jest poza tymi granicami, jest – niekanoniczne. Protestantyzm też uznaje przemoc, ale... także jedynie w z góry zaznaczonym nurcie racjonalizmu; wszystko, co jest poza nim, jest – nienaukowe. Jeśli w katolicyzmie można upatrywać fanatyzm kanoniczności, to w protestantyzmie – wcale nie mniejszy fanatyzm naukowości.

Nieokreśloność prawosławnej kościelności – powtarzam – jest najlepszym dowodem jej życiowości. Oczywiście, nie możemy wskazać takiej kościelnej godności, o której moglibyśmy powiedzieć: „Ona sumuje w sobie kościelność”, a zresztą po co wtedy byłyby pozostałe godności i działalność Kościoła. Nie możemy również wskazać na taką formułę, taką księgę, którą można by zaproponować jako pełnię życia kościelnego, i znowu, gdyby była taka księga, taka formuła, to po co byłyby wtedy wszystkie pozostałe księgi, wszystkie pozostałe formuły, cała pozostała działalność Kościoła. Nie ma pojęcia kościelności, ale jest ona sama, dla każdego żywego członka Kościoła życie kościelne jest czymś najbardziej określonym i namacalnym, co on zna. Życie kościelne przyswaja się jednak i osiąga jedynie życiowo – nie w abstrakcji, nie rozsądkowo. Jeśli już trzeba stosować do niego jakieś pojęcia, to najbliższe będą w tym wypadku nie pojęcia jurydyczne i archeologiczne, a biologiczne i estetyczne. – Czym jest kościelność? – Jest to nowe życie, życie w Duchu. Jakie jest kryterium prawidłowości tego życia? – Piękno. Tak, istnieje szczególne piękno duchowe, które będąc nieuchwytnie dla formuł logicznych, jest równocześnie jedyną prawdziwą drogą do określenia, co jest prawosławne, a co nie jest. Znawcy tego piękna – to starcy duchowi, mistrzowie „sztuki nad sztukami”, jak święci ojcowie nazywają asce-

tykę. Starcy duchowi, można tak powiedzieć, „urobili sobie ręce” w rozpoznawaniu dobrych jakości życia duchowego. Smak prawosławny, prawosławne przekonanie wyczuwa, że nie podlega ono podliczeniom matematycznym; prawosławie się pokazuje, a nie udowadnia. Oto dlaczego każdy, kto chce poznać prawosławie, ma tylko jeden sposób – bezpośrednio doświadczenie prawosławia. Opowiadają, że obecnie zagranicą uczy się pływania na odpowiednich przyrządach – leżąc na podłodze; dokładnie tak samo można zostać katolikiem lub protestantem według ksiązek, w ogóle nie kontaktując się z życiem – w swoim gabinecie. Jednak żeby zostać prawosławnym, trzeba rzucić się w sam żywioł prawosławia, zacząć żyć prawosławiem – i nie ma innej drogi.



Sic semper. – Zawsze taki sam.

II. – LIST PIERWSZY: DWA ŚWIATY.

Mój miły, mój jasny!

Chłodem, smutkiem i samotnością tchnął na mnie nasz sklepiony pokój, kiedy pierwszy raz po podróży otworzyłem drzwi do niego.

Teraz – niestety! – wszedłem do niego sam, bez ciebie.

To nie było tylko pierwsze wrażenie. Oto umyłem się i ubrałem. Jak dawniej wystroili się na półkach szeregi zmaterializowanych myśli. Jak dawniej posłana jest twoja pościel i twój stół stoi na swoim miejscu niezmiennie (niech będzie choć iluzja, że ty – jesteś ze mną!). Na dnie glinianego garnuszka jak dawniej płonie oliwa, rzucając snop światła w górę, na nie ręką ludzką uczynione Oblicze Zbawiciela. Jak dawniej późnymi wieczorami w drzewach za oknem szumi wiatr. Jak dawniej zachęcająco stuka kołatka stróża nocnego, krzyczą głębokimi głosami parowozy. Jak dawniej gardłowo przekrzykują się wczesnym rankiem koguty. Jak dawniej koło czwartej godziny rano na dzwonnicy dzwonią na jutrznię. Dni i noce zlewają się dla mnie. Jak gdybym nie wiedział, gdzie jestem i co się ze mną dzieje. Coś pozaświatowego i pozaczasowego zagnieździło się pod sklepieniem, w wąskiej przestrzeni naszego pokoju. A za ścianami przechodzą ludzie, rozmawiają, opowiadają sobie nowości, czytają gazety, a potem odchodzą, znowu przychodzą – ciągle. Znowu krzyczą głębokim kontraltem dalekie parowozy. Wieczny bezruch – tutaj, wieczny ruch – tam. Wszystko, jak dawniej... Ale ciebie nie ma ze mną i cały świat wydaje się być zapuszczony. Jestem samotny, absolutnie samotny w całym świecie. Jednak moja tęskna samotność słod-

ko nęci w piersi. Niekiedy wydaje się, że przemieniłem się w jeden z tych liści, którymi wiatr kręci na drózkach.

Dzisiaj wstałem bardzo wcześnie i poczułem coś nowego. Rzeczywiście, w ciągu jednej nocy załamało się lato. W porywach wiatru krążyły i wiły się wężowo po ziemi złote liście. Ptaki odlatują całymi stadami. Pociągnęły żurawie, zakrakały kruki i gawrony. Powietrze nasiąkło chłodnym jesiennym duchem, zapachem wędnących liści, ciągnącą w dal tęsknotą.

Wyszędłem na brzeg lasu.

Jeden za drugim, jeden za drugim spadały liście. Jak umierające motyle powoli krążyły w powietrzu, spadając na ziemię. Na chylącej się trawie wiatr bawił się „płynnymi cieniami” gałęzi. Jak dobrze, jak radośnie i tęsknie! O, mój daleki, mój miły bracie! W tobie – wiosna, a we mnie – jesień, zawsze jesień. Wydaje się, że cała dusza wychodzi w słodkim poszukiwaniu na widok tych przelatujących liści, wachając

„osiniaków pobladłych aromat”.

Wydaje się, że dusza znajduje siebie samą, widząc tę śmierć – w lęku przeczuwając zmartwychwstanie. Widząc śmierć! Przecież ona mnie otacza. Teraz mówię już nie o swoich rozmyślaniach, nie o śmierci w ogólności, a o śmierci drogich mi ludzi. Iluż, iluż straciłem w tych ostatnich latach. Jeden za drugim, jeden za drugim, jak pożółkłe liście, odpadają drodzy ludzie. W nich dotykałem duszy, w nich niekiedy błyszczał dla mnie odblask Nieba. Poza dobrem niczego od nich nie miałem. A moje sumienie dręczy się: „Co ty zrobiłeś dla nich?”. Oto ich nie ma, a między nimi i mną legła otchłań.

Jeden za drugim, jeden za drugim, jak liście jesieni, krążą nad mglistą przepaścią ci, z którymi na wieki zżyło się serce. Padają – i nie ma powrotu, nie ma już możliwości objąć nogi każdego z nich. Już nie dano więcej zalać się łzami i modlić się o przebaczenie – modlić się o przebaczenie przed całym światem.

Znowu i znowu, z niezwykłą wyrazistością przebijają się do świadomości wszystkie grzechy, wszystkie „drobne” podłości. Coraz głębiej, jak ognistymi literami, wpalają się w duszę te „drobne” braki uwagi, egoizm i brak serca, powoli kaleczące duszę. Nigdy nic wyraźnie złego. Nigdy nic jawnie, namacalnie grzesznego. Ale zawsze (zawsze, Panie!) drobiazgi. Z drobiazgów – stosy. I oglądając się do tyłu nic nie widzisz, poza brudem. Nic dobrego... O, Panie!

Niezmienne spadają jesienne liście, jeden po drugim kreślą koła nad ziemią. Łagodnie świeci wieczna lampka i jeden po drugim umierają bliscy. „Wiem, że zmartwychwstanie w dniu ostatnim”. A jednak z jakąś spokojną udręką, powtarzam przed naszym krzyżem, który zrobiłeś z prostego kija, poświęconym przez naszego łaskawego Starca: „Panie, gdybyś tu był, nie umarłby brat mój” [J 11_{21, 24}].

Wszystko krąży, wszystko ślizga się do martwej otchłani. Tylko Jeden trwa, tylko w Nim niezmiennność, życie i pokój. „Do Niego ciąży cały ruch wydarzeń, jak peryferie do centrum, do Niego prowadzą wszystkie promienie kręgu czasu”. To nie ja tak mówię na podstawie swego ubogiego doświadczenia; nie, tak świadczy człowiek, który całego siebie zanurzył w żywiole Jedyne Centrum – biskup Teofan Pustelnik. Przeciwnie, poza tym Jedyne Centrum „jedynym godnym zaufania – nic nie jest godne zaufania – człowieka nieszczęście lub pycha – *solum certum nihil esse certi et homine nihil miserius aut superbius*”, jak zaświadczył jeden z najszlachetniejszych pogan, który całkowicie poświęcił się zaspakajaniu swojej bezgranicznej żądzy poznania – Pliniusz Starszy. Tak, w życiu wszystko się waha, wszystko się chwieje w zarysach mirażu. A z głębi duszy podnosi się potrzeba nie do wytrzymania oparcia się na „Filarze i Podporze Prawdy”, na *στύλος κει ἐδραῖωμα τῆς ἀληθείας* (1 Tm 3₁₅), *τῆς ἀληθείας*, a nie po prostu *ἀληθείας* – nie na jednej z prawd, nie na cząstkowej i dzielącej się prawdzie ludzkiej, miotającej się i rozwiewanej, jak proch, pędzony po górach oddechem wichru, ale Prawdzie integralnej, całościowej i wiecznej – Prawdzie jedynej i Boskiej, jasnej-światłej Prawdzie – Tej „Prawdzie”, która według słów starożytnego poety jest „słońcem świata”².

Jak można podejść do tego Filaru?

Przy niezniszczalnym ciełe świętego Sergiusza, zawsze uspokajającym strwożoną duszę, codziennie i co godzinę słyszymy wezwanie obiecujące ukojenie także strwożonemu rozumowi. Cała – czytana podczas *molebna* do świętego – 43 perykopa według Mateusza (Mt 11₂₇₋₃₀) ma przede wszystkim znaczenie poznawcze – ośmielę się powiedzieć teoretyczno-poznawcze, gnozeologiczne; takie znaczenie tej perykopy staje się tym bardziej jasne, kiedy zobaczymy, że przedmiotem całego 11-tego rozdziału według Mateusza jest problem poznania – niewystarczalności poznania umysłowego i konieczności poznania duchowego³. Tak, Bóg „zakrył” wszystko to, co jedynie może być nazwane godnym poznania „przed mądrymi i roztropnymi” i „objawił je prostaczkom” (Mt 11₂₅).

Byłoby nieusprawiedliwionym gwałtem nad słowem Bożym interpretować „mądrych i roztropnych” jako „pozornie mądrych”, „pozornie rozsądnych”, a w istocie wcale nie takich, podobnie jak i w „prostaczkach” postrzegać jakichś szlachetnych mędrców. Oczywiście, Pan powiedział bez ironii właśnie to, co chciał powiedzieć: prawdziwa ludzka mądrość, prawdziwa ludzka rozumność jest niewystarczająca właśnie dlatego, że jest – ludzka. Równocześnie bycie umysłowym „prostaczką”, brak bogactwa intelektualnego, przeszkadzającego w wejściu do Królestwa Niebieskiego, może okazać się warunkiem zdobycia wiedzy duchowej. Jednak pełnia wszystkiego – w Jezusie Chrystusie i dlatego wiedzę można otrzymać tylko przez Niego i od Niego. Wszystkie ludzkie wysiłki poznawcze, które zmęczyły biednych mędrców, są marnościami. Jak powiązane wielbłądy, są oni obciążeni swoim poznaniem i jak słona woda, nauka jedynie rozpala żądzę poznania, nigdy nie zaspakajając rozpalonego umysłu. A Pańskie „słodkie jarzmo” i Jego „lekkie brzemie” dają umysłowi to, czego nie daje i nie może dać okrutne jarzmo i ciężkie, nie do zniesienia brzemie nauki. Oto dlaczego przy relikwiach rozlewających łaskę ciągle dźwięczą i dźwięczą, jak nie milknące źródło żywej wody, Boże słowa:

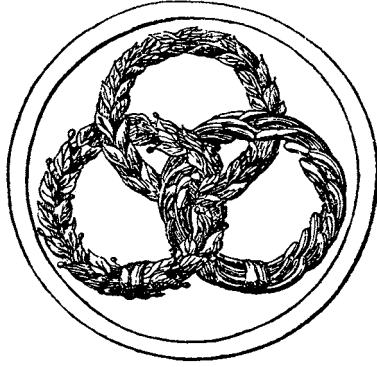
„Wszystko przekazał mi Ojciec mój. Nikt też nie zna (ἐπιγινώσκει) Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić (ἀποκαλύψει). Przejdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię (ἀναπαύσω). Weźmijcie moje jarzmo na siebie i ucicie się ode mnie (μάθετε ἀπ’ ἐμοῦ), bo jestem łagodny i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie (ἀνάπαυσιν) dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemie lekkie (Mt 11₂₇₋₃₀)”.

Niech jednak ucieka stąd pragnienie przekonywania kogokolwiek. Daję ze swego niedostatku. Gdyby choć jedna dusza poczuła, że nie mówię do niej ustami i nie do uszu, nic więcej nie chciałbym. Wiem, że przyjmiesz mnie, gdyż to ty zniszczyłeś granice mego egoizmu.

Bracie, mój Bracie jednej z mną duszy! Oderwany i samotny – ja jednak jestem z tobą. Wznosząc się ponad czas, widzę twoje jasne spojrzenie, znowu rozmawiam z tobą twarzą w twarz. Dla ciebie zamierzam pisać moje porwane zdania. Ty będziesz pobłażliwy, że kreślę je bez systemu, zaznaczając jedynie nieliczne drogowskazy.

W głuche jesienne noce, w święty czas milczenia, kiedy na rzęsach zaiskrzy łąza zachwytu, ukradkiem zacznę pisać dla ciebie schematy i nędz-

ne urywki tych problemów, które tyle razy z tobą omawiałem. Ty już wiesz, co napiszę. Ty zrozumiesz, że to – nie jest pouczenie i że ważniejszy jest ton – od mojej głupiotkiej nieumiejętności. Jeśli nauczyciel jest mądry i trudne sprawy omawia tak, jakby żartował, to niedoświadczony uczeń i w głupstwach postrzega uroczysty ton. A przecież ja – nie jestem kimś więcej, niż uczniem powtarzającym za tobą lekcje miłości.



His ornari aut mori. – Przyjmij koronę lub śmierć.

III. – LIST DRUGI: WĄTPLIWOŚĆ.

„Filar i Podpora Prawdy”. Jak go jednak rozpoznać?

To pytanie w nieunikniony sposób prowadzi nas w dziedzinę wiedzy abstrakcyjnej. Dla myśli teoretycznej „Filar Prawdy” to – pewność, *certitudo*.

Pewność przekonuje mnie, że Prawda, jeśli jest przeze mnie osiągnięta, jest tym, czego szukałem. Ale czego ja szukałem? Co rozumiałem pod słowem „Prawda”? – W każdym wypadku coś tak pełnego, że zawiera w sobie i, tym samym, tylko umownie, częściowo, symbolicznie wyraża swoją nazwą. Prawda jest „będącą wszechjednią”, określa filozof^t. Ale wtedy słowo „prawda” nie pokrywa właściwie swojej treści, i żeby chociaż w przybliżeniu, ze względu na wstępne uświadomienie własnych poszukiwań, ujawnić sens słowa prawda, należy koniecznie popatrzeć, jakie strony tego pojęcia miały na uwadze różne języki, jakie strony tego pojęcia zostały podkreślone i ustalone przy pomocy jego etymologicznych powłok przez różne narody.

Rosyjskie słowo „*istina*” („*prawda*”) lingwistycznie jest bliskie czasownikowi „jest” (*istina – jestina*). Tak więc „*istina*” zgodnie z jej rosyjskim rozumieniem zawiera w sobie pojęcie absolutnej rzeczywistości: *Istina* – „będąca”, autentycznie istniejąca, τὸ ὄντως ὄν lub ὁ ὄντως ὄν, w odróżnieniu od pozornego, nierzeczywistego, zdarzającego się. Język rosyjski podkreśla w słowie „*istina*” ontologiczny moment tej idei. Dlatego „*istina*” oznacza absolutną samo-tożsamość i, tym samym, samo-równość, dokładność, autentyczność. „*Istyj*”, „*istinnyj*”, „*istowyj*” – to zbiór słów wywodzących się z jednego gniazda etymologicznego.

Również filozofii scholastycznej nie było obce ontologiczne rozumienie „Prawdy”. Dla przykładu można wskazać na częściowego tomistę, dominikanina Jana Gratidei z Eskulii († 1341), który z całym zdecydowaniem podkreślał, że „Prawdę należy rozumieć nie jako równość lub zgodę, wnoszone w rzecz poznawaną aktem rozumu, a jako tę równość, którą sama rzecz wnosi w swoje istnienie na zewnątrz; „formalnie *prawda* jest tą równością lub tym uzgodnieniem, które sama rzecz, skoro jest pomyślana, wnosi od siebie samej do natury rzeczy na zewnątrz”⁵.

Zwróćmy się teraz do etymologii. Rosyjskie słowa *Ist-in-a*, *ist-in-yj* = *istowina*, od *ist-yj*, *ist-ow-yj*, *ist-ow-nyj*, porównaj z łotewskim *ist-s*, *ist-en-s* pozostającym z związku z *je-st*, *jest-e-stwo* (*i* w czasie przeszłym = *j-ħ* = *j-e*). Można poczynić porównanie z polskimi: *istot-a*, *istot-nie*, *istnieć*⁶. Podobnie patrzą na etymologię słowa „*istina*” także inni badacze. Według określenia W. Dala, na przykład, „*istina*” – „wszystko, co prawdziwe, autentyczne, dokładne, sprawiedliwe, co *jest*. Wszystko, co jest, to *istina*; czyż nie jedno i to samo *jest i jestina, istina?*” – pyta Dal⁷. To samo mówią Miklosich⁸, Mikucki⁹ i nasz dawny lingwista F. Szymkiewicz¹⁰. Stąd jest zrozumiałe, że wśród innych znaczeń słowa „*istyj*” znajdujemy także „*bardzo podobny*”. Zgodnie z dawnym tłumaczeniem pewnego kupca A. Fomina „*istyj*: podobny, dokładny”. Dlatego dawny zwrot „*istyj wo otca*” (= „*istny ojciec*”) wyjaśnia jako „*dokładnie podobny do ojca*”¹¹.

Ten ontologizm w rosyjskim rozumieniu prawdy wzmacnia się i pogłębia dla nas, jeśli zdamy sobie sprawę, co było treścią pierwotnego czasownika „*jest*”. Przecież „*jest*” – od \sqrt{es} , w sanskrycie dające *as* (na przykład *ásmi* = *jesteśmy*; *asti* = *jesteście*), z *jest* nietrudno porównać starsłowiańskie *jesmy*, *jesti* oraz greckie $\epsilon\iota\mu$ ($\epsilon\sigma\mu$), łacińskie (*e*)sum, *est*, niemieckie *ist*, sanskryckie *asmi*, *asti* i t. d.¹² Jednak zgodnie z pewnymi aluzjami, zachowanymi w sanskrycie, ten \sqrt{es} oznaczał w swojej najstarszej, konkretnej fazie rozwoju *oddychać*, *hauchen*, *athmen*. Na potwierdzenie takiego poglądu na korzeń *as* Curtius wskazuje sanskryckie słowa *as-u-s* – *oddech życiowy*, *oddech życia*; *asu-ra-s* – *życiowy*, *leblig* i w jednej tabeli z łacińskim *ôs* – *usta* *stoi* *âs*, *âs-ja-m*, również oznaczające *usta*; tu odnosi się także niemieckie *athamn*, *oddech*. Przeto „*jest*” pierwotnie oznaczało „*oddychać*”. Natomiast *oddychanie*, *tchnienie* zawsze uważano za najważniejszą oznakę, a nawet samą istotę *życia*; dotychczas na pytanie „*Żyje?*” zwykle odpowiadają „*Oddycha*”, jakby to były synonimy. Dlatego drugie, bardziej abstrakcyjne znaczenie „*jest*” – „*żyje*”, „*silny*”. W końcu, „*jest*” otrzymuje znaczenie najbardziej abstrakcyjne, będąc po prostu czasownikiem oznaczającym istnienie. *Oddychać*, *żyć*, *być* – oto trzy warstwy w \sqrt{es} w porządku ich ubywającej konkretności – według opinii lingwistów odpowiadające porządkowi chronologicznemu.

Korzeń *as* oznacza jako *oddychanie*, równomiernie trwające istnienie (*ein gleichmässig fortgesetzt Existenz*) w przeciwieństwie do korzenia *bhu*, wchodzącego w zestaw *być*, *fui*, *bin*, $\phi\upsilon\omega$ itd., oznaczającemu *stawanie się* (*ein Werden*)¹³.

E. Renan, ukazując związek pojęć *oddychania* i *istnienia* podaje paralełę z języków semickich, a mianowicie hebrajski czasownik היה *haja* – *zdarzyć się*, *powstać*, *być* lub היה *hawa* – *oddychać*, *żyć*, *być*¹⁴; w nich widzi on naśladownictwo dźwiękowe procesu *oddychania*.

Dzięki takiemu przeciwieństwu korzeni *es* i *bhu*, one wzajemnie dopełniają się: pierwszy jest stosowany wyłącznie w *długich* formach, *wywodzonych z czasu teraz-*

niejszego, a drugi – przede wszystkim w tych formach czasu, które, jak *aoryst* i *perfectum*, oznaczają stawanie się, które nastąpiło lub zostało zakończone¹⁵.

Powracając teraz do pojęcia *prawdy* w jej **rosyjskim** rozumieniu, możemy powiedzieć: prawda – to „trwające istnienie”; – to – „żyjąca”, „żywa istota”, „oddychająca”, czyli posiadająca istotny warunek życia i istnienia. Prawda, jako istota żywa przede wszystkim – takie jest o niej pojęcie w narodzie rosyjskim. Nie trudno, oczywiście, zauważyć, że właśnie takie rozumienie prawdy tworzy swoistą i samodzielną charakterystykę filozofii rosyjskiej¹⁶.

Całkowicie inną stronę podkreślał w pojęciu prawdy starożytny **Greki**. Prawda – mówił on – to ἀλήθεια. Czymże jednak jest ta ἀλήθεια? – Słowo ἀλήθεια (σ)ια lub w formie jońskiej ἀληθειη, jak i wywodzące się od niej: ἀληθής – prawdziwy, ἀληθεύω – odpowiadający prawdzie i inne, utworzono z negatywnej partykuły ἀ (ἀ privativum) i λήθος, doryckie λάθος. Natomiast ostatnie słowo, od √lâdho, ma wspólny korzeń z czasownikiem λάθω, jońskie λήθω i λαυθάω – *przechodzę, wymykam się, pozostaję niezauważony, pozostaję nieznanym*; w stronie czynnej ten czasownik nabiera znaczenia *memoriâ lâbor, wypuszczam z pamięci, dla pamięci* (to znaczy dla świadomości w ogóle), *tracę, zapominam*. W związku z ostatnim odcieniem korzenia λαθ stoją: λήθη, doryckie λάθη, λαθοσύνα, λημοσύνα, λήστις – *zapomnienie i zapominanie*; ληθεδανός – *zmuszający zapomnieć*; λήθαργος – *zapominający* i, stąd, λήθαργος – *wezwanie do snu*, Schlafsucht, jako chęć pogrążenia się w stan zapomnienia i nieświadomości, i, dalej, nazwa patologicznego snu, *letargu*¹⁷. Starożytne wyobrażenie o śmierci jako o przejściu do istnienia widmowego, prawie do samo-zapomnienia i nieświadomości, i, w każdym bądź razie, do zapomnienia wszystkiego, co ziemskie – to wyobrażenie jest symbolicznie zapieczętowane w obrazie picia przez cienie wody z podziemnej rzeki Zapomnienia, „Lete”. Plastikzny obraz wody z Lete, τὸ Λήθης ὕδωρ tak samo jak cały szereg wyrażań w rodzaju: μετὰ λήθης – w zapomnieniu; λήθην ἔχειν – zapomnieć, być zapominalskim; ἐν λήθη τινὸς εἶναι – zapomnieć o czymś; λήθην τινὸς ποιῆσθαι – oddać coś zapomnieniu; λημοσύνας θεῶσιν – oddać coś zapomnieniu; λήστιν ἴσκειν τι – zapominać coś i inne – wszystko to razem świadczy, że zapomnienie *nie* było dla rozumienia greckiego po prostu *brakiem* pamięci, a specjalnym *aktem* zlikwidowania części świadomości, wygaszeniem w świadomości części rzeczywistości tego, co się zapomina – innym słowy, nie *brakiem* pamięci, a *mocą* zapomnienia. Ta moc zapomnienia jest – mocą wszystko pożerającego czasu.

Wszystko – płynie. Czas jest formą istnienia wszystkiego, co tylko jest, i powiedzieć: „*istnieje*” – znaczy powiedzieć: „*w czasie*”, gdyż czas jest *formą przepływu* zjawisk. „Wszystko płynie i porusza się, i nic nie trwa; πάντα ῥεῖ καὶ κινεῖται, καὶ οὐδὲν μένει” – zalił się już Heraklit. Wszystko wymyka się ze świadomości, przepływa przez świadomość – jest zapominane. Czas-χρόνος wyprowadza zjawiska, ale, jak w jego mitologicznym obrazie, jako Κρόνος pożera swoje dzieci. Sama istota świadomości, życia, wszelkiej rzeczywistości – w ich płynności, to znaczy w pewnym metafizycznym zapomnieniu. Najoryginalniejsza ze współczesnych filozofii – filozofia czasu Henri Bergsona¹⁸ – jest w całości zbudowana na tej niewątpliwej prawdzie, na

idei realności czasu i jego mocy. Jednak nie bacząc na całą niewątpliwość tej ostatniej, mamy niezagłuszoną potrzebę tego, co *nie* zapomniano, co jest *nie do* zapomnienia, co „trwa μένει” w płynącym czasie. To niezapomnienie jest właśnie ἀλήθεια. Prawda, w rozumieniu **Greka**, jest ἀλήθεια, czyli czymś zdolnym do trwania w potoku zapomnienia, w potoku Lete świata zmysłowego – coś przewyżczające świat, wiecznie trwające i niepłynące, coś wiecznie pamiętane. Prawda jest *wieczną pamięcią* jakiejś Świadomości, Prawda jest integralna, godna wiecznej pamięci i zdolna do niej.

Pamięć chce zatrzymać ruch, pamięć chce nieruchomo postawić przed sobą przemijające zjawisko, pamięć chce postawić tamę potokowi bywania. Tym samym, to coś niezapomniane i istotne, czego poszukuje świadomość, ta ἀλήθεια, jest zatrzymanym potokiem, powstrzymanym ruchem, nieruchomym wichrem bytu. Samo dążenie do zapamiętania, ta „wola do niezapominania”, przewyższa rozsądek, ale on chce tej sprzeczności. Jeśli pojęcie pamięci ze swej istoty przekracza granice rozsądku, to Pamięć w wyższej swojej mierze tym bardziej jest ponad rozsądkiem. Pamięć-Mnemosyne jest matką Muz – duchowych czynności ludzkości, towarzyszek Apollona – Twórczości Duchowej. Tym nie mniej, starożytny Grek domagał się od Prawdy tej samej oznaki, jaką wskazuje Słowo Boże, które powiada, że „Prawda Pańska trwa na wieki, ׀ללצ” (Ps 116, według numeracji żydowskiej 117,) i jeszcze: „W pokolenie i pokolenie Prawda Twoja” (Ps 118₉₀), według numeracji żydowskiej 119₉₀).

Łacińskie słowo veritas, prawda, pochodzi, jak wiadomo, od $\sqrt{\text{var}}$. Z tego powodu słowo veritas uważa się za mające ten sam korzeń, co rosyjskie słowo *wiera*, *wierit'* (*wiara*, *wierzyć*); z tego samego korzenia pochodzi niemieckie słowo *währen* – *strzec*, *chronić*, i *wehren* – *zabraniać*, *niedopuszczać*, ale także – *być silnym*. *Wahr*, *Wahrheit* – *prawdziwy*, *prawda* odnosi się tu także, podobnie jak i wprost pochodzące od łacińskiego veritas francuskie verité. To, że $\sqrt{\text{var}}$ pierwotnie wskazywało na dziedzinę kultu – widać, jak mówi Curtius¹⁹, z sanskryckiego *vra-ta-m* – *czynność święta*, *ślub*, z awestyjskiego *varena* – *wiara*, następnie z greckiego *βρέ-τας* – *coś czczonego*, *drewniany bożek*, *idol*; słowo *εογτή* (zamiast *ε-φογ-τή*) – *kultowa cześć*, *święto religijne* też tu się odnoszą; o słowie **wiara** już mówiłem. Dziedzina kultowa $\sqrt{\text{var}}$ i tym bardziej słowa veritas naocznie występuje przy analizie słów łacińskim z podobnym korzeniem. I tak czasownik *ver-e-or* lub *re-vereor* w klasycznej łacinie był używany w bardziej ogólnym sensie – *ostrzegać*, *strzec się*, *bać się*, *przerażać*, *straszyć*, *czcić*, *szanować*, *mieć bojaźń*, początkowo bezspornie odnosił się do lęku mistycznego i wywodzącej się z niego ostrożności przy zbyt bliskim podchodzeniu do świętych istot, miejsc i przedmiotów. Tabu, zakazane, święte – oto, co zmusza człowieka do *verēri*: stąd wywodzi się katolicki tytuł duchownych: *reverendus*. *Reverendus* lub *reverendissimus pater* – to osoba, którą należy traktować z szacunkiem, ostrożnie, bojaźliwie, gdyż inaczej można źle na tym wyjść. *Verenda*, *-orum* lub *partes verendae* – to pudenda, „tajemne członki”, a wiadomo, że w starożytności odnoszono się do nich z szacunkiem, z religijną bojaźnią. Następnie, rzeczownikowe *verecundia* – *bojaźń religijna*, *skromność*, czasownik *verecundor* – *mam strach*, *verecundus* – *straszny*, *wstydlivy*, *przyzwoity*, *skromny*, znowu wskazują na kultową dziedzinę zastosowania $\sqrt{\text{var}}$. Stąd zrozumiałe jest, że *verus* znaczy *obroniony*, *autentyczny*, *prawdziwy*, w sensie *zakłęty*. *Veredictum* – *werdykt*, *wyrok sędziów* – oczywiście, w sensie religijnie obowiązującej decyzji osób zajmujących się kultem, gdyż pra-

wo starożytności było nie więcej, niż jedną ze stron kultu. Inne słowa, jak *veridicus*, *veriloquium* i tym podobne, są zrozumiałe bez wyjaśnień.

Autor słownika etymologicznego języka łacińskiego, A. Suworow, wskazuje na czasowniki: *mówię*, *powiadam*, jako na wyrażające pierwotny sens $\sqrt{\text{var}}$. Ze wszystkiego, co zostało powiedziane, jest oczywiste, że jeśli $\sqrt{\text{var}}$ rzeczywiście znaczy *mówić*, to właśnie w takim sensie, jaki nadawała temu słowu cała starożytność – w sensie wieszczego i potężnego słowa, bądź to zaklęcia lub modlitwy, zdolnej uczynić wszystko zaklęte nie tylko jurydycznie, nominalnie, ale także mistycznie, realnie wpajającym strach i pobożność²⁰. Vereor znaczy wtedy „mnie zaklinają”, „nade mną unosi się moc zaklęcia”.

Po tych wstępnych wiadomościach nie jest już trudno odgadnąć sens słowa *veritas*. Zauważmy przede wszystkim, że to słowo, zresztą późnego pochodzenia, całkowicie należy do dziedziny *prawa* i jedynie u Cycerona nabrało znaczenia filozoficznego, ogólnie teoretycznego, odnoszącego się do dziedziny poznania. – Nawet w ogólnomoralnym sensie *szczerości*, $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\alpha$, ono występuje przed Cyceronem tylko raz, a mianowicie u Terencjusza²¹ w takim ujęciu: „obsequium amicos, veritas odium parit – łaskawość przysparza przyjaciół, a szczerowość – nienawiść”. Dalej, chociaż u Cicerona ono od razu ma szerokie zastosowanie, to jednak przede wszystkim w dziedzinie *prawa* i po części *moralności*. *Veritas* oznacza tu: to autentyczny stan badanej sprawy, w przeciwieństwie do fałszywego jej przedstawienia przez jedną ze stron, to sprawiedliwość, to prawość powoda i jedynie rzadko odnosi się do „prawdy” w przybliżeniu w naszym rozumieniu²².

Religijno-jurydyczne ze swego korzenia, moralno-jurydyczne ze swego pochodzenia od prawnika, słowo *veritas* także później zachowało i po części wzmocniło swój odcień jurydyczny. W późniejszej łacinie ono zaczęło nawet mieć znaczenie czysto jurydyczne: *veritas* – według du Cange – znaczy *depositio testis* – *wymówkę świadka*, *veredictum*; następnie *veritas* oznacza *inquisitio iudicaria* – *śledztwo*; znaczy także – *prawo, przywilej*, w szczególności w odniesieniu do majątku itd.²³.

Starożytny **Żyd**, a zresztą ogólnie **Semita**, w swoim języku zapieczętował znowu *szczególny* moment idei Prawdy – moment *historyczny* lub, dokładniej, *teokratyczny*. Dla niego Prawdą zawsze było Słowo Boże. Niezmiennność Bożej Obietnicy, wierność, pewność – oto co dla Żyda charakteryzowało Prawdę. Prawda – to Pewność. „Łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jedna kreska miała odpaść z Prawa” (Łk 16₁₇); to absolutnie niezmiennie „Prawo” jest tym, co w Biblii przedstawia Prawdę.

Słowo²⁴ אמֶת *'emet*, w wymowie żargonowej *emes*, *prawda*, ma w swojej osnowie $\sqrt{\text{am}}$, $\sqrt{\text{mn}}$. Pochodzący stąd czasownik אמַן *'aman* znaczy *podeprzeć, podtrzymać*. Na to podstawowe znaczenie czasownika *'aman* jeszcze silniej wskazują pokrewne rzeczowniki z dziedziny architektury: אֹמנָה *'omnâ* – kolumna i אֹמֵן *'âmon* – budowniczy, mistrz, a po części także słowo אֹמֵן *'omçn* – pedagog, czyli budowniczy duszy dziecięcej. Następnie, niezmiennie znaczenie czasownika *'âman* – być podtrzymanym, być podpartym – są punktem wyjścia dla całego szeregu słów bardziej oddalonych od

podstawowego znaczenia czasownika **'âman**, a mianowicie: był mocny, twardy (– jako podparty, jako podtrzymywany –) i dlatego – był niewzruszony; tym samym, był taki, że na niego z bezpieczeństwem dla niego można się oprzeć i, w końcu, był wierny. Stąd słowo **אמן** 'âmon lub nowotestamentowe **ἀμήν**, *amen*, oznacza: „słowo moje jest twarde”, „zaiste”, „koniecznie”, „tak powinno być”, „niech się stanie, fiat” i jest formułą dla umocnienia związku lub przysięgi, a także używane jest dla zakończenia doksologii lub modlitwy. Sens słowa „amen” dobrze wyjaśnia tekst Ap 3₄: „τὰδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός – to mówi Amen, świadek wierny i prawdziwy”, por. Iz 65₁₈: **אֱלֹהֵי אָמֵן** 'elohe 'amen – „Bóg, któremu można zaufać”. Stąd zrozumiałe stają się wszystkie znaczenia słowa **אמת** 'emet (zamiast **אמתא** 'amçta). Bezpośrednie jego znaczenia –: *twardość, stałość, długotrwałość*, stąd – *bezpieczeństwo*. Dalej *wiara-wierność*, *fides*, na mocy której kto jest stały, ten zachowuje i wypełnia obietnicę – pojęcia *Treue* i *Glaube*. Zrozumiałe jest, następnie związek tego ostatniego pojęcia z *integralnością duszy*. Jako oznaka sędziego lub wyroku *'ement* oznacza, dlatego, *sprawiedliwość, prawdziwość*. Jako oznaka życia wewnętrznego, ona przeciwstawia się udawaniu i ma znaczenie *szczerości* – przede wszystkim szczerości w kulcie Boga. W końcu, *'emet* odpowiada naszemu słowu *prawda*, w przeciwieństwie do kłamstwa; taki jest mianowicie sens tego słowa w Rdz 42₁₆, Pwp 26₂₀, 2 Sdz 7₂₈ (2 Sm 7₂₈), patrz także: 1 Krl 10₆, 22₁₆, Ps 15₂, 51₆ i inne.

Stąd, z tego ostatniego odcienia słowa *'emet* pochodzi termin *meames*, używany przez filozofów żydowskich, na przykład Majmonidesa, „dla oznaczenia ludzi dążących do rozumowego poznania prawdy, nie zadowolających się autorytetem i zwyczajem”²⁵.

Przeto dla Żyda *Prawda* rzeczywiście jest „wiernym słowem”, „wiernością”, „obietnicą budzącą pewność”. A skoro pokładanie nadziei „w księżkach, w synach człowieczych” – jest bezsensowne [Ps 145₃], to autentycznie pewnym słowem jest jedynie Słowo Boże; Prawda jest niezmienną obietnicą Bożą, której zabezpieczeniem jest wierność i niezmiennność Boga. Tym samym Prawda nie jest pojęciem ontologicznym, jak u Słowian, ani też gnozeologicznym, jak u Greków, bądź też jurydycznym, jak u Rzymian, a historycznym lub, raczej, świętym i historycznym, teokratycznym. Można przy tym zauważyć, że cztery znalezione przez nas odcienie w pojęciu Prawdy łączą się w pary w następujący sposób: rosyjska *Istina* i żydowskie **אמת**, 'emet, odnoszą się przede wszystkim do *Boskiej treści* Prawdy, a greckie **Ἀλήθεια** i łacińskie *Veritas* – do jej *ludzkiej formy*. Z drugiej strony, określenie rosyjskie i greckie mają charakter filozoficzny, podczas gdy łacińskie i żydowskie – socjologiczny. Chcę przez to powiedzieć, że w rozumieniu Rosjanina i Greka Prawda ma bezpośrednie odniesienie do każdej osoby, podczas gdy dla Rzymianina i Żyda ona jest upośredniona przez społeczeństwo. – W ten sposób, wszystko co zostało powiedziane o podziale pojęcia prawdy, może być przedstawione w następującej tabeli:

	Według treści	Według formy
Bezpośredni stosunek osobowy	Rosyjskie <i>Istina</i>	Greckie Ἀλήθεια
Upośredniony przez społeczeństwo	Żydowskie אמת – 'emet	Łacińskie <i>Veritas</i>

„Cóż to jest prawda?” – zapytał Piłat Prawdę [J 18₃₈]. Nie otrzymał odpowiedzi, – dlatego, że jego pytanie było niepotrzebne. Żywa Odpowiedź stała przed nim, ale Piłat nie widział w Prawdzie jej prawdziwości. Załóżmy, że Pan nie tylko swoim krzyżującym milczeniem, ale i cichym głosem odpowiedziałby prokuratorowi rzymskiemu: „Ja jestem Prawdą”. Jednak wtedy także pytający pozostałby bez odpowiedzi, gdyż nie potrafił uznać Prawdy za prawdę, nie mógł przekonać się co do jej autentyzmu. Wiedza, której potrzebował Piłat, wiedza, której przede wszystkim brakuje ludzkości, to znanie warunków pewności.

Czymże więc jest pewność? Jest to – uznanie własnej oznaki prawdy, ujrzenie w prawdzie pewnej oznaki, która różni ją od nieprawdy. Od strony psychologicznej takie uznanie przejawia się jako łagodne szczęście, jako zaspokojenie pragnienia prawdy.

„Poznajcie Prawdę (την ἀλήθειαν) i Prawda (ἡ ἀλήθεια) was wyzwoli” (J 8₃₂). Od czego? – Wolnymi od grzechu (J 8₃₄), – od wszelkiego grzechu, to znaczy w dziedzinie wiedzy od wszystkiego, co jest nieprawdliwe, co nie odpowiada prawdzie. „Pewność – mówi † archimandryta Serapion Maszkin²⁶ – jest uczuciem prawdy. Ono pojawia się przy wygłaszaniu koniecznej opinii i polega na wykluczeniu wątpliwości w tym, że wygłaszany sąd kiedyś lub gdzieś zmieni się. Tym samym, pewność jest intelektualnym uczuciem przyjęcia wygłaszanej opinii jako prawdziwej”. „Pod pojęciem prawdy – mówi tenże filozof w innym utworze – rozumiemy stan dysponującego prawdą ducha, stan pełnego zadowolenia, radości, w którym nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że wygłaszana opinia odpowiada autentycznej rzeczywistości. Taki sąd osiąga się przez zaspokojenie opinii o jakiejś znanej sytuacji, zwanej miarą prawdy lub jej kryterium”.

Problem pewności w stosunku do prawdy sprowadza się do problemu znalezienia kryterium. W odpowiedzi na ten ostatni problem zbiega się w jedno, jakby w żądło systemu, cała jego moc dowodowa.

Prawda staje się moim dziedzictwem przez akt mego sądu. Swój sąd przyjmuję w siebie prawdę²⁷. Prawda jako prawda ujawnia mi się przy pomocy mego jej afirmowania. Dlatego rodzi się taki problem:

Jeśli coś twierdzę, to czym gwarantuję sobie jego prawdziwość? Coś w siebie przyjmuję jako prawdę, ale czy należy to robić? Czy sam akt mego sądu nie jest tym, co oddala mnie od poszukiwanej prawdy? Innymi słowy, jaką oznakę powinienem zobaczyć w swoim sądzie, żeby być wewnętrznie spokojnym? –

Wszelki sąd – albo wydany przez siebie, albo przez innego, czyli albo dany bezpośrednio, albo pośrednio jako czyn innego, ma w tym innym swoje dostateczne uzasadnienie. – Jeśli on nie jest dany przez siebie, ani też przez innego pośrednio, to on tym samym okazuje się pozbawiony tak realnej treści, jak i rozumnej formy, czyli w ogóle nie jest on sądem, a jedynie samymi dźwiękami, *flatus vocis*, drganiami powietrza – niczym więcej. Przeto każdy sąd w konieczny sposób należy przynajmniej do jednej z dwóch kategorii. Rozpatrzmy teraz każdą z nich osobno.

Sąd dany bezpośrednio jest samo-oczywistością intuicji, *evidentia*, *ἐνάργεια*. Dalej ona dzieli się:

Ona może być samo-oczywistością doświadczenia zmysłowego i wtedy kryterium prawdy jest kryterium empiryków zewnętrznego doświadczenia (empirio-krytycy i inni): „Godne pewności jest to, co może być sprowadzone do bezpośredniej percepcji organów zmysłów; godna zaufania jest percepcja przedmiotu”.

Ona może być samo-oczywistością doświadczenia intelektualnego i kryterium prawdy w tym wypadku będzie kryterium empiryków wewnętrznego doświadczenia (transcendentalistów i innych), a mianowicie: „Godne zaufania jest to, co sprowadza się do aksjomatycznych tez rozumu; godna zaufania jest auto-percepcja podmiotu”.

W końcu, samo-oczywistość intuicji może być samo-oczywistością intuicji mistycznej; otrzymuje się kryterium prawdy, jak ono jest rozumiane przez większość mistyków (zwłaszcza hinduskich): „Godnym zaufania jest wszystko to, co pozostaje, gdy usunięto wszystko, co przeszkadza w percepcji podmiot-przedmiot, godne jedynie percepcji podmiotowo-przedmiotowej, w której nie ma rozszczepienia na podmiot i przedmiot”²⁸.

Takie są trzy samo-oczywistości intuicji. Jednak wszystkie te trzy postaci obiektywnej rzeczywistości – zmysłowo-empiryczna, transcendentalnie-racjonalistyczna i podświadomie-mistyczna – mają jedną wspólną wadę; jest to – ich goła obiektywna rzeczywistość, ich nieuzasadnienie. Taką obiektywną rzeczywistość świadomość percypuje jako coś zewnętrznego w stosunku do siebie, przymuszającego, mechanicznego, napierającego, ślepego, niepojętego, a w końcu nierozumnego i dlatego umownego. Rozum nie widzi wewnętrznej konieczności swojej percep-

cji, a jedynie – konieczność zewnętrzną, czyli przymus, gwałt i nieuniknioność. Na pytanie: „Gdzie jest uzasadnienie naszej percepcji?” wszystkie trzy kryteria odpowiadają: „W tym, że zmysłowe odczucie, intelektualna kontemplacja lub mistyczna percepcja są właśnie samym tym odczuciem, kontemplacją i percepcją”. – Ale dlaczego „to” jest właśnie „to”, a nie cokolwiek innego? W czym sens tej samo-tożsamości bezpośredniej obiektywnej rzeczywistości? – „W tym – mówią – że w ogóle wszelka obiektywna rzeczywistość jest nią samą: każde A jest A”.

A=A. Taka jest ostateczna odpowiedź. Jednak ta tautologiczna formuła, ta pozbawiona życia, bezmyślna i dlatego bezsensowna równość „A=A” jest w istocie jedynie uogólnienie samo-tożsamości, właściwej wszelkiej obiektywnej rzeczywistości, ale w żaden sposób nie odpowie na nasze pytanie „Dlaczego...?”. Innymi słowy, ona przenosi nasze szczegółowe pytanie z jednej obiektywnej rzeczywistości na obiektywną rzeczywistość w ogóle, pokazuje nasz uciążliwy stan momentu w olbrzymich rozmiarach, jakby rzutując go przy pomocy czarodziejskiej lampy na cały byt. Jeśli wcześniej natknęliśmy się na kamień, to teraz nam powiedziano, że to – nie jest pojedynczy kamień, a głucha ściana, która ogarnia całą dziedzinę naszej ciekawości.

A=A. Przez to powiedziano wszystko, a mianowicie: „Poznanie jest ograniczone do sądów umownych” lub, po prostu: „Milcz, mówię tobie!”. Mechanicznie zamykając usta, ta formuła skazuje na trwanie w tym, co jest skończone, a tym samym przypadkowe. Ona od razu afirmuje podział i egoistyczne odosobnienie ostatecznych elementów bytu, rozrywając tym samym wszelki rozumny związek między nimi. Na pytanie „Dlaczego?”, „Na jakiej podstawie?” ona powtarza: „Sic et non aliter – tak i nie inaczej”, kończąc dyskusję, ale nie potrafiąc ani zadowolić stawiającego pytanie, ani nauczyć go samo-ograniczenia. Wszelkie filozoficzne konstrukcje tego typu są podane według paradygmatu następującej mojej rozmowy ze staruszką służącą:

Ja: Co to jest słońce? – **Ona:** „Słoneczko”. – **Ja:** Nie, czym ono jest? – **Ona:** „Przecież jest słońcem”. – **Ja:** A dlaczego ono świeci? – **Ona:** „Jakże? Przecież jest słońcem, dlatego i świeci. Świeci i świeci. Popatrz, jakie słoneczko...” – **Ja:** Ale dlaczego? – **Ona:** Boże mój! Pawle Aleksandrowiczu, skąd mam wiedzieć? Przecież to pan jest z wykształconych ludzi, uczonych, a ja jestem nieuczona”.

Samo z siebie jest oczywiste, że kryterium obiektywnej rzeczywistości, w takiej lub innej swojej formie akceptowane przez zdecydowaną

większość szkół filozoficznych, nie może dać pewności. Z „*jest*”, bez względu na to, jak głęboko legło ono w przyrodzie lub w mojej istocie, bądź we wspólnym korzeniu jednego i drugiego, w żaden sposób nie da się wyprowadzić „*koniecznie*”.

Mało tego. Gdybyśmy nawet nie zauważyli tej ślepoty gołej tożsamości $A=A$, gdyby nam nie było duszo w „*jest dlatego, że jest*”, to, wszystko jedno, sama rzeczywistość zmusiłaby nas do skierowania na nią rozumnego spojrzenia.

Właśnie to, co uważa się za kryterium prawdy na mocy swojej obiektywnej rzeczywistości, okazuje się zdecydowanym naruszeniem rzeczywistości ze wszystkich stron.

Dzięki strasznej ironii, właśnie to kryterium, które chce opierać się wyłącznie na swoim faktycznym panowaniu nad wszystkim, na prawie siły nad każdą rzeczywistą intuicją – ono naruszane jest faktycznie przez każdą rzeczywistą intuicję. Prawo tożsamości, pretendujące do absolutnej ogólności, okazuje się zdecydowanie nigdzie nie mieć miejsca. Ono postrzega swoje prawo w swojej faktycznej obiektywnej rzeczywistości, ale cała rzeczywistość *toto genere* faktycznie je odrzuca, narusza je tak w porządku przestrzeni, jak i w porządku czasu – wszędzie i zawsze. Każde A, wykluczając wszystkie pozostałe elementy, jest wykluczane przez wszystkie te elementy; przecież jeśli każdy z nich dla A jest jedynie nie-A, to i A naprzeciw nie-A jest jedynie nie-nie-A. Pod kątem widzenia prawa tożsamości cały byt chcąc się afirmować w istocie jedynie przez zniszczenie siebie staje się zbiorem takich elementów, z których każdy jest centrum negacji, a przy tym, tylko negacji; w ten sposób cały byt staje się wyłącznie negowaniem, jednym wielkim „*Nie*”. Prawo tożsamości jest duchem śmierci, pustki i nicości.

Skoro naoczna rzeczywistość obiektywna jest kryterium, to znaczy – absolutnie wszędzie i zawsze. Dlatego wszystko wzajemnie wykluczające A jako obiektywna rzeczywistość, prawdziwa, jest – prawdziwe. Sprowadza to jednak do zera władzę prawa tożsamości, gdyż okazuje się wtedy, że prawo to zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność.

Nie ma tu zresztą potrzeby wskazywania na to, że jeden percypuje tak, a drugi – inaczej: nie trzeba koniecznie powoływać się na różnice świadomości w przestrzeni. Taką samą wielość zjawisk ma w sobie każdy poszczególny podmiot. Zmiany, jakie dokonują się w świecie zewnętrznym, w świecie wewnętrznym, w świecie percepcji mistycznych – wszystko to zgodnie woła: „Poprzednie A nie jest równe obecnemu A, a przyszłe

będzie różne od obecnego”. Obecne tak samo przeciwstawia się swojej przeszłości i przyszłości w czasie, jak w przestrzeni było to ze wszystkim, dla elementu zewnętrznego. Także w czasie świadomość nie jest zgodna. Wszędzie i zawsze – sprzeczność, a tożsamości – nigdzie i nigdy.

Prawo „A=A” przemienia się w całkowicie pusty schemat auto-afirmacji, nie syntetyzujący w sobie żadnych rzeczywistych elementów – niczego, co można by połączyć znakiem „=”.

„Ja=Ja” okazuje się niczym więcej, niż krzykiem obnażonego egoizmu, – „Ja!” –, gdyż gdzie nie ma różnicy, tam nie może być też zjednoczenia. Jest, tym samym, jedna tylko ślepa siła skostnienia i zamknięcia się – egoizm. Poza sobą Ja nienawidzi wszelkie Ja, gdyż dla niego ono jest nie-Ja i nienawidząc dąży do wyłączenia go ze sfery bytu; skoro minione Ja (Ja w jego przeszłości) też jest rozpatrywane obiektywnie, to znaczy także jawi się jako nie-Ja, to i ono bezwzględnie podlega wykluczeniu. „Ja” nie znosi się też w czasie, wszelkimi siłami neguje siebie samo w przeszłości i w przyszłości, i tym samym – skoro jako gołe „teraz” jest czystym zerem treści – „Ja” nienawidzi wszelką konkretną swoją treść, to znaczy wszelkie swoje życie. Ja okazuje się być martwą pustynią „tu” i „teraz”. Co jednak wtedy podlega formule „A=A”? – Jedynie fikcja (atom, monada itd.), jedynie hipostazowana abstrakcja od momentu i punktu, w sobie – nie będących. Prawo tożsamości jest nieograniczonym monarchą, tak; jednak jego poddani tylko dlatego nie sprzeciwiają się jego autokracji, gdyż są – pozbawionymi krwi widmami, niemającymi rzeczywistości – nie są osobami, a jedynie rozsądkowymi cieniami osób, to znaczy nie-istniejącymi rzeczami. Jest to – szele; jest to – królestwo śmierci.

Powtórzmy teraz wszystko, co zostało powiedziane. Rozsądkowo, czyli zgodnie z miarą rozsądku, mieszczące się w rozsądku, odpowiadające wymogom rozsądku, jest tylko to, co zostało wydzielone ze sfery wszystkiego innego, co nie miesza się z pozostałym, co jest zamknięte w sobie – jednym słowem, co jest samo-tożsame. Jedynie A równe samemu sobie i nierówne temu, co nie jest A, rozsądek uważa za autentycznie istniejące, za τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, za „prawdę”; i odwrotnie, wszystkiemu, co jest nierówne samemu sobie lub równe nie sobie on odmawia autentycznego bytu, ignoruje to jako „nieistniejące”, jako istniejące nieautentycznie, jako τὸ μὴ ὄν. To μὴ ὄν on jedynie znosi, jedynie dopuszcza jako nieprawdę, wychytując je – według słów Platona – przez jakieś nieprawe rozsądzenie – ἀπτὸν λογισμῶ τινὶ νόθῳ (νόθος ściśle znaczy „zrodzony z nieprawego łoża”)²⁹.

Jedynie pierwsze, to znaczy „istniejące”, jest akceptowane przez rozsądek; natomiast od drugiego, to znaczy od „nie-istniejącego”, nakleiwszy etykietkę „τὸ μὴ ὄν”, rozsądek odcina się, nie zauważa, sprawia wrażenie, jakby tego w ogóle nie było. Dla rozsądku jedynie wypowiedź o „istniejącym” nie jest nawet w ścisłym sensie wypowiedzią: jest to – jedynie δόξα, „opinia”, jedynie pozór wypowiedzi, pozbawiony jednak jej mocy. Jest to – tylko „tak”.

Z tego jednak wynika, że to, co rozsądkowe, jest równocześnie niewyjaśniane: wyjaśnić A to znaczy doprowadzić A „do innego”, do nie-A, do tego, co nie jest A i co, tym samym, jest nie-A, wyprowadzić A z nie-A, zrodzić A. Jeśli A rzeczywiście zaspokaja wymogi rozsądku, jeśli ono rzeczywiście jest rozsądkowe, to znaczy absolutnie samo-tożsame, to – tym samym – ono jest nie do wyjaśnienia, niesprowadzalne „do innego” (do nie-A), niewyprowadzalne „z innego”. Tym samym rozsądkowe A jest bezwarunkowo nierozumne, irracjonalne, ślepe A, nieprzezrocyste dla rozumu. Rozum jest przeciwny rozsądkowi, jak i ten ostatni – pierwszemu, gdyż ich wymogi są przeciwstawne. Życie – płynące, nie samo-tożsame – życie może być rozumne, może być przezrocyste dla rozumu (tak to jest – dopóki tego jeszcze nie poznaliśmy); ale właśnie dlatego ono byłoby nie do pogodzenia z rozsądkiem, przeciwne rozsądkowi, ujawniałoby jego ograniczoność. A rozsądek, wrogi życiu – z tego samego powodu, ze swej strony poszukiwałby możliwości jej zlikwidowania przed zgodą na przyjęcie jej w siebie³⁰.

Przeto, jeśli kryterium samo-oczywistości jest niewystarczające przede wszystkim teoretycznie jako powstrzymujące poszukiwania ducha, to jest niegodne, następnie, także praktycznie, jako niemogące zrealizować swoich pretensji i w przez siebie nakreślonych granicach. Bezpośrednia rzeczywistość obiektywna intuicji wszystkich rodzajów (obiektywnej, subiektywnej i subiektywno-obiektywnej) nie daje pewności. Ten fakt zdecydowanie osądza wszystkie dogmatyczne systemy filozoficzne, nie wyłączając kantowskiego, według którego zmysły i rozum ze wszystkimi jego funkcjami są prostą rzeczywistością obiektywną.

Zwracając się teraz nie do sądu bezpośredniego, a do upośrednionego – do tego, co przyjęto nazywać dyskursją, to w tym wypadku rozum *discurrit*, przybiega do jakiegoś innego sądu.

Pewność w stosunku do niego, zgodnie z samą nazwą, tkwi w sprowadzalności go do innego sądu. Na pytanie o podstawę sądenia nie od-

powiada już on sam, a inny. W drugim sądzie rzeczywistość obiektywna pojawia się jako uzasadniona – w swojej prawdzie. Takie jest względne udowodnienie jednego sądu na gruncie innego; względnie udowodnić, to znaczy udowodnić, jak jeden sąd powstaje na skutek drugiego, jest zrodzony przez drugiego³¹. Rozum przechodzi przy tym do sądu uzasadniającego. On nie może być po prostu danym, gdyż wtedy cała rzecz sprowadzałaby się do kryterium samo-oczywistości. On powinien być uzasadniony w innym sądzie. I on doprowadza do innego. Tak cała rzecz idzie dalej. – Jest to bardzo podobne do tego, jak mówili nasi dziadowie, tworząc całe łańcuchy wyjaśniających ogniów. Na przykład, w jednym rękopisie serbsko-bułgarskim z XV wieku czytamy:

„Powiedzże mi: Co trzyma ziemię? Rzecze: Woda wysoka. A cóż trzyma wodę? Odpowiedź: Kamień niezwykle wielki. Cóż więc trzyma kamień? Rzecze: Kamień trzymają cztery złote wieloryby. A co trzyma złote wieloryby? Rzecze: Rzeka ognista. A co trzyma ten ogień? Rzecze: Inny ogień, pożerający, który jest drugą częścią tego ognia. A co trzyma ten ogień? Rzecze: Dąb żelazny, który pierwszy został zasadzony, a wszystkie jego korzenie stoją na mocy Bożej”³².

Gdzież jednak jest koniec? – Swoje „wyjaśnienia” lub „uzasadnienia” oczywistej rzeczywistości nasi przodkowie kończyli powołaniem się na Boskie atrybuty; skoro jednak nie dowodzili, dlaczego te ostatnie należy uznać za uzasadnione, to powołanie się naszych przodków na wolę Bożą lub na moc Bożą, jeśli nie było jedynie wprost rezygnacją z wyjaśnienia, w konieczny sposób powinno mieć sens formalny jako skrócone oznaczenie kontynuacji procesu wyjaśniającego. Współczesny język korzysta w tym celu z wyrażen: „*i tak dalej*”, „*i tym podobnie*”. Jednak sens jednej i drugiej odpowiedzi jest taki sam: przez taką odpowiedź chce się powiedzieć, że nie ma końca temu uzasadnianiu danej rzeczywistości. W istocie, jeśli już ktoś, porzuciwszy dziecięcą wiarę, wstąpił na drogę wyjaśnień i uzasadnień, to koniecznie potrzebuje kantowskiej zasady, że „najbardziej dzikie hipotezy są bardziej znośne, niż powoływanie się na nadprzyrodzoność”³³. Dlatego na pytanie: „Gdzież jest koniec?” odpowiadamy: „Końca nie ma”. Jest bezgraniczne odstąpienie do tyłu, *regressus in indefinitum* – zstępowanie w szarą mgłę „bezsensownej” nieskończoności, nigdy nie zatrzymujące się upadki w bezgraniczność i bezdenność³⁴. Nie należy się temu dziwić: inaczej nawet być nie powinno. Przecież gdyby szereg zstępujących uzasadnień gdzieś się urwał, to odpowiednie rozerwane ogniwo byłoby ślepe, byłoby ślepą uliczką, roz-

bijałoby samą ideę zaufania do analizowanego typu – zaufania abstrakcyjno-logicznego, dyskursywnego, w odróżnieniu od poprzedniego – konkretnie-spojrzeniowego, intuicyjnego. W możliwości uzasadnienia każdego szczebla zstępującej drabiny sądów, czyli w zawsze bezsprzecznej możliwości zejścia jeszcze choćby o jeden szczebel poniżej wszelkiej rzeczywistości, a więc w zawsze możliwym przejściu od n do $(n+1)$, jakiego by nie było n – tutaj – mówię – tkwi jak zarodek w jajku, cała istota, cała rozumność, cały sens naszego kryterium.

Jednak właśnie ta jego istota jest zarazem jego piętą achillesową. *Regressus in infinitum* dany jest *in potentia*, jako możliwość, ale nie *in actu*, nie jako skończona i zrealizowana kiedykolwiek i gdziekolwiek rzeczywistość. Rozumowy dowód jedynie stwarza w czasie marzenie o wieczności, ale nigdy nie pozwala dotknąć się samej wieczności. Dlatego rozumność kryterium, zaufanie do prawdy nigdy nie jest dane, jako takie, w rzeczywistości, aktualnie, w jej uzasadnieniu, ale zawsze – tylko w możliwości, potencjalnie, w jej uzasadnianiu.

Intuicja, w danej bezpośrednio swojej konkretności, była wielkością rzeczywistą, chociaż – co prawda – ślepą i dlatego umowną; ona nie mogła nas zadowolić. Natomiast dyskurs z zawsze tylko uzasadnianą pośrednio swoją abstrakcyjnością, nieodwołalnie jest wielkością tylko możliwą, irrealną, chociaż (– za to! –) rozumną i bezwarunkową. Oczywiście, również uznajemy go za niezadowolający.

Powiem po prostu: ślepa intuicja jest – wróblem w garści, podczas gdy rozumny dyskurs – żurawiem na niebie.

Jeśli pierwsza dawała niefilozoficzne zadowolenie swoją oczywistością, swoją nadzieją, to drugi faktycznie bywa nieosiągniętą rozumnością, a jedynie zasadą regulującą, zasadą działania rozumu, drogą, po której powinniśmy wiecznie iść, aby... aby nigdy nie dojść do jakiegokolwiek celu. Rozumne kryterium jest kierunkiem, a nie celem.

Jeśli ślepa i nedorzeczna intuicja może jeszcze dać uspokojenie rozumowi niefilozoficznemu, w jego życiu praktycznym, to rozumna dyskursja, oczywiście, nadaje się jedynie dla szkolnych ćwiczeń literackich lub dla naukowego samozadowolenia gabinetowego – dla „zajmujących się” filozofią, ale którzy jej samej nigdy nie zakosztowali.

Mur nie do skruszenia i morze nie do przebycia; martwota postoju i marność niekończącego się ruchu; tępota złotego cielca i wieczne nie-

dokończenie Wieży Babel, czyli bożek i „Będziecie jak bogowie”; oczywista rzeczywistość i nigdy nie skończona możliwość; treść bez formy i forma bez treści; skończona intuicja i bezgraniczny dyskurs – oto Scylla i Charybda na drodze do pewności. Dylemat bardzo smutny! Pierwsze wyjście: tępo oprzeć się o oczywistość intuicji, ostatecznie sprowadzającej się do oczywistej rzeczywistości znanej organizacji rozumu, skąd wynika znamienite spencerowskie kryterium pewności. Drugie wyjście: beznadziejnie dążyć do rozumnego dyskursu, będącego pustą możliwością, zstępować coraz niżej i niżej w głąb motywacji.

Jednak ani tam, ani tu nie ma zadowolenia w poszukiwaniu Niezniszczalnej Prawdy. Ani tam, ani tu nie zdobywa się pewności. Ani tam, ani tu nie widać „Filaru Prawdy”.

Czy nie można wznieść się ponad obie przeszkody?

Wracamy do intuicji prawa tożsamości.

Wyczerpawszy środki realizmu i racjonalizmu, mimowolnie zwracamy się do sceptycyzmu, czyli do rozpatrzenia, do krytyki sądów samo-oczywistych.

Jako ustanawiające faktyczną nierozdzielność podmiotu z jego orzeczeniem w świadomości, taki sąd jest asertoryczny. Związek podmiotu i orzeczenia jest, ale może go i nie być. W tym związku nie ma jeszcze niczego, co czyniłoby go apodyktycznie-koniecznym, niezmiennym i nieodzownym. Tym jedynym, co może ustanowić taki związek, jest dowód. Udowodnić – to znaczy pokazać, dlaczego uważamy wypowiedane sądy za apodyktycznie związane z orzeczeniem. Niczego nie przyjmować bez dowodu – to znaczy nie dopuszczać żadnych sądów, poza apodyktycznymi. Uważać każde nieudowodnione zdanie za niezasługujące na pewność – taki jest podstawowy wymóg sceptycyzmu; innymi słowy – absolutnie nie dopuszczać żadnych nieudowodnionych założeń, bez względu na to, jak bardzo samo-oczywistymi one by nie były. Ten wymóg znajdujemy już wyraźnie sformułowanym przez Platona i Arystotelesa. Według pierwszego, to znaczy Platona, nawet „słuszne mniemanie – τὸ ὀρθὸν δοξάζειν”, którego nie trzeba potwierdzić dowodem, nie jest „wiedzą, ἐπιστήμη”, „bo przecież w takim razie wiedza byłaby czymś nieuzasadnionym – ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη”, chociaż równocześnie ono nie może być nazwane „niewiedzą, ἀμαθία”³⁵. A dla drugiego, czyli dla Arystotelesa, „wiedza, ἐπιστήμη” nie jest niczym innym, jak „dyspozycją do dowodzenia – ἔξις ἀποδεικτική”³⁶, skąd pochodzi także samo określenie „apodyktyczny”.

„A jednak – powiedzą – przecież ostatnie założenie – to znaczy przyjmowanie tylko udowodnionych założeń i odrzucanie wszystkiego, co nie jest udowodnione – samo nie jest udowodnione; wprowadzając je czyż sceptyk nie korzysta akurat z takiego samego nieudowodnionego założenia, które osądził u dogmatyka?” – Nie. Jest to jedynie analityczne wyrażenie istotnego dążenia filozofa, jego miłości do Prawdy. Miłość do Prawdy wymaga właśnie prawdy, a nie czegokolwiek innego. To, co nie zasługuje na pewność, może i nie być poszukiwaną prawdą, może być nie-prawdą, i dlatego kochający Prawdę koniecznie troszczy się o to, żeby pod maską oczywistości nie prześlizgnęła się do niego nie-prawda. Ale właśnie takim wątpliwym składem wyróżnia się oczywistość. Ona jest – tęnym pierwszym założeniem, dalej nie udowodnionym. A skoro jest nieudowodniona, to filozof popada w aporię („ἀπορία”³⁷), w trudną sytuację. Jedyne, co on mógłby przyjąć, to – oczywistość, ale i jej on nie może przyjąć. Nie będąc w stanie wypowiedzieć sądu godnego pewności, on jest skazany „ἐπέχειν” – zwlekać z sądem, powstrzymać się od sądu. Ἐποχή lub stan powstrzymania się od wszelkiej wypowiedzi – oto ostatnie słowo sceptycyzmu³⁸.

Czymże jednak jest ἐποχή jako układ duszy? Czy jest to „niewzruszoność, ἀταραξία”³⁹, – ten głęboki spokój ducha, który zrezygnował z jakichkolwiek wypowiedzi, ta łagodność i cisza, o których marzyli starożytni sceptycy lub może coś innego? – Zobaczymy.

I jeszcze: czy ktoś, kto zdecydował się na ataraksję w istocie staje się spokojny i uspokojony, podobnie jak Pyrron, – ten sam Pyrron, w którym sceptycy wszystkich czasów widzieli swego patrona i prawie świętego⁴⁰? Albo, przeciwnie, czarująca postać tego wielkiego sceptyka ma swój korzeń wcale nie w teoretycznym wyszukiwaniu prawdy, a w czymś innym, czego sceptycyzm nie zdążył wyróżnić?

– Zobaczymy.

Wyrażona w słowach, ἐποχή sprowadza się do następującej dwu-członowej tezy:

{ „Ja nic nie twierdzę;
{ „nie twierdzę nawet i tego, że nic nie twierdzę”.

Ta dwu-członowa teza jest dowodzona przez założenie ustalone wcześniej, a mianowicie: „Wszelkie nieudowodnione założenie nie jest godne zaufania”; a to ostatnie jest odwrotną stroną miłości do Prawdy.

Skoro tak, to nie dysponuję żadnym udowodnionym założeniem; niczego nie afirmuję. Jednak wypowiedziawszy to, co przed chwilą sfor-

mułowałem, również i to założenie powinienem odrzucić, gdyż i ono nie jest udowodnione. Odkryjmy pierwszą połowę tezy. Wtedy ona pojawi się w postaci dwu-członowego sądu:

$$\begin{cases} \text{„Twierdzę, że niczego nie twierdzę (A')}; \\ \text{„nie twierdzę, że niczego nie twierdzę (A'')”}, \end{cases}$$

składającego się z części A' i A''. Teraz, jak się okazuje, jawnie naruszamy prawo tożsamości, wypowiadając o jednym i tym samym podmiocie, – o twierdzeniu swoim, A, –, w jednej i tym samej relacji, sprzeczne orzeczenie. Mało tego.

I jedna, i druga część tezy jest twierdzeniem: pierwsza – twierdzeniem twierdzenia, druga – twierdzeniem nie-twierdzenia. Do każdej z nich w nieunikniony sposób stosuje się ten sam proces. A mianowicie, otrzymujemy:

$$\begin{cases} \text{„Ja twierdzę (A}_1\text{')}; \\ \text{„ja nie twierdzę (A}_2\text{')”}. \\ \text{„Ja twierdzę (A}_1\text{'') } \\ \text{„Ja nie twierdzę (A}_2\text{'')”}. \end{cases}$$

Dokładnie w taki sam sposób proces pójdzie dalej i dalej, przy każdej nowej parze podwajając ilość wzajemnie sprzecznych tez. Szereg uchodzi w nieskończoność, a wcześniej lub później, będąc zmuszony przerwać proces podwajania, stawiamy w bezruchu, jak zastygły grymas, jawne naruszenie prawa tożsamości. Wtedy otrzymuje się władczą sprzeczność, to znaczy zarazem:

$$\begin{cases} \text{A jest A}; \\ \text{A nie jest A.} \end{cases}$$

Nie będąc w stanie aktywnie pogodzić te dwie części jednej tezy, zmuszeni jesteśmy pasywnie oddać się sprzecznościom rozdzierającym świadomość. Twierdząc jedno, w tej samej chwili zmuszeni jesteśmy twierdzić coś odwrotnego, a twierdząc to ostatnie – natychmiast zwracamy się do pierwszego. Jak cień przedmiotowi, każdemu twierdzeniu towarzyszy dręczące pragnienie twierdzenia czegoś przeciwnego. Powiedziawszy wewnątrz „tak”, w tej samej chwili mówimy „nie”, a to „nie” już tęskni za „tak”. „Tak” i „nie” – są nierozdzielne. To już nie jest zwykłe wątplenie – w sensie braku przekonania: zaczęło się wątplenie absolutne jako całkowita niemożliwość twierdzenia czegokolwiek, nawet swojego nie-twierdzenia. Konsekwentnie rozwijając się, wyjawiając właściwą jemu *in nuce* ideę, sceptycyzm dochodzi do negowania samego siebie, ale nie może przeskoczyć nawet przez to ostatnie, gdyż prze-

kształca się w nieskończone dręczące znużenie, w boleści porodowe, w agonię ducha. W celu wyjaśnienia sobie tego stanu, wyobraź sobie tonącego, który wysila się, żeby uchwycić wypolerowaną wykładzinę prostopadłego nadbrzeża; on chwyta się paznokciami, spada, znowu chwyta się, i oszalały chwyta się jeszcze i jeszcze. Można też wyobrazić sobie niedźwiedzia starającego się zrzucić tłuczek, podwieszony pod barcią na sośnie; im bardziej uderza on w tłuczek, tym boleśniejsze jest jego odbicie, tym bardziej rośnie wewnętrzna złość i tym słodszy wydaje się miód.

Taki jest stan konsekwentnego sceptyka. Wychodzi nawet nie twierdzenie i negowanie, a szaleńcze rzucanie się i skurcze, bezsensowne dreptanie w miejscu, miotanie się z kąta w kąt – jakiś niemożliwy do zrozumienia filozoficzny jęk. W rezultacie – powstrzymanie się od sądu, absolutna *ἔποχη*, ale nie jako spokojna i obojętna rezygnacja z sądu, a jako zauważalny wewnętrzny ból, powodujący zaciskanie zębów i napinający każdy nerw, i każdy mięsień w wysiłku, aby tylko nie krzyknąć, i nie zawyć ostatecznie szaleńczym wyciem.

Oczywiście, to już nie jest – ataraksja. Nie, to najokrutniejsza z tortur, szarpiąca ukryte nici całego jestestwa; pyrroniczna, zaiste ognista (*πῦρ* – ogień) tortura. Roztopiona lawa płynie w żyłach, ciemny ogień przenika wewnątrz kości i, równocześnie, martwy chłód absolutnej samotności i zguby mrozi świadomość. Nie ma słów, nie ma nawet jęków, aby choć w powietrze wyjęczeć milion tortur. Język odmawia posłuszeństwa, jak mówi Pismo „język mój przylgnął do podniebienia mego” (Ps 21₁₆; por. Ps 136₈; Lm 4₄; Ez 3₂₆). Nie ma pomocy, nie ma środków, żeby wstrzymać torturę, gdyż palący ogień Prometeusza idzie z wnętrza, bowiem prawdziwym ogniskiem tej ognistej agonii jest samo centrum filozofa, jego „Ja”, domagające się bez-warunkowej wiedzy.

Nie mam Prawdy, ale jej idea mnie spala. Nie mam danych, żeby twierdzić, że w ogóle jest Prawda i że ja jej pragnę; poczyniwszy podobne twierdzenie tym samym zrezygnowałbym z pragnienia tego, co absolutne, gdyż przyjąłbym coś nieudowodnionego. Jednak tym nie mniej idea Prawdy żyje we mnie, jak „ogień spalający”, i tajemne oczekiwanie na spotkanie z Nią twarzą w twarz przykleja mój język do mego podniebienia; to ono ognistym potokiem kipi i bulgoce w moich żyłach. Gdyby nie było nadziei, skończyłaby się tortura; świadomość powróciłaby wtedy do filozoficznego filisterstwa, do sfery umowności. Przecież właśnie to ogniste czekanie na prawdę, właśnie ono topi swoim czarnym płomieniem grzmiącego gazu wszelką umowną prawdę, wszelkie założenie

nie zasługujące na zaufanie. Zresztą, na zaufanie nie zasługuje i to, że czekam na Prawdę. Być może, mnie się to tylko wydaje. A poza tym, być może, samo „wydawanie się” nie jest „wydawaniem się”?

Zadając sobie ostatnie pytanie, wchodzę w ostatni krąg piekła sceptycyzmu – do sfery, gdzie ztraca się sam sens słów. Słowa przestają być zafiksowane i wypadają ze swych gniazd. Wszystko przemienia się we wszystko, każde połączenie słów jest całkowicie identyczne z każdym innym, każde słowo może zamienić się miejscem z innym słowem. Tutaj rozum ztraca siebie, ztraca w bezkształtnej i niezorganizowanej otchłani. Tutaj rozlega się gorączkowe bredzenie i niedorzeczność.

Jednak to graniczne zwątpienie sceptyczne możliwe jest jedynie jako niestała równowaga, jako granica absolutnego szaleństwa, gdyż czym innym jest szaleństwo, jak nie bez-rozumentem, jak nie przeżywaniem bez-substancjalności, bez-oporności rozumu⁴¹. Kiedy ono jest przeżywane, to jest starannie ukrywane przed innymi, a raz przeżyte jest bardzo niechętnie wspominane. Patrząc z boku, prawie nie można zrozumieć, co to takiego. Chaos bredzenia kłębamami wyrywa się z tej ostatecznej granicy rozumu i zabija rozum wszystko przenikającym chłodem. Tutaj, za cienką przegródką – początek śmierci duchowej. Dlatego stan granicznego sceptycyzmu jest możliwy jedynie na mgnienie oka, aby następnie – albo powrócić do ognistej tortury Pyrrona, do ἐποχή, albo pogрузić się w ciemną noc rozpaczy, skąd nie ma już wyjścia i gdzie gaśnie samo pragnienie Prawdy. Od wielkości do śmieszności – tylko jeden krok, a mianowicie krok, który sprowadza z gruntu rozumu.

Przeto droga sceptycyzmu także prowadzi do nikąd.

Żądamy pewności i to nasze żądanie wyraża się w decyzji nie przyjmowania czegokolwiek bez dowodu; ale przy tym i samo założenie „nie przyjmować czegokolwiek bez dowodu” powinno być udowodnione. Popatrzmy, jednakże, czy nie wygłosiliśmy po drodze jakiegoś dogmatycznego twierdzenia? Znowu musimy zawrócić.

Szukaliśmy tezy, która byłaby absolutnie udowodniona. Jednak na drogę poszukiwań wkradło się pewne widmo tej poszukiwanej tezy, a ona sama pozostała bez dowodu. A przecież to poszukiwana absolutnie udowodniona teza z jakichś powodów z góry została uznana za pierwszą w swoim udowodnieniu – to od niej zaczyna się cała pozytywna praca. Bez wątplenia, że ta teza na rzecz pierwotności absolutnie udowodnionej opinii, jako nie udowodnionej, sama jest założeniem dogmatycznym.

Przecież jest możliwe, że poszukiwana teza będzie w naszych rękach, ale – nie jako pierwsza, a jako pewien rezultat innych założeń – niepewnych.

„Z tego, co niepewne, nie można otrzymać tego, co pewne” – oto niewątpliwie założenie dogmatyczne, tkwiące u podstaw twierdzenia o pierwotności Prawdy dającej pewność: tak, dogmatyczne, gdyż ona nigdzie nie jest udowodniona.

Przeto, znowu negując przebytą drogę, odrzucamy ujawniające się założenie dogmatyczne i mówimy: „Nie wiemy, czy jest godne pewności założenie, czy też go nie ma; ale gdyby ono było, to znowu nie wiemy, czy jest ono pierwsze, czy też nie. Zresztą, i to, że ‘nie wiemy’, my też nie wiem, i tak dalej – jak dotychczas. Dalej zaczyna się nasza *ἐποχή* w podobnym kształcie do poprzedniego. Jednak nasz obecny stan będzie nieco inny. Nie wiemy, czy jest Prawda, czy jej nie ma; jeśli jednak ona jest, to nie wiemy, czy rozum może do niej zaprowadzić, czy też nie; jeśli rozum może do niej zaprowadzić, to nie wiemy, jak może do niej zaprowadzić i gdzie ją spotka”. Jednak pomimo tego wszystkiego mówimy: „Gdyby była Prawda, to można byłoby jej poszukać. Być może, znajdziemy ją, przechodząc pewną drogę porażek, i wtedy, być może, ona objawi nam się jako taka, jako Prawda”. Dlaczego tak mówię? Gdzie podstawa dla mojego twierdzenia? – Jej nie ma. I dlatego, przy żądaniu udowodnienia swojego założenia, natychmiast zdejmuję je z porządku dnia i powracam do *ἐποχή* przez twierdzenie: „Być może, jest tak, a, być może, jest – odwrotnie”. Skoro ode mnie żąda się odpowiedzi na pytanie: „Czy tak?”, ja mówię: „To – nie tak”. Jednak jeśli mnie zdecydowanie zapytają: „To – nie tak?”, ja powiem: „To – tak”. Pytam, a nie twierdzę, i to, co wkładam w swoje słowa, jest czymś w ogóle nie logicznym. Czymże ono jest? – Ton nadziei, ale nie logiczne wypowiedzenie nadziei. Z tego tonu wynika tylko to, że ja jednak spróbuję poczynić proponowaną nieuzasadnioną, ale i nie osądzoną próbę znalezienia Prawdy. Jeśli mnie zapytają o podstawy, to zamknę się w sobie, jak ślimak. Widzę, że grozi mi albo szaleństwo powstrzymywania się, albo zbędny, być może, trud prób – praca z pełną świadomością, że ona nie ma dla siebie podstaw, i że jej uzasadnienie jest do pomyślenia jedynie jako przypadkowość – lepiej powiedzieć, jako dar, jako *gratia que gratis datur*. Czyż nie o tym mówił św. Serafin z Sarowa: „Jeśli człowiek z miłości do Boga nie ma zbytnej troski o siebie, jest to mądra nadzieja”? Zgodnie ze słowami świętego Starca nie chcę „mieć zbytnej troski o siebie”, o swój rozsądek, to znaczy – mieć nadziei⁴².

Przeto idę po omacku, cały czas pamiętając, że kroki moje nie mają żadnego znaczenia. Spróbuję z lękiem, na los szczęścia cokolwiek wyhodować, nie kierując się filozoficznym sceptycyzmem, a swoim zmysłem, i spróbuję spopielić go pyrroniczną lawą. Dla siebie mam tajną nadzieję – nadzieję na cud: a nuż potok lawy odstąpi przed moim kielkiem i roślina okaże się być krzewem niespalającym się. Ale to – tylko dla siebie. Tylko dla siebie przyjmuję słowo z psalmu, tysiąc razy słyszane w cerkwi, ale które dopiero teraz z jakiegoś powodu wypływa w świadomości: „Poszukującym Boga nie zabraknie żadnego dobra”. Tak, poszukującym, pragnącym. Nie powiedziano „mającym”, gdyż tak powiedzieć byłoby czymś zbędnym, samo z siebie jest oczywiste, że mający Boga, Prażródło dóbr, nie są pozbawieni żadnego dobra w oddzielności – i, być może, niesłusznie, gdyż czy może ktoś powiedzieć, że on całkowicie ma Boga i tym samym nie jest już z liczby poszukujących? – A właśnie poszukujący Boga nie będą pozbawieni żadnego dobra; poszukiwanie jest afirmowane przez Kościół już jako nie-pozbawienie; niemający okazali się jakby mającymi. Chociaż to równanie nie jest jeszcze udowodnione, to ono zapadło w moją duszę. A skoro nic nie mam, to dlaczego nie podporządkować by się tej mocy słowa Bożego?

W ten sposób wstępuję na nowy grunt – probabilizmu, jednak pod tym niezmiennym warunkiem, że moje wstąpienie będzie jedynie próbą, doświadczeniem. Prawdziwą ojczyznę ciągle jeszcze pozostaje *ἐποχή*. Gdybym jednak sprzeciwił się swojemu przeczuciu i w ogóle nie chciał odchodzić od *ἐποχή*, to trzeba byłoby znowu udowodnić swój upór, czego i tak nie mógłbym, jak i teraz nie mogę dowieść swojego odejścia. Ani dla jednego, ani dla drugiego nie mam uzasadnienia; ale praktycznie, oczywiście, naturalniej jest szukać drogi, choćby nawet mając nadzieję na cud, niż siedzieć w miejscu w rozpacz. Jednak, dla poszukiwania należy koniecznie okazać się poza rozsądkiem. Tu znowu rodzi się pytanie: „Na podstawie jakiego prawa wychodzisz poza granice naszego rozsądku?” – Odpowiedź jest taka: „Według tego prawa, które daje nam sam rozsądek: on nas pobudza do tego⁴³. A zresztą cóż pozostaje zrobić, kiedy, wszystko jedno, rozsądek odmawia służenia”.

Chcę poczynić problematyczną konstrukcję, mając na uwadze, że ona, być może, przypadkiem okaże się godna pewności. „Okaze się!” Tym słowem przeniosłem swoje poszukiwania z gruntu kontemplacji w dziedzinę doświadczenia, faktycznej percepcji, ale takiej, która powinna połączyć w sobie jeszcze wewnętrzną rozumność.

Jakie są formalne, kontemplacyjne uwarunkowania, które zaspokoiłyby, gdyby takie doświadczenie faktycznie okazało się? Innymi słowy, jakie opinie koniecznie zestawilibyśmy z powodu tego doświadczenia (– jeszcze raz podkreślę, że go nie mam –)?

Te opinie są następujące:

- 1 – absolutna Prawda jest, to znaczy, ona jest bezwarunkową realnością;
- 2 – ona jest poznawalna, czyli ona jest bezwarunkową rozumnością;
- 3 – ona jest dana jako fakt, to znaczy jest konieczną intuicją, ale ona jest absolutnie udowodniona, to znaczy, ma konstrukcję nieskończonej dyskursji.

Zresztą, trzecie założenie, przy analizie, pociąga za sobą dwa pierwsze. W istocie, „Prawda – intuicja”; to właśnie znaczy, że ona jest poznawalna. Przecież intuicyjność jest faktyczną realnością istnienia, a dyskursywność – idealną możliwością osiągnięcia.

To znaczy, że cała nasza uwaga jest skoncentrowana na podwójnym według składu, ale jednym według idei założeniu:

„Prawda jest intuicją, Prawda jest dyskursją”, albo prościej:

„Prawda jest intuicją-dyskursją”.

Prawda jest intuicją, która jest dowodzona, czyli dyskursywna. Aby być dyskursywną, intuicja nie powinna być ślepą intuicją, nie tępą i ograniczoną, a uchodzącą w nieskończoność – intuicją, tak powiedzieć, mówiącą, rozumną. Aby być intuicyjną, dyskursja nie powinna być uchodzącą w bezgraniczność, nie tylko możliwą, ale realną, aktualną.

Dyskursywna intuicja powinna zawierać w sobie zsyntetyzowany nieskończony szereg swoich uzasadnień; natomiast intuicyjna dyskursja powinna zsyntetyzować cały swój bezgraniczny szereg uzasadnień w skończoność, w jedność, w jednostkę. Dyskursywna intuicja jest intuicją zdyferencjowaną do nieskończoności; intuicyjna dyskursja jest dyskursją zintegrowaną do jedności.

Przeto, jeśli Prawda jest, to ona jest – realną rozumnością i rozumną realnością; ona jest skończoną nieskończonością i nieskończoną koniecznością, lub – wyrażając się matematycznie – aktualną nieskończonością⁴⁴, – nieskończonością pomyślaną jako integralna Jedność, jako jedyny, w sobie zakończony Podmiot. Jednak zakończona w sobie, ona niesie ze sobą całą pełnię nieskończonego szeregu swoich uzasadnień, głębię swojej perspektywy. Ona jest – słońcem, i siebie, i cały kosmos oświe-

cająca swoimi promieniami. Otchłań jej jest otchłanią mocy, a nie nicości. Prawda to – ruch nieruchomego i nieruchomość będącego w ruchu. Ona jest – jednością przeciwieństw, ona jest – coincidentia oppositorum.

Skoro tak, to sceptycyzm, rzeczywiście, nie może zlikwidować prawdy i, rzeczywiście, ona jest – „najsilniejsza”²⁴⁵; ona zawsze daje sceptycyzmowi uzasadnienie siebie, ona – zawsze „daje odpowiedź”. Na każde „dlaczego?” jest odpowiedź, i, przy tym, wszystkie te odpowiedzi nie są dane kompletnie, nie splatają się zewnętrznie jedne z drugimi, ale są integralną, od wewnątrz zgodną **jednością**. Jeden moment percypowania Prawdy daje ją ze wszystkimi jej uzasadnieniami (– chociażby one przez nikogo – nigdzie i nigdy – nie były pomyślane rozdzielnie –). Mgnienie oka daje całą pełnię wiedzy.

Taka jest absolutna Prawda, istniejąca. W niej powinno znaleźć swoje usprawiedliwienie i uzasadnienie prawo tożsamości. Będąc ponad wszelkim zewnętrznym dla siebie uzasadnieniem, ponad prawem tożsamości, Prawda uzasadnia i udowadnia to prawo. Równocześnie z tym, w niej – wyjaśnienie, dlaczego byt nie podlega temu prawu.

Konstrukcja probabilistyczna prowadzi do afirmacji prawdy jako samodowodzącego się Podmiotu, – takiego Podmiotu, qui per se ipsum concipitur et demonstratur, który przez siebie jest pojmowany i dowodzony, – Podmiotu, który bezwarunkowo jest Panem siebie, Panem, władcą syntetyzującym w jedność i nawet w jedyność nieskończony szereg wszystkich swoich uzasadnień, panuje nad wszystkimi swoimi podstawami. Nie możemy konkretnie pomyśle takiego Podmiotu, gdyż nie możemy syntetyzować nieskończonego szeregu w całej jego integralności; na drodze konsekwentnych syntez zawsze będziemy widzieć jedynie to, co skończone i umowne. Dodając ile tylko chcemy do skończonej cyfry skończoną cyfrę, nie otrzymamy nic więcej poza skończoną cyfrą. Wspinając się na góry coraz wyżej i wyżej – wykorzystując metaforę Kanta – na próżno mieliśmy nadzieję, że ręką dotkniemy nieba; szaleńcze są też próby zbudowania wieży Babel. Również takie same będą zawsze wszystkie nasze wysiłki dania jedynie tego, co jest syntezowane, ale nigdy – zsyntetyzowane. Nieskończona Jedyność jest transcendentna dla ludzkich dążeń.

Gdyby w naszej świadomości okazało się realnym percypowanie takiego samo-dowodzącego się Podmiotu, to ono byłoby właśnie odpowiedzią na pytanie o sceptycyzm i, tym samym, zlikwidowaniem ἐποχή. Jeśli ἐποχή w ogóle jest rozwiązalna, to tylko przez takie zlikwidowanie, pogrom – przez pełnowładne zadowolenie; ale jej zdecydowanie nie

można po prostu obejść lub odsunąć. Próba pogardzenia *ἐποχή* niezmiennie jest logiczną sztuczką – nic więcej, i w daremnym dążeniu do zrobienia takiej sztuczki, zgubione są wszystkie systemy dogmatyczne, łącznie z systemem Kanta.

W istocie, jeśli nie zadawalający jest warunek intuicyjnej konkretności, to Prawda będzie jedynie pustą możliwością; jeśli natomiast nie zadowolony jest warunek rozumnej dyskursywności, to Prawda nie jest czymś więcej, niż ślepą rzeczywistością. Jedynie zrealizowana niezależnie od nas ostateczna synteza nieskończoności może dać nam rozumną rzeczywistość lub, innymi słowy, samo-dowodzący się Podmiot.

Mając wszystkie podstawy dla siebie i zjawiska siebie dla nas – w sobie, to znaczy mając wszystkie podstawy swojej rozumności i swojej rzeczywistości – w sobie, ona samo-uzasadnia się nie tylko w porządku rozumności, ale także w porządku rzeczywistości. Ona jest – *causa sui* tak co do istoty, jak i co do istnienia, to znaczy ona nie tylko *per se concipitur et demonstratur*, ale i *per se est*. Ona – „przez siebie jest i przez siebie jest poznawana”. Bardzo dobrze rozumieli to scholastycy.

Tak, według określenia Anzelma z Canterbury⁴⁷ Bóg – „*per se ipsum ens*”, „*ens per se*”. Według uwagi Tomasza z Akwinu⁴⁸ natura Boga „*per se necesse esse*”, gdyż ona jest „*prima causa essendi, non habens ab alio esse*”. –

Oto dokładniejsze określenie sensu tego „*per se*”: „*Per se ens est, quod separatim absque adminiculo alterius existit, seu quod non est subiecto inhaesionis: quod non est hoc modo per se est accidens*”^{248a}.

To rozumienie Boga jako samo-będącego i samo-rozumnego, czerwoną nicią przechodzi przez całą filozofię scholastyczną i swój skrajny, ale jednostronny wyraz znajduje w filozofii Spinozy; według trzeciego określenia „Etyki”²⁴⁹ Spinozy, nakładającego swoiste odbicie na cały jego system, substancja właśnie jest tym, co samo-istnieje i samo-rozumie: „*Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur*”.

Samo-dowodzący się Podmiot! Formalnie możemy twierdzić, że ta „Nieskończona Jedyność” wszystko wyjaśnia, dlatego, że dać wyjaśnienie czemukolwiek, to znaczy, po pierwsze, pokazać, jak ono nie sprzeciwia się prawu tożsamości i, po drugie, jak rzeczywistość prawa tożsamości nie przeczy możliwości jego uzasadnienia.

Rodzi się, jednak, nowe pytanie. Jako pewne objawienie w naszej percepcji pojawił się (– dopuśćmy! –) zsyntetyzowany w skończonej intuicji nieskończony szereg uzasadnień. Niech i tak będzie. Jak jednak ta intuicja dałaby uzasadnienie prawu tożsamości ze wszystkiego jego naruszeniami?

Przede wszystkim, jak możliwa jest wielość współ-istnień (sprzeczność, zewnętrzność) i wielość konsekwencji (zmiana, ruch)? Innymi słowy, jak czasowo-przestrzenna wielość nie narusza tożsamości?

– Ona nie narusza tożsamości tylko w tym wypadku, jeśli wielość elementów absolutnie zsyntetyzowano w Prawdzie, tak, że to „inne” – w porządku współ-istnienia i w porządku konsekwencji – jest równocześnie i „nie inne” sub specie aeternitatis – jeśli ἐτερότης, „inność”, wyobcowanie „innego” jest tylko wyrażeniem i ujawnieniem ταυτότης, tożsamości „tegoż”.

Jeśli „inny” moment czasu nie jest likwidującym i pozerającym „ten” moment, ale, będąc „innym” on jest równocześnie „tym”, to znaczy jeśli jest „nowy”, objawia się jako nowy, jest „starym” w jego wieczności, jeśli wewnętrzna struktura wiecznego: „tego” i „innego”, „nowego” i „starego” w ich realnej jedności jest taka, że „to” powinno pojawić się poza „innym” i „stare” – przed „nowym”, jeśli – mówię – „inne” i „nowe” jest takim nie przez siebie, a przez „to” i „stare”, a „to” i „stare” są tym, czym oni są, nie przez siebie, a przez „inne” i „nowe”, jeśli, w końcu, każdy element bytu jest tylko członkiem substancjalnej relacji, relacji-substancji, to wtedy prawo tożsamości, wiecznie naruszane, wiecznie jest przywracane przez samo swoje naruszenie.

Ostatnie stwierdzenie zarazem daje odpowiedź na stare pytanie: „Jak jest możliwe, że każde A jest A?” Tak, w takim wypadku z samego prawa tożsamości wypływa źródło niszczące tożsamość, ale za to zniszczenie tożsamości jest mocą i siłą jej wiecznego przywrócenia i odnowienia. Tożsamość, martwa jako fakt, może być i na pewno będzie żywa jako akt. Wtedy prawo tożsamości nie okaże się powszechnym prawem bytu, tak rzec, powierzchownego, a powierzchnią bytu głębinowego – nie na sposób geometryczny, a zewnętrznym obliczem niedostępnej dla rozsądku głębi życia; i w tym życiu on może mieć swój korzeń i swoje uzasadnienie. Ślepe w swojej realności prawo tożsamości może być rozumiane w swojej stworzoności, w swoim wiecznym tworzeniu; cielesne, martwe i zabijające w swojej statyce, ono może być duchowym, żywym i życio-twórczym w swojej dynamice. Na pytanie: „Dlaczego A jest A?” odpowiadamy: „A dlatego jest A, że wiecznie bywa nie-A i w tym nie-A ono wiecznie znajduje swoje uzasadnienie jako A”. Dokładniej: A dlatego jest A, że ono jest nie-A. Nie będąc równym A – to znaczy samemu sobie – ono w wiecznym porządku bytu zawsze jest ustanawiane mocą nie-A, jako A. Zresztą, o tym będzie mowa później.

W ten sposób prawo tożsamości otrzyma uzasadnienie nie w swojej niższej, rozsądkowej postaci, a w pewnej wyższej, rozumowej. Ta „wyższa forma prawa tożsamości” jest – głównym odkryciem ojca archimandryta Serapiona Maszkina; zresztą, wartość odkrycia staje się jasna wyłącznie przy konkretnym rozpracowaniu systemu filozofii⁵⁰.

Zamiast pustej, martwej i formalnej samo-tożsamości „ $A = A$ ”, na mocy której A powinno byłoby samotnie, auto-afirmując, egoistycznie wykluczyć każde nie- A , otrzymaliśmy treściwą, pełną życia, realną auto-tożsamość A , jako wiecznie odrzucającego siebie i w swoim samo-odrzuconiu wiecznie otrzymującego siebie. Jeśli w pierwszym wypadku A jest A ($A = A$) na skutek wyłączenia z niego wszystkiego (– i jego samego w jego konkretności! –), to teraz A jest A przez afirmowanie siebie jako nie- A , przez przyswojenie i upodobnienie wszystkiego do siebie.

Stąd zrozumiałe jest, kim jest samo-dowodzący Podmiot i na czym polega jego samo-dowodzenie – jeśli tylko w ogóle on jest.

On jest taki, że on jest A i nie- A . Oznaczmy dla jasności nie- A przez B . Czymże jest – B ? B jest B , ale ono samo byłoby ślepym B , gdyby nie było zarazem i nie- B . Czymże jest nie- B ? Jeśli ono po prostu jest A , to A i B byłyby tożsame, A będąc A i B , byłyby jednym tylko prostym, gołym A , podobnie jak i B . (Jak zobaczymy, w herezjologii odpowiada to modalizmowi, sabelianizmowi, i t. p.). Aby nie było prostej tożsamości „ $A = A$ ”, aby była realna równość „ A jest A , gdyż A jest nie- A ”, konieczne jest, aby B samo było realnością, to znaczy, aby B było zarazem i B , i nie- B ; to ostatnie, to znaczy nie- B , dla jasności oznaczmy przez C . Przez C krąg może się zamknąć, gdyż w jego „innym”, w „nie- C ”, – A znajduje siebie jako A . W B przestając być A , A od innego, ale nie od tego, do którego jest zrównane, to znaczy od C , wypośrodkowano otrzymuje siebie, ale już „udowodnione”, już ustanowione. To samo odnosi się także do każdego z podmiotów A , B , C troistej relacji.

Samo-dowodzenie i samo-uzasadnienie Podmiotu Prawdy Ja jest relacją do On przez Ty . Przez Ty subiektywne Ja staje się obiektywnym On , i w tym ostatnim ma swoje uzasadnienie, swoją przedmiotowość jako Ja . On jest okazanym Ja . Prawda kontempluje Siebie przez Siebie w Sobie. Jednak każdy moment tego absolutnego aktu sam jest absolutnym, sam jest Prawdą. Prawda – kontemplowanie Siebie przez Innego w Trzecim: Ojciec, Syn, Duch. Takie metafizyczne określenie „istoty – οὐσία” samo-dowodzącego się Podmiotu, które jest, jak widać, relacją substancjalną. Podmiotem Prawdy jest relacja Trzech, ale – relacja bę-

daća substancją, relacją-substancją⁵¹. A skoro konkretna relacja w ogóle jest systemem aktów życiowej działalności, w danym wypadku – nieskończonym systemem aktów, zsyntetyzowanych w jednym lub, jeszcze, nieskończonym jedynym aktem, to możemy twierdzić, że οὐσία Prawdy jest Nieskończonym aktem trzech w Jedności. Później konkretniej wyjaśnimy ten nieskończony akt Życia.

Kim jednak jest każdy z „Trzech” w stosunku do nieskończonego aktu-substancji?

Realnie nie tym, czym jest Podmiot, i realnie też – tymże, czym i cały Podmiot. Mając na uwadze dalsze rozważania nazwiemy go – jako „nie-to” – „hipostazą – ὑπόστασις”, podczas gdy już wcześniej ustanowiliśmy termin „istota – οὐσία” – na oznaczenie go jako „to samo”. –

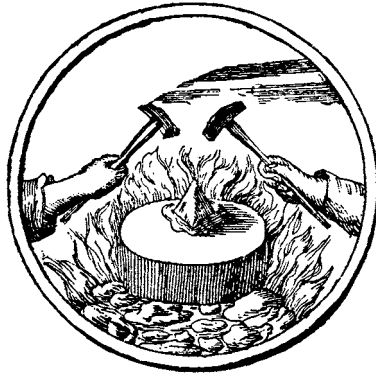
Tym samym, Prawda jest jedną istotą o trzech hipostazach. Nie trzy istoty, ale jedna; nie jedna hipostaza, ale trzy. Jednak, przy tym wszystkim, hipostaza i istota są – jednym i tym samym. Wyrażając się trochę niedokładnie, powiem: „Hipostaza to – absolutna osoba”. Jednak nasuwa się pytanie: „W czym osoba, jak nie w istocie?”. I jeszcze: „Czyż istota jest dana inaczej, niż w osobie?”. Tak, i mimo to wszystko, o czym mówiliśmy poprzednio, ustala, że to nie jedna hipostaza, a trzy, chociaż – konkretnie jest jedna. I dlatego numerycznie, liczbowo, jest – jeden Podmiot Prawdy, a nie trzy.

„Święci i błogosławieni ojcowie nasi – pisze abba Talazjusz – tak jedną istotę Bóstwa trójhipostatyczną uznają, jak i Trójcę Świętą za jedno-istotną wyznają. – Jedność, rozprzestrzeniając się u nich do Trójcy, jest Jedna; i Trójca gromadząc się w Jednym, jest Trójcą. I to jest cud. – Zachowuje się u nich cecha hipostaz nieruchomych i niezmiennych, i wspólnota istoty, czyli Bóstwa, nierozdzielnie. Wyznajemy Jedyne go w Trzech i Trójcę w Jedynym, rozdzielaną nierozdzielnie i łączoną rozdzielnie”⁵².

„Dlaczego hipostazy są właśnie trzy?” – można mnie o to zapytać. Mówię o liczbie „trzy” jako immanentnej Prawdzie, jako wewnętrznie nieoddzielnej od niej. Nie może być mniej, niż trzech, gdyż tylko trzy hipostazy odwiecznie czynią się nawzajem tym, czym one odwiecznie są. Tylko w jedności Trzech każda hipostaza otrzymuje absolutną afirmację, ustanawiającą ją jako taką. Poza Trzema nie ma ani jednej, nie ma Podmiotu Prawdy. A więcej, niż trzy? – Tak, może być i więcej, niż trzy – przez przyjęcie nowych hipostaz w łono Troistego życia. Jednak te nowe hipostazy już nie są członami, na których trzyma się Podmiot Prawdy, i dlatego nie są wewnętrznie konieczne dla jego absolutności; one są –

umownymi hipostazami, mogącymi być, ale mogącymi i nie być w Podmiocie Prawdy. Dlatego nie można ich nazywać hipostazami w sensie właściwym i lepiej oznaczyć nazwą ubóstwionych osób itp. Poza tym jednak, jest jeszcze jedna strona, dotychczas przez nas opuszczana; później będziemy analizować ją z uwagą, a póki co, zauważmy tylko: w absolutnej jedności Trzech nie ma „porządku”, nie ma konsekwencji. W trzech hipostazach każda – bezpośrednio obok każdej i relacja dwóch może być wyśrodkowana tylko przez trzecią. Wśród nich absolutnie nie do pomyslenia jest pierwszeństwo. Natomiast każda czwarta hipostaza wnosi w stosunku do siebie pierwszych trzech taki lub inny porządek i, znaczy, sobą stawia hipostazy w niejednakowe działanie w relacji do siebie, jako hipostazy czwartej. Stąd widać, że od czwartej hipostazy zaczyna się istota zupełnie nowa, podczas gdy pierwsze trzy mają tę samą istotę.

Innymi słowy, Trójca może być bez czwartej hipostazy, podczas gdy czwarta – nie może mieć samodzielności. Taki jest ogólny sens liczby trzy.



Semper adamas. – Zawsze nierozkruszony.

IV. – LIST TRZECI: TRÓJJEDNIA.

„Trójca jednoistotna i niepodzielna, jedność trójhipostatyczna i współistotna” – oto jedyny schemat, obiecujący rozwiązanie ἐποχή, jeśli tylko w ogóle można zadowolić problem sceptycyzmu. Oby go tylko nie rozpuścił pyrronizm, gdyby spotkał go zrealizowanym w doświadczeniu. Jeśli w ogóle może być Prawda, oto – droga do niej, a przy tym, jedyna. Czy można ją przejść, czy też jest ona jedynie żądaniem rozumu – chociaż i koniecznym, i nieuniknionym dla rozumu – nie jest to jasne. Znalaziono jedyną dla rozumu możliwą ideę prawdy; czy jednak zaryzykujemy pozostanie z jedną tylko ideą – oto problem. Prawda jest bez wątpienia tym, co o niej powiedzieliśmy; czy jednak w ogóle jest ona – tego nie wiemy. Ten problem czeka w kolejce. Jednak zanim iść naprzód w badaniu naszego aktualnego problemu, wyjaśnię ideę Trójhipostatycznego Boga – o której dotąd mówiliśmy w terminach filozoficznych – w języku teologii.

Idea jedno-istotności, jak wiadomo, wyraża się w terminie ὁμοούσιος, *homousios*. Wokół tego terminu i z jego powodu, w istocie, miały miejsce wszystkie spory trynitarne. Wpatrzeć się w historię tych sporów – znaczy obejrzeć wszystkie kolory i odcienie, którymi upiększano ideę jedno-istotności. Mogę uniknąć tej pracy, powołując się na książkę „Historia sporów dogmatycznych”⁷⁵³.

Jak wiadomo, ani świecka literatura pogańska, ani literatura kościelna przed-nicejska, nie znały rozróżnienia między słowem οὐσία i ὑπόστασις, później rozpatrywanymi jako *termini technici*; w filozoficznym słownic-

twie οὐσία bezwzględnie równała się z ὑπόστασις. Tak było jeszcze nawet w V wieku po Chrystusie. Mamy wszelkie podstawy, aby uważać, że także ojcowie I Soboru Powszechnego traktowali słowa „hipostaza” i „istota” jako równoznaczne i wcale nie mieli na uwadze tej różnicy między nimi, jaka została wprowadzona przez późniejszą myśl. Św. Atanazy Wielki traktował te terminy jako równoznaczne i nawet 35 lat po Soborze Nicejskim zdecydowanie twierdził w jednym ze swych listów, że „hipostaza jest istotą i nic innego nie oznacza, jak samą istotę”. Na jednym gruncie z Atanazym stało stare pokolenie nicejczyków⁵⁴. A w końcu IV wieku bł. Hieronim w liście do papieża Damazego wyraźnie powiada, że „szkoła świeckich nauk nie zna innego znaczenia słowa hipostaza, jak tylko istota (usian)”⁵⁵. Wiadomo jednak też, że w późniejszej teologii oba terminy zaczęto rozróżniać. Rozróżniać – tak, ale czy są one różne co do treści? Bez wątplenia, są one rozróżniane, podobnie, jak „prawe” odróżnia się w odniesieniu do „lewego”, a „lewe” – do „prawego”, ale – pytam – czy różna jest ich absolutna treść, w sobie? Czy prawidłowe jest twierdzenie, że jeden termin (hipostaza, ὑπόστασις) oznacza to, co indywidualne, podczas gdy drugi (istota, οὐσία) oznacza to, co – wspólne?

– W tym wypadku za odpowiedź, przede wszystkim, może służyć ta okoliczność, że wybrana została para słów mających bardzo podobną treść. Dlaczego tak? – Tylko dlatego, że to, co jest przez nie oznaczane, logicznie różni jedno z drugim jedynie względnie, wzajemnie, ale – nie w sobie, nie o sobie.

Jeśli pozwolimy sobie na nieokrzesane porównanie treści rozpatrywanych terminów odnoszących się jeden do drugiego, to będą się one odnosić do siebie jak przedmiot i jego lustrzane odbicie, jak ręka i jej druga przyjaciółka, jak kryształ prawoskrętny i kryształ lewoskrętny. We wszystkich tych wypadkach istotna różnica jednego przedmiotu od drugiego występuje w pełni wyraźnie, ale logicznie nie może być scharakteryzowana inaczej, jak przez powołanie się na drugi przedmiot: w percepcji dane jest nie jedno i to samo, ale kiedy nas zapyta się, na czym właściwie polega różnica, to my nie możemy faktycznie nie utożsamić różnych przedmiotów i formalnie jesteśmy zmuszeni uznać ich tożsamość⁵⁶.

Tak samo jest w odniesieniu do terminów „hipostaza” i „istota”. Przecież „jedno-istotność” oznacza konkretną jedność Ojca i Syna i Ducha Świętego, ale w żadnym wypadku nie oznacza jedności nominalnej; ὁμοούσιος u Atanazego i starszych nicejczyków jest wprost równoznaczne z ἐκ οὐσίας τοῦ Πατρός. Jeśli – tak, to ὑπόστασις – tak powiedzieć,

jest osobową istotą Ojca i Syna i Ducha Świętego, ponieważ każdy z Nich jest rozpatrywany oddzielnie od Innych – w żadnym wypadku nie zlewając się z drugą *ὑπόστασις*, równocześnie będąc nieoddzielnym od niej. Jeśli terminologicznie, formalnie słowo *ὑπόστασις* stało się pryncypialnie różnym od *οὐσία*, ze względu na treść, to według swego znaczenia logicznego *ὑπόστασις* pozostaje zdecydowanie tym samym, co i *οὐσία*. Właśnie w tym wyraziło się ogromne znaczenie Ojców Nicejskich, że oni odważyli się wykorzystać w pełni tożsame co do sensu terminy, wiarą zwyciężając rozsądek, i, dzięki śmiałości wzlotowi otrzymali moc nawet z czysto słowną precyzją wyrazić niewyraźną tajemnicę Troistości. Stąd jest zrozumiałym, że wszelkie próby rozgraniczenia *οὐσία* i *ὑπόστασις*, nadania każdemu z nich samodzielnego znaczenia logicznego, a nie wzajemnie-względego, poza kontekstem dogmatu, w nieunikniony sposób powinny były prowadzić i realnie prowadziły do racjonalizacji dogmatu, do „rozcinania Nierozcinanego”⁵⁷, do tak zwanego tryteizmu lub herezji głoszącej trzech-bogów. Już w starożytności oskarżenie o tryteizm wisiało nad głowami kapodotczyków. Oczywiście, było ono niesłuszne, ale jest głęboko znaczące. Jeszcze większym odchyleniem racjonalistycznym charakteryzowali się homojużjanie. *Ὁμοιούσιος*, homojużjos lub *ὁμοιος κατ’ οὐσίαν*, znaczy „podobnej istoty”, „z podobną istotą”, i, chociażby nawet nadano mu znaczenie *ὁμοιος κατὰ πάντα*, „we wszystkim podobny” – wszystko jedno – ono nigdy nie może oznaczać numerycznej, czyli ilościowej i konkretnej jedności, na którą wskazuje *ὁμοούσιος*. Cała moc tajemniczego dogmatu została ustanowiona przez jedno słowo *ὁμοούσιος*, które z pełną władzą zostało wypowiedziane przez 318 ojców soboru, gdyż w nim, w tym słowie – wskazanie i na realną jedność, i na realną też różnicę. Nie można wspominać bez pobożnego drżenia i świętego lęku tej bezgranicznie ważnej i jedynej co do filozoficznej oraz teologicznej ważności chwili, kiedy grom „*Ὁμοούσιος*” po raz pierwszy zagrzmiął nad Miastem Zwycięstwa. W tym wypadku nie chodziło o specjalnie teologiczny problem, a o istotne samo-określenie się Kościoła Chrystusa. I jednym słowem „*ὁμοούσιος*” wyrażono nie tylko dogmat chrystologiczny, ale także duchową ocenę rozsądkowych praw myślenia. Przez to na śmierć porażono rozsądek. Tu po raz pierwszy ogłoszono *urbi et orbi* nową zasadę działania rozumu.

Przypomnijmy, czym jest w istocie całe chrześcijańskie rozumienie życia? – Jest to rozwinięcie tematu muzycznego, którym jest system dogmatów, dogmatyka. A czymże jest dogmatyka? – Rozczłonkowanym

Symbolem Wiary. A czym jest Symbol Wiary? – Niczym innym, jak rozwiniętą formułą chrzcielną – „W imię Ojca i Syna i Świętego Ducha”. A ta ostatnia już jest, niewątpliwie, wyjawieniem słowa ὁμοούσιος. Rozpatrywać rozgałęzione i rozłożyste drzewo gorczycy chrześcijańskiego rozumienia życia, jak rozrosłego ziarna idei „jedno-istotności” – to nie jest jedynie możliwość logiczna. Nie, historycznie właśnie tak i było. Termin ὁμόουσιος wyraża właśnie to antynomiczne ziarno chrześcijańskiego rozumienia życia, to jedno imię („w imię Ojca i Syna i Świętego Ducha”, a nie „w imiona”⁵⁸) Trzech Hipostaz⁵⁹.

Ogniskiem homojuzańskiego racjonalizowania były w znacznej mierze dążenia filozoficzne. Oto dlaczego asceta i człowiek ducha Atanazy Wielki, który być może, według decyzji z wysoka, nie otrzymał wykształcenia filozoficznego, albo – przynajmniej – wewnętrznie zerwał ze wszystkim, co nie jest z wiary, matematycznie-dokładnie potrafił wyrazić to, co w późniejszych epokach wymykało się dokładnemu wyrażeniu nawet najinteligentniejszym umysłom.

Jest godne uwagi, ileż wysiłków przyszło tracić kapadotczykom – oni szczylicili się swoimi uniwersyteckimi latami! – żeby sprzeciwić się terminologii filozoficznej, która ciągnęła ich ku tryteizmowi. „Wspólna natura (κοινωνία), zgodnie z sensem całej terminologii kapadotczyków – twierdzi A. A. Spasski – jeszcze nie mówi o realnym bycie istoty i nie gwarantuje jej numerycznej jedności. Natura w Bóstwie i w ludziach może być jedna, ale swoje konkretne zrealizowanie znajduje w hipostazach”⁶⁰.

Nie bacząc na ten tryteistyczny ton swoich pism, kapadotczycy w duszy byli w pełni ortodoksyjni i jest oczywiste, że wewnętrzne ich rozumienie szło niezmiernie dalej niż niedokładne słowa. Jakby się usprawiedliwiają, w swoim 38 liście Bazyle Wielki napisał: „Nie dziw się przeto, jeśli powiemy, że jedno i to samo jest zarazem i zjednoczone, i rozdzielone, i że dostrzegamy zagadkowe w pewnej mierze, osobliwe i paradoksalne zróżnicowanie i zarazem zróżnicowane zjednoczenie”⁶¹. A Grzegorz z Nyssy w swojej „Nauce katechetycznej” zdecydowanie staje ponad rozsądkiem: „Tak więc kto dokładnie rozważa głębokość misterium, otrzymuje w duszy w sposób tajemniczy jakieś przeciętne zrozumienie nauki o poznaniu Boga, ale nie może słowem wyrazić jasno tej niewypowiedzialnej głębokości misterium, mianowicie, w jaki sposób to samo jest policzalne, a jednocześnie usuwa się spod policzenia; daje się widzieć podzielone, a pojąć w jedności; różni się w hipostazie, a nie jest podzielone w substancji”⁶².

W ten sposób ostatnia formuła „jednej istoty” i „trzech hipostaz” jest do przyjęcia na tyle, na ile ona równocześnie utożsamia i rozróżnia terminy „hipostaza” i „istota”, to znaczy na ile ona znowu doprowadza do czysto-mistycznej, meta-logicznej nauki dawnych nicejczyków lub do słowa ὁμοούσιος. Przeciwnie, wszelka próba racjonalnego wytłumaczenia wskazanej formuły przy pomocy włożenia w terminy οὐσία i ὑπόστασις różnej treści w nieunikniony sposób prowadzi albo do sabelianizmu, albo do tryteizmu. Teologia przed Atanazym – teologia apologetów, opierających się o antyczną filozofię, wpadała w błąd pierwszego rodzaju (różne postaci monarchizmu), nadając niepomierne znaczenie jedności Boskiej istoty i przez to pozbawiając hipostazy ich własnego bytu. Ta teologia albo subordynacyjnie podporządkowała Syna i Ducha Świętego Ojcu, albo płątała hipostazy. Teologia po Atanazym, która też związała się antycznymi terminami, grzeszyła całkowicie przeciwnie, gdyż w przeciwieństwie do monarchizmu apologetów, kładła ogromny nacisk na samodzielność hipostaz i przez to wpadała w tryteizm. Jeśli pierwsza teologia miała skłonność przekształcić w widzialność hipostatyczną wielość Bóstwa, to druga, bez wątpienia, dążyła do zlikwidowania istotnej jedności Bóstwa.

Równowaga obu zasad – u Atanazego. Jego teologia – to ten punkt, gdzie omylność, zanim przejdzie w naukę wiary z „-” na „+”, staje się zerem. I dlatego Atanazy Wielki, można powiedzieć, jest – wyjątkowym nosicielem świadomości kościelnej w odniesieniu do rozpatrywanego dogmatu – dogmatu Trójcy. Być może, po nim teologia udoskonalała się w szczegółowych problemach, ale u kogo z późniejszych ojców w epoce soborów równowaga dwóch zasad była tak matematycznie-dokładna i u kogo była oczywiście wykazana meta-logiczność dogmatu, jak nie u tego obrońcy jedno-istotności, biskupa – najbardziej ortodoksyjnego z ortodoksyjnych.

„Wśród obrońców soboru nicejskiego – pisze A. A. Spasski – Atanazy zajął szczególne miejsce; on był nie tylko ich wodzem, ale i wskaźnikiem ich sytuacji w Kościele. Wszystkie podstępny, kierowane przeciwko Symbolowi Nicejskiemu, zwykle zaczynały się od Atanazego; wygnanie było wyraźnym symptomem wzmagającej się reakcji; jego tryumf był tryumfem soboru nicejskiego i jego nauki wiary. Można powiedzieć, że Atanazy na swoich barkach wyniósł Symbol Nicejski z burzy wątpliwości, jakie wywołał na Wschodzie. Nie przypadkiem późniejsze pokolenie nicejczyków nazwało go zbawicielem Kościoła i kolumną ortodoksji”⁶³.

Nie przypadkiem – dodam – Grzegorz Teolog nie znajduje wystarczająco silnych słów, żeby wychwalić Wielkiego Aleksandryjczyka. On jest – „błogosławiony, który był naprawdę mężem Bożym i wielkim głosem prawdy”, on „zatrzymał chorobę” Kościoła, on jest – „mężnym obrońcą Słowa” i „kierownikiem dusz”. Nie przypadkiem „uważając każde cierpienie za Niego za największy wyraz swej pobożności, o wiele bardziej wzniosłej i boskiej, niż długie posty, spanie na gołej ziemi i inne umartwienia, którym zawsze z upodobaniem się oddają”⁶⁴. Był on „najświętszym okiem, czyli sumieniem świata. Był tam najwyższy kapłan, mistrz twojej wiary, który dawał przykład walki o prawowierność. Był to głos wspaniały, podpora wiary, nowa pochodnia i poprzednik Chrystusowy, jeśli godzi się tak powiedzieć, który w starości na piękną śmierć zasłużył i dokonał dni wyznaczonych mu przez Boga. On poprzednio zniósł oszczerstwa, w zmaganiach nie ustawał w głośniejszej sprawie odciętej ręki Arseniusza, po swoim pobycie jako żywy wśród zmarłych [*ukrywając się w grobie ojca*]. Jego to Trójca Święta wzięła do siebie, gdyż na Jej chwałę żył”. „Niewątpliwie – dodaje Grzegorz Teolog – wszyscy poznacie Atanazego”⁶⁵. Rzeczywiście, on zawsze był na straży. Kiedy próbowano bardzo subtelnie racjonalistycznie podkopać ὁμοούσιος, Atanazy spieszy uprzedzić Jowiana o tych, którzy „udają, że wyznają wiarę nicejską, a w istocie odrzucają ją, gdyż inaczej tłumaczą określenie jedno-istotny” i bez lęku nazywa ich arianami. A oto dlaczego: on rozumie – jak mówi Grzegorz Teolog – że „różnica w paru zgłoskach spowoduje rozdarcie całego świata”, że w tym wypadku nie może być najmniejszego odstępstwa, że wszelkie najsubtelniejsze racjonalizowanie dogmatu czyni go solą zwietrzałą, że trzeba mówić o skażeniu dogmatu, kiedy wieczną Kolumnę Prawdy zamienia się na proch pędzony przez wiatr po drogach. „Ojców nicejskich – pisał sam Atanazy – należy szanować, a ci, którzy nie przyjmują symbolu, powinni być nazywani różnie, ale nie chrześcijanami”. Cały sens dogmatu – w ustanowieniu przez Atanazego ὁμοούσιος, a poza „jedno-istotnością” – jedynie marność ludzka zmieniających się poglądów.

Oto dlaczego nieokrzesany Rzym też nie ustępował przed żadnymi chytrściami i wszelkie fałszywe mędrkowania wschodnich semi-arian jak bardzo szumne fale rozbijały się o opokę wiary – o niezmiennie żądanie ze strony Rzymu powrotu do Symbolu Nicejskiego.

Powracam do problemu sceptycyzmu.

Aby prawo tożsamości zostało dane nie tylko jako głuchy korzeń rozsądku – aby wybawić się od empirii rozsądku, która w niczym nie jest lepsza od empirii zmysłów, należałoby wyjść poza granice rozsądku, wejść w tę dziedzinę, gdzie zakorzeniony jest rozsądek ze wszystkimi swoimi normami. Znaczy to, że należałoby w doświadczeniu zrealizować syntezę bezwzględności i względności, pierwszego i ostatniego, bezruchu i ruchu, jedyńki i nieskończoności. Rozsądek nie przyjmuje tych połączeń. Tam, gdzie każde A jest A i tylko A , poszukiwana synteza jest zdecydowanie niemożliwa. Jeśli ona w ogóle jest możliwa, to jedynie poza granicami rozsądku, przy czym dla rozsądku raz otrzymana synteza będzie pomyślana jako idealna granica rozsądku, jak coś po tamtej stronie, poza granicami, transcendentna dla niego konstrukcja – jako zasada regulująca. Jednak przy próbie ogarnięcia tej syntezy rozsądek, z samej swojej struktury, nie może percypować jej całości i w nieunikniony sposób rozkłada ją na terminy nie do pogodzenia, całkowicie ze sobą sprzeczne. *Coincidentia oppositorum* niepowstrzymanie rozpada się i rozsypuje na wzajemnie wykluczające się *opposita*. A to akurat dla rozsądku będzie sytuacją bez wyjścia, albo likwidacją jednego z terminów na rzecz drugiego, albo rytmicznym ich następstwem – walką, podobną do walki różnokolorowych pól w stereoskopie. To albo drugie, ale nie synteza! Trzeba dodać, że zwycięstwo jednego terminu nad drugim będzie odpowiadać tej lub innej herezji, a następstwo pól – rozsądkowemu „prawosławiu” podręczników, które w istocie są fałszywym prawosławiem, reprezentującym bukiet herezji nie do pogodzenia.

W poszukiwaniu pewności natknęliśmy się na takie połączenie terminów, które dla rozsądku nie ma i nie może mieć sensu. „Trójca w Jednym i Jedno w Trójcy” dla rozsądku nic nie znaczy, jeśli tylko brać to wyrażenie z jego autentyczną, niepobłażającą rozumowi treścią; jest to – swego rodzaju $\sqrt{2}$. Tym nie mniej, sama gotowa forma rozsądku, czyli prawo tożsamości i prawo wystarczającego uzasadnienia, prowadzą nas do takiego połączenia, żądają, żeby ono miało swój sens, żeby ono było punktem wyjściowym całej wiedzy. Osądzając siebie samego, rozsądek domaga się Trójcy w Jednym, ale nie może Jej ogarnąć. A w tym celu, żeby doświadczalnie przeżyć to żądanie, ten postulat rozumu (– jeśli tylko on w ogóle może być przeżywany w doświadczeniu! –), rozum powinien go pomyśleć, powinien zbudować sobie nową normę. Dla tej ostatniej konieczne jest zwyciężenie rozsądku, – jedyne, co jest w nas, chociaż i nie uzasadnione: mądrość Boska i mądrość ludzka zderzyły

się. Dlatego sam z siebie rozum nigdy nie doszedłby do możliwości takiego połączenia. Jedynie autorytet „Władzę Mającego” może być punktem wyjścia dla wysiłków⁶⁶. Zaufawszy i uwierzywszy, że tutaj, w tym wysiłku – Prawda, rozum powinien odciąć się od swojej ograniczoności w granicach rozsądku, zrezygnować z zamknięcia przez konstrukcje rozsądkowe i zwrócić się ku nowej normie – stać się „nowym” rozumem. W tym wypadku wymagany jest dobrowolny wysiłek. Wolny: gdyż rozum może czynić wysiłki i wznosić się ku lepszemu, a może też nie robić żadnych wysiłków, pozostając przy tym skończonym, umownym i „dobrym”, co on już posiada. Wysiłek: gdyż potrzeba wysiłku, napięcia, samo-wyrzeczenia, zrzucania z siebie „starego Adama”, a równocześnie wszystko, co jest dane – „naturalne”, skończone, znane, umowne – ciągnie ku sobie. Potrzebne jest samo-określenie, potrzebna jest wiara. Jeśli w ogóle można osiągnąć „niewzruszone serce niezmiennej prawdy – ἀληθείης εὐπειθεος ἀτρεμές ἦτορ”, za którym tęsknił Parmenides⁶⁷, to droga do Niego nie omija wysiłku wiary w Ogrójcu.

Arianie i prawosławni – oto typowy przypadek, gdy dwie pozycje wyraźnie przeciwstawiają się sobie na wzajem. „W tym czasie, gdy prawosławni – pisze pewien badacz – stawiali problem, czy należy traktować w Bogu trzy realne Osoby, trzy nierozdzielne jedności Bożej Istoty, i odpowiadali na ten problem kategorią potwierdzeniem, – arianie pytali: czy można traktować troistość Osób Boskich przy nierozdzielnej jedności ich istoty, – i odpowiadali, że nie można⁶⁸”. Dokonując wysiłku wiary, prawosławni poszukiwali tego, co należy, co jest wyższe; arianie natomiast, wewnętrznie sami się strzegąc, z wyrachowaniem pytali: „Czyż Prawda nie zażąda od nas ofiary?” i, widząc Ogród Oliwny, cofali się do tyłu. I jedni, i drudzy dokonywali wolnego wyboru; jednakże arianie używali swojej wolności na zniewolenie samych siebie, a prawosławni – na wyzwolenie siebie z niewoli cielesnej ograniczoności. „Wy odważacie się nauczać i myśleć coś, co jest niemożliwe” – pisał Eunomiusz do Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy o dogmacie chrystologicznym⁶⁹. Jest to krzyk – ciała, krzyk rozsądku chodzącego po żywiołach świata i egoistycznie zatroskanego o swoją integralność – rozsądku zadowolonego z siebie, nie bacząc na całkowite wewnętrzne jego rozłożenie, rozsądku w swojej bezgranicznej bojaźni wobec najmniejszego bólu odważającego się samą Prawdę dostosować do siebie, do swoich ślepych i bezsensownych norm. Jednak na zwierzęcy lęk o siebie jest tylko jeden środek – bicz. „Mający władzę” podniósł go nad

zgniłym rozsądkiem: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeśli ziarno pszeniczne, upadłszy na ziemię nie umrze, to pozostanie samo, a jeśli umrze, to przyniesie owoc obfity; ten, kto kocha swoją duszę, straci ją, a kto nienawidzi swoją duszę w tym świecie, ten zachowa ją na życie wieczne” (J 12₂₄₋₂₅). Kto nie chce zgubić swojej duszy, ten niech trwa w gehennie, w niegasnącym ogniu ἐποχή, „gdzie robak ich nie umiera i ogień ich nie gaśnie”.

Przeto, punktem wyjścia jest – całkowite zaufanie i całkowite zwycięstwo woli nad wahaniem powstrzymującymi poryw ku górze, z niewoli rozsądku do posłuszeństwa wiary. Oblewając się krwią będę mówił w napięciu: „Credo, quia absurdum est. Nic, nic nie chcę swego, – nie chcę nawet rozsądku. Ty jeden, – Ty tylko. Dic animae meae: salus tua Ego sum! Zresztą, nie moja, ale Twoja wola niech będzie. Trójco Jedna, zmiłuj się nade mną!”⁷⁰.

To konieczne stadium osobistego rozwoju – w historii Kościoła typowo reprezentował II wiek i mimo woli wiąże się z imieniem Tertuliana, który swoją całą płomienną osobowością w czystości wyraził pierwszy stopień wiary: Credo quia absurdum⁷¹. Wierzę wbrew jękom rozsądku, wierzę właśnie dlatego, że w samej wrogości rozsądku do mojej wiary upatruję załazek czegoś nowego, czegoś niesłychanego i wyższego. Nie schodzę na niziny rozsądku, bez względu na to, jakimi strachami chce on mnie przerazić. Ja już wiem, że pozostając z rozsądkiem ginę w ἐποχή; chcę teraz być bez rozsądku. A na fałszywe jego zapewnienia zawołam: „Łzesz! Słyszałem to już tysiąc razy!”, i niech wtedy zaświszczy bezlitosny bicz.

Błogosławiony, kto jeszcze zachował
zwyczaje ojców, płynące z tradycji,
lżąc odpowiedział na śpiew psalmu:
kto siłą woli zgniół wątpliwości rozumu,
świętą Biblię czyta z rozrzewaniem,
i, zważając na dzwon cerkiewny, w nocy, pobożnie
z modlitwą zapali przed ikoną świętą
świecę pamięci, i płakać będzie przed nią.

Następnie, podniósłszy się na nowy stopień, zabezpieczywszy się przed możliwością ześlizgnięcia się na płaszczyznę rozsądku, mówię do siebie: „Teraz wierzę i mam nadzieję zrozumieć to, w co wierzę. Teraz tego, co jest nieskończone i wieczne, nie przekształcę w to, co jest skończone i czasowe, wyższa jedność nie rozpadnie się u mnie na momenty

nie do pogodzenia. Teraz widzę, że moja wiara jest źródłem wyższego rozumienia i w niej rozsądek znajduje swoją głębię”. I, oddychając po przeżytej trudności, spokojnie powtarzam za Anzelmem z Canterbury: „Credo ut intelligam. Najpierw wydawało mi się, jakobym wiecznie ‘wiedział’, po przełomie zacząłem ‘wierzyć’. Teraz natomiast wiem dlatego, że wierzę”.

Ludzkość potrzebowała 9 wieków, żeby dojść do takiego stanu. I, powiedziawszy to, przechodzę na trzeci stopień. Zrozumiem swoją wiarę. Widzę, że ona jest pokłonem „Znanemu Bogu”⁷², że nie tylko wierzę, ale i wiem. Granice wiedzy i wiary zlewają się. Tają i rozplývają się granice wytyczone przez rozsądek; cały rozsądek przekształca się w nową istotę. A ja, radosny, wołam: „Intelligo ut credam! Chwała Bogu za wszystko!” „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niewyraźnie, a wtedy zobaczymy twarzą w twarz. Teraz znam po części, wtedy poznam podobnie temu, jak i poznałem siebie samego” (1 Kor 13₁₂). – Ludzkość potrzebowała jeszcze 9 wieków, żeby wejść na ten stopień.

Takie są trzy stadia wiary, – jak w filo-genezie, tak i w onto-genezie. Jednak opisując je, wybiegłem do przodu. Trzeba koniecznie zawrócić i odkryć, w czym zawarte jest trzecie stadium wiary w Tróję Świętą, – innymi słowy, jak w rzeczywistości przeżywa się prawdziwość dogmatu, jak rozwiązuje się *ἐποχή*.

Przez wysiłek wiary została przewycięzona, zwyciężona i zrzucona rozsądkowa „niedorzeczność” dogmatu. Mam świadomość, że w nim – źródło wiedzy. Przecież celem ostatecznym są jego dane. Ostatnia ma, – w warunkach życia ziemskiego, – dwa stopnie: wiedzę symboliczną i wiedzę bezpośrednią, – chociaż i nie integralną.

Wysiłek wiary – w tym, żeby od danej asertorycznej prawdy świata przejść do apodyktycznej – ale jeszcze nie danej – Prawdy dogmatu, – a to, co wątpliwe, chociaż obecne „*tutaj*”, powinno ustąpić miejsca pewności – chociaż jeszcze nieobecnego – „*tam*”.

Prawo tożsamości i jego wyższa forma są przez nas rozumiane w ich możliwości. Żądanie przyjęcia realności tej możliwości oznacza konieczność wyjścia z dziedziny pojęć do sfery żywego doświadczenia. Rozumowa intuicja byłaby ostatnim wszystko rozwiązującym ogniwem w łańcuchu dowodów. Bez niej obracamy się w dziedzinie postulatów i założeń poznania mającego pewność, – co prawda, nieuniknionych, ale nie wiemy, czy one nas zadowolą. Cały łańcuch, zarzucany ku nie-

bu, na chwilę zawisł w powietrzu, na chwilę pozostał w postaci stojącej. Jednak skoro on nie będzie „tam” zaczepiony, to ze złowieszczym łoskotem i hukami spadnie z powrotem na naszą głowę. Albo, być może, Prawdy w ogóle nie ma? – Wtedy cała rzeczywistość przekształca się w absolutnie bezsensowny i szaleńczy koszmar, a my jesteśmy zmuszeni od rozumnej, ale męczącej ἐποχή przejść do szaleńczej i już absolutnie męczącej agonii, wiecznie dusić się, wiecznie umierać bez Prawdy.

Tak lub inaczej, ale tkwimy między Trójjednym chrześcijańskim Bogiem i umieraniem w szaleństwie, a tertium non datur. Zwróć uwagę: piszę to bez przesady, ale dokładnie; nawet nie starcza mi słów, aby wyrazić się bardziej zdecydowanie. Między wiecznym życiem w łonie Trójcy i wieczną drugą śmiercią nie ma przerwy, choćby na włoskę. Albo to, albo drugie. W istocie: rozsądek w swoich konstytutywnych normach logicznych, albo jest na wskroś niedorzeczny, szaleńczy do swej najsubtelniejszej struktury, złożony z elementów nieudowodnionych i dlatego całkowicie przypadkowych, albo też ma on swoją osnowę meta-logiczną. Coś jednego: albo należy przyjąć zasadniczą przypadkowość praw logiki, albo nieuniknione jest uznanie meta-logicznej osnowy tych norm, – osnowy, z punktu widzenia samego rozumu postulatywno-koniecznej, ale tym samym dającej rozsądkowi antynomiczny hart. I jedno, i drugie wyprowadza poza granice rozsądku. Jednak pierwsze rozkłada rozsądek, wnosząc do świadomości wieczną szaleńczą agonię, a drugie umacnia rozsądek przez wysiłek samo-przewyciężenia, – przez krzyż, który jest dla rozsądku niedorzecznym odrzuceniem siebie samego. Wiara, przez którą się zbawimy, jest początkiem i końcem krzyża i jest współukrzyżowaniem z Chrystusem. Jednak wiara, – ta, która nazywana jest „rozumną”, – to znaczy „z dowodami rozumowymi”, jest wiarą według formuły Tołstoja: „Chcę tak zrozumieć, żeby każde niewyjaśnione założenie wydawało mi się, że jest koniecznością rozumu”⁷⁴, – taka wiara jest zeskorupiałą, złą, okrutną i kamienną naroślą w sercu, która nie dopuszcza do Boga, – bunt przeciwko Bogu, potworny owoc ludzkiego egoizmu, który także Boga chce sobie podporządkować. Jest wiele rodzajów bezbożnictwa, ale najgorszym z nich jest – tak zwana „rozumowa” lub, dokładniej, rozsądkowa wiara. Najgorsza, gdyż poza uznaniem przedmiotu wiary („rzeczy niewidzialne”) ona, ponadto, ujawnia swoją obłudę przez uznanie Boga, aby odrzucić samą Jego istotę, – „niewidzialność”, czyli meta-rozsądkowość. „Czym jest rozumna wiara?” – pytam sam siebie. Odpowiadam: „Rozumna wiara jest obrzydliwością i smrodem przed Bogiem”. Nie uwie-

rzysz, dopóki nie zaprzesz się samego siebie, swego prawa. A „rozumna wiara” właśnie nie chce zaprzeczyć się samolubstwa, a poza tym twierdzi, że ona zna Prawdę. Skoro jednak nie zaprze się, to może mieć u siebie jedynie tylko siebie. Prawda przez siebie poznaje się – nie inaczej; aby poznać Prawdę, trzeba ją mieć, a w tym celu koniecznie trzeba przestać być tylko sobą i wejść w kontakt z samą Prawdą. „Rozumna wiara” jest początkiem diabelskiej pychy, nie jest pragnieniem przyjęcia w siebie Boga, a uznania siebie za Boga, jest – samozwaństwem i samowolą. Rezygnacja dla Boga z monizmu w myśleniu jest początkiem wiary. Monistyczna nieprzerwalność – takie jest znamię buntu rozsądku stworzenia, które oderwało się od swojej Zasady i Korzenia, i rozpadło się w proch auto-afirmacji i auto-negacji. Dualistyczna przerywność – to znamię rozsądku, który gubi samego siebie ze względu na swoją Zasadę i w jedność z Nią otrzymuje swoje odnowienie, i swoją moc⁷⁵. W przeciwstawieniu dwóch haseł – sprzeciw stworzenia, które odważa się stanąć na miejsce Stwórcy i w nieunikniony sposób wypada z Niego w agonię wiecznego zniweczenia, i stworzenia, które pokornie przyjmuje od Prawdy wieczne przebóstwienie: „Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego” (Łk 2₃₈). Jednak – tak, **jeśli** Prawda istnieje. Ostateczny warunek, jak zastawa przy moście stoi przy przejściu do dziedziny Prawdy. Między przebytą już dziedziną wiedzy w pojęciach, wiedzy o Prawdzie (postulatywnej, a dlatego założeniowej) i zakładaną, wymaganą przez dziedzinę wiedzy w intuicji, znania Prawdy (istotnej, włączającej w siebie swoje uzasadnienie i dlatego także absolutnej) leży otchłani, której nie da się w żaden sposób obejść, której nie ma sił przeskoczyć, pomimo wszystkich wysiłków. Przecież dobrze jest stanąć na zupełnie nowej ziemi, o której nic nie wiemy. My nawet nie wiemy, czy w rzeczywistości jest ta nowa ziemia, – nie wiemy, gdyż dobra duchowe, których poszukujemy, leżą poza dziedziną poznania zmysłowego: one są – tym, „czego oko nie widziało i ucho nie słyszało, i co nie weszło w serce człowieka” (1 Kor 2₉, por. Iz 64₄). Natomiast mostem prowadzącym gdzieś, – być może na tamten, zakładany brzeg otchłani, do Edenu niewiedzących radości duchowych, albo – być może – nigdzie nie prowadzącym, jest tylko wiara. Trzeba nam albo umierać w agonii na naszym brzegu otchłani, albo iść na „być może” i szukać „nowej ziemi”, na której „żyje Prawda” (2 P 3₁₃). Mamy wolny wybór, ale powinniśmy zdecydować się albo na to, albo na drugie. Albo poszukiwanie Trójcy, albo umieranie w szaleństwie. Wybieraj, robaku i nicości: tertium non datur!

Być może, właśnie w kontemplacji nieuniknioności takiego wyboru u Blaise'a Pascala pojawiła się myśl o zakładzie o Boga⁷⁶. Z jednej strony – wszystko, ale jeszcze niepewne; z drugiej strony – nicłość, które głupcowi wydaje się czymś, a dla poznajszego jej autentyczną wartość staje się absolutnie niczym bez tego i – wszystkim, jeśli to zostanie znalezione. W najbardziej widocznej formie idea takiego zakładu została sformułowana przez pewnego kupca: on powiesił u siebie mnóstwo lampek, ikon, krzyży i wszelakiej świętości. Kiedy zaś jakiś „inteligent” zaczął z tego powodu wypowiadać swój sceptycyzm, to kupiec powiedział tak: „Oj, panie! Mnie to wszystko kosztuje pięćdziesiąt rubli rocznie, – dla mnie to nic. A jeśli jednak zacznie działać?” – Oczywiście, takie sformułowanie „zakładu Pascala” dźwięczy gburowato, nawet cynicznie. Oczywiście, nawet u samego Pascala on może wydać się prostym wyrachowaniem. Tym nie mniej, ogólny sens tego zakładu, zawsze sobie równy, – jest niewątpliwy: opłaca się nicłość zamienić na nieskończoność, tym bardziej, że w tej ostatniej zamieniający może znowu otrzymać swoją nicłość, ale już jako coś: jednak, jeśli dla abstrakcyjnej myśli wygoda takiej zamiany jest od razu jasna, to przeniesienie tej myśli w dziedzinę konkretnego życia duchowego nie udaje się od razu: jak ranne zwierzę broni siebie przekonany egoizm.

Auto-afirmujący się pogański rozsądek już dawno temu tłumaczył, że obietnic Chrystusa nie da się udowodnić, gdyż odnoszą się one do dóbr przyszłych. Na to Arnobiusz odpowiada, że z dwóch niepewnych rzeczy tej, która daje nam nadzieję, zawsze należy dać pierwszeństwo przed tą, która nie daje nam nadziei⁷⁷.

Człowiek myślący już zrozumiał, że na tym brzegu nie ma nic. Trzeba więc wejść na most i przejść po nim! Potrzeba wysiłku, potrzeba utraty sił. A jeśli ta utrata prowadzi do nicłości? Czy nie lepiej pozostać w śmiertelnych skurczach tutaj, przy moście? Albo iść po moście, – być może, iść całe życie, wiecznie oczekując drugiego brzegu? Co jest lepsze: wiecznie umierać, – mając na widoku, być może, ziemię obiecaną – zamarzać w lodowatym zimnie absolutnego nicości i płonąć w wiecznym ogniu pyrronowskiego *ἐποχή*; albo zebrać ostatnie siły, być może, dla chimery, dla mirażu, który będzie oddalał się w miarę tego, jak wędrowiec czyni wysiłki, żeby się do niego zbliżyć? – Ja zostaję, zostaję tutaj. Jednak męcząca tęsknota i nagła nadzieja nawet nie pozwalają spokojnie oddychać. Wtedy zrywam się i szybko biegnę. Zimno równie nieoczekiwanej rozpaczy podcina nogi, nieskończony strach opanowuje duszę. Biegnę, szybko biegnę z powrotem.

Iść i nie iść, szukać i nie szukać, mieć nadzieję i być zrozpaczonym, bać się utraty ostatnich sił i z tego lęku tracić ich dziesięć razy więcej, biegając do przodu i z powrotem. Gdzie jest wyjście? Gdzie przystań? Do kogo, do czego rzucić się z prośbą o pomoc? „Panie, Panie, jeśli Ty istniejesz, pomóż szalonej duszy, Sam przyjdź, Sam doprowadź mnie do Siebie! Czy chcę, czy nie chcę, zbaw mnie”⁷⁸. Jak możesz i jak wiesz, daj mi poznać Ciebie. Mocą i cierpieniami pociągnij mnie!”.

W tym okrzyku ostatecznej rozpacz jest – początek nowego stadium filozofowania, – początek żywej wiary. Nie wiem, czy jest Prawda, czy też jej nie ma. Jednak całym wnętrzem odczuwam, że nie mogę bez niej żyć. I wiem, że jeśli ona jest, to ona jest – cała dla mnie: i rozum, i dobro, i moc, i życie, i szczęście. Być może, nie ma jej, ale ja ją kocham, – kocham bardziej, niż wszystko, co istnieje. Do niej już się odnoszę jako do istniejącej, i ją – być może, nieistniejącą – kocham całą duszą moją i wszystkimi moimi myślami. Dla niej zrezygnowałem ze wszystkiego – nawet ze swoich pytań i ze swoich wątpliwości. Stojąc nad skrajem nicości, chodzę, jakbym już był na drugim brzegu, w krainie rzeczywistości, usprawiedliwienia i wiedzy. Przez potrójny wysiłek wiary, nadziei i miłości przewycięża się skostnienie prawa tożsamości. Ja przestaję być Ja, moja myśl przestaje być moją myślą; niepojętym aktem rezygnuję z auto-afirmacji „Ja=Ja”. Coś lub Ktoś pomaga mi wyjść z mego samozamknięcia. To, – według słów św. Makarego Wielkiego, – „Sama Prawda pobudza człowieka do poszukiwania Prawdy – αὐτὴ ἡ ἀλήθεια ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν”⁷⁹. Coś lub Ktoś gasi we mnie ideę, że Ja – jestem centrum poszukiwań filozoficznych i ja stawiam na to miejsce ideę samej Prawdy. Będąc niczym, ale jedynym danym mnie, jestem ja sam, sobie dany, w niepojęty dla mnie samego sposób rezygnuję z tego jedynego swego osiągnięcia, składam Prawdzie tę jedyną ofiarę, która mi pozostała, ale i ją składam znowu nie swoją mocą, a mocą samej Prawdy; jak wcześniej grzeszny egoizm stawiał siebie na miejsce Boga, tak teraz z pomocą Bożą stawiam na miejsce siebie Boga, jeszcze mi nieznanego, ale oczekiwanego i kochanego. Rezygnuję z bojaźliwego lęku, co ze mną będzie, i zdecydowanym ruchem dokonuję operacji na sobie samym. Porzucam skraj otchłani i zdecydowanym krokiem wbiegam na most, który, być może, zawali się pode mną.

Swój los, swój rozum, samą duszę wszystkich poszukiwań – żądanie pewności wręczam samej Prawdzie. Ze względu na Nią rezygnuję z do-

wodów. W tym cała trudność wysiłku, że składa w ofierze to, co święte, – ostateczne, – i wie, że jeśli i ono oszuka, jeśli i ta ofiara okaże się daremną, to wtedy nie ma już gdzie iść. Przecież jest to ostatni środek. Jeśli nie będzie samej Trójjednej Prawdy, to gdzie jej szukać? Przy wejściu na most wiary nowa głębia ujawnia się w słowach Listu do Hebrajczyków: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11₁), – w tych samych słowach, które wcześniej były dla rozsądku sprzecznością nie do zaakceptowania.

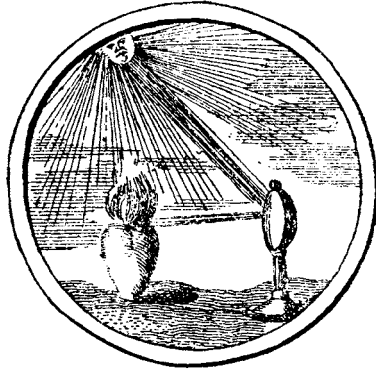
Dla większej konkretności wykładu rozpatrzmy pokrótce, jakie są główne kierunki w pojmowaniu wiary, które zawarte są w samej etymologii słowa „wiara” w różnych językach.

Rosyjskie „*wierit*” oznacza, mówiąc ściśle, dowierzać, to znaczy zawiera w sobie wskazówkę na *moralny* związek tego, kto wierzy, z tym, komu on wierzy. Nieco podobne do tego jest **niemieckie** *glauben* – wierzyć, równie jak i mające wspólny z nim korzeń *erlauben* – pozwalać, *loben* – chwalić, *geloben* – dać obietnicę, *lieben* – kochać oraz **angielskie** *believe* – wierzyć w coś, wierzyć, pochodzące od *√lub* (porównaj rosyjskie *√ljub* w słowie „*ljubit*” – kochać) i pierwotnie oznaczały szanować, dowierzać, a także pochwałać. **Greckie** πιστεύειν wiąże się z πείθεσθαι – słuchać, a zwłaszcza – dać się przekonać, „być przekonanym”, ale także odnosi się i do samej osoby: „darzyć zaufaniem”, „dowierzać”. Przy tym można napisać proporcję:

πίστις : πιστός = wiara : wierny

Hebrajskie גִּמְלוּת *ge’emin*, od czasownika אָמַן *aman* – podpierać, oznacza *trwanie osoby lub rzeczy, kiedy się w nich pokłada nadzieję* i, zarazem, – co jest niezwykle ważne, – okazuje się mieć wspólny korzeń ze słowem אֱמֶת *emet* – prawda. Tym samym, jeśli rosyjskie *wierzyć* i niemieckie *glauben* wskazują na subiektywny moment wiary, właśnie „wierzenie” jako moralną działalność odnoszącą się do jakiejś Osoby, to hebrajskie גִּמְלוּת *ge’emin* oznacza naturę tej Osoby jako naturę Prawdy i wskazuje na wiarę – jako na *prawdziwość*, jako na trwanie w Prawdzie, rozumianej, oczywiście, *po hebrajsku*.

Następnie, **łacińskie** *fides*, jak i greckie πιστις, oznacza czynienie godnym zaufania i samo zaufanie; a czasownik *credere* pochodzi od sanskryckiego *śrad-dha*, to znaczy „swoje serce składać w (Bogu)”, co ma, zgodnie z rzymskim zwyczajem, znaczenie *sakralne*⁸⁰.



Inflammatuur. – Płonę, ale się nie spalam.

V. – LIST CZWARTY: ŚWIATŁOŚĆ PRAWDY.

Łatwiej i wyżej ode mnie wzlatujesz ponad „płonącą ścianę stworzonego świata”, mój uskrzydłony Przyjacielu. A jednak piszę i będę pisał do Ciebie – bardziej ze względu na siebie, niż ze względu na Ciebie. Lampka niezmiennie rzuca snop światła na Oblicze Zbawiciela. Teraz jest głucha noc jesienna. Pod oknem zalega śnieg. Wszystko zamarło, nie słychać nawet nocnych kołatek. Tylko ja jeden jeszcze poruszam się w swojej celi i wydaje mi się, że dawno już temu umarłem. W tych niedbałych i wodnistych linijkach – cały mój związek z życiem; jeśli ja jeszcze nie umarłem całkowicie, to – dzięki rozmowie z Tobą, tylko z Tobą, łagodny Strózu, sama myśl o którym oczyszcza mnie i podnosi. Czy ja mogę nie szkicować Tobie swoich myśli? Przecież mam nadzieję, że – być może – usłyszysz mnie jakoś w tych listach, i wtedy do mnie popłynię jeszcze struga łagodnego pogodzenia, czystości i wiary. Wiary...

W samej wierze nieoczekiwanie znalazłem dla siebie pierwszą aluzję do tego, czego poszukuję. Jak bywa w lutym: uśmiechnie się promiennym uśmiechem słoneczko, powieje łagodny wiaterek; chociaż do wiosny jeszcze daleko, ale

przyroda
śnieg spotyka poranek roku, –

pachnie czymś wieszczym. Podobnie w modlitwie. Dokonawszy przemocy nad sobą ze względu na miłość do Prawdy, wszedłem z Prawdą w osobisty, żywy kontakt (– niechętnie dodam bezduszne: jeśli tylko

Ona w ogóle istnieje –). Wyrzekłem się siebie i tym samym naruszyłem niższe prawo tożsamości, gdyż przestało być gołe „Ja!”. Pojawiło się jakieś wzmocnione Ja, ale – w nowym sensie. To Ja, które domagało się dowodu, zaczęło niejasno percypować ten dowód, zaczęło czuć, że dowód będzie. Jak po chorobie, nastąpiło pewne przywrócenie dawnego stanu. Dochodziła już wzmacniająca świeżość i daleki przybój samej Wieczności; szedłem jak we mgle poprzedzającej poranek i ogładałem niewyraźne oblicza samej Prawdy. Z jakiegoś powodu chcę porównać swój stan z tym, gdyby ciało przekształcało się w miękki wosk i po wszystkich żyłach rozeszło się mleko: przecież właśnie tak bywa po długiej modlitwie z pokłonami. Wydaje się, że moje porównanie jest śmieszne, ale lepszego nie znajduję. Z tym jakoś związała się miłość do ludzi i w miłości znalazłem początkowe stadium od dawna upragnionej intuicji.

Jeśli jest Bóg, – a dla mnie stawało się to niewątpliwym, – to On, w konieczny sposób, jest absolutną miłością. Jednak miłość nie jest oznaką Boga. Bóg nie byłby absolutną miłością, gdyby był miłością tylko do innego, do względnego, do niszczonego, do świata; przecież wtedy miłość Boża pozostawałaby w zależności od bytu względnego i, tym samym, sama byłaby przypadkowa. Bóg jest istotą absolutną dlatego, że On jest – substancjalnym aktem miłości, aktem-substancją. Bóg lub Prawda⁸¹ nie tylko ma miłość, ale przede wszystkim „Bóg jest miłością – $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ” (1J 4_{8,16}), czyli miłość jest istotą Boga, własną Jego naturą, a nie tylko Jemu właściwą opatrnościową relacją. Innymi słowy, „Bóg jest miłością” (ściślej – „Miłością”), a nie tylko „Miłującym”, chociażby i „doskonale”⁸².

W tym stwierdzeniu – szczyt teoretycznego („negatywnego”) poznania i przejście do praktycznego („pozytywnego”)⁸³. Dotychczas każdemu stwierdzeniu towarzyszył jak nieunikniony cień – warunek: „Jeśli tylko Bóg w ogóle istnieje”. Teraz, w świetle wiedzy intuicyjno-dyskursyjnej, ten cień roztapia się i rozplywa. Jednak wraz z nim znika także możliwość przekonywania, gdyż nadszedł czas ascezy. Tutaj można jedynie nakreślić pewne cechy tej nowej drogi, ale tylko przez osobiste doświadczenie każdy może przekonać się o prawidłowości wszystkiego, co nastąpi dalej. To, co dla kogoś, kto już to przeżył, jest absolutną wiedzą, dla teoretyka jest jedynie założeniem probabilizmu. Jednak filozof przeprowadził experimentum crucis. Jego zakładana konstrukcja albo okazała się Prawdą, i wtedy – Prawdą godną zaufania, albo też – pustym domysłem. Jeśli jed-

nak i ta konstrukcja jest fałszem, to w ogóle nie ma Prawdy; w takim wypadku samo twierdzenie o fałszywości nie może być prawdziwe, itd. Filozof wpada w ἐποχή i zmuszony jest zaczynać od początku, męczyć się, znowu próbować i wierzyć, wiecznie wierzyć – wierzyć do męki i śmierci. Prosty nihilizm nie może uspokoić kogoś, kto pragnie Prawdy. „Wierz w Prawdę, miej nadzieję w Prawdzie, kochaj Prawdę” – oto głos samej Prawdy, niezmiennie dźwięczący w duszy filozofa. Gdyby go spotkała porażka przy pierwszej próbie wiary, on ze zdwojonym zdecydowaniem wziąłby się za nią od nowa. – Zresztą, wszystko to piszę bardziej dla formalnej odpowiedzi na pytanie „A jeśli...?”, niż z istoty, gdyż doświadczenie pokazuje, że wiara zawsze udaje się. Jak mówi Jedyna Księga o Abrahamie: „Abraham uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15₆ = Rz 4₃) – posłuchał tajemniczego wezwania Nieznanej Prawdy, „Przez wiarę... usłuchał wezwania Bożego, by wyruszyć do ziemi, którą miał nabyć w posiadanie. Wyszedł nie wiedząc, dokąd idzie. Przez wiarę przywędrował do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej” (Hbr 11₈₋₉).

Jak Abraham, tak – i inni sprawiedliwi (patrz: Hbr 11). „Gdyby zaś tę [ojczyznę] wspominali, z której wyszli, znaleźliby sposobność powrotu do niej. Teraz zaś do lepszej dążą, to jest do niebieskiej. Dlatego Bóg nie wstydy się nosić imienia ich Boga” (Hbr 11₁₅₋₁₆). Oto doświadczenie historii. Sprawiedliwi żarliwie dążyli do „Niewidzialnego”, czyli nie danemu im Niebu, i Niebo ich przyjęło. I filozof, dążąc do Prawdy, nie powróci ani do idolatrii ślepej intuicji, ani nie powróci do samowoli pełnej pychy dyskursji; nie, on nie porzuci swego dążenia do

ZNANEGO BOGA⁸⁴.

Przypatrzmy się jednak bliżej, jak i na mocy czego Niebo przyjmuje filozofa.

Co byśmy nie myśleli o ludzkim rozumie, to dla nas zawczasu istnieje możliwość twierdzenia, że jest on – organem człowieka, jego żywą działalnością, jego realną mocą, λόγος. W przeciwnym wypadku, w wypadku uznania go za „samego z siebie” i dlatego – za coś irrealnego – διάνοια – w nieunikniony sposób jesteśmy skazani na równie bezsporne i z góry wiadome negowanie realności wiedzy⁸⁵. Przecież jeśli rozum nie ma wspólnoty z bytem, to i byt nie ma wspólnoty z rozumem, czyli jest alogiczny. Wtedy nieunikniony jest iluzjonizm i wszelki nihilizm, kończące się nędznym sceptycyzmem. Jedynym wyjściem z tego błota względności i umowności jest – uznanie rozumu za mającego wspólnotę

z bytem i bytu za mającego wspólnotę z rozumem. A jeśli – tak, to akt poznania jest aktem nie tylko gnozeologicznym, ale i ontologicznym, nie tylko idealnym, ale i realnym. Poznanie jest realnym wychodzeniem poznającego z siebie, lub – co jest tym samym – realnym wchodzeniem poznawanego w poznającego – realnym zjednoczeniem poznającego i poznawanego⁸⁶. Jest to podstawowe i charakterystyczne założenie całej rosyjskiej i, w ogóle, wschodniej filozofii. Otrzymaliśmy je nieco wcześniej od innych i bardziej zdecydowaną drogą, wprost wskazując na serce i duszę tego „wychodzenia” z siebie, jako na akt wiary w religijnym, w prawosławnym sensie, gdyż autentyczne „wychodzenie” jest właśnie wiarą, natomiast wszystko pozostałe może być marzycielstwem i zachwytem. Przeto, poznanie nie jest ogarnięciem martwego przedmiotu przez żywy podmiot gnozeologiczny, a żywym moralnym kontaktem osób, z których każda dla każdej jest i przedmiotem, i podmiotem. W sensie właściwym poznawana jest osoba i tylko przez osobę.

Innymi słowy, istotowe poznanie, rozumiane jako akt poznającego podmiotu, i istotowa prawda, rozumiana jako poznawany realny przedmiot – obie one – są tak samo realne, chociaż różnią się w abstrakcyjnym rozśądku.

Istotowe poznanie Prawdy, czyli zdobycie samej Prawdy, jest – tym samym – realnym wchodzeniem w łono Boskiej Trójjedni, a nie tylko idealnym dotykaniem Jej w zewnętrznej formie. Dlatego, autentyczne poznanie – poznanie Prawdy – możliwe jest jedynie przez przemienienie człowieka, przez jego przebóstwienie, przez zdobywanie miłości jako istoty Bożej: kto nie jest z Bogiem, ten nie zna Boga. W miłości i tylko w miłości możliwe jest rzeczywiste poznanie Prawdy. I odwrotnie, poznanie Prawdy ujawnia się w miłości: kto z Miłością, ten nie może nie kochać. Nie można tu mówić, co jest przyczyną, a co skutkiem, gdyż i jedno, i drugie – to tylko różne strony jednego i tego samego tajemniczego faktu – wchodzenia Boga we mnie jako podmiotu filozofującego, i mnie w Boga jako w obiektywną Prawdę.

Rozpatrywane wewnątrz mnie (według modusu „Ja”) „w sobie” lub, dokładniej, „o sobie”, to wchodzenie jest poznaniem; „dla innego” (według modusu „Ty”) ono jest – miłością; i, w końcu, „dla mnie”, jako obiektywizującego się i przedmiotowego (czyli rozpatrywanego według modusu „On”), ono jest pięknem. Innymi słowy, moje poznanie Boga, percypowane we mnie przez innego, jest miłością do percypującego; przedmiotowo natomiast kontemplowana – przez trzeciego – miłość do innego jest pięknem.

To, co dla podmiotu poznania jest prawdą, to dla przedmiotu jego jest miłością do niego, a dla kontemplującego poznanie (poznanie przez podmiot przedmiotu) jest – pięknem.

„Prawda, Dobro i Piękno” – ta metafizyczna triada nie jest trzema różnymi zasadami, ale jedną. Jest to – jedno i to samo życie duchowe, ale rozpatrywane pod różnymi kątami patrzenia. Życie duchowe, jako z Ja wychodzące, w Ja mające swoje centrum – jest Prawdą. Percypowane jako bezpośrednie działanie innego – ono jest Dobrem. Przedmiotowo natomiast kontemplowane przez trzeciego, jako wewnątrz jaśniejące – jest Pięknem.

Wyjawiona prawda jest miłością. Zrealizowana miłość jest pięknem. Sama moja miłość jest działaniem Boga we mnie i mnie w Bogu; to współdziałanie jest – zasadą mojej wspólnoty z życiem i bytem Bożym, czyli miłości istotowej, gdyż bezwarunkowa prawdziwość Boga ujawnia się właśnie w miłości.

Bóg, znający mnie jako swoje stworzenie; kochający mnie przez Syna jako swój „obraz”, jako swojego syna; radujący się ze mnie w Duchu Świętym jako ze swojego „podobieństwa”, aktywnie wie, kocha i raduje się ze mnie, gdyż jestem mu dany. Źródłem wiedzy, miłości i radości jest tutaj sam Bóg. Natomiast moja wiedza o Bogu, moja miłość do Boga, moja radość w Bogu są pasywne, gdyż Bóg tylko w części jest mi dany i może być dawany tylko na miarę mojego upodobnienia się do Boga. Upodobnienie natomiast miłości Bożej jest aktywną miłością ku mnie już danemu. Dlaczego właśnie miłość, a nie wiedza i nie radość? Dlatego –, że miłość jest substancjonalnym aktem, przechodzącym od podmiotu na przedmiot i mającym opokę – w przedmiocie, podczas gdy wiedza i radość są skierowane na podmiot i w nim – punkt zastosowania ich siły. Miłość Boża przechodzi na nas, a wiedza i kontemplacyjna radość – w Nim trwają. dlatego to nie wcieliła się Hipostaza Ojca i nie Hipostaza Ducha Świętego (Paraklet = Pocieszyciel, Dający Radość), a Syn-Słowo, hipostatyczna Miłość Boża, Serce Ojcowskie, jeśli można posłużyć się silnym zwrotem Jakuba Boehmego: Syn Boży – według Jakuba Boehmego – jest „sercem w Ojcu, – das Herz im dem Vater”⁸⁷.

Celem uniknięcia nieporozumień należy podkreślić ontologizm takiego rozumienia miłości, mający swoje korzenie historyczne w starożytnym, realistycznym rozumieniu życia. Natomiast w nowym rozumieniu życia, iluzjonistycznym, panuje psychologiczne traktowanie miłości, chociaż i nie wykluczone przez pierwsze, jednak zbyt ubogie w porównaniu

z nim. To rozumienie bierze swój początek, jak się zdaje, od Leibniza, – i jest zrozumiałe dlaczego. Przecież według niego „monady nie mają okien ani drzwi”⁸⁸, przez które dokonywałyby się realne współdziałanie w miłości; dlatego skazane na zamknięcie w ontologicznym auto-egoizmie i czysto-wewnętrzny stan, one kochają jedynie iluzorycznie, nie wychodząc z siebie przy pomocy miłości. Tak powstaje, pod wpływem Friedricha Spee, słynne określenie miłości przez Leibniza, tak bardzo cenione przez niego samego i tak wielokrotnie powtarzane⁸⁹.

Według Leibniza, właśnie, miłość jest „radością ze szczęścia innego, lub – szczęściem innych, uważanym równocześnie za własne szczęście”⁹⁰. – Podobne określenie znajduje się w niepublikowanych fragmentach Leibniza. A więc, znajduje się ono w *Definitio justitiae universalis*; następnie w pierwszym liście do Arnaulda (1671 rok) powiedziano, że „miłość jest radością ze szczęścia innego – amore voluptatem ex felicitate aliena”; w końcu w liście do Arnaulda z 23 marca 1690 roku czytamy, że „*Milosierdzie* jest obejmującą wszystkich życzliwością, którą człowiek mądry realizuje czynnie zgodnie z miarą rozumu po to, aby otrzymać największe dobro” a w przedmowie do *Codex juris gentium diplomaticus* (1693 rok) czytamy: „*Milosierdzie* jest obejmującą wszystkich życzliwością – stanem miłości lub szacunku. Natomiast kochać lub szanować znaczy cieszyć się ze szczęścia innego, lub, co sprowadza się do tego samego, szczęście innego uznawać za swoje – *Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus. Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam*”⁹¹.

Z niewielkimi zmianami określenie Leibniza było wielokrotnie powtarzane także przez późniejszą filozofię. –

Według Ch. Wolfa „miłość jest dyspozycją duszy do otrzymania radości z powodu szczęścia innego – amor est dispositio animae ad percipiendam voluptatem ex alterius felicitate”⁹². Lub jeszcze: „możliwość ze szczęścia innego tworzenia znaczącego zadowolenia jest miłością. – Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merkliches Vergnügen zu schöpfen – ist die Liebe”⁹³.

Mendelssohn określa tak: „Miłość jest pychą zaspokojenia się szczęściem innego”⁹⁴.

Tak samo, – jeśli nie bardziej –, iluzorycznie rozumie miłość także Spinoza: to, zresztą można byłoby przewidzieć wcześniej, wiedząc, że istota naszej duszy – według Spinozy – w poznaniu⁹⁵ i że samą duszę Spinoza

nazywa nie inaczej, jak mens, co dokładnie znaczy rozum, myśl. „Miłość jest radością towarzyszącą idei zewnętrznej przyczyny – Amor est Laetitia concomitante idea causae externae”, – powiada on w „Etyce”⁹⁶, przy czym psychologizm tych słów jest szczególnie charakterystyczny, jeśli wziąć pod uwagę ogólne ontologiczne zabarwienie filozofii Spinozy. Dla Leibniza i jego kontynuatorów – jak widzieliśmy – miłość jest uwarunkowana wyobrażeniem szczęścia innego; według Spinozy natomiast „idea zewnętrznej przyczyny”, czyli idea o pewnym nie-Ja jedynie towarzyszy radości, jako czysto subiektywnemu stanowi Ja. Jednak i przy pierwszym, i przy drugim rozumieniu miłości jest ona tłumaczona wyłącznie psychologicznie i, znaczy, zostaje pozbawiona swego znaczenia jako wartość. Mało tego, ona może być uważana nawet za niepożądaną: przecież, w samej istocie, jeśli miłość nikogo nigdzie metafizycznie nie wyprowadza, jeśli ona nikogo z nikim realnie nie łączy, jeśli ona nie jest ontologiczna, a jedynie psychologiczna, to dlaczego postrzegać w niej coś cenniejszego, niż po prostu łaskotanie duszy? Jednak będąc źródłem fałszywych wyobrażeń o współ-działaniu tego, co istnieje, ona tym samym okazuje się i fałszywą, i szkodliwą. Dla psychologicznego rozumienia miłość jest tym samym, co i pożądanie. Przy tym takie pomieszanie – wcale nie jest przypadkową i uboczną cechą filozofii racjonalistycznej, a głęboko sięgającym swymi korzeniami koniecznym skutkiem najistotniejszych zasad takiego rozumienia życia. Przecież miłość możliwa jest do osoby, a pożądanie – do rzeczy; tymczasem racjonalistyczne rozumienie życia zdecydowanie nie rozróżnia, a nawet nie jest zdolne rozróżniać osobę i rzecz, lub mówiąc ściśle, ono dysponuje tylko jedną kategorią, kategorią rzeczowości, i dlatego wszystko, co jest, włączając w to także osobę, zostaje urzeczowione i jest traktowane jako rzecz, jako res. Na ten brak wskazywał już Schelling. „Błąd systemu Spinozy – mówi on – wcale nie w tym, że umieszcza rzeczy w Bogu, a w tym, co on mówi o rzeczach, czyli w abstrakcyjnym pojęciu światowych istot, w pojęciu samej nieskończonej substancji, także będącej dla Spinozy rzeczą.– Stąd brak życia w jego systemie, bezduszość form, ubóstwo pojęć i wyrażeń, bezlitosna surowość określeń, całkowicie zgadzająca się z abstrakcyjnym sposobem jego myślenia; stąd w pełni konsekwentnie wypłynęło jego mechaniczne spojrzenie na przyrodę”⁹⁷.

W czymże – skoro tak – przeciwstawność rzeczy i osoby, leżąca u podstaw przeciwstawności pożądania i miłości? – W tym, że rzecz charakteryzuje się przez swoją zewnętrzną jedność, czyli przez jedność sumy oznak, podczas gdy osoba ma swój własny charakter w jedności

wewnętrznej, czyli w jedności działalności samo-tworzenia – w tej samej sytuacji Ja, o której mówi Fichte. Tym samym, tożsamość rzeczy jest ustanawiana przez tożsamość pojęć, a tożsamość osoby – przez jedność samo-tworzącej się lub samo-zakładanej jej działalności. Jednak, dalej, o dwóch rzeczach nigdy nie można w ścisłym sensie słowa powiedzieć, że one są – „tożsame”; one są – jedynie „podobne”, chociażby nawet i „we wszystkim – κατὰ πάντα”, jedynie podobne jedna do drugiej, chociażby i we wszystkich cechach. Dlatego, tożsamość rzeczy może być rodzajowa, generyczna, według rodzaju (identitas generica, ταυτότης τῷ ἴδει⁹⁸), lub gatunkowa, specyficzna, ze względu na gatunek (identitas specifica), jednym słowem – oznaką takiej lub innej ilości cech, włączając w nie zgodności według transfinitnej wielości cech i nawet – określony wypadek – według wszystkich cech, a mimo wszystko – nie jest numeryczna, nie jest liczbowa, nie według liczby (identitas numerica, ταυτότης κατ' ἀριθμὸν).

Pojęcie tożsamości liczbowej nie może być zastosowane do rzeczy: rzecz może być jedynie „taka” lub „nie taka”, ale nigdy „taka sama” lub „nie taka sama”. Przeciwnie, o dwóch osobach, mówiąc ściśle, nie można mówić, że są one „podobne”, a jedynie – „tożsame” lub „nietożsame”. Dla osób jako osób możliwa jest albo tożsamość numeryczna, albo – żadna. Prawda, niekiedy mówi się o „podobieństwie osób”, ale jest to – niedokładne użycie słów, gdyż w samej rzeczy przy tym nie rozumie się podobieństwa osób, a podobieństwo takich lub innych ich mechanizmów psychofizycznych, czyli chodzi o to, że – chociaż są one w osobie – ale nie są osobą. Osoba natomiast, rozumiana w sensie czystej osoby, jest dla każdego Ja jedynie ideałem – granicą dążeń i auto-konstrukcji. Natomiast dla miłości czystych osób, czyli takich osób, które w pełni opanowały mechanizm swojej organizacji, – które uduchowily swoje ciało i swoją duszę, dla miłości takich osób możliwa jest jedynie czysta tożsamość numeryczna, ὁμοουσία, podczas gdy dla *czystych rzeczy* możliwe jest jedynie czyste podobieństwo generyczne, ὁμοιουσία. Osoby zaś jeszcze nieczyste, skoro są one jeszcze rzeczami, cielesne, to są zdolne do „upodobnienia” pożądania; a skoro są czyste i odcięły się od „rzeczowości”, to są zdolne do „utożsamienia” miłości.

Czymże więc jest owa rzeczowość osoby? To – jej tępa równość, dająca jej jedność pojęcia, zamkniętego we wspólnocie swoich oznak, czyli pojęcia martwego i nieruchomego. Innymi słowy, jest to coś nieco inne, niż racjonalistyczne „pojęcie” osoby, czyli podporządkowanie jej

rozsądkowemu prawu tożsamości. Przeciwnie, osobowy charakter osoby to – żywa jedność jej samo-tworzącej się rzeczywistości, twórcze wychodzenie ze swojego zamknięcia, lub, jeszcze, jest to niemożliwość wtłoczenia jej w żadne pojęcie, a więc jej „niezrozumienie” i, tym samym, niemożliwość zaakceptowania przez racjonalizm. Zwycięstwo nad prawem tożsamości – oto, co wynosi osobę ponad pozbawioną życia rzecz i co czyni ją żywym centrum działania. Jest jednak zrozumiałe, że działanie, w samej swej istocie, jest niezgłębione dla racjonalizmu, gdyż działanie jest twórczością, czyli dodaniem do danych tego, co jeszcze nie jest daną, i, tym samym, przewyciężeniem prawa tożsamości.

Racjonalizm, czyli filozofia pojęcia i rozsądku, filozofia rzeczy i pozbawionego życia bezruchu, – racjonalizm, tym sposobem, jeszcze raz całkowicie jest związany z prawem tożsamości i może być krótko scharakteryzowany jako filozofia homojuzjańska. Jest to – filozofia cielesna.

Przeciwnie, filozofia chrześcijańska, czyli filozofia idei i rozumu, filozofia osoby i twórczego wysiłku, opiera się jeszcze na możliwości przewyciężenia prawa tożsamości i może być scharakteryzowana jako filozofia homouziańska. Jest to – filozofia duchowa.

Dążenie do czystego homouziaństwa jako do swojej granicy, określa historię filozofii nowożytnej w Europie Zachodniej; ciążenie ku czystemu homouziaństwu czyni swoistą naturę rosyjskiej i ogólnie prawosławnej filozofii. Przy tym nie mamy potrzeby, że ani tam, na Zachodzie, ani tutaj, u nas, nie ma doprowadzonego do końca ani homouziańskiego, ani homouziańskiego myślenia. Zresztą wiemy, że pierwsze – w ogóle nie jest możliwe inaczej, jak w ognistej gehennie, a drugie – inaczej jak w raju – w oświeconej i uduchowionej ludzkości. Jednak tendencje tej i drugiej filozofii są na tyle określone, że klasyfikowanie ich według ich idealnych granic jest uprawomocnione i wygodne.

Dominacja zachodniej filozofii tłumaczy zaszczucie i małe stosowanie terminu „tożsamość numeryczna”. Kiedy mówią o tożsamości, to, bardziej lub mniej zdecydowanie, pod tym terminem rozumieją pełnię podobieństwa – nie więcej – jak o tym w swoim czasie, czyli w początku XIX wieku, mówił Destutt de Tracy⁹⁹ („tożsamość – mówił on – oznacza doskonałe i pełne podobieństwo – *identité veut dire similitude parfait et complète*”) i jak teraz o tym wyraźnie powiedział Palagyi¹⁰⁰, a mianowicie, że „ta sama prawda jest tą – która może być przedstawiona w nieskończenie wielu zgadzających się aktach sądenia”. – Ona to, lub

jej podobna myśl leży u podstaw nowszego określenia tożsamości w logistyce. W tym wypadku tożsamość ostatecznie i świadomie zostaje zamieniona na podobieństwo.

Zlikwidowanie idei tożsamości numerycznej – jak powiedziano – szczególnie wyraźnie przejawia się we współczesnej logice. Byłoby jednak zbyt męczące dla czytelnika wchodzenie tutaj w szczegóły.

Natomiast w tych wypadkach, gdy z tożsamością numeryczną liczone się, próba określenia tego terminu zawsze pozostawała albo prostym wyjaśnieniem, albo wskazaniem, że źródła idei tożsamości numerycznej należy szukać w samo-tożsamości świadomości. Tak właśnie Arystoteles¹⁰¹ określa opisywaną tożsamość w słowach: „ἡ ταυτοῦς ἐνότης τις ἐστὶν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταυτόν – tożsamość jest pewną jednością wielości rzeczy bądź jednością jednej rzeczy pojmowanej jako wielość, gdy na przykład mówimy, iż rzecz jest identyczna sama z sobą; bo ta sama rzecz jest tutaj pojmowana jako dwie”.

Z drugiej strony już według Leibniza¹⁰² w samo-świadomości staje się znaną realna, a zarazem z tym moralna osobista tożsamość.

Tę ideę, chociaż w bardzo zmienionej postaci, jak wiadomo, rozwinął dalej Kant¹⁰³, a przez niego ona legła u podstaw systemu idealizmu spekulatywnego Fichtego i Schellinga. Niezliczoną ilość w różnych wariantach powtarzali filozofowie najróżniejszych kierunków ten podstawowy temat, że idea tożsamości w ogóle jest odbiciem samo-tożsamości Ja (to – jako owoc refleksji, to – jako rezultat nieświadomej projekcji i przyzwyczajenia), lub, innymi słowami, że tożsamość we właściwym i pierwotnym sensie może być upatrywana jedynie w samo-tożsamości osoby, a nie w samo-podobieństwie rzeczy. W końcu, „przełożony”¹⁰⁴ szkoły marburskiej, Hermann Cohen¹⁰⁵ znowu ogłasza, że „samo-tożsamość bytu jest refleksją tożsamości myślenia – die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der Identität des Denkens”.

Ogólny wniosek z tego wszystkiego jest jasny: określenie tożsamości im bardziej jest ściśle, tym wyraźniej wydziela jako swój przedmiot tożsamość oznak i tym zdecydowanie wyłącza ze swojego rozpatrywania tożsamość numeryczną; przy tym ono ma do czynienia wyłącznie z rzeczami. Przeciwnie, gdy liczą się z tożsamością numeryczną, to wtedy mogą jedynie ją opisywać, wyjaśniać ją, powołując się na źródło pochodzenia idei tożsamości, a przy tym wymienione źródło, nazwane pra-tożsamością, znajdują w łonie żywej osoby.

Jest oczywiste, że inaczej być nie może. Przecież tożsamość numeryczna jest najgłębszą i, można powiedzieć, jedyną charakterystyką żywej osoby. Oddzielić tożsamość numeryczną – to znaczyłoby określić osobę. A określić – to znaczy podać pojęcie. Podanie natomiast pojęcia osoby nie jest możliwe, gdyż właśnie tym różni się ona od rzeczy, że w przeciwieństwie do tej ostatniej, podlegającej pojęciu i dlatego „pojętej”, ona jest „niepojęta”, wychodzi poza granicę wszelkiego pojęcia, jest transcendentna w stosunku do wszelkiego pojęcia. Można jedynie stworzyć symbol istotnej charakterystyki osoby, lub też znak, słowo, i, bez określania go, wprowadzić formalnie do systemu innych słów, i zarządzać tak, żeby ono podlegało ogólnym operacjom z symbolami, „jak gdyby” było w istocie znakiem pojęcia. Jeśli zaś chodzi o treść tego symbolu, to ona nie może być rozumowa, a jedynie bezpośrednio przeżywana w doświadczeniu auto-twórczości¹⁰⁶, w czynnym samo-konstruowaniu się osoby, w tożsamości duchowej samo-świadomości. Oto dlaczego termin „tożsamość numeryczna” jest jedynie symbolem, a nie pojęciem.

Jaki ogólny wniosek wynika z tego odstępstwa? – Konieczność wyraźnego rozgraniczenia tożsamości numerycznej i tożsamości generycznej, i – stąd – wyraźne rozgraniczenie miłości jako stanu psychologicznego, odpowiadającego filozofii rzeczowej, od miłości jako aktu ontologicznego, odpowiadającego filozofii osoby. Innymi słowy, miłość chrześcijańska powinna być w najbezwzględniejszy sposób zabrana z dziedziny psychologii i oddana dziedzinie ontologii. Jedynie wzięwszy pod uwagę to żądanie, czytelnik może zrozumieć, że wszystko, co powiedziano o miłości i wszystko to, co jeszcze o niej będzie powiedziane – nie jest metaforą, a dokładnym wyrażeniem autentycznego naszego rozumienia.

Poznanie przez człowieka Boga w nieunikniony sposób objawia się i ujawnia jako czynna miłość do stworzenia, jako już dana mi w bezpośrednim doświadczeniu. A ujawniona miłość do stworzenia jest kontemplowana przedmiotowo jako piękno. Stąd – rozkosz, radość, uciecha z miłości przy jej kontemplowaniu. To zaś, co raduje – nazywa się pięknem; – miłość jako przedmiot kontemplacji – jest pięknem.

Moje życie duchowe, moje życie w Duchu, dokonujące ze mną „upodobnienie do Boga” jest pięknem, – tym samym pięknem pierwot-

nego stworzenia, o którym powiedziano: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1₃₁).

Kochać niewidzialnego Boga – to znaczy pasywnie otwierać przed Nim swoje serce i czekać na Jego aktywne objawienie tak, żeby w serce zstępowała energia Bożej miłości: „Przyczyną miłości do Boga jest Bóg – *causa diligendi Deum Deus est*”, – mówi Bernard z Clairvaux¹⁰⁷. Przeciwnie, kochać widzialne stworzenie – to znaczy pozwalając przyjętej Bożej energii ujawnić się – przez przyjmującego – na zewnątrz i wokół przyjmującego – tak samo, jak ona działa w samym Trój-hipostatycznym Bóstwie – pozwolić jej przechodzić na innego, na brata. Dla własnych ludzkich wysiłków miłość do brata jest absolutnie niemożliwa. To – dzieło mocy Bożej. Kochając, kochamy przez Boga i w Bogu.

Jedynie ten, kto poznał Trójjedynego Boga, może kochać prawdziwą miłością. Jeśli nie poznałem Boga, nie mam kontaktu z Jego Istotą, to ja nie kocham. I jeszcze odwrotnie: jeśli ja kocham, to mam kontakt z Bogiem, znam Go; a jeśli nie kocham, to nie mam kontaktu i nie znam. W tym wypadku – istnieje bezpośrednia zależność wiedzy i miłości do stworzenia. Ich punktem wyjściowym jest moje trwanie w Bogu i Boga we mnie.

„Po tym zaś poznajemy, że Go znamy, jeżeli zachowujemy Jego przykazania. Kto mówi: ‘Znam Go’, a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy. Kto zaś zachowuje Jego naukę, w tym naprawdę miłość Boża jest doskonała. Po tym właśnie poznajemy, że jesteśmy w Nim. Kto twierdzi, że w Nim trwa, powinien również sam postępować tak, jak On postępował–” (1 J 2₃₋₆). Póki co, to wzajemne współ-przebywanie Boga i człowieka jest założeniem dobrowolnej wiary, a nie jest faktem przymusowego doświadczenia.

Prawie wyłącznie tej zależności są poświęcone Listy Apostoła Jana¹⁰⁸.

„Miłujmy się wzajemnie – *ἀλλήλους* –, ponieważ miłość jest z Boga – *ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν* –, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga – *ἐκ τοῦ θεοῦ* – i zna – *γινώσκει* – Boga. Kto nie miłuje, ten nie zna Boga – *οὐκ ἔγνω τὸν θεὸν* –, bo – *ὅτι* – Bóg jest miłością” (1 J 4₇₋₈). – „Każdy, kto miłuje, narodził się z Boga”. To nie jest tylko – zmiana, lub polepszenie, bądź udoskonalenie; nie, to jest mianowicie zstępowanie

„od – ἐκ – Boga”, kontakt ze Świętym. Miłujący odrodził się lub urodził na nowo – do nowego życia; stał się „dzieckiem Bożym – τέκνον θεοῦ”, nabral nowego bytu i nowej natury, był „martwy i ożył” dla przejścia do nowego królestwa rzeczywistości (właśnie o tym mówi przypowieść o synu marnotrawnym, Łk 15_{8,2}). Niech i innym – ludziom z „kamiennym sercem” – on dalej wydaje się być tym samym człowiekiem. Jednak w istocie w niewidzialnym łonie jego „marnotrawnej” duszy dokonało się tajemnicze przemienienie. Εποχή i agonía absolutnego sceptycyzmu były jedynie mękami narodzin z ciasnego i ciemnego łona życia cielesnego do nieogarnionego życia nieskończonego i świetlistego. Miłujący przeszedł od śmierci do życia, z królestwa tego wieku do królestwa Bożego. On stał się „uczestnikiem Boskiej natury – θείας κοινωνός φύσεως” (2 P 1₄). On pojawił się w nowym świecie Prawdy, w którym może wzrastać i rozwijać się; w nim trwają nasiona Boże – nasiona życia Bożego (1 J 3₉), nasiona samej Prawdy i autentycznej wiedzy. Znając Prawdę, on rozumie teraz dlaczego dokonała się z nim taka zmiana: „My wiemy – οἶδαμεν –, że przeszliśmy ze śmierci do życia [i tym samym – z ciemności niewiedzy do światłości prawdy], bo – ὅτι – miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci. Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą, wiecie przecież, że żaden zabójca nie ma w sobie trwającego życia wiecznego” (1 J 3₁₄₋₁₅). Jednak to – nie w znaczeniu tautologicznym, nie w tym sensie, że określenie „nie ma w sobie życia wiecznego” jest jedynie innym określeniem „nienawidzącego”, i „niemiłującego”, a w znaczeniu metafizycznego związku dwóch stanów. Ten, kto „nie ma sobie życia wiecznego”, czyli nie wszedł w życie Trójcy, nie może miłować, gdyż sama miłość do brata jest pewnym przejawem, jakby wypłynięciem Bożej mocy, promieniującej z miłującego Boga. Zwykle – moralizatorskie – tłumaczenie czyni płaskim i przańszym słowo Wtajemniczonego, osłabia metafizyczny łańcuch, który skuwa ze sobą te dwa akty – poznania i miłości. Zresztą i ogólnie – co zauważę – im bardziej masywne i metafizycznie toporne i archaiczne są pojęcia religijne, tym głębszy jest symbolizm ich wyrazu i znaczy, tym bliżej podchodzimy do autentycznego zrozumienia ściśle religijnego przeżycia. Takim zgęszczeniem pojęć religijnych charakteryzuje się cała nasza liturgia, odnosząc się do protestanckiej i sekciarskiej, jak stare czerwone wino – do letniej wody z cukrem. – Przypomnę, choćby porządek liturgii przed Wyznaniem Wiary w czasie liturgii wiernych:

Diakon ogłasza: „Umiłujmy się wzajemnie, abyśmy jednomyślnie wyznali, – ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμολογήσωμεν¹⁰⁹–, ...”.

Cóż, mianowicie, wyznamy? Na to pytanie odpowiada chór, czyli w istocie wierni w osobach swoich przedstawicieli – podchwytując i kończąc wezwanie diakona: „Ojca i Syna, i Świętego Ducha, Trójcę Współistotną i Niepodzielną – Πατέρα, Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον”. Wtedy kapłan kłania się trzykrotnie i mówi cicho: „Umiłuję Ciebie, Panie, Mocy moja, Pan opoką moją i ucieczką moją, i raptunkiem moim”; jeśli natomiast kapłanów jest kilku, to oni ponadto wyrażają jeden drugiemu swoją miłość braterską przez pocałunek i wzajemne świadectwo: „Chrystus pośród nas – I jest, i będzie”. Po tym zgromadzeniu się w miłości Kościoła, jako całość, musi oddzielić się od wszystkiego zewnętrznego, od wszystkiego, co nie ma wspólnoty z tą miłością, od tego, co jest obce Kościołowi – od świata. Dlatego diakon ogłasza: „Drzwi, drzwi, w mądrości uważajmy – τὰς θύρας, τὰς θύρας ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν”, to znaczy „zamknijcie drzwi, aby nie wszedł ktokolwiek obcy, a my będziemy uważać w mądrości”; zauważmy, że przekład słowiański zwrotu „ἐν σοφίᾳ Πρόσχωμεν” przez „premudrostiju wonmiem” – nie jest dokładny i wymaga zmiany na „premudrosti wonmiem”¹¹⁰. Teraz, kiedy wszystko, co jest potrzebne dla wyznania Trójcy jedno-istotnej i nierozdzielnej, jest przygotowane, następuje sama „mądrość”: lud – ὁ λαὸς –, czyli samo ciało kościelne, śpiewa „Symbol Wiary”. Przypomnijmy sobie jednak, czym jest „Symbol Wiary”. To – i historycznie, i metafizycznie – nie jest nic innego, jak poszerzone ujęcie, jak wyjaśniająca amplifikacja, jak rozczłonkowanie formuły chrzcielnej: „W imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha”¹¹¹. Wygłaszając tę formułę myślimy właśnie o tym wszystkim, co zawarte jest w Symbolu Wiary. Dalej, czym jednak jest formuła chrzcielna? – To, mówiąc ściśle, ni mniej ni więcej, jest wyrażenie dogmatu jedno-istotności Trójcy Świętej. W ten sposób wszystko to, co poprzedza „Symbol Wiary”, okazuje się być przygotowaniem do „zwrócenia uwagi” na słowo „jedno-istotna, ὁμοουσία”. „Jedno-istotność” jest właśnie „mądrością”.

Idea takiego porządku liturgii jest jasna: miłość wzajemna jest tylko jedna i jest warunkiem jedno-myślności – ὁμο-νοία –, jednej myśli miłujących się wzajemnie, w przeciwieństwie do zewnętrznych relacji wzajemnych, dających nie więcej, jak podobno-myślność – ὁμοι-νοία –, na której bazuje życie świeckie – nauka, społeczeństwo, państwowość itd. A jedno-myślność daje grunt, na którym możliwe jest wspólne wyznanie – ὁμο-λογήσωμεν –, czyli uchwycenie i uznanie dogmatu jedno-istotności: ἐν ὁμονοίᾳ, przy pomocy – lub za pomocą – tej jedno-myślności dotykamy tajemnicy Trójjedynego Bóstwa.

Ta sama idea nierozzerwalnego związku między wewnętrzną jednością wierzących i poznaniem, a dlatego także i wysławieniem Boga, który jest „Trójcą w jedności”, zawarta jest i w kapłańskim wezwaniu na liturgii: „I pozwól nam jednymi ustami i jednym sercem wielbić i wysławiać najczcigodniejsze, i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków – καὶ δὲς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι καὶ μιᾷ καρδίᾳ δοξάζειν, καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπές ὄνομά σου”¹¹². Różnica – jedynie w dopełniającym momencie wysławienia imienia Trójjedynego Boga – wysławienia wynikającego z wyznania przez wierzących tego jedyne, w trzech imionach wypowiedzanego Imienia.

Dokładnie tak samo, nie jurydyczno-moralny, a metafizyczny sens ma stwierdzenie: „Kto twierdzi, że żyje w światłości [w prawdzie], a nienawidzi brata swego, dotąd jeszcze jest w ciemności [w niewiedzy]. Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości i nie może się potknąć. Kto zaś swego brata nienawidzi, żyje w ciemności i działa w ciemności, i nie wie, dokąd dąży, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy” (1 J 2₉₋₁₁). Światłość-Prawda¹¹³, i ta Prawda niezmiennie wyjawia siebie; postacią jej przejścia na innego jest – miłość, dokładnie tak samo, jak postacią przejścia na innego uporczywey, nie chcącej uznać siebie za taką ciemności-niewiedzy jest – nienawiść. „Ten, kto czyni dobrze, jest z Boga; ten zaś, kto czyni źle, Boga nie widział” (3 J 1₁₁). Wewnętrzna światłość duszy w sobie i jej ujawnienie w innym tak dokładnie odpowiadają sobie, że na podstawie wahań jednego można zdecydowanie wnioskować o drugim. Nie ma miłości – znaczy, nie ma prawdy; jest prawda – znaczy, niezmiennie jest także miłość. „Każdy zaś, kto pokłada w Nim nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty” (1 J 3₅). „Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, trwa w nim siła ziarna Bożego – σπέρμα αὐτοῦ –; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga. Dzięki temu można rozpoznać dzieci Boga i dzieci diabła; każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga, tak jak i ten, kto nie miłuje swego brata” (1 J 3₉₋₁₀). Miłość z taką samą koniecznością wynika z poznania Boga, z jaką światłość promieniuje z lampy i z jaką nocna woń leje się z otwartego kielicha kwiatka: „poznanie dokonuje się przez miłość – ἡ γνῶσις ἀγάπῃ γίνεται”¹¹⁴. Dlatego wzajemna miłość uczniów Chrystusa jest znakiem ich wiedzy, ich poznania, ich chodzenia w prawdzie. Miłość jest własną oznaką, po której poznaje się ucznia Chrystusa: „Po tym poznają wszyscy, że jesteście Moimi uczniami, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali – ἀγάπην” (J 13₃₅).

Jednak nie można byłoby zrobić większego błędu, jak utożsamić duchową miłość znającego Prawdę z altruistycznymi emocjami i dążeniem do „dobra ludzkości”, w najlepszym wypadku opierającym się na naturalnym współczuciu lub na abstrakcyjnej idei. Dla „miłości” w tym ostatnim – żydowskim – sensie wszystko zaczyna się i kończy w empirycznym dziele, wartość wysiłku jest określana przez widzialne działanie. Natomiast dla duchowej miłości – w sensie chrześcijańskim – ta wartość jest jedynie blichtrzem. Nawet moralna działalność – jak filantropia i tym podobne, wzięte same w sobie – są doskonałą nicością. Nie zewnętrzność, nie „skóra” poszczególnych działań jest pożądana, a życie w łasce, przelewające się w każdym twórczym ruchu osoby. Natomiast „skóra”, jako „skóra”, empiryczna zewnętrzność, jako taka, zawsze dopuszcza fałsz. Żaden czas nie śmie zaprzeczyć, że „fałszywi apostołowie to podstępni działacze, udający apostołów Chrystusa. I nic dziwnego. Sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości” (2 Kor 11₁₃₋₁₄). Jeśli wszystko, co jest zewnętrzne, może być fałszowane, to nawet najwyższy wysiłek i najwyższa ofiara – ofiara ze swego życia – sama z siebie – jest niczym:

„Gdybym mówił językami ludzi i aniołów,
a miłości bym nie miał,
stałbym się jak miedź brzęcząca
albo cymbał brzącający.

Gdybym też miał dar prorokowania
i znał wszystkie tajemnice,
i posiadał wszelką wiedzę,
i wiarę taką, iżbym góry przenosił,
a miłości bym nie miał,
byłbym niczym.

I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją,
a ciało wystawił na spalenie,
lecz miłości bym nie miał,
nic mi nie pomoże” (1 Kor 13₁₋₃)¹¹⁵.

Tak zwana „miłość” poza Bogiem nie jest miłością, a jedynie naturalnym, kosmicznym zjawiskiem, równie mało podlegającym absolutnej ocenie chrześcijańskiej, jak i fizjologiczne funkcje żołądka. Przeto, tym bardziej samo z siebie jest jasne, że tutaj używa się słowa „miłość”, „miłować” i pochodzące od nich słowa w ich chrześcijańskim sensie i po-

zostawia się bez żadnej uwagi nawyki rodzinne, rodowe i narodowe, egoizm, chęć sławy, chęć władzy, żądzę i pozostałe „odpryski ludzkich uczuć”, przykrywane słowem miłość¹⁶.

Autentyczna miłość jest wyjściem z empirii i przejściem do nowej rzeczywistości.

Miłość do innego jest odbiciem na niego autentycznej wiedzy, a wiedza jest objawieniem samej Trójhypostatycznej Prawdy sercu, czyli trwaniem w duszy miłości Bożej do człowieka: „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała” (1 J 4₁₂), – my weszliśmy z Nim nie tylko w bezosobowe zdobywczo-kosmiczne relacje, ale także w osobową ojcowsko-synowską wspólnotę. Dlatego też, „jeśli serce nasze nie osądza nas”, – to, oczywiście, to samo serce powinno być dla swego sądenia chociaż trochę oczyszczone z kory brudu, która zniszczyła jego powierzchnię, i zdolne wydawać sądy o autentyczności miłości –, czyli jeśli mamy świadomość cnotliwą i wiemy, co rzeczywiście kochamy, „nie słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3₁₈), to rzeczywiście otrzymaliśmy nową istotę, rzeczywiście weszliśmy w osobisty kontakt z Bogiem – to „mamy ufność wobec Boga” (1 J 3₂₁), gdyż ten, kto jest cielesny, o wszystkim sądzi na sposób cielesny. Przecież „kto wypełnia Jego przykazania, trwa w Bogu, a Bóg w nim” (1 J 3₂₄); jeśli miłujemy Boga, to „my trwamy w Nim, a On w nas” (1 J 4₁₃).

Mówimy „miłość”. Można jednak zapytać, w czym konkretnie wyraża się ta duchowa miłość? – W przewycięzeniu granic samotności, w wychodzeniu z siebie – w tym celu potrzebna jest duchowa wspólnota wierzących. „Jeżeli mówimy, że mamy z Nim łączność, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy łączność między sobą” (1 J 1₆₋₇).

Absolutna Prawda jest poznawana w miłości. Natomiast słowo „miłość”, jak już wyjaśniono, nie jest rozumiane w sensie subiektywno-psychologicznym, a w sensie obiektywno-metafizycznym. Nie to, żeby sama miłość do brata była treścią Prawdy, jak twierdzi Tołstoj i inni jemu podobni religijni nihilisci; nie to, żeby miłość do brata wszystko wyczerpywała. Nie, i nie. Miłość do brata – to okazanie innego, przejście na innego, jakby wtłoczenie w innego tego wchodzenia w życie Boże, które w samym podmiocie mającym kontakt z Bogiem jest przez niego uświadamiane jako znanie Prawdy. Metafizyczna natura miłości – w meta-logicznej przewadze gołej samo-tożsamości „Ja=Ja” i w wychodzeniu z siebie; a to

dokonuje się przy spłynięciu na innego, przy wlewaniu w innego mocy Bożej, rozbijającej więzy ludzkiej skończoności samotności. Na mocy tego wychodzenia Ja staje się w innym, w nie-Ja, tym nie-Ja, staje się jedno-istotnym z bratem, – jedno-istotnym (ὁμοούσιος), a nie tylko podobnie-istotnym (ὁμοιούσιος), jaki podobnie-istotne stanowi moralizm, czyli niepotrzebną wewnątrznie szaleńczą próbę ludzkiej, poza-Bożej miłości. Wznosząc się ponad logiczne, beztreściowe i puste prawo tożsamości, i utożsamiając się z kochanym bratem, Ja tym samym dobrowolnie staje się nie-Ja lub, wyrażając się językiem świętych pieśni, „ogałaca się”, „wyniszcza się” (por. Flp 2,⁷)¹⁷, czyli pozbawia siebie koniecznych i właściwych jemu atrybutów i naturalnych praw wewnętrznego działania według praw ontologicznego egoizmu lub tożsamości; ze względu na normę obcego bytu Ja wychodzi ze swoich granic, z normy swego bytu i dobrowolnie podporządkowuje się nowemu sposobowi, aby przez to włączyć swoje Ja w Ja innej istoty, będącej dla niego nie-Ja. W ten sposób bezosobowe nie-Ja staje się osobą, innym Ja, czyli Ty. Jednak w tym „ogołoceniu”, w tym „wyniszczeniu” Ja, w tym „spustoszeniu” lub „kenozie – κένωσις” siebie samego dokonuje się odwrotne przywrócenie Ja we właściwej mu normie bytu, przy czym ta jego norma nie jest już po prostu dana, ale i uzasadniona, czyli nie jest po prostu obecną w danym miejscu i momencie, ale mającą znaczenie powszechne i wieczne. W innym, przez swoje uniżenie, postać mego bytu znajduje swoje „wybawienie” spod władzy grzesznej auto-afirmacji, wyzwala się z grzechu odosobnionego istnienia, o którym mówili myśliciele greccy¹⁸, i w trzecim, jako wybawiony „wysławia się”, czyli afirmuje się w swojej niezniszczalnej wartości. Przeciwnie, bez kenozy Ja dysponowałoby swoją normą jedynie w potencji, ale nie w akcji. Miłość jest „tak”, mówionym przez Ja samemu sobie; natomiast nienawiść – to „nie” dla samego siebie. Nieprzetłumaczalnie, ale wyraziście podał tę ideę R. Hamerling w formule: miłość jest „das lebhaftes Sich-selbst-bejahen des Seins – żywe ‘tak’ bytu dla samego siebie”¹⁹. Miłość łączy wartość z rzeczywistością²⁰, wnosi do wymykającej się rzeczywistości obowiązkowość, obowiązek; a przecież obowiązek jest tym, co daje rzeczywistości trwałość; bez obowiązku ona jest „πεῖ”, a z obowiązkiem – jest „μέvet”. To miłość jednoczy dwa światy: „w tym wielkość, że tu tajemnica, – że będące obok siebie oblicze ziemi i wieczna Prawda spotkały się tutaj razem”²¹.

Miłość kochającego, przenosząc jego Ja na Ja kochanego, na Ty, tym samym daje kochanemu Ty moc poznawania w Bogu Ja kochającego i ko-

chania go w Bogu. Kochany sam staje się kochającym, sam wznosi się ponad prawo tożsamości i w Bogu utożsamia siebie z przedmiotem swojej miłości. Swoje Ja on przenosi na Ja pierwszego przez pośrednictwo trzeciego, itd. Jednak te wzajemne samo-przeniesienia, samo-wyniszczenia, samo-ogółocenia kochających tylko dla rozsądku wydają się szeregiem idącym w bezgraniczność. Wznosząc się ponad granice swojej natury, Ja wychodzi z ograniczoności czasoprzestrzennej i wchodzi w Wieczność. Tam cały proces wzajemnych relacji kochających się jest jednym aktem, w którym syntetyzuje się nieskończony szereg, nieskończona seria poszczególnych momentów miłości. Ten jedyny, wieczny i nieskończony akt jest jedno-istotnością kochających się w Bogu, przy czym Ja jest jednym i tym samym z drugim Ja, równocześnie różnym od niego. Każde Ja jest nie-Ja, czyli jest Ty, na mocy rezygnacji z siebie ze względu na pierwszego. Zamiast oddzielnych, rozerwanych, samo-upartych Ja otrzymuje się dwójkę – dwu-jedną istotę, mającą zasadę swojej jedności w Bogu: „Finis amoris, ut duo unum fiant – Granica miłości, gdy dwoje będą jednym”. Jednak, przy tym, każde Ja jak w zwierciadle widzi w obrazie Bożym innego Ja swój obraz Boży.

Ta dwójca za swoją istotę ma miłość i, jako konkretnie wcielona miłość, ona jest piękna dla kontemplacji przedmiotowej. Jeśli dla pierwszego Ja punktem wyjścia jedno-istotności bywa prawda, a dla drugiego, dla Ty, – miłość, to u trzeciego Ja, u On, takim punktem oporu będzie już piękno. W nim piękno wzbudza miłość, a miłość daje widzenie prawdy. Rozkoszując się pięknem dwójcy On kocha ją i przez to – poznaje, afirmując każde, każde Ja w jego hipostatycznym bycie własnym. Tą swoją afirmacją kontemplujące Ja przywraca samo-tożsamość kontemplujących hipostaz: pierwszego Ja jako Ja kochającego i kochanego; drugiego Ja jako Ja kochającego i kochanego, – jako Ty. Tym samym, przez oddanie siebie dwójcy, rozerwanie otoczki swojego własnego zamknięcia, trzecie Ja ma kontakt z jedno-istotnością w Bogu, a dwójca staje się trójką. Jednak On, to trzecie Ja, jako kontemplujące dwójkę przedmiotowo, samo jest zasadą dla nowej trójcy. Przez trzecie Ja wszystkie trójce zrastają się między sobą w jedno-istotną całość – w Kościół lub Ciało Chrystusa jako przedmiotowe ujawnienie przez Hipostazę miłości Bożej. Każde trzecie Ja może być pierwszym w drugiej trójcy i drugim – w trzeciej, tak, że ten łańcuch miłości, zaczynając się od Trójcy Absolutnej, – która mocą swoją, jak magnes przyciąga żelazne opiłki, trzyma wszystkie – rozciąga się dalej i dalej. Miłość, według bł. Augustyna, jest „pewnym życiem, łączącym lub łą-

czy dążących – *vita quaedam copulans vel copulare appetens*¹²². Podobną myśl sformułował także Jan Szkot Eriugena¹²³. „Miłość – powiada on – jest związkiem lub węzłem, za pośrednictwem którego wszystkie rzeczy łączą się niewypowiedzianą przyjaźnią i nierozzerwalną jednością – *Amor est connexio aut vinculum quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur*”. Jest to powiew Ducha Świętego, pocieszającego radością kontemplacji, wszędzie będącego i wszystko napęlniającą skarbnicą dóbr, dawcy życia i swoim zamieszkaniem oczyszczającego świat z wszelkiej zmy. Jednak dla uświadomienia życiotwórcza Jego działalność staje się jasną tylko przy wyższym rozkwicie duchowości.

Taki jest schemat samo-uzasadnienia osób. Jak jednak konkretnie ujawnia się miłość, – ta główna siła bytu, wychodząca od znajdującego Prawdę? Nie wchodząc w szczegóły, przypomnę jedynie powszechnie znany fragment (1 Kor 13₄₋₇) z Pawłowego „Hymnu miłości”¹²⁴, w którym powiedziano wszystko:

„Miłość cierpliwa jest,
łaskawa jest.
Miłość nie zazdrości,
nie szuka poklasku,
nie unosi się pychą,
nie jest bezwstydna,
nie szuka swego,
nie unosi się gniewem,
nie pamięta złego,
nie cieszy się z niesprawiedliwości,
lecz współweseli się z prawdą.

Wszystko znosi,
wszystkiemu wierzy,
we wszystkim pokłada nadzieję,
wszystko przetrzyma”.

Jednakże, każda z hipostaz trójcy, mając w sobie życie duchowe – wiedzę-miłość-radość – w różnych aspektach metafizycznych, zgodnie ze szczególnym miejscem w trójcy wyróżnia się też odrębnym typem swego życia duchowego, odrębną jego organizacją, odrębnym układem swojej drogi do Boga. Nadaje to swoisty, taki lub inny, odcień jej wiedzy, jej miłości i jej radości: tak, miłość pierwszej hipostazy jest – płomienna, zazdrosna; drugiej – łagodna, ofiarna; a trzeciej – pełna zachwyty.

To nie intuicja i nie dyskurs dają poznanie Prawdy. Ono powstaje w duszy z powodu dobrowolnego objawienia się samej Trójhipostazowej Prawdy, z powodu łaskawego nawiedzenia duszy przez Ducha Świętego. Początkiem takiego nawiedzenia bywa wolitywny akt wiary, absolutnie niemożliwy dla samotności człowieka i dokonujący się przez „pociągnięcie” przez Ojca, Będącego na Niebiosach (J 5₄₄). Natomiast ten, kto dokonał wysiłku wiary, nie wie, Czyją mocą został on dokonany. Dopiero uwierzywszy w Syna i otrzymawszy w Nim obietnicę Ducha Świętego, wierzący poznaje, kim jest Ojciec (Łk 10₂₂), – jedynie w Synu Bożym poznaje Ojca jako Ojca, i z tego powodu sam staje się synem. Przez Syna otrzymuje on Ducha Świętego i wtedy, w Poczycielu, kontempluje niewypowiedziane piękno istoty Bożej, raduje się niewyjaśnianym drzeniem, widząc wewnątrz swego serca „światłość rozumową” lub „światłość Taboru”¹²⁵, i sam staje się pneumatoforycznym i pięknym. Właśnie o tym słyszymy w troparionie ku czci św. Sergiusza z Radonieża:

„...zamieszkał w Tobie Najświętszy Duch,
przez Jego działanie światłością zostałeś upiększony”,

to znaczy Duch Święty wprost został nazwany Źródłem i Przyczyną świetlistego piękna Świętego. „Światłość rozumowa”, jednocząca się niekiedy z duchowym „ciepłem” i „wonnością” – oto poszukiwana przez nas rozumna intuicja, intuicja, włączająca w siebie szereg swoich uzasadnień, – doskonale piękno jako synteza absolutnie konkretnej rzeczywistości z absolutnie rozumnym uzasadnieniem. Światłość rozumowa – to światłość samego Trójhipostazowego Bóstwa, istota Boża, które nie po prostu daje się, ale sama daje się. Jest to – „Światłość rozumowa”, która zajaśniała dla świata od Narodzin Pana Jezusa Chrystusa, jak śpiewamy w troparionie święta Narodzin Chrystusa:

„Narodziny Twoje, Chryste Boże nasz,
zajaśniały światu światłością rozumową”.

Jest to – „Światłość Chrystusa”, która „oświeca wszystkich”. Jest to – ta sama „światłość rozumowa”, ze względu na którą „dusza woła do Ciebie”, do Boga, jak mówi Kościół święty, – światłość miłości Bożej, o którą się modlimy:

„Oświeć miłością, modlę się,
abym ujrział Ciebie, Słowo Boże”¹²⁶,

ta światłość, w widzeniu której – kontemplacja Boga i dlatego – zbawienie nas, niemogących być poza Bogiem. Czyż prawosławny nie modli się:

„Zbaw mnie przez Twoje oświecenie”¹²⁷.

A zobaczywszy światłość, czyż nie uspokaja się:

„Nie jestem bowiem sam, ale z Tobą, Chryste mój, światłością trój-słoneczną oświecającym świat”¹²⁸.

I czyż nie oddaje on na jutrzni chwały „Ojcu światłości” lub, dokładniej, „światał”¹²⁹ (Jk 1₁₇),

„który objawił nam światłość”?

I jeszcze, przygotowując się do wygłoszenia rozesłania [pod koniec Całonocnego Czuwania], czyż kapłan nie wygłasza tej nieskończonej wzruszającej modlitwy:

Chryste, światłości prawdziwa, który oświecasz i uświęcasz każdego człowieka przychodzącego na ten świat, niechaj zajaśnieje nam światłość Twego oblicza, niech ujrzemy w niej niedostępną światłość—”?

Przypomnijmy w końcu hymn:

„Pogodna światłości świętej chwały, Nieśmiertelnego Ojca niebios, Świętego, Błogosławionego, Jezu Chryste.

Przyszliśmy na zachód słońca, widząc światłość wieczorną śpiewamy Ojcu, Synowi, i Świętemu Duchowi, Bogu.

Boś godzien jest, by w każdym czasie, śpiewano Tobie zbożnymi pieśniami, Synu Boży, co życie dajesz, przeto świat Cię sławi”?

W tym wypadku wyraźnie zarysowano związek wszystkich analizowanych przez nas idei. Pan Jezus jest – łagodną, pogodną światłością ze świętej chwały nieśmiertelnego, czyli świętego, i dlatego błogosławionego Ojca Niebieskiego. Jednak On, to pogodne Słońce świata, weszło na ziemi i następnie zaszło, znowu stało się jakby nie z nami. Widzieliśmy światłość tego zachodzącego Słońca i w nim, w świetle tej Światłości „zobaczyliśmy światłość” zawsze będącej Trójcy. Dlatego teraz Jej śpiewamy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi – Bogu; natomiast Syna Bożego, przez to trój-słoneczne oświecenie stworzenia dającego życie światu, świat sławi w dziękczynnych pieśniach.

Są to jednak – prawie przypadkowo wzięte, – z niezliczonej ilości tekstów –, fragmenty o światłości Taboru. Idea łaskawej światłości jest jed-

ną z nielicznych podstawowych idei całej liturgii, gdyż liturgia była układana przez ludzi pneumato-forycznych, ludzi, którzy doświadczalnie znali łaskę. Tak, światłość duchową...

Światłość już w kontemplacji zmysłowej jest przede wszystkim piękna sama z siebie, intuicyjnie piękna. Wszystko pozostałe - jak dźwięk, zapach, ciepło - bywa piękne raczej przez rytmiczny podział, ale nie jest piękne we własnym, intuicyjnym sensie, a w sensie znanego zadowolenia intelektualnego. Zwróćmy uwagę i na to, że to samego z siebie, w swojej absolutnej wysokości prawie się nie zapamiętuje, a zapach lub smak są nawet nie do powtórzenia w wyobraźni. Względna wysokość tonów, to znaczy pewna nieświadomie percypowana racjonalna treść, stanowi przedmiot rozkoszy muzycznej¹³⁰: zgodnie ze znanym stwierdzeniem Leibniza, dusza słuchając muzyki „nieświadomie ćwiczy się w arytmetyce”¹³¹, czyli w tej dziedzinie, którą zawsze uważano za wzór i typ racjonalności. Natomiast światłość jest piękna pomimo wszelkich podziałów, pomimo formy - w sobie - i czyni pięknym wszystko widzialne. „Nie ma tak brzydkiego przedmiotu, którego tajemnicze światło nie uczyniłoby pięknym - powiada jeden z prawie współczesnych pisarzy. - Impuls, jaki światło daje zmysłom, i właściwa mu cecha jakiejś nieskończoności, podobna przestrzeni i czasowi, nadaje wszelkiej materii wesoły widok”¹³². Piękno, jako pewne zjawisko lub wyjawienie tego, co staje się obiektywnym, istotnie wiąże się ze światłem, gdyż wszystko okazywane okazuje się właśnie światłem, lub - jak świadczy Apostoł - „wszystkie te rzeczy piętnowane stają się jawne dzięki światłu - τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦνται” (Ef 5_{13a}). A przez to one zrastają się ze światłem je wyjawiającym i same przemieniają się w świetle, o czym znowu naucza Apostoł w słowach: „wszystko, co staje się jawne, jest światłem - πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν” (Ef 5_{13b}). Przeto, jeśli piękno jest właśnie wyjawieniem, a wyjawione - światłem, to, powtarzam, piękno jest - światłem i światło jest - pięknem. Natomiast absolutna światłość jest absolutnie-piękna, - jest samą Miłością w jej doskonałości, i ona czyni sobą duchowo-piękną wszelką osobę. Koronujący sobą miłość Ojca i Syna Duch Święty jest i przedmiotem, i organem kontemplacji piękna. Właśnie dlatego ascetykę jako działanie ukierunkowane na to, żeby kontemplować w Duchu Świętym niewypowiedzianą światłość, święci ojcowie nie nazywali nauką i nawet nie nazywali pracą moralną, a sztuką - artyzmem, mało tego, sztuką i artyzmem *par excellence* - „sztuką sztuk”, „artyzmem artyzmów”¹³³. Wiedza teoretyczna - φιλοσοφία

– jest umiłowaniem mądrości, natomiast wiedza kontemplacyjna, dawana przez ascetykę, jest φιλοκαία, umiłowanie piękna. Zbiory dzieł ascetycznych¹³⁴, od dawna nazywają się Filokaliami, Φιλοκαλίας, wcale nie są *Dobroto-lubijem* w naszym, współczesnym sensie słowa. W tym wypadku „dobrota” występuje w dawnym znaczeniu, oznaczającym piękno, a nie doskonałość moralną¹³⁵, i φιλοκαία znaczy „umiłowanie piękna”. W samej rzeczy, ascetyka nie stwarza „dobrego” człowieka, a pięknego, i wyróżniającą cechą świętych ascetów – wcale nie jest ich „dobro”, które bywa także u ludzi cielesnych, nawet bardzo grzesznych, a piękno duchowe, oślepiające piękno świetlistej, światło-nośnej osoby, w żaden sposób niedostępne otyłemu i cielesnemu człowiekowi. „Natomiast piękniejszego od Chrystusa – Jedynego Bezgrzesznego – nie ma nikogo”¹³⁶. Zresztą, nie będziemy mówić o ascetach: przecież pisane są całe księgi, żeby opisać drogę ascetyczną do wiecznej Prawdy – drogę jedyną – w ascetyce, jak i w matematyce, nie ma królewskich dróg, gdyż tylko oczyszczone serce może przyjąć w siebie niewypowiedzianą światłość Bóstwa i stać się pięknym.

„Kiedy człowiek przekroczył przykazanie – mówi św. Makary Wielki – diabeł całą jego duszę pokrył ciemną zasłoną. Dlatego przychodzi, w końcu, łaska i zdejmuje całą zasłonę, tak, że dusza stawszy się już czystą i przyjąwszy własną swoją naturę, to niemające wyrzutów i czyste stworzenie, zawsze już czysto i czystymi oczyma kontempluje chwałę Prawdziwej Światłości i Prawdziwe Słońce Sprawiedliwości, które zajaśniało w samym sercu”¹³⁷. „Jak zmysłowe oko, będąc czystym zawsze widzi słońce, tak i rozum, całkowicie oczyszczony, zawsze widzi chwałę Światłości – Chrystusa, i z Panem trwa dzień i noc, podobnie do tego, jak ciało Pańskie, zjednoczywszy się z Bóstwem, zawsze współ-przebywa z Duchem Świętym. Jednak taką miarę ludzie nie osiągają nagle, ale przez trudy, bóle i wielkie wysiłki”¹³⁸.

To oczyszczenie siebie lub samo-poprawa wymaga skoncentrowania całej istoty w sercu¹³⁹, wewnętrznego zgromadzenia wokół serca wszystkich sił ducha – rozumu, woli i uczucia. „Skoncentrowanie rozumu w sercu jest uwagą, skoncentrowanie woli – czuwaniem, skoncentrowanie uczuć – trzeźwością”¹⁴⁰. To potrójne zbieranie pociąga za sobą „wchodzenie do świątyni wewnętrznej”, w której można ujrzeć „świątynię niebieską”. Światłość Bożej wiedzy jest zdobyczą oczyszczonej osoby. Natomiast miłość Boża, oświecająca sprawiedliwego, jaśniejac także z niego, może, z niewypowiedzianego miłosierdzia Bożego, przez modlitwy Matki Bożej, ze względu na jakieś szczególne cele – może nawet być kontemplowana przez innych, przez ludzi, którzy nie osiągnęli duchowości: samotność asce-

ty – jest tylko drogą do wyższej jedności. Granice upartego Ja są u ascety podmyte i zniszczone, i przez nie w duszę mających z nim kontakt wlewa się nieziemska moc. Wielka niewypowiedziana światłość jaśnieje dla niego; czy jednak postrzega ją ten, kto nie osiągnął doskonałości, w tej światłości wszystko, co można i co powinien w niej widzieć? – Wątpię.

Tak było również w Starym Testamencie: „Gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj – opowiada Święty Pisarz – z dwiema tablicami Świadectwa w rękę, nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała na skutek rozmowy z Bogiem.

Gdy Aaron i synowie Izraela zobaczyli Mojżesza z dala i ujrzeni, że skóra na jego twarzy promienieje, bali się zbliżyć do niego.

– Gdy Mojżesz zakończył z nimi rozmowę, nałożył zasłonę na twarz.

Ilekcóż Mojżesz wchodził przed oblicze Pana na rozmowę z Nim, zdejmował zasłonę aż do wyjścia. Gdy zaś wyszedł, opowiadał synom Izraela to, co mu rozkazał Pan. I wtedy to synowie Izraela mogli widzieć twarz Mojżesza, że promienieje skóra na twarzy Mojżesza. A Mojżesz znów zakładał zasłonę na twarz, póki nie wszedł na rozmowę z Nim” (Wj 34₂₉₋₃₅).

Natomiast to, co było prawie jedynym wyjątkiem w Starym Testamencie dla osobistego „przyjaciela Boga”, to stało się prawie zasadą w Nowym Testamencie. Można bez końca cytować opowieści o światłości jaśniejącej ze świętych ascetów. Oto, dla przykładu, kilka takich wypadków:

„Był mnich zwany abba Pambo. Mówiono o nim, że przez trzy lata nieustannie błagał Boga, mówiąc: ‘Panie, nie dawaj mi sławy na ziemi!’ – a Bóg tak go wsławił, że nikt nie mógł patrzeć na jego twarz, z powodu chwały, jaką jego twarz jaśniała”¹⁴¹.

„O abba Pambo mówiono, że podobnie jak Mojżesz otrzymał chwałę na podobieństwo Adama, tak i twarz jego jaśniała chwałą (Wj 34₆) – tak i twarz abba Pambo lśniła jak błyskawica, i był jak król siedzący na tronie. Tacy sami byli też abba Sylwan i abba Sisoes”¹⁴².

„Opowiadano o abba Sisoesie, że kiedy miał umierać i ojcowie siedzieli wokół niego, jego twarz zajaśniała jak słońce i powiedziano: ‘Oto przyszedł abba Antoni’. A po chwili powiedział: ‘Oto przyszedł chór proroków’. I jeszcze bardziej zajaśniała jego twarz, i powiedział: ‘Oto przyszedł chór apostołów’. I znowu ze zdwojoną siłą zajaśniała jego twarz i wydawało się, że z kimś rozmawia. Starcy go zapytali: ‘Z kim mówisz, ojczcze?’ On odpowiedział: ‘Oto przyszli aniołowie,

żeby mnie zabrać, a ja ich prosiłem, żebym mógł jeszcze zostać i trochę odpokutować’. Starcy mu odpowiedzieli: ‘Ojcze, nie potrzebujesz pokuty!’ Odrzekł im starzec: ‘Zaprawdę nie mam świadomości, żebym chociaż początek uczynił pokuty’. I wszyscy zrozumieli, że jest doskonały. I znowu zajaśniała jego twarz jak słońce, i przelękli się wszyscy, a on powiedział do nich: ‘Patrzcie, Pan przyszedł i mówi: Przynieście mi wybrane naczynie pustyni’. I zaraz oddał ducha, i stał się jak błyskawica, i cała cela napełniła się piękną wonią¹⁴³.

„Jeden z ojców mówił, że kiedyś spotkał abba Sylwana, a widząc jego twarz i ciało jaśniejące jakby anielskie, upadł na twarz. I mówił, że także niektórzy inni mieli taki dar¹⁴⁴.

„Pewien brat przyszedł pod celę abba Arseniusza w Sketis i zajrzał przez drzwi, i zobaczył starca jakby całego w ogniu, a brat ów był godzien to oglądać. I gdy zapukał starzec wyszedł, a widząc zdumienie na twarzy brata, zapytał go: ‘Od dawna pukasz? Czyś może coś widział?’ On odpowiedział: ‘Nie’. Starzec porozmawiał z nim i pożegnał go¹⁴⁵.

Z przykładów prawie ze współczesnych wezmę jedynie fragment z opowieści Mikołaja Motowiłowa o jego odwiedzinach na początku 1831 roku u św. Serafina Sarowskiego¹⁴⁶. W tym wypadku zobaczymy, jak rozumowa intuicja wciela się we wszystkie sfery konkretnej rzeczywistości. Święty wyjaśniał Motowiłowowi, że cel chrześcijańskiego życia to - zdobywanie Ducha Świętego. Motowiłow miał wątpliwości, jak można się dowiedzieć, że znajdujemy się w Duchu Świętym. Dalsze opowiadanie kontynuuję słowami świadka:

„Wtedy ojciec Serafin schwycił mnie bardzo mocno za ramiona i powiedział:

– Teraz obaj jesteśmy w Duchu Bożym!... Dlaczego pan nie patrzy na mnie?

– Nie mogę, ojcze, patrzeć – odpowiedziałem – bo z oczu ojca padają błyskawice.

Twarz ojca stała się jaśniejsza od słońca, oczy bolały od blasku!...

Ojciec Serafin powiedział:

– Nie bój się, pobożny bracie! Pan stał się tak samo świetlisty, jak i ja sam. Teraz pan też jest w pełni Ducha Bożego, inaczej nie mógłby mnie zobaczyć w tym stanie.

I nakłoniwszy ku mnie głowę, cicho powiedział:

– Proszę podziękować Panu Bogu za wielką Jego łaskę, jaką otrzymaliśmy. Pan widział, że ja nawet nie przeżegnałem się, a tylko w sercu i w myśli pomodliłem się do Pana Boga i powiedziałem: ‘Panie, pozwól mi dostąpić jasno i wzrokiem cielesnym ujrzeć to zstąpienie Twego Ducha, którym nagradzasz sługi swoje, gdy raczysz zjawiać się w świetle wspaniałej chwały Twojej’. I oto Bóg natychmiast spełnił pokorną prośbę ubogiego Serafina... Jakże nie dziękować Bogu za Jego niewypowiedziany dar dla nas obydwu! Przecież nie zawsze nawet wielkim pustelnikom objawia Pan Bóg swoją łaskę. To łaska Boża, jak kochająca dzieci matka, raczyła pocieszyć skruszone pańskie serce, dla orędownictwa samej Matki Bożej... Dlaczego pan nie patrzy mi w oczy? Proszę patrzeć prosto i nie lękać się. Bóg jest z nami!

Po tych słowach spojrziałem na twarz ojca Serafina i przeraziłem się jeszcze bardziej. Proszę sobie wyobrazić jakby pośrodku słońca twarz człowieka rozmawiającego z wami, w błyszczącej jasności południowych promieni słonecznych. Widać ruchy jego ust, zmieniający się wyraz oczu, słyhać głos, wyraźnie odczuwa się, że ktoś trzyma was rękoma za ramiona, ale nie tylko tych rąk nie widzicie, nie widzicie też ani samych siebie, ani jego postaci, a tylko oślepiającą światłość, rozciągającą się na kilka sążni dookoła, oświetlającą swym jasnym blaskiem śnieg pokrywający polanę i śnieżne płaty osypujące się z góry, mnie oraz wielkiego starca. Czyż można sobie wyobrazić sytuację, w jakiej wtedy znajdowałem się?

– Jak pan się teraz czuje? – zapytał mnie ojciec Serafin.

– Niezwykle dobrze – odpowiedziałem.

– Jak to – dobrze? Co konkretnie?

– Odczuwam taką ciszę oraz pokój w mej duszy, że nie mogę wyrazić tego żadnymi słowami! – odpowiedziałem.

– Jest to ten pokój – rzekł ojciec Serafin – o którym Bóg powiedział swoim uczniom: *Pokój mój daję wam, nie jak świat daje, Ja wam daję. Jeżeli byście byli z tego świata, świat miłowałby to, co jest jego, ale Ja wybrałem was ze świata, przeto świat was nienawidzi. Ale nie lękajcie się, Ja zwyciężyłem świat.* Właśnie ludziom znienawidzonym przez świat, a wybranym przez Boga, dawany jest pokój, który pan teraz w sobie odczuwa. Według słów Apostoła *pokój przewyższa wszelkie rozumienie.* Tak właśnie mówi Apostoł, ponieważ nie można wyrazić żadnym słowem tego błęgiego stanu duszy, który pokój wywołuje w tych ludziach, w serca których zaszczepia go Pan Bóg. Chrystus Zbawiciel mówi, że jest to pokój z Jego łaski, a nie ze świata, gdyż żadne przemijające ziemskie bezpieczeństwo nie może dać ludzkiemu sercu pokoju, który z wysoka daje sam Pan Bóg, dzięki czemu pokój ten nazywa się pokojem Bożym... A co jeszcze pan odczuwa? – zapytał mnie ojciec Serafin.

– Niezwykłą słodycz! – odpowiedziałem.

– Jest to słodycz – kontynuował ojciec Serafin – o której mówi Pismo Święte: *Thuszczem domu Twego upiją się i potokiem Twej słodyczy napoisz ich.* Słodycz ta przepełniła teraz nasze serca i rozlewa się po całym naszym wnętrzu w niewypowiedziany sposób. Od tej słodyczy serca nasze jak gdyby rozplývają się, a my obaj jesteśmy napełnieni takim szczęściem, jakiego nie można wyrazić żadnym językiem... Co jeszcze pan odczuwa?

– Niezwykłą radość w całym moim sercu!

A ojciec Serafin ciągnął dalej:

– Kiedy Duch Boży zstępuje na człowieka i ocienia go pełnią swego zejścia, wtedy dusza ludzka napełnia się niewypowiedzianą radością, gdyż Duch Boży wszystko czyni radosnym, czego by się nie dotknął. Jest to ta sama radość, o której Pan mówi w swojej Ewangelii: *Niewiasta gdy rodzi, smutek cierpi, że nadeszła jej godzina, ale gdy urodzi dziecko, nie pamięta smutku z powodu radości, że człowiek przyszedł na świat. W świecie będziecie smutni, ale gdy was ujrzę, rozraduje się serce wasze i radości waszej nikt wam nie odejmie.* Jednak radość, jaką pan odczuwa w swym sercu, jest niczym w porównaniu z tą radością, o której Bóg powiedział przez usta Apostoła, że radości tej *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowieka nie wstąpiło, a jaką Bóg przygotował dla miłujących Go.* Zadatki tej radości otrzymujemy

już teraz i jeżeli dzięki temu tak słodko, dobrze i radośnie w naszych duszach, to co powiedzieć o tej radości, która jest przygotowana tam, na niebiosach, dla tych, którzy płaczą na ziemi? Pan dostatecznie już płakał w swoim życiu na ziemi i proszę popatrzeć, jaką radością Bóg pocieszył pana w życiu doczesnym. Teraz stoi przed nami zadanie, aby trudy dodając do trudów *wstępować od mocy w moc i osiągnąć miarę według pełni Chrystusa*, aby spełniły się na nas słowa Boże: *Ci, co zaufali Bogu, odzyskają siły, otrzymają skrzydła jak orły, pobiegną bez zmęczenia, pójdą i nie zazną znużenia, z mocy w moc wzrastać będą, Boga nad bogami ujrzą na Syjonie...* Wtedy to nasza obecna radość, objawiająca się nam w małym zakresie i na krótko, objawi się w całej swej pełni i nikt nie będzie mógł nam jej odebrać, przepelnionych niewyrażalną niebiańską słodyczą... Co pan teraz odczuwa, pobożny bracie?

– Niezwykle ciepło! – odpowiedziałem.

– Jakie ‘ciepło’? Przecież siedzimy w lesie, jest zima, pod naszymi nogami śnieg i na nas leży ponad werszek śniegu, z nieba płatki śniegu padają... Jakie tu może być ciepło?

– Jakie bywa w łaźni, gdy poleją kamienie wodą i para bije z nich słupem...

– A zapach taki sam jak w łaźni?

– Nie – odpowiedziałem – nic, co ziemskie, nie wydaje podobnego zapachu. Za życia mej matki lubiłem tańczyć, jeździłem na bale i wieczorki taneczne, i zdarzało się, że matka spryskała mnie perfumami, które kupowała w najlepszych sklepach Kazania, ale tamte perfumy nie wydawały takiego zapachu...

Ojciec Serafin uśmiechnął się łaskawie i odpowiedział:

– Ja sam wiem, że jest dokładnie właśnie tak, jak pan to odczuwa, ale umyślnie pytam o pańskie odczucia, czy tak właśnie pan odczuwa. To najszczęsza prawda, miłujący Boga przyjacielu! Żadna przyjemność płynąca z ziemskiego zapachu nie może być porównana z tym zapachem, jaki teraz odczuwamy, gdyż otacza nas teraz woń Świętego Ducha Bożego. Cóż ziemskiego może być do niej podobne? Proszę zauważyć, iż pan powiedział mi, że dookoła nas jest ciepło jak w łaźni... proszę spojrzeć, ani na pana, ani na mnie śnieg nie taje i pod nami także nie. Widać stąd, że ciepło to nie jest w powietrzu, a w nas samych. To właśnie jest owo ciepło, o którym Duch Święty słowami modlitwy zmusza nas do śpiewania: *Ciepłem Ducha Twego Świętego ogrzej mnie!* Tym ciepłem ogrzewani pustelnicy i pustelnice nie lękali się zimnego mrozu, będąc odziani w szatę łaski, utkaną przez Ducha Świętego, jak w ciepłe szuby. Tak przecież powinno być w istocie, łaska Boża ma mieszkać wewnątrz nas, gdyż Pan Jezus powiedział: *Królestwo Boże w was jest*. Pod królestwem zaś Bożym Jezus Chrystus rozumiał łaskę Ducha Świętego. Królestwo Boże znajduje się teraz wewnątrz nas, a łaska Ducha Świętego z zewnątrz oświeca i ogrzewa nas, wypełnia niezliczonymi woniami otaczające nas powietrze, raduje nasze zmysły niebiańską słodyczą, napełniając nasze serca niewypowiedzianą radością—”.

Zacytowana opowieść, jako prawie nam współczesna, a poza tym napisana przez człowieka rozumnego, pełna jest wieloznacznych szczegółów i cech życiowych. Pod tym względem jest ona niezwykle cenna i prawie wyjątkowa. Natomiast sama realność światłości jest poświadczona przez niezliczone żywoty i opowieści o świętych, więc trzeba być

szalonym, żeby zdecydować się na odrzucenie wiarygodności tych objawień światłości łaski. Są one potwierdzone jeszcze i przez to, że wieniec na ikonach – bądź jako *nimb* lub *aureola*, bądź *chwała* w swoich różnorodnych i licznych postaciach¹⁴⁷ – przedstawiają właśnie tę wpływającą z pneumatoforów światłość łaski, więc wieniec nie mógłby powstać, ani utrzymać się w ikonografii i innych sztukach, gdyby był – jak to często się zakłada – prostą umownością, umownym atrybutem świętości.

Tego rodzaju szeroko rozpowszechnione i uporczywe zjawisko raczej nie może powstać „bez ognia”, nie wyrażając sobą żadnej rzeczywistości, tkwiącej u jego podstaw. Pojawia się jednak pytanie: czy nie zdarzało się kontemplowanie tejże światłości przez mistyków poza chrześcijaństwem, chociażby – na przykład – przez neoplatoników?¹⁴⁸ Przecież jest niewątpliwe, że i oni widzieli jakąś światłość; niewątpliwe, że byli szczęśliwi z powodu swojej wizji. Tak, widzieli i byli szczęśliwi. Możliwe jest nawet, że widzieli światłość Bóstwa. Mówię „możliwe”, gdyż wizja wewnętrznej światłości może być „wdziękiem”, to znaczy zjawiskiem czysto subiektywnym i psycho-fizjologicznym, niekiedy – a być może i zawsze – nie bez udziału ciemnych mocy, przyjmujących postać anioła światłości. Jednakże, nawet gdyby tak było, to światłość, o której nauczają mistycy wszystkich krajów i narodów i która jest przez nich rozumiana jako światłość górnego świata, światłość Boska, ta Boska światłość dla nich była jedynie intuicją, a nie rozumowością, nie była dowodem, czyli nie była rozumową, nie była samo-dowodzącą się intuicją. Ta światłość dawała im nową rzeczywistość duchową, ale ona tak samo mało ją usprawiedliwiała, jak zwykła intuicja zmysłowa, która ślepo dając rzeczywistość świata zmysłowego, pozostawia ją bez dowodu, nieuzasadnioną. Światłość mistyków nie rozwiązuje im *ἐποχή*, a zresztą nie mogła jej rozwiązać. Oni widząc nie widzieli. Pytasz, dlaczego właśnie tak. – Dlatego, że oni nie mieli dogmatu Troistości, a posiadali jedynie widma nauki o troistości¹⁴⁹, nie mające w sobie jego soli – meta-logicznego przewyciężenia prawa tożsamości. Aby postrzec w duchowej światłości jej samo-dowodliwość, należy już wcześniej znać wyniki analizy tej światłości; wtedy przed naszymi oczyma duchowymi syntetyzuje się Troistość w Jedność, widzimy faktycznie dany „ὁμοούσιος”. Dogmat – który ze względu na swoją meta-logiczność nie mógł być przez nikogo ogłoszony, poza samym Bogiem; w ustach kogoś innego byłby to zbiór słów – „apercepująca masa” Wundta¹⁵⁰, pozwalająca zwrócić

duchowe oczy na to, na co powinna je zwrócić dla rozwiązania ἐποχή. Żadne ludzkie siły same z siebie nie mogłyby analizować Nieskończonej Jedności – zupełnie tak samo, jak one nie mogą Jej syntetyzować. Przecież Syntetyzowana Nieskończoność absolutnie nie jest rozkładalna na jednostki. Jedynie mając w świadomości dogmat, to znaczy przez samego Boga przekazaną analizę, możemy zobaczyć w Boskiej światłości realizację tego dogmatu.

Oto dlaczego światłość, widziana przez Plotyna i innych mistyków – bez względu na jej pochodzenie – jest tak samo obojętna dla absolutnego sceptyka, jak i światłość zmysłowa. Ona jedynie komplikowała zadanie sceptycyzmu, wskazując na nowy rodzaj ślepych intuicji, nie mających w sobie swojego uzasadnienia. Zresztą mało kto co widział, ale nie rozumiał i nie mógł rozumieć jego sensu. Aby zobaczyć, potrzebna była hipoteza; ale w celu sformułowania hipotezy, wyraźnie przeczącej normom rozsądku, trzeba było żyć w łonie Trójcy Świętej, być Synem Bożym, ażeby ktoś w tę hipotezę uwierzył, trzeba było mieć nieskończony autorytet, opierający się na kenotycznej miłości, na nieskalanej czystości, na nieosiągalnym pięknie, na niezwykłej mądrości. Poza Chrystusem niemożliwa była hipoteza Troistości – tym samym niemożliwa była absolutna wiedza.

Mniej więcej tak odpowiada na postawione pytanie o światłość neoplatoników ojciec Serapion Maszkin. „Hipoteza – pisze on w innym miejscu – jest ‘okiem rozumu’, ona jest możliwością okazania i zarazem jest jego apercepującą ‘masą’. Kto ma to ‘oko’, ten percypuje w doświadczeniu także rzeczywistość hipotetycznej możliwości, otrzymuje wiedzę przybliżającą się do zrozumienia konieczności bytu, dającą pewność”.

Jeśli dogmat jest „okiem rozumu”, to *par excellence* nosicielem dogmatu jest „oko ludzkości” – to oko, którym ludzkość patrzy na niedostępną światłość niewypowiedzianej Bożej chwały. Dopiero teraz wyjaśnia się wewnętrzny sens określenia danego przez św. Grzegorza Teologa Atanazemu Wielkiemu. On, który wyraził i obronił dogmat Troistości, był „najświętszym okiem, czyli sumieniem świata”¹⁵¹. To przez niego świat zobaczył Prawdę.

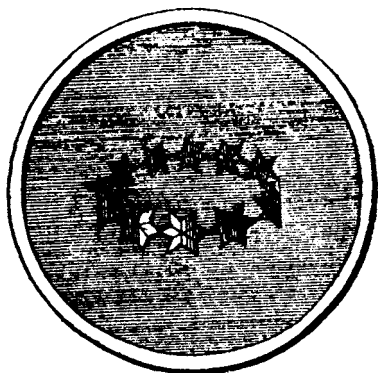
Ciernista droga kontemplacji zostaje ukoronowana szczęściem posiadania absolutnej wiedzy.

„Książki zachęciły mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ

Ty mnie wspomagałeś – mówi bł. Augustyn. – Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet nie jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą nappełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem, ale nie tak, jak oliwa jest nad wodą, ani nie tak, jak niebo jest nad ziemią. Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna.

Wieczna Prawdo! Prawdziwa Miłości! Umiłowana Wieczności! Tyś Bogiem moim, do Ciebie wzdycham dniem i nocą. Gdy po raz pierwszy Cię poznałem, Tyś mnie do siebie przygarnął, żebym zobaczył, że powinienem coś ujrzeć, a także – iż nie jestem jeszcze zdolny do ujrzenia tego. Schłostałeś słabość mego wzroku, przemożnym uderzywszy we mnie blaskiem, aż zadrzałem z miłości i zgrozy. Zrozumiałem, że jestem daleko od Ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej. I zdało mi się, że słyszę Twój głos z wyżyny: ‘Jam pokarm dorosłych, dorodnij, a będziesz mnie pożywał; i nie wchłoniesz mnie w siebie, jak się wchłania cielesny pokarm, lecz ty się we mnie przemienisz’. Zrozumiałem też, że za niegodziwość ukarałeś człowieka i sprawiłeś, że się rozprędała, jak pajęczyna, dusza moja. Zadawałem sobie pytanie: Czyż prawda jest niczym, skoro nie przysługuje jej rozciągłość w przestrzeni – czy to skończonej, czy nieskończonej? I z wielkiej dali usłyszałem Twój głos: ‘To jam jest tym, który jest’. Usłyszałem tak, jak się słyszy głos w głębi własnego serca; i od razu się rozwiały moje wątpliwości. Łatwiej byłoby mi wątpić w to, że żyję, niż w to, że istnieje prawda, którą w rzeczach stworzonych można pojąć i zobaczyć¹⁵².

Chwała Tobie, który objawiłeś nam światłość!



Pignus amoris. – Rękojmia miłości.

VI. – LIST PIĄTY: POCIESZYCIEL.

Czy pamiętasz, mój łagodny, nasze długie spacery po lesie – po lesie umierającego sierpnia? Jak smukłe palmy stały srebrne pnie brzóz i złocisto-zielone ich korony, jakby spływając krwią, przyciskały się do czerwonych i purpurowych osin. A nad powierzchnią ziemi, jak zielona gaza, rozgałęziało się prześwitujące drzewo orzechowe. Świętym tryumfem powiewało pod kopułami tej świątyni.

Czy pamiętasz, mój daleki i wiecznie bliski Przyjacielu, nasze głębokie rozmowy? Duch Święty i antynomie religijne – to nas interesowało, jak się wydaje, najbardziej. A znajdując się w pełnym tajemnic zagajniku, szliśmy o zachodzie słońca przez pola ozimin, zachwycając się płonącym zachodem i radując, że problem wyjaśnia się, że razem doszliśmy do jednego i tego samego. Wtedy myśli płonące płynęły, jak nieboskłon, strumieniami, a my chwytałyśmy myśl w pół-słowa. W natchnionym, chłodnym i płomiennym zarazem zachwycie poruszały się korzonki włosów i mrowienie łaskotało plecy.

Czy pamiętasz, mój Bracie jednego ducha, ścieżkę nad czarnymi zatokami? Milcząc staliśmy nad urwistym brzegiem i przysłuchiwaaliśmy się tajemniczemu szelestom wieczornym. Niewypowiedziana i radosna tajemnica rosła w duszy, a my milczeliśmy o niej, mówiąc jeden drugiemu milczeniem: wtedy...

Teraz na dworze jest zima. Pracuję przy lampie i wieczorna światłość w oknie wydaje się być niebieska, uroczysta jak Śmierć. I ja, jak przed śmiercią, znowu przebiegam całą przeszłość, znowu wzruszam się

poza-światową radością. Ale nic nie mogę zgromadzić – teraz, kiedy jestem sam. Nędzne urywki myśli piszę tobie. Ale mimo to piszę: ileż oczekiwań wiąże się z problemem Ducha Świętego, więc postaram się coś napisać – tobie ku pamięci. Niech stronicie listu będą zasuszonymi kwiatami tej jesieni.

Poznanie Prawdy, to jest jedno-istotności Trójcy Świętej, dokonuje się przez łaskę Ducha Świętego. Całe życie ascetyczne, czyli życie w Prawdzie, jest kierowane przez Ducha Świętego. Trzecia Hipostaza Trójcy Świętej jest jakby najbliższą, najszczerszą dla ascety Prawdą. To On, „Duch Prawdy” (J 12₂₆), świadczy w samej jego duszy o Panu, czyli o jedno-istotności; to On naucza, „co należy mówić” wszystkim tym, którzy są poza Nim i dlatego prześladowają Pana, czyli ideę jedno-istotności (Łk 12₁₁₋₁₂). Jednak tym nie mniej, znanie Ducha jako Pocieszyciela, radość Pocieszyciela złoci tylko najwyższe punkty bólu; tak róże zmęczone w ciągu dnia słońcem uśmiechają się na ośnieżonych szczytach Kaukazu. Dopiero na końcu ciernistej drogi widać różane obłoki oczyszczonego stworzenia i śnieżnobiały blask świętego, przemienionego ciała.

Dopiero na końcu... Tak jest – w osobistym życiu każdego; tak samo w integralnym życiu ludzkości. Póki ludzkość nie stanęła zdecydowaną stopą na drogę zbawienia, podtrzymywał ją Pan. Wtedy zapomniano o wszystkich bólach, ale bóle były już w zarodku, przygotowywały się. „Czy goście weselni mogą się smucić, dopóki pan młody jest z nimi? Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy będą pościć” (Mt 9₁₅).

Co prawda, na początku drogi Oblubienica spotka łagodnym pocałunkiem. Co prawda, pełnią radości drżało apostołskie chrześcijaństwo. Jednak ten pocałunek, ta radość – to tylko rękojmia. Na długą drogę, na liczne męki jest on dany – nie dla godności, a dla odwagi.

Cudowna chwila błysnęła oślepiająco i... jakby jej nie było. Pan oddzielił się od ziemi i wszystkiego, co swoją jasnością bezpośrednio, wiźdralnie na niej przewycięzał. On jest – z nami; ale po ludzku, po ziemsku, Jego nie ma z nami. Dokładnie tak samo i w życiu osobistym, na początku drogi ascetycznej, kiedy niezasażenie i nieoczekiwane wielka, niewypowiedziana radość oświeca duszę. Ona – jak i dane na pokarm i dla umacniania Przechyście Ciało i Czcigodna Krew Chrystusa – „jako rękojmia przyszłego królestwa”, jako rękojmia uduchowania i oświecenia całego stworzenia¹⁵³.

Tak jest – powtarzam – na początku drogi. Nieskończenie radosny jest ten początek; jest wtedy tak niewyraźalnie dobrze, że wspominając słodkie pożegnanie nawet w pamięci ulotnej swojej wizji ludzkość znajduje moc dla przewycięzania przeszkód; marzeniami o zachwycie pierwszego zakochania asceta odpędza od siebie czarne myśli codziennego trudu i nudę, tęsknotę szarego, codziennego życia.

Jednak ogólne, przeciętne, codzienne i osobiste życie chrześcijanina, poza swoimi najwyższymi wzlotami, jak i codzienne życie Kościoła – poza wybrańcami Nieba – mało, słabo i niejasno zna Ducha Świętego jako Osobę. A z tym wiąże się niewystarczające i nie zawsze obecne znanie niebieskiej natury Stworzenia.

Inaczej być nie może. Znanie Ducha Świętego dałoby pełną pneumatoforyczność, pełne przeobstwienie całego Stworzenia, ostateczne oświecenie. Wtedy skończyłaby się historia, wtedy nastąpiłaby pełnia czasów, wtedy w całym świecie nie byłoby już czasu. Powtarzam, to jest – spełnienie, jak stał się godnym ujrzenia go Orzeł widzący tajemnice: „Anioł zaś, którego ujrzałem stojącego na morzu i na ziemi, podniósł ku niebu prawą swą rękę i przysiągł na Żyjącego na wieki wieków, który stworzył niebo i to, co w nim jest, i ziemię, i to, co w niej jest, i morze, i to, co w nim jest, że czasu już nie będzie – ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται –, ale w dniach głosu siódmego anioła, gdy będzie miał trąbić, misterium Boga się dokona – ἐτελέσθη –, jak podał dobrą nowinę sługom swym prorokom” (Ap 10_{5,7}). Oto, co będzie na granicy historii, kiedy Pocieszyciel objawi się.

Jednak dopóki trwa historia, dopóty możliwe są tylko momenty i chwile oświecenia przez Ducha; dopóty Pocieszyciela znają tylko poszczególni ludzie w poszczególnych momentach i chwilach, i wtedy wznoszą się ponad czas – w Wieczność – „dla nich nie ma czasu” i dla nich kończy się historia. Pełnia zdobycia Ducha nie jest dostępna dla wszystkich wiernych i niedostępna jest dla pojedynczego wiernego, w całym jego życiu. Zwycięstwo Chrystusa nad Śmiercią i Zniszczeniem nie zostało jeszcze przyswojone przez Stworzenie, nie zostało przyswojone w całości, a to znaczy, że nie ma też pełni wiedzy. Jak święte niezniszczalne relikwie ascetów są rękojmią zwycięstwa nad Śmiercią, czyli ujawnienia Ducha w zniszczalnej naturze, tak i święte duchowe oświecenia są – rękojmią zwycięstwa nad rozsądkiem, czyli ujawnienia Ducha w naturze duchowej. Skoro nie ma jeszcze zmartwychwstania, nie ma więc pełnego rozumowego oświecenia przez Ducha Świętego. Twierdzenie, że osią-

gnięto pełną wiedzę lub pełne oczyszczenie ciała to – samozwaństwo – samozwaństwo Szymona Maga, Manesa, Montana, chłystów i tysięcy innych im podobnych fałszywych pneumatoforów, którzy kłamali i kłamią przeciwko Duchowi. To właśnie jest skażenie całej ludzkiej natury, zwane „oczarowaniem” lub „zachwytem”¹⁵⁴.

Tak, Duch Święty działa w Kościele. Jednak Jego znanie zawsze było albo rękojmią, albo nagrodą – w szczególnych momentach i w wyjątkowych ludziach; będzie tak, aż się wszystko „spełni”. Oto dlaczego, czytając literaturę kościelną, nie można nie zwrócić uwagi na jedno zjawisko, najpierw wydające się dziwnym, ale potem, w świetle tego, co zostało powiedziane, stające się wewnętrzną koniecznością. A mianowicie: wszyscy święci ojcowie i mistyczni filozofowie mówią o ważności idei Ducha w światopoglądzie chrześcijańskim, ale prawie nikt niczego nie wyjaśnia wyraźnie i zdecydowanie. Wyraźnie widać, że święci ojcowie dla siebie coś wiedzą, ale jest jeszcze wyraźniejsze, że ta wiedza jest tak głęboko ukryta, tak „bez odpowiedzi”, tak niewypowiedziane, że nie starcza im sił, aby tę wiedzę przyoblec w określone słowa. Przede wszystkim odnosi się to do dogmatyków, gdyż oni muszą mówić w sposób określony i o istocie sprawy, a oni okazują się prawie niemowami, albo wyraźnie coś płaczą. Przypomnijmy sobie chociażby z II wieku „binarny system” Hermasa i autora 2 Listu Pseudo-Klemensa do Koryntian: w obu wypadkach Duch Święty wprost jest poplątany z Kościołem¹⁵⁵. Albo też przypomnijmy sobie jeszcze z III wieku system Tertuliana, który tak niewyraźnie rozgranicza Ducha od Słowa, że prawie nie do odróżnienia od Ostatniego i często jest wymieniany zamiast Niego¹⁵⁶.

Po raz pierwszy ta sprzeczność zdumiała mnie podczas lektury „Zasad” Orygenesusa, napisanych w latach 228-119. Wykładając chrześcijańską dogmatykę, Orygenes wyraża zdecydowane przekonanie, że idea Ducha Świętego jest ideą celowo chrześcijańską, można powiedzieć, jest sztandarem chrześcijaństwa.

„Ci wszyscy – mówi Orygenes¹⁵⁷ – którzy przyjmują istnienie jakiejś opatrności, uznają, iż Bóg, który wszystko stworzył i ustanowił, jest niezrodzony; zgadzają się też, że jest On Ojcem – parentem – wszechświata. My natomiast głosimy ponadto, że Bóg ma Syna, chociaż twierdzenie takie wydaje się dziwne i nieprawdopodobne greckim i barbarzyńskim filozofom. Nie jest to jednak jedynie nasza opinia – przyjmują ją również niektórzy filozofowie, jeśli przyznają, że wszystko zostało stworzone

przez Słowo czy też Rozum Boży-. Co się zaś tyczy samodzielnego bytu – subsistentia – Ducha Świętego, to nie mógł mieć o Nim pojęcia nikt poza tymi, którzy wyznają wiarę w Chrystusa”.

Można, co prawda, powątpiewać, czy tak jest w istocie. Św. Justyn Filozof w swojej pierwszej Apologii¹⁵⁸, napisanej prawdopodobnie w 150 roku, a może nawet w latach 138-139, czyli 80 lub 90 lat przed „Zasadami” Orygenesesa – Justyn Filozof – mówię, nie mniej zdecydowanie przypisuje Platonowi znanie wszystkich Trzech Hipostaz. Jednak – czy prawidłowe jest w istocie przekonanie Orygenesesa, czy też nie – jest ono bardzo charakterystyczne dla rozumienia historii poznania duchowego. W istocie, można by pomyśleć, że po wypowiedzeniu takiej opinii Orygenes zajmie się dedukcją idei Ducha Świętego, jak to wcześniej uczynił w odniesieniu do idei Ojca i Syna. Tymczasem „samo zadanie podania spekulatywnego uzasadnienia faktu bytu Ducha Świętego, po wskazaniu na konieczność logiczną właśnie troistego istnienia Boga, nie zostało przez Orygenesesa wykonane”. Taka jest opinia bezstronnego historyka i wybitnego dogmatyka¹⁵⁹.

Zresztą, Orygenes od razu zgodziłby się z tym surowym wyrokiem. Przecież to, czego żąda od niego sędzia, to, czego, żąda od niego naturalny proces myślowy, jest – „niemożliwe” według Orygenesesa¹⁶⁰. Tak, dedukcja nie jest możliwa. Niech tak będzie, ale czyż nie jest prawdą: niemożliwość spekulacji nie jest przecież jeszcze usprawiedliwieniem dla braku zdecydowania i nieokreśloności nawet w wykładzie materiału dogmatycznego. A Orygenes przez pytającą formę swego wykładu niekiedy po prostu uchyla się od odpowiedzi, a niekiedy – wyraźnie zapomina o idei Ducha Świętego. Jest to zapomnienie, które łatwo można wyjaśnić! Duch Święty, w istocie – przy całej głębokiej analizie metafizycznej w systemie Orygenesesa – nie jest w niej potrzebny; jest to – można powiedzieć, „fałszywe okno” dla symetrii budowli, nic więcej. – Orygenes jest olbrzymem – odważnie i zdecydowanie stąpającym po polach dogmatyki, nie boi się tworzyć własnych koncepcji, niekiedy zdumiewających śmiałością i szybkością swojego wzlotu – ten sam Orygenes nieoczekiwanie przechodzi obok tego, co sam nazwał najistotniejszą stroną chrześcijańskiego rozumienia życia i, przemieniwszy w coś maleńkiego, w zgarbionego i pomarszczonego karła, mamrocze o tym, co jest najistotniejsze, w sposób mętny i niezrozumiały.

To przekształcenie się z wielkiego w małego jest tak zdumiewające, że od dawna rzucało się w oczy każdemu – od Bazylego Wielkiego, według

którego „Orygenes – to człowiek, który nie miał całkiem słusznych wyobrażeń na temat Ducha”¹⁶¹, do współczesnych obrońców Orygenesesa, próbujących usprawiedliwiać go przede wszystkim zainteresowaniami jego czasów wyjaśnieniem idei Syna i Ojca, z powołaniem się na niedopowiedzenie soborowych określeń Ducha Świętego, bądź zamiarem Orygenesesa wypowiedzenia się o tym inkryminowanym problemie w jakimś innym dziele¹⁶². Tak, czy inaczej, pozostaje niewątpliwe bezpośrednie wrażenie jakiejś wewnętrznej niezgodności idei w świadomości samego Orygenesesa. Podobną opinię należy też wypowiedzieć o innych, gdyż mówią oni o Duchu Świętym albo niejasno i wyrywkowo, albo mało i ostrożnie.

Ta niezgodność idei, wywodząca się z niepospolitych rozumowych spotkań z Duchem Świętym, wynika i stąd, że w dziełach piśmiennictwa kościelnego nie jest rzadkością, jak to już po części wskazano powyżej, spotkanie pewnego nierozgraniczenia idei Ducha Świętego i Sofii-Mądrości – a po części ich obojga od Logosu – zjawisko tym bardziej rzucające się w oczy, że idee Ojca i Syna są opracowane ze wszelką starannością i można powiedzieć, dobrze wyrzeźbione. Ogólne bezpośrednie wrażenie w nieunikniony sposób pozostaje przy lekturze piśmiennictwa kościelnego takim samym, jak przy oglądaniu obrazu, którego tylko część została ukończona, a część pozostaje – w niejasnych zarysach. Oczywiście, można cytować różne poszczególne miejsca i fragmenty z dzieł Ojców Kościoła. Nie można jednak się nie zgodzić, że w ogólności sprawa wygląda właśnie tak, jak ją opisałem, a to ogólne wrażenie może być łatwo udowodnione, jeśli spróbujemy porównać naukę o Ojcu i Synu z nauką o Duchu Świętym¹⁶³.

Co prawda, na temat Ducha Świętego toczą się spory i wygłaszane są różne twierdzenia. Jednak wszystkie one mają charakter formalny i schematyczny; wszystkie one różnią się od odpowiednich twierdzeń o Synu i o Ojcu tak samo, jak kreski wykonane ołówkiem na kartce papieru różnią się od płótna z namalowanym obrazem. W tym samym czasie, gdy hipostatyczny byt Ojca i Syna jest percypowany każdym nerwem organizmu duchowego; w tym samym czasie, kiedy herezje w odniesieniu do Ojca i Syna są organicznie, bezpośrednio nieprzyjmowane całym wnętrzem; w tym samym czasie, kiedy natura Ojca i Syna ujawnia się w kryształicznie czystych i geometrycznie symetrycznych formułach, mających charakter religijno-aksjomatyczny – nauka o Duchu Świętym w ogóle, lub prawie w ogóle nie jest zauważana, bądź ujawnia się przez jej wyprowa-

dzenie lub obejście, jako teoremat rozsądkowy, według schematu: „Skoro o Synu powiedziano tak i tak, to tym samym jesteśmy zmuszeni mówić o Duchu Świętym tak i tak”. Prawdziwość twierdzeń o Synu dla wierzącego jest oczywista bezpośrednio, natomiast prawdziwość twierdzeń o Duchu Świętym wyjaśnia się określną drogą, ustanawia przez formalną prawidłowość przejściowych opinii. Dowody i uzasadnienia logologii mogły okazać się i okazały się naiwnymi, niewystarczającymi, przedwczesnymi konstrukcjami, podczas gdy sama budowla dogmatyki opierała się na wielkim, bezpośrednio prawdziwym dla świadomości, dla życia według wiary w Chrystusa Jezusa słowie *ὁμοούσιος*, na którym trzymała się sama budowla i które podtrzymywało wszystkie rusztowania. Jedno-istotność Słowa dla ludzi duchowych była daną z doświadczenia życia i oni uznawali jedno-istotność oraz wyznawali ją, nie bacząc na słabą argumentację i wbrew przeciwnym dowodom. Argumentacja w nauce o Słowie była nie więcej, jak dodatkiem. Natomiast w nauce o Duchu Świętym argumentacja była prawie wszystkim i bez niej dogmatyka pozbawiłaby się swojej wiarygodności. To, co mówi diamentowy w pozostałych kwestiach Orygenes o bycie i pochodzeniu Ducha Świętego, jest *ad hoc* wymyśloną nauką, celowym mędrkowaniem, stworzonym w tym celu, aby nie zderzyć się z tradycją kościelną; mówiąc ściślej, dla Orygenesu byłoby znacznie bardziej naturalne, wygodniejsze – gdyby to było możliwe – w ogóle przemilczeć Ducha Świętego. Duch „pochodzi” od Ojca, gdyż inaczej On powinien być rodzonym albo przez Ojca – a wtedy Syn miałby pewien „brak” (to właśnie pneumatologowie zarzucali ortodoksom) – lub – od Syna, a wtedy byłby on „wnukiem” Ojca (pomysł Tertuliana i innych). Orygenes na tyle mętnie myśli o Duchu, że w egzegezie Ewangelii Jana waha się między stworzeniem Ducha przez Ojca i pochodzeniem od Ojca, wypowiadając się raz tak, a raz inaczej.

Możesz powiedzieć: „Z jakiego powodu Orygenes dał ci się tak we znaki?” – Po pierwsze, dlatego, że on jest największym teologiem i silnym, niezależnym umysłem; po drugie, dlatego, że on wywarł ogromny wpływ na całą późniejszą teologię. Co powiedziano o Orygenesie, to *mutatis mutandis* trzeba będzie powiedzieć także o innych.

Sam Atanazy Wielki – nie tylko „Wielki” z tytułu, ale autentycznie wielki – który w swoich trzech, to znaczy w pierwszym, drugim i czwartym, Listach do Serapiona biskupa Thmuis o Duchu Świętym dał „wyczerpujące wyjaśnienie o Nim, które stało się wzorem dla późniejszych pisarzy”¹⁶⁵ – argumentuje wyłącznie *ad personas*; opiera się właśnie

przede wszystkim na tym, że uznający stworzoność Ducha „dziela i rozkładają Trójcę”, przez co poddają niebezpieczeństwu samą naukę o Synu. Przeto, Atanazy zmuszony jest uznać Ducha Świętego za jednoistotnego, gdyż inaczej musiałby odrzucić wszystko to, co powiedziano o Synu. Jednak nawet Atanazy nie wyjaśnia, czym jest „ἐκπόρευσις, pochodzenie” Ducha, w odróżnieniu od „γέννησις, zrodzenia” Syna. Z trzech osobistych cech Hipostaz Boskich – a mianowicie: ἀγεννησία, γέννησις i ἐκπόρευσις – dwa pierwsze są duchowo w pełni zrozumiałe, podczas gdy ostatnie okazuje się jedynie znakiem jakiegoś doświadczenia duchowego, które jeszcze czeka na zrozumienie.

Równie formalnie sprzeciwiali się pneumatomachom Grzegorz z Nyssy z Bazylim Wielkim¹⁶⁶, którzy pomimo swego nawyku do sporów intelektualnych, nie mogli przezwyciężyć problemu Ducha Świętego. Oni także rozpatrywali Ducha przy Ojcu i Synu, a nie samodzielnie.

Św. Bazyli Wielki, prawdopodobnie bardziej niż ktokolwiek inny wpłynął na przygotowanie umysłów do II Soboru Powszechnego, to znaczy na uświadomienie sobie dogmatu o Duchu Świętym. Tym nie mniej, różnica osławionej cierpliwości św. Bazylego Wielkiego w sporze z macedonianami i ogólnie w problemach pneumatologii, w porównaniu z gorączkowością całej atmosfery duchowej przy analizowaniu problemów logologii, być może, w silniejszym stopniu jest uwarunkowana różnicą w wewnętrznym przekonaniu przy zajęciu takiej lub innej pozycji¹⁶⁷. Mimo woli wkrada się podejrzenie, że jest to – nie tylko tolerancja w stosunku do innych, ale także własna obojętność w stosunku do problemu, własne niewystarczające wniknięcie w jego istotę. Bazyli Wielki też zajmował się jedno-istotnością Ducha Świętego, patrząc na ten problem z boku, podczas gdy punkt najjaśniejszego spojrzenia był skierowany na jedno-istotność Syna. Chętne i dobrowolne wyznawanie oraz obrona Syna jakby mimo woli wciągały w nieuniknione wyznanie i obronę Ducha.

Powtarzam, to – nie jest przypadek w historii teologii, a konieczna konsekwencja w wypełnianiu czasów – konieczne ujawnienie dość niejasnego objawienia Ducha jako Hipostazy, brak samego życia. Naszą tezę można łatwo udowodnić. Gdzie jest bezpośrednio wyrażenie doświadczenia duchowego? Gdzie doświadczenie duchowe jest najmniej zmienione? – W modlitwach i hymnach – w liturgii: liturgia jest najbardziej znaczącym i istotnym wyrazem życia ciała Kościoła. Świadectwo liturgii jest – świadectwem pewnym. Nasuwa się pytanie, gdzie przede wszystkim należy poszukiwać wskazań na to, jakie miejsce zajmował Duch

Święty w umysłach i sercach starożytnych członków Kościoła w porównaniu z innymi Hipostazami? Oczywiście, tam, gdzie samo święto kieruje nas ku wysławianiu wszystkich Trzech Hipostaz.

Liturgia Dnia Trójcy, to znaczy dnia specjalnie poświęconego Trójcy Świętej, powinna dać nam zdecydowane wskazanie, na ile hipostatyczność Ducha Świętego była zdobyczą żywego doświadczenia kościelnego, a nie tylko teorematem teologii dogmatycznej. To wskazanie jest dla nas tym bardziej drogocenne, że podstawowa część „Oficjum Pięćdziesiątnicy”¹⁶⁸ – mam na uwadze trzy uroczyste modlitwy, odmawiane na klęcząco – została ułożona najprawdopodobniej właśnie około lub w czasach Bazylego Wielkiego.

Cóż my tu znajdujemy? – Pierwsza modlitwa, odmawiana na klęcząco, zaczyna się słowami:

„Przeczysty, nieskalany, niemający początku, niewidzialny, niedościgniony, niezbadany, niezmienny, niezwyknięty, niewypowiedziany, najlepszy Panie, Jedyny, który posiadasz nieśmiertelność, który żyjesz w niedostępnej światłości, który stworzyłeś niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich żyje, który dajesz wszystkim proszącym, zanim sami o coś poproszą, modlimy się do Ciebie i Ciebie błagamy, Władco, Przyjacielu człowieka, Ojczy Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa–” – jest więc w oczywisty sposób zwrócona do Boga Ojca.

Druga modlitwa, odmawiana na klęcząco – do Syna:

„Panie Jezu Chryste, Boże nasz, pokój Twój dałeś ludziom i zawsze jesteś obecny w naszym życiu, i w nas samych! Daruj nieustannie swym wiernym dar Najświętszego Ducha ku otrzymaniu dziedzictwa, które nie zostanie nam odjęte–” – zaczyna modlić się kapłan.

W końcu, trzecia modlitwa odmawiana na klęcząco, w oficjum zajmująca miejsce odpowiadające miejscom dwóch pierwszych modlitw, to znaczy jest liturgiczną analogią dwóch pierwszych modlitw, zaczyna się od zwrotu:

„Wieczne Źródło życia, rozlewające się i oświecające wszystkich, zawsze współistotna Ojcu mocy stwórcza, któryś doskonale wykonał opatrnościowe dzieło zbawienia ludzkości...”.

Do kogo jednak zwrócona jest ta modlitwa? Co jest w niej dalej? – Zgodnie z sensem samego święta (– „Dzień Trójcy”! –), zgodnie z miejscem tej modlitwy w liturgii, a w końcu zgodnie z użytym w niej epitetem Osoby, do której jest zwrócona modlitwa – naturalne jest oczekiwanie następującego dalszego tekstu:

„Duchu Święty”, lub „Pocieszycielu”, lub „Królu Prawdy”, lub jeszcze jakiegoś innego imienia Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej – jest to naturalne do takiego stopnia, że słuchając tej modlitwy mimo woli sam słyszysz coś z tego i jesteś przekonany, że modlitwa jest zwrócona do Ducha Świętego. Tymczasem w istocie – nic podobnego! Oto dalszy ciąg przetwarzanej przez nas modlitwy:

„...Chryste Boże nasz, który rozbiłeś nierozzerwalne więzy śmierci i kajdany otchłani oraz zdeptałeś mnóstwo złych duchów, który samego siebie przywiodłeś na nieskałaną Ofiarę–” – a to znaczy, że modlitwa jest skierowana do Pana Jezusa Chrystusa, a nie do Ducha Świętego.

Wiek stereotypów, bardziej lub mniej popularnych doktryn religijnych, kiedy dogmat o Duchu Świętym umocnił się w słowach jedynie mimochodem i jedynie na tyle, na ile ekonomia Ducha wiązała się z taką samą ekonomią Ojca i Syna, został zastąpiony przez wiek odniesienia do Ducha Świętego pojęć znalezionych dla Syna. Jest jednak godne uwagi, że osobowa odrębność Trzeciej Hipostazy pozostawała ciągle formalnie tylko oznaczona słowem ἐκπόρευσις, „pochodzenie”, „wyłonienie”, ale – bez konkretnej treści.

I tak trwało dalej. Teologiczne traktaty mówią o Duchu na wzór tego, co powiedziano o Słowie, czyli mówiąc ściśle, tworzą pewien zarys, będący cieniem nauki o Słowie, co tak lub inaczej króluje w kręgach prawosławnych, chociaż równocześnie w pustyniach Tebaidy i Palestyny, poszczególnym świętym – tym szczytom i prawie nadludzkim punktom Kościoła – Duch objawiał siebie i przez nich, przez ich duszę i przez ich ciało, objawiał siebie ich otoczeniu. A kręgi nieprawosławne popadały w jawnie fałszywą naukę, kiedy próbowały na siłę poznać Pocieszyciela, pod przymusem zapędzić Go, Ducha Wolności, do klatki pojęć filozoficznych. Zamiast Ducha chwyтали czarujące, fałszywe mistyczne przeżycia duszy, która zanurzyła się w mrocznej pod-osnowie świata i chwytła się za ciemne moce, jak za aniołów światłości. Ten fakt jeszcze raz dowodzi, że poza wysiłkiem i ćwiczeniem Ducha poznaje się jedynie negatywnie.

Mistycy późniejszych czasów, którzy zawsze żywo interesowali się pneumatologią, nie byli w lepszej sytuacji. Rozróżniając w słowach Hipostazy Ducha i Syna, oni w większości wypadków ostatecznie utożsamiali Ich, gdyż przypisywali Duchowi Świętemu to wszystko, co już zostało powiedziane o Synu, a poza tym płątali Ducha z Sofią¹⁶⁹.

W czym osobowa odrębność Ducha Świętego? – O tym zbyt wiele mówiono, ale zbyt mało powiedziano. Bazyli Wielki¹⁷⁰ przyznaje, że „sposób pochodzenia pozostaje nieznan” i na skutek tego nie czyni żadnej próby jego wyjaśnienia. Jest też godne uwagi, że wspomniały obrońca prawosławia przed próbami katolickich pretensji – przed próbami racjonalizacji dogmatu i wyjaśniania na siłę, jako też filozofii, tego, co filozofii nie podlega, Marek Efeski, na którego pomniku grobowym Grzegorz Scholares¹⁷¹ wyrył epitafium:

Εφεσίῳν πρόεδρος ἀστὴρ γῆς πάσης
πῦρ ἐμπιπρῶν τὰς ἀντιδόξους φατρίας
καὶ φῶς ὀδηγοῦν εὐσεβεστέραις φρένας–

to znaczy „Biskup Efezjan, światłość całego kraju, ogień spalający herezje, światło przewodnie dla dusz pobożnych” – ten sam Marek Efeski pisze do „chrześcijan prawosławnych”: „My natomiast wraz z Justynem Filozofem i Męczennikiem mówimy, że jak – ὦς – Syn od Ojca, tak – οὐτῶ – i Duch Święty od Ojca; oni zaś – greko-łacinnicy – mówią z łacinnikami, że Syn bezpośrednio – ἀμέσως – a Duch Święty pośrednio – ἐμμέσως – od Ojca; my z Damasceńczykiem i ze wszystkimi świętymi ojcami nie znamy różnicy między rodzeniem i pochodzeniem – oni natomiast rozróżniają z Tomaszem i łacinnikami dwa rodzaje pochodzeń – bezpośrednie i pośrednie”¹⁷². Nie jest to zresztą jedyne świadectwo, podobnych stwierdzeń można by zacytować mnóstwo. Wskażę choćby na św. Grzegorza z Nyssy, mówiącego o „niepojętości pochodzenia Ducha Świętego”¹⁷³.

Spekulacja filozoficzna albo nie dopowiadała do końca, albo gubiła się w rozróżnianiu zrodzenia od pochodzenia, jeśli tylko nie uciekała się do katolickiego *Filioque* – tego naiwnego owocu zbędnej pobożności i poronionej teologii. Czy trzeba wymieniać „imiona”? Zostawmy ich, niech wynalazcy różnych teorii o Duchu Świętym w spokoju śpią pod ziemią do tego czasu, kiedy te problemy same się rozwiążą bez naszych wysiłków. Byłoby naiwnością poszukiwanie przyczyn tego liczącego dwa tysiące lat niedopowiedzenia w niewystarczająco przenikliwej teologii. Czy zresztą problem tkwi w przenikliwości, kiedy chodzi o wiarę? „Ex nihilo nihil” bardziej, niż do czegokolwiek odnosi się do teologii – nauki doświadczalnej¹⁷⁴. Jeśli teraz nie ma pełnej percepcji Ducha Świętego jako Hipostazy, jeśli nie ma osobowych pneumatofanii – poza wyjątkowymi wypadkami, u wyjątkowych ludzi – to nie można wypracować także formuł, gdyż formuły wyrastają na gruncie ogólnego, codziennego życia

Kościola – na polu ogólnych, jeśli można tak powiedzieć, stałych zjawisk, a nie w odniesieniu do pojedynczych, do szczególnych punktów życia duchowego. Oczywiście, w Kościele świętym wszystko jest – cudem: i sakrament – cud, i każdy hymn – nie jest czymś innym, jak cud. Tak, wszystko w Kościele jest cudem, gdyż wszystko, co by nie było w życiu jest – łaską, a łaska Boża jest tym jedynym, co godne jest nazwy „cud”. Jednak to wszystko jest stałym cudem, ale są też w życiu Kościoła rzadsze powiewy, „cuda” w bardziej potocznym sensie słowa i one, im są rzadsze, tym są dalsze od możliwości wyrażenia ich w słowach: nie można znaleźć formuły dla takich cudów, gdyż każda formuła jest formułą powtarzalności. Poza niektórymi poszczególnymi momentami, kiedy wierzący razem – i w tym cała rzecz – bywali w Duchu Świętym lub zaczynali w Nim być, to przebywanie nie stało się zwykłym strumieniem życia.

W tych zaś wspólnotach lub kompaniach, gdzie przeżywanie Ducha ogłaszano za normę, w nieunikniony sposób pojawiało się chłystowstwo, rozumiejąc tę nazwę w szerokim sensie wszelkiego fałszywego entuzjazmu duchowego i fałszywego mistycznego, związanego z duszą (– a nie z duchem –), wzruszenia wspólnie ćwiczących ludzi.

Będziemy zajmować się literaturą patrystyczną, zwłaszcza ascetyczną, w której życie duchowe jest przedstawione najbardziej wyraziście. Wtedy ujrzymy typowe zjawisko: o Ojcu mówi się mało, o Synu Bożym – dość dużo, ale najwięcej – o Duchu Świętym. Pomimo tego nie można pozbyć się wrażenia, że Syna Bożego jako samodzielnią Hipostazę święci asceci znają bardzo dobrze i jest On tak bliski ich świadomości, że nawet przysłania Ojca; o Ojcu też mają oni wiadomości, natomiast o Duchu Świętym jako Hipostazie wiedzą mało, prawie Jej nie znają. Jeśli ojcowie-dogmatycy swoim brakiem zdecydowania lub swoim milczeniem wskazują na swój wewnętrzny brak przekonania co do problemu Ducha Świętego, na swoją niedostateczną znajomość Ducha jako Hipostazy, to ojcowie-asceci swoim wielosłowiem jeszcze bardziej ujawniają taki sam stan świadomości. Dla nich – praktycznie, życiowo – Duch Święty jest „Duchem Chrystusa”, „Duchem Bożym” – pewną uświęcającą i oczyszczającą bezosobową mocą Boga. Przecież nie przypadkiem później zamiast o Duchu Świętym niezauważalnie i stopniowo zaczęto mówić o „łasce”, to znaczy o czymś ostatecznie bezosobowym. Zwykle to nie Duch Święty jest znany, a Jego energie łaski, Jego moce, Jego dzieła i działalność. Słowa „Duch”, „duchowy”, „pneumato-foryczny”, „pneumato-foryczność” – zapełniają dzieła ojców. Jednak z tych dzieł wy-

nika, że te słowa „Duch”, „duchowy” odnoszą się do szczególnych stanów wiernego, wywoływanych przez Boga, ale wcale lub prawie wcale nie mają na uwadze osobowego, samodzielnego bytu Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej. Mówiąc ściśle, święci ojcowie mówią wiele nie o Duchu Świętym, a o duchu świętym, i trudno jest przeprowadzić granicę oraz wydzielić, kiedy oni mówią o Duchu, a kiedy – o duchu. Ogólne wrażenie jest takie, że oni od Ducha przez pośrednictwo *Ducha* niezauważalnie przechodzą do ducha. W najlepszym wypadku dokonuje się wnioskowanie od ducha Bożego do Ducha. Oczywiście, od Ducha – nasza duchowość, dokładnie jak od Syna – nasze synostwo Bogu i od Ojca – nasza twórcza osoba. Czy jednak komukolwiek z czytających dzieła ojców przyjdzie na myśl – choćby dla samego siebie – żeby wątpić: o Synu, czy o synu chodzi w takim lub innym fragmencie? O Twórcy, czy o twórcy? –

Dalej, chcąc wykazać jedno-istotność Ducha z Ojcem i Synem, ojcowie wskazywali na jednakowo oczyszczające grzechy działanie Ducha Świętego i działanie Syna¹⁷⁵. Znaczy to, że nawet w percypowaniu działania łaski Ducha i Syna dla świętych ojców nie było wyraźnej granicy. W tym wypadku Makary Wielki mało czym różni się od Izaaka Syryjczyka, a Jan Klimak od Efrema Syryjczyka. Oczywiście, upraszczam całą sytuację i zaznaczam jedynie kontur, a przy tym nie ołówkiem, a pędzlem malarskim; to, co zostało dotychczas powiedziane – to nie wszystko. Bezsparnie, niekiedy pojawiają się cechy innej wiedzy: osobista percepcja Ducha Świętego, ale cechy te są wstępne i niedopowiedziane. Zresztą, byłoby śmiesznym postrzegać w tym niedomówieniu osobisty niedostatek świętych, skutek ich niedostatecznej głębi lub czystości. Z mglistej otchłani wieków, z mgły historii jaśniejają nam święci ojcowie jak żywe, niezniszczalne gwiazdy, jak widzące Boga oczy Kościoła. Jednak nie nadszedł jeszcze czas i nawet te jaśniejące oczy nie mogły ujrzeć Tego, Który uraduje i pocieszy całe Stworzenie. Nie spełniła się jeszcze wtedy pełnia czasów, jak i nie spełniła się ona do dzisiaj. Święci męczyli się i czekali; tak starotestamentowi sprawiedliwi czekali na Syna Bożego. Całe życie przedchrześcijańskiej starożytności – religia, nauka, sztuka, społeczność, nawet osobiste nastroje – wszystko opierało się na objawieniu Ojca, na przeżywaniu Ojca, Stwórcy wszystkiego, na świadomym lub po części zapomnianym Przymierzu z Nim. Całe rozumienie życia i świata było rozwinięciem jednej kategorii – kategorii ojcostwa, rodzenia, rodzicielstwa – jakby jej nie nazywać¹⁷⁶. Wyjawienie niejasnych zarysów ich wiedzy jest tak samo niemożliwe, jak niemożli-

we jest zmuszenie do pokazania czegokolwiek niewystarczająco naświetlonej taśmy fotograficznej; jeśli natomiast będziemy ją trzymać dłużej w wywoływaczu, niż to jest wymagane, to całe przedstawienie jedynie „zawoaluje się”, pokryje się jakby szarą powłoką. Podobnie „zawoaluje się” i myśl, chcąc bez świętości przyjąć Ducha. Tak też zdarza się, mówiąc na marginesie, z ludźmi „nowej świadomości religijnej”.

W miarę zbliżania się Końca Historii na kopułach Świętej Cerkwi pojawiają się nowe, dotychczas prawie niewidzialne, czerwone promienie nadchodzącego Dnia bez zmierzchu. Już Symeon Nowy Teolog mówi jakoś inaczej, w jakichś nowych tonach, niż starożytni asceci. W naszym Kościele lokalnym te tony „grają” – na podobieństwo słońca w dniu Święta Święt¹⁷⁷. Św. Serafin z Sarowa i wielcy święci z Optino – starcy Lew, Leonid i Makary, a zwłaszcza Ambroży – gromadzą w sobie, jak w ognistym fokusie, świętość narodową. Ci święci w połowie nie są już mnichami w wąskim znaczeniu tego słowa. Przez nich, jak przez teleskop, widoczny jest Nadchodzący. Cały ich odcień jest tu zupełnie nowy, szczególnie, apokaliptyczny. Jedyne ślepi mogą tego nie widzieć. Lekkomysłnością lub szaleństwem jest nie pójść za nimi, a obok nich, gdyż to znaczyłoby samowolne dążenie do skrócenia od wieków wyznaczonego biegu historii świata. To znaczyłoby odrzucić słowa Pana Jezusa: „Któż z was, troszcząc się, może dodać sobie choćby jeden łokieć wzrostu?” (Mt 6₂₇ = Łk 12₂₅).

Proszę teraz zwrócić uwagę: całe nasze rozumienie życia, cała nauka – mówię nie o nauce teologii, a o nauce w ogóle, o duchu nauki – cała jest zbudowana na idei Logosu, na idei Boga-Słowa – zresztą nie tylko nauka, ale całe życie, cały układ naszej duszy. My wszyscy myślimy w kategoriach prawa, miarą harmonii. Ta idea logiczności, logizmu¹⁷⁸, „słowa”, często skażona prawie nie do poznania, jest podstawowym nerwem wszystkiego, co żyje, wszystkiego, co jest autentyczne w naszym życiu intelektualnym, moralnym i estetycznym. Jedyne powszechne, wszystko ogarniające „Prawo” Świata, hipostatyczne Imię Ojca, Opatrzność Boża, bez woli której nie spadnie włos z głowy, która dba o lilie polne i karmi ptaki niebieskie, Bóg, umniejszając Siebie przez stworzenie świata i ekonomię zbawienia – oto religijne założenie naszej nauki, i poza nim, poza tym założeniem, formułowanym bardziej lub mniej abstrakcyjnie, nie ma nauki. „Jedność praw przyrody” – oto postulat, bez którego cała nauka jest pustą sofistyką¹⁷⁹; ale ten postulat może stać się realnością psychologiczną jedynie dzięki wierze w To słowo, o którym Orzeł widzą-

cy tajemnice w pierwszych wierszach swego głoszenia paschalnego powiada: „Na początku było Słowo, i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga, wszystko się przez Nie stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci, i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1₁₋₅)¹⁸⁰. Oto – „Podstawy nauki”¹⁸¹; jeśli je odrzucimy, to nieunikniona będzie okrutna odплата: upadek nauki, zbudowanej na piaskach, rucho- mych i wszystko wciągających.

Osiągnięciem nauki jest odkrycie praw rządzących w świecie, harmonii i piękna świata, κόσμος stworzenia. To prawo świata, ta Zasada świata, ta harmonia sfer, dana bytowi stworzonemu, jest w całości zakorzeniona w Bogu-Słowie, w osobowej odrębności Syna i we właściwych Mu darach.

Natomiast wszystko to, co nie opiera się na tej odrębności, co wiąże się z oczywistymi darami Ducha Świętego – to nie podlega wiedzy naszej nauki – nauki Logosu wziętego samotnie. Natchnienie, twórczość, wolność, wysiłek, piękno, wartość ciała, religia, i wiele innych jest jedynie niejasno przeczuwanych, rzadko jest opisywane, ustanawiane w swojej obecności, ale stoi poza metodami i środkami badań naukowych, gdyż ich główne założenie, oczywiście, jest założeniem związku, założeniem nieprzerwywności, stopniowości. Idea regularności, w istniejącej formie, zdecydowanie nie da się zastosować do tego wszystkiego. Tutaj – mamy przerywność, a przerywność przekracza granice naszej nauki, nie wiąże się z podstawowymi ideami współczesnego światopoglądu i niszczy go. Być może, najnowsze badania i prądy¹⁸² w dziedzinie idei przerywności są też aluzją do bliskości Końca.

Jednostronne znanie Pierwszej Hipostazy stworzyło religię i życie Starożytności, jej „substancjalny”, organiczny światopogląd, w którym myśli się o bezpośrednim zrodzeniu przez metafizyczną przyczynę jej fenomenalnego skutku.

Jednostronne znanie Drugiej Hipostazy zrodziło religię i życie czasów nowożytnych, ich „regularny”, logiczny światopogląd, mający na uwadze uporządkowanie zjawisk przez ich idealną formę.

W końcu, dobrowolne dążenie do piękna, miłość jako Cel – takie są odchylenia od naukowości, typologicznie wieszczące życie nieśmiertelne i święte, zmartwychwstałe ciało. Święty post jest początkiem oświecenia ciała; święte relikwie, które całujemy, są przebłyskami zmartwych-

wstania; święte sakramenty są źródłami przeobstwienia. Oto rękojmie i zadatki przyszłego królestwa. Jednak to królestwo nadchodzi – osobowo – i nadejdzie – społecznie – tylko wtedy, gdy Pocieszyciel zostaje poznany jako Hipostaza i przez tę wiedzę osiągnie się „Troistą jedność”, oświecającą duszę:

„Świętym Duchem żywi się wszelka dusza
i w czystości wywyższa
jaśniejac troistą jednością
świętej tajemnicy”.

Święta, siwa tajemniczość starożytnej nauki; moralna, ważna surowość – nowożytnej; w końcu radosna, lekka, uskrzydłona nadchodząca „radosna nauka”¹⁸³.

Mój uskrzydłony! Rzucam myśli, które bardziej odczuwam, niż mogę wypowiedzieć. Jakby jakaś tkanina, jakieś ciało z najdelikatniejszych promieni gwiazd było tkane w osnowach świata: na coś czekamy. Czegoś brakuje, dusza za czymś tęskni, pragnąc oddzielić się i być z Chrystusem. Coś będzie: „nie u-jawni się, co będzie”. Jednak im ostrzej odczuwa się to, co się gotuje, tym bliższy i ściślejszy staje się związek z Matką Kościołem, tym łatwiej i prościej ze względu na miłość do Niej, znosić ten brud, który na Nią rzucają. To, co będzie, będzie w Niej i przez Nią, nie inaczej. Z pogodną radością czekam na to, co będzie i „Teraz pozwalasz odejść” jest śpiewane całymi dniami i dźwięczy w uspokojonym sercu. Kiedy to nastąpi, kiedy objawi się Wielka Pascha Świata, wtedy skończą się wszystkie ludzkie spory. Nie wiem, czy nastąpi to szybko, czy też czekają nas jeszcze miliony lat, ale serce moje jest spokojne, gdyż nadzieja całkowicie do tego doprowadza. Mnie w najwyższym stopniu obce jest dążenie ludzi „nowej świadomości religijnej”¹⁸⁴, aby siłą zdobywać Ducha Świętego. W bezwzględnym pragnieniu zlikwidowania czasu oni przestają postrzegać to, co mają przed oczyma, co im dano i czego oni nie znają oraz wewnątrznie nie rozumieją; goniąc za wszystkim pozbawiają się tego, co jest, a czegoś większego obecnie nie jesteśmy w stanie przyswoić dla siebie, gdyż nasze serce jest jeszcze nieczyste, nieczyste jest serce stworzenia, a coś nieczystego – spłonęłoby z powodu bliskości do tego, co jest Przechyste i Najczystsze. Niech – choćby na krótki czas – powróci do nich spokój, a wtedy – być może – zobaczą oni, ci ludzie fałszywej wiedzy, że nie mają realnego gruntu pod nogami, że mówią puste słowa i sami potem zaczynają w nie wierzyć. Dokonuje się

to samo, co z Lwem Tołstojem: sam stworzył schemat –!– pozbawionej łaski, pozornej kościelności, a następnie ją rozbił – co udało mu się, oczywiście, bez trudu – i zadowolony ze zwycięstwa nad chimera przez siebie zrodzoną, z na wskroś racjonalistycznym, samo-afirmującym się rozsądkiem, odszedł od mającego łaskę, choćby i zabrudzonego gruntu, na pustynię „dobrych” słów, z którymi sam nie może sobie poradzić, a innych nimi gorszy. Przecież kościelność jest tak piękna, że ten, kto ma z nią kontakt nawet tylko estetyczny, bezpośrednim smakiem nie może znieść nieznośnej woni wymysłu w rodzaju Tołstoja. Ułożyć swoją „piątą ewangelię”¹⁸⁵, – czy można wymyślić coś bardziej pozbawionego smaku!

A jednak mimo wszystko u podstaw tołstojostwa, jak i podstaw „nowej świadomości” leży prawdziwa idea. Weź choćby to, że starożytni modlili się do Ojca, a w ciągu całej naszej epoki modlą się przede wszystkim do Syna, natomiast do Ducha jeśli nawet się modlą, to bardziej czekając na Niego, niż twarzą w Twarz, więcej tęskniąc za Poczycielem, niż się radując Nim przed Ojcem w Synu. Wiem, że można przeciwko mnie zebrać masę wszelkich możliwych cytatów, afirmujących coś przeciwnego, nawet sam mogę je zacytować. Ja mówię o tym, co typowe, chociaż prawie nie do udowodnienia. Dlatego piszę do ciebie „listy” zamiast układać „artykuł”, gdyż boję się coś twierdzić, wolę natomiast stawiać pytania. Jednak jako typowe – co mi się wydaje – jest oczekiwanie, nadzieja, ale jedynie łagodna i pełna spokoju.

Również w Starym Testamencie, bez wątpienia, występują objawienia Słowa i Ducha – logo- i pneumato-fanie; i tam – zwłaszcza w Pięcioksięgu – można znajdować niejasne wskazania na Słowo i na Ducha. Tym nie mniej, są one tak niewyraźne i tak nie odpowiadają ogólnemu tłu Pisma, że jedynie w świetle wcielonego Słowa możemy odczytać ich sens; jedynie mając w świadomości dogmat Troistości możemy tym „okiem” zobaczyć w Starym Testamencie pierwsze przebliski nadchodzącej wiedzy. Spróbuj Chińczyka przekonać do dogmatu Troistości tylko na podstawie Starego Testamentu! Nie jestem przekonany nawet co do tego, czy można mu wyjaśnić, kiedy chodzi o Hipostatyczne Słowo i Ducha, a kiedy po prostu o działanie Ojca. W każdym bądź razie, dla każdego nieuprzedzonego czytelnika jest niewątpliwe, że nauka o Słowie, a – tym bardziej – o Duchu w księgach starotestamentowych występuje z nieporównywalnie mniejszą dobitnością, niż nauka o Bogu Ojcu¹⁸⁶. Jest to zrozumiałe, skoro nawet prorocy nie mieli pełni konkretnych przeżyć Słowa i Ducha. Nowe ob-

jawienie – w najlepszym wypadku – było jedynie wyczuwalne. Popatrz teraz na Nowy Testament. Z jaką siłą stoi tutaj przed każdym nauka o Ojcu i Synu oraz – w porównaniu – jak mało rozwinięta jest nauka o Duchu. Idea o Duchu niekiedy prawie rozplywa się w idei o darach duchowych. W ludziach będące dary i moc Ducha Świętego – czyż nie jest to godne uwagi? – przysłaniają Samego Ducha jako Hipostazę. Jesteśmy duchami, ale tylko w Duchu, a jednak o tym „ale” często się zapomina. A tymczasem czy można powiedzieć, że Boże synostwo ludzi w Synu Bożym może być porównywane z Własnym bytem Syna? W tym czasie, gdy płatać „syna” i „Syna” mogą jedynie szaleńcy lub pozostający w zachwycie duchowym – wszelkiego rodzaju chłyści – popłatać „ducha” i „Ducha” jest niekiedy bardzo łatwo; nierzadko jeden i ten sam fragment jest tłumaczony to jako odnoszący się do ducha, to jako odnoszący się do Ducha.

Oczywiście, pewne fragmenty listów Apostoła Pawła w nagłym oświeceniu ukazują świadomości Hipostatyczny byt Ducha Świętego. „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży – świadczy Apostoł pogan – są synami Bożymi – i możemy wołać: ‘Abba, Ojcze!’ Sam Duch wspiera nas swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8₁₄₋₁₇). I jeszcze: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg posłał do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: ‘Abba, Ojcze!’” (Ga 4₆) i „– Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8₂₆₋₂₇). Bez wątpienia, te „przyczyniania się” Ducha Świętego za nas, te „błagania, których nie można wyrazić słowami”, te Jego słowa, Pocieszyciela, te „Abba, Ojcze!” były znane Apostołom, znane bywały też świętym mężom i niewiastom. Ale jest też równie bez wątpienia, że te wizje, te chwile i punkty duchowej pełni, te ziarna pełnej wiedzy pozostają dotychczas czymś szczególnym, czymś dostępnym jedynie dla wyjątkowych ludzi w wyjątkowych czasach – czymś w rodzaju mesjańskich wizji Starego Testamentu. Jak przed Chrystusem istnieli chrysto-forzy, tak i przed pełnym zstąpieniem Ducha istnieją pneumato-forzy. Ci, starożytni sprawiedliwi, „w wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi. Ci bowiem, co tak mówią, okazują, że szukają ojczyzny” (Hbr 11₁₃₋₁₄). Takimi byli ci starożytni chrześcijanie przed Chrystusem: „przez wiarę pokonali królestwa, dokonali czynów sprawiedliwych, otrzymali obietnice, zamknęli paszcze lwom, przygasili żar ognia, uniknęli ostrza miecza i wy-

leczyli się z niemocy, stali się bohaterami w wojnie i do ucieczki zmusili nieprzyjacielskie szyki. Dzięki dokonany przez nich wskrzeszeniom niewiasty otrzymały swoich zmarłych. Jedni ponieśli katusze, nie przyjąwszy uwolnienia, aby otrzymać lepsze zmartwychwstanie. Inni zaś doznali zęływości i biczowania, a nadto kajdan i więzienia. Kamienowano ich, przeryzano piłą, kuszone, przebijano mieczem; tułali się w skórach owczych, kozich, w nędzy, w utrapieniu, w ucisku – świat nie był ich wart – i błakali się po pustyniach i górach, po jaskiniach i rozpadlinach ziemi. A ci wszyscy, choć ze względu na wiarę stali się godni pochwały, nie otrzymali przyrzeczonej obietnicy, gdyż Bóg, który nam lepszy los zgotował, nie chciał, aby oni doszli do doskonałości bez nas” (Hbr 11₃₃₋₄₀).

Wizja Chrystusa drżała przed nimi, oni prawie dotykali Chrystusa. W nadziei swojej oni składali swoje zbawienie (por. Rz 8_{24a}). Powinny jednak spełnić się czasy, zanim zrealizuje się nadzieja i to, co niewidzialne, stanie się widzialnym. Oni umieli czekać i cierpieć: „Nadzieja zaś, której spełnienie już się ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się jeszcze spodziewać tego, co się już ogląda? Jeżeli jednak, nie oglądając, spodziewamy się czegoś, to z wytrwałością tego oczekujemy” (Rz 8_{24b-25}). Oni, wielcy i święci, nie ujrzeli Chrystusa, aby nie „doszli do doskonałości bez nas”; ale oni prawie Go znali – w szczególnych czasach i najczystszyymi umysłami. Dreszcz życia Wiecznego w takich czasach drżał na ich obliczach: to Duch-Gołąb zahaczył o serce biało-śnieżnym skrzydłem. Jak percypowanie Boga Słowa przed praojcami i prorokami, tak i wizja Ducha Świętego drży przed świętymi naszych czasów – prawie ich dotyka. Jednak i tu powinna się spełnić pełnia czasów; i tutaj szczytowe punkty ludzkości powinny czekać, aby nie „doszli do doskonałości bez nas”. Ich serca są oczyszczone, ich świątynia wymieciona i przybrana na przyjęcie Pocieszyciela. A nasze – pełne brudu. Oto ci, co są na wysokościach, czekają na tych, co są na nizinach, widzący na ślepych, święci na grzesznych, żywi na martwych, duchowi na cielesnych, ludzie wyprzedzający i nawet uprzedzający – na ludzi leniwych i spóźnionych. Jedynie w szczególnych momentach odsuwa się przed nimi zasłona przyszłości.

„Aby oni nie doszli do doskonałości bez nas”... Właśnie to wyjaśnia, dlaczego pojawiające się w historii Kościoła nauki o Duchu Świętym, pomimo swojej głębi jakoś nie znajdowały oddźwięku i pozostawały samotne. A równocześnie te strony życia chrześcijańskiego, które przede wszystkim odnoszą się do Ducha Świętego, a mianowicie wolność chrześcijańska, usynowienie, twórczość i duchowość bywały zamieniane lub

zniekształcane, jak tylko tacy lub inni heretycy chcieli przed czasem i samowolnie powołać je do życia. W istocie tak zwani ludzie „nowej świadomości religijnej”, poczynając od I wieku i do XX wieku włącznie, zawsze się zdradzali, gdyż zasadzone przez nich krzewy za każdym razem przynosiły ciernie i osty; „nowa” świadomość zawsze okazywała się nie ponad-kościelną, za jaką chciała uchodzić, ale anty-kościelną i anty-Chrystusową, to znaczy kościelno-burczą i antychrystową. Ten, kto ma Ducha na tyle, na ile mieli Go święci, wyraźnie widzi szaleństwo pretensji do czegoś więcej. Jednak przy całkowitym braku duchowości, ludziom wszystkich czasów łatwo było wpadać w zachwyty nad samymi sobą i pneumatoforyczność zamieniać na swoje subiektywno-ludzkie nastroje i twórczość, a następnie na biesowskie sprawki. Szaleństwo i zachwyty, marzycielski profetyzm i mroczna egzaltacja były brane za radość w Duchu Świętym; a równocześnie grzech pozostawiony sam sobie opanowywał „wolność”. Zaczynało się poszukiwanie „dwóch nieskończoności”, a po poszukiwaniu – pogrążenie się w „obie otchłanie”: w górną otchłań teorii gnostyckich i w niższą otchłań praktyki chłystowskiej, co uważano za pełnię życia łaski. Powtarzam, paralelnie do całej historii Kościoła ciągnie się nic tej zawsze uważającej się za nową fałszywej świadomości religijnej¹⁸⁷.

Bezstronna analiza pokazuje, że ani dla koncepcji Ducha, ani dla twierdzeń o nowej świadomości ludzkość w swej masie nie ma twardego gruntu. Przecież gdyby on był, to znaczy gdyby było realne doświadczenie życia z Duchem Świętym, to czy mogłoby dziać się w stworzeniu to, co się obecnie dzieje?... W głębi świadomości kościelnej nie ustało oczekiwanie Pocieszyciela. Natomiast poza kościelnym egzoteryzmem, jest swego rodzaju kościelny ezoteryzm – są oczekiwania, o których nie powinno się mówić zbyt bezpośrednio. Właśnie tego niektórzy nie rozumieją i nie czują, gdyż nie są oni w Kościele, gdyż oni nie rozumieją ducha kościelności. Oni obnażają to, co nie jest do pokazywania – gdyż są bezwstydnikami. Nieprzerwany łańcuch heretyckich bezwstydników „nowej świadomości” ciągnie się przez całą historię Kościoła i to on wyjawia ukrytą arterię Kościoła.

Jednak także w granicach Kościoła były próby powiedzenia czegoś o Duchu Świętym. Oto to, co wydaje mi się najbardziej pouczające:

Św. Grzegorz Teolog w swoich „Poematkach dogmatycznych” mówi o stopniowym objawianiu się Trójhipostazowego Bóstwa i w tym upatruje rękojmię nowych objawień.

„Kto chce Bóstwo niebieskiego Ducha znaleźć na stronicach przez Boga natchnionego Prawa, ten zobaczy liczne i schodzące się razem ścieżki, jeśli tylko zechce widzieć, jeśli sercem przylgnął do czystego Ducha, a umysł jego jest ostrego wzroku. A jeśli ktoś zażąda wyraźnych słów najukochańszego Bóstwa, to niech wie, że nie jest to rozumne żądanie. Dopóki bowiem większej części śmiertelnych nie było objawione Bóstwo Chrystusa, nie należało wkładać nieprawdopodobnego ciężaru na serca do skrajności zmęczone. Nie dla zaczynających pobożnie jest najdoskonalsze słowo. Kto będzie słabym jeszcze okiem patrzył na pełen blask ognia i sycił się jego niezmiernym światłem? Lepiej stopniowo przyzuczać je do jasnego blasku, aby nie zaszkodzić samemu źródłom słodkiej światłości. Tak i słowo, odkrywszy Bóstwo Króla-Ojca, zaczęło oświecać światłością wielką chwałą Chrystusa, okazaną nielicznym rozumnym z ludzi, a potem, gdy jaśniej objawiało Boskiego Syna, zajaśniało nam też Bóstwo świetlistego Ducha. I dla nich rozlało ono małą światłość, większą zaś część pozostawiło nam, którym potem obficie i w ognistych językach został dany Duch, okazawszy wyraźne znaki swego Bóstwa, kiedy Zbawiciel wstąpił z ziemi do nieba”¹⁸⁸. – Jeszcze mocniej wyrażona jest ta sama myśl w „Mowie 31 (Teologicznej 5), o Duchu Świętym”: „Dwie zaś szły w dziejach ludzkości przemiany – μετὰθέσεις – dotyczące życia człowieka i uderzające swą wielkością, określane także jako dwa Przymierza, a z powodu rozgłosu sprawy – jako trzęsienia ziemi – σεισμοιῆς (Hbr 12₂₆). Pierwsza przemiana i wstrząs – to przejście od kultu bożków do Prawa [Mojżeszowego], druga przemiana i wstrząs – to przejście od Prawa [Mojżeszowego] do Ewangelii. Także trzeci wstrząs obwieszcza nam Pismo Święte: przejście z tego życia do życia wiecznego po tamtej stronie, gdzie nie ma żadnych przewrotów ani trzęsień. A koleje owych dwu Przymierzy były podobne. Co to znaczy? To znaczy, że nie przemieniły się nagle, ani też od pierwszego wstrząsu przemiany. Dlaczego? To koniecznie trzeba wiedzieć. Stało się tak po to, byśmy nie ulegli przymusowi, ale zostali przekonani; bo co nie jest dobrowolne, nie jest również i trwałe, podobnie, jak wstrzymywanie nurtu rzeki lub rozwoju młodej latorośli. Co zaś jest dobrowolne, jest i trwalsze, i pewniejsze. W pierwszym wypadku zasługa byłaby po stronie tego, kto użył przemocy. W drugim zaś – po naszej, a ponadto takie rozwiązanie jest dziełem Boskiej życzliwości, tamto zaś [narzucanie woli] jest oznaką tyrańskiej władzy. Tak więc nie sądził Bóg, by należało uszczęśliwiać kogoś wbrew jego woli, ale uznał za słuszne chętnym dobrze czynić. Dlatego też – jak dobry pedagog i lekarz – stopniowo znosi prawa i zwyczaje odziedziczone po ojcach, ale część ich toleruje, robiąc pewne ustępstwa na rzecz ludzkich upodobań, podobnie jak lekarze ustępują swym chorym, aby przyjęli lekarstwo zaprawione sztucznie czymś przyjemniejszym. Bo niełatwo jest zmienić rzeczy, które były w zwyczaju i przez długi czas cieszyły się poszanowaniem. Pierwsza przemiana zniosła kult bożków, ale zachowała zwyczaj składania krwawych ofiar. Druga usunęła krwawe ofiary, ale nie zniosła od razu zwyczaju obrzezania. Następnie, skoro [ludzie] raz pogodzili się z obaleniem [kultów], zrezygnowali nawet z tego, co im zostawiono: jedni z ofiar, drudzy z obrzezania, i stali się najpierw z pogan Żydami, następnie z Żydów chrześcijanami, przez stopniowe przemiany, jakby ukradkiem przyprowadzeni do Ewangelii. Niech cię przekona o tym Paweł, który z obrzezania i oczyszczenia doszedł do tego, że mówił: *Ja zaś, bracia, jeśli obrzezanie głoszę, za cóż jeszcze prześladowanie cierpię?* (Ga 5₁₁). Tamto było według zasad pedagogii zbawienia, to – doskonałości chrze-

ścijańskiej. Do tego mogę porównać dzieje nauki o Bóstwie, z tym zastrzeżeniem, że tu sytuacja jest wręcz przeciwna. Tam bowiem zmiana polegała na usuwaniu, tutaj zaś udoskonalenie dokonuje się poprzez stopniowe dodawanie. Bo tak się sprawa przedstawia: Stary Testament głosił Ojca w sposób zupełnie wyraźny, Syna raczej jak przez zasłonę. Nowy Testament ukazał nam Syna całkiem jasno, ale Bóstwo Ducha Świętego tylko zaznaczył. Teraz wreszcie Duch Święty między nami przebywa wyraźniej objawiając nam prawdę o sobie. Albowiem w czasie, kiedy Bóstwo Ojca nie było jeszcze powszechnie uznawane, byłoby rzeczą wielce ryzykowną pozwolić na otwarte głoszenie Syna, albo w czasie, kiedy nie przyjęto jeszcze Bóstwa Syna, narzucać ludziom objawienie Ducha Świętego – że się posunę do powiedzenia nawet za nadto śmiałego – jako ciężar dodatkowy; [chodziło o to] by ludzie obciążeni jak gdyby pokarmem ponad siły, słabe oczy zwróciwszy na słoneczne światło, nie byli w ten sposób narażeni na niebezpieczeństwo utraty nawet tego, co było na miarę ich sił, ale by poprzez stopniowe dodatki – ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις –, i jak powiedział Dawid, przez wstępowanie w górę (Ps 83₆), i przez posuwanie się i postęp z jasności w jasność (2 Kor 3₁₈) światło Trójcy Świętej rozblęskło jaśniejszymi promieniami. Dla tej – sądzę – przyczyny i uczniom się udziela tylko w części, odpowiednio do stopnia, w jakim przyjąć Go mogą (Łk 9₁), na samym wstępie głoszenia Ewangelii, a po Męce Chrystusa, po Wniebowstąpieniu, kiedy już tchnieniem Chrystusa został im udzielony (J 20₂₂), czyni cuda [poprzez apostołów] i ukazuje im się w językach ognistych (Dz 2₃). Zresztą sam Jezus objawia Go stopniowo, jak się i sam możesz przekonać, jeśli przeczytasz teksty z większą dokładnością. Mówi najpierw: *sam będę prosił Ojca, a On wam da innego Pocieszyciela, Ducha Prawdy* (J 14₁₆). Użył tego zwrotu, by nie wydawało się, że przeciwstawia się Bogu, i że występuje wbrew woli Ojca. Dalej mówi, że *Ojciec Go pošle*, ale dodaje: *w moim imieniu* (J 14₂₆), pomijając już: *sam będę prosił*, ale zachowując: *pośle*. Nieco później powiada: *Ja Go wam pošlę* (J 15₂₆), zaznaczając przez to własną moc. Wreszcie dodaje: *On przyjdzie* (J 16₈), by oznajmić nieprzymuszoną moc Ducha Świętego. Widzisz blaski, jakie nam się stopniowo zapalają, i pedagogikę nauki o Bogu. Nam także narzuca się taki porządek nauczania – φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας – nie wypowiadać się całkowicie od razu, ale w końcu niczego nie zostawić w ukryciu. Pierwsze bowiem byłoby niezręczne, drugie zaś ubliżające Bogu; pierwsze mogłoby zniechęcić obcych, drugie zrazić naszych. A teraz dodam jeszcze pewne uwagi, które być może już innym przyszły na myśl, ale które uważam za owoc własnych mych rozważań. Dołączę je więc do tego, co powiedziałem wyżej. Miał niejedno Zbawca, o czym powiedziano [w Piśmie], że w owym czasie nie mogli tego znieść uczniowie (J 16₁₂), chociaż pełni byli wielu nauk; i może było to przesłonięte i ukryte z tych powodów, o których wspomniałem. I znowu mówił, że Duch Święty nauczy was wszystkiego, kiedy przyjdzie (J 14₂₆). Sądzę, że jedną z tych rzeczy jest właśnie i samo Bóstwo Ducha Świętego, które później miało być wyjaśnione, jako że wtedy – po Zmartwychwstaniu i wysławieniu – ἀποκατάστασιν – Zbawiciela – poznanie Jego [przez ludzi] osiągnęło pewną dojrzałość i rokowało najlepsze nadzieje, i nie odmawiano Mu już wiary, dzięki jawnemu cudowi¹⁸⁹.

Św. Grzegorz Teolog głosi stopniowe historyczne objawienie Ducha, ale koniecznie trzeba jeszcze pomyśleć o innej stronie – przerywność

Jego poza-historycznego objawienia, podobnego do tego, jak królestwo Boże też ma stopniowe-historyczne i przerywane-eschatologiczne objawienie¹⁹⁰, które nie są sprowadzalne jedno do drugiego. Inaczej nie jest zrozumiałe, czymże mianowicie różni się stan ostateczny, przemienienie stworzenia, wyrzucenie śmierci, jednym słowem „wiek przyszedł” od wstępnego i wyczekującego stanu, z „tego wieku”, w którym śmierć ciągle jeszcze panuje.

W ten sposób idee królestwa Bożego i Ducha Świętego mają podobieństwo formalne. Nie jest to jednak tylko podobieństwo formalne. Nauka o Duchu Świętym jako królestwie Ojca, w ogólności sięga swymi korzeniami bez wątpienia Ewangelii, a u Apostoła Pawła otrzymuje słowne uzasadnienie. „Królestwo Boże – pisze on do Rzymian – to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14₁₇). *Ev Πνεύματι Ἀγίῳ* – „w-”, to znaczy w sprawiedliwości, pokoju i radości, powodowanych przez Ducha Świętego. Subiektywny stan sprawiedliwości, pokoju i radości, wywoływany przez Ducha Świętego – jest tym samym królestwem Bożym, które jest „wewnątrz” nas (Łk 17₂₁) jako gorczyczne ziarno wiary, zasiane w duszy. Ale rozrastając się i ukazując nad polem mojego, i tylko mojego, nad dziedziną subiektywności, kiełek ziarna wiary staje się obiektywnym, kosmicznym. Liturgia i sakramenty – oto okazania na zewnątrz królestwa Bożego w życiu kościelnym; cud stworzenia i wzrostu okazuje to samo królestwo w osobistym życiu świętych ascetów. My wszyscy codziennie przyzywamy Pełni dokonań tego królestwa – Ducha Świętego. Przecież zgodnie ze wskazówką św. Grzegorza z Nyssy¹⁹¹, Modlitwa Pańska według Mt 6₁₀ i według Łk 11₂ miała ważne różne warianty – nie występujące we współczesnym tekście – a mianowicie była odmawiana tak:

„Ojcze nasz, – niech przyjdzie królestwo Twoje – ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου” (Mt 6₁₀ i współczesny Łk 11₂), i tak:

„Ojcze nasz, – niech przyjdzie Duch Twój Święty na nas i niech oczyści nas – ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμα σου ἐφ’ ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς” (starożytny Łk 11₂).

Z porównania tych dwóch wariantów jednego i tego samego fragmentu św. Grzegorz z Nyssy wyprowadza równoznaczność określeń „Duch Święty” i „Królestwo Boże”, to znaczy, że „Duch Święty jest Królestwem – Πνεῦμα τὸ ἅγιον βασιλεία ἐστίν”. A następnie, bazując na tym ostatnim swoim wniosku, św. Grzegorz rozwija znaczącą naukę o Duchu jako Królestwie Ojca i Namaszczeniu Syna¹⁹².

Królestwo istnieje z królem. Królem jest Ojciec, i – znaczy – w Duchu Świętym spoczywa królewski majestat Samego Ojca. I jeszcze: od wieczności rodzony przez Ojca jedno-istotny Jemu Syn od wieczności otrzymuje w Duchu Świętym królewską chwałę, należącą do Ojca. Duch koronuje Syna chwałą. Jest to – namaszczaćca działalność Ojca, i jeśli On w odniesieniu do Ojca jest Królestwem, to w odniesieniu do Syna jest – Namaszczaniem, Chryzmą. Grzegorz z Nyssy jeszcze raz potwierdza ten swój wywód analizą znanego psalmu mesjańskiego: „Namaścił cię, Boże, Bóg twój olejkim radości bardziej, niż twych towarzyszy” (Ps 44₈=Hbr 1₉). Namaszczającym jest – Ojciec, Namaszczanym – Syn, Namaszczaniem lub Olejkim Radości – Duch Święty¹⁹³.

Olejek zawsze był symbolem radości, a Duch Święty jest – Poczycielem, Parakletem, Radującym. On jest – Prawdziwym Olejkim – Olejkim *par excellence* – Olejkim łagodzącym ból zranionego, zmęczonego i rozbitego serca.

Dlatego samo imię „Chrystus” [Χριστός = משיח (Meszija) = Mesjasz = Pomazaniec] zawiera w sobie wskazanie na Trzy Hipostazy Bóstwa. „Wyznanie tego imienia – mówi Grzegorz – zawiera w sobie naukę o Trójcy Świętej, gdyż w tej nazwie odpowiednio wyraża się każda z Osób, w które wierzymy”¹⁹⁴. „W Nim poznajemy i Namaszczającego, i Namaszczanego, i Tego, przez którego namaszczony”¹⁹⁵. – Namaszczająca relacja Ducha do Syna wskazana jest jeszcze bardziej wyraźnie w mowie Apostoła Piotra do Korneliusza: „Bóg Jezusa z Nazaretu namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10₃₈)¹⁹⁶. Na mocy tego namaszczania On – od wieków Chrystus i Król – „przedwiecznie przyobleka się w królewską chwałę Ducha, na czym i polega Jego namaszczanie”¹⁹⁷.

W ten sposób, jeśli wcześniej wzajemne relacje Hipostaz określała miłość, przez oddanie siebie, przez wewnątrz-Boskie samo-umniejszenie się Hipostaz, przez wieczną pokorę i kenozę, to teraz, przeciwnie, są one określane jako wieczne przywracanie i afirmowanie Jednego przez Drugiego, jako wysławienie i królewskość. „Wiecznie sławny Ojciec, istniejący przed wiekami, chwałą zaś Ojca jest przedwieczny Syn [Ojciec, oddając się Synowi, w Nim znajduje swoją chwałę], jak i chwałą Syna jest Duch Chrystusa”¹⁹⁸.

Rozpatrzony wcześniej pierwszy moment wewnątrz-Boskiego życia zawierał się we wzajemnym oddaniu tragicznej, ofiarnej miłości, we wzajemnym samo-spustoszeniu, wyniszczeniu i umniejszeniu Hipostaz; rozpatrywany obecnie drugi moment jest jakby odwrotnym ruchem,

dla nas – nie zdobywających Ducha i znających blisko jedynie ofiarne-
go Boga – prawie nieosiągalnym. Dla stworzenia jeszcze nie zaczęło się
odrodzenie i chwała, których ono oczekuje, jęcząc i wzdychając (por.
Rz 8₁₉₋₂₃). W meta-czasowym porządku Troistego życia wieczny jest mo-
ment odwzajemnionej miłości, miłości tryumfującej, wysławiającej
Ukochanego i przywracającej Go – przekaz chwały od Hipostazy do
Hipostazy. „Syn wysławiany jest przez Ducha, przez Syna wysławiany
jest Ojciec, a Jednorodzony staje się chwałą Ducha, gdyż przez co wy-
sławiany jest Ojciec, jak nie przez prawdziwą chwałę Jednorodzonego,
i przez co wysławiany jest Syn, jak nie w majestacie Ducha”¹⁹⁹. W ten spo-
sób Duch Święty jest Χρῖσμα βασιλείας – Namaszczaniem Królestwa,
jest Ἀξίωμα βασιλείας – Godnością Królewską. Natomiast te określe-
nia są zastosowane do Niego za jego działanie wewnątrz Trójcy; On nie
jest oznaką bytu Bożego, nie jest godnością i nie jest atrybutem Bóstwa,
a „żywym, istotnym i osobowym królestwem – βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ
οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον”²⁰⁰, też osobą mającą
swoje bezwarunkowe działanie – jako Trzecia Osoba Trójcy Świętej –
być Królestwem Ojca i Namaszczaniem Syna.

Podobną naukę o namaszczającej działalności Ducha rozwijał św. Ire-
neusz z Lyonu²⁰¹. jednak, nie zatrzymując się na świadectwie Ireneusza,
przejdę do św. Maksyma Wyznawcy. Oto, co on pisze:

Według św. Maksyma Wyznawcy²⁰² pierwsze słowa modlitwy „Ojcze nasz”
„zawierają w sobie wskazanie na Ojca, na Imię Ojca i na Królestwo Ojca, abyśmy
od samego początku [modlitwy] nauczyli się czcić Trójcę, wzywać Ją i kłaniać się
Jej. Imię bowiem Boga Ojca, istotowo i hipostatycznie trwające, jest Jednorodzonym
Synem Ojca. A Królestwo Boga Ojca, trwające istotowo i hipostatycznie, jest Duchem
Świętym. To bowiem, co Mateusz nazywa tutaj Królestwem, inny Ewangelista nazywa
Duchem, mówiąc: „Niech przyjdzie Duch Twój Święty i niech nas oczyści”. Ojciec
bowiem ma to Imię nie jako na nowo zdobyte i Królestwa nie rozumiemy jako kon-
templowanej w Nim godności. A to dlatego, że Ojciec nie zaczynał być – nie zaczyna
być Ojcem i Królem. Zawsze będący, On zawsze jest Ojcem i Królem, wcale nie ma-
jąc początku i dla swego Bytu, ani w tym celu, żeby być Bogiem lub Królem. Jeśli
zaś On jest zawsze istniejącym oraz zawsze jest Ojcem i Królem, to znaczy, że i Syn,
i Duch Święty zawsze współ-przebywają z Ojcem istotowo i hipostatycznie; Oni ist-
nieją z Niego i w Nim naturalnie, ponad przyczynę i słowa; ale nie po Nim Oni zaczęli
być, nie według prawa przyczynowości, nie później. Relacja Osób Bóstwa ma moc
wspólnego bytu i nie pozwala przypuszczać, że Jedni ze znajdujących się we wska-
zanej relacji byłiby po Innych”.

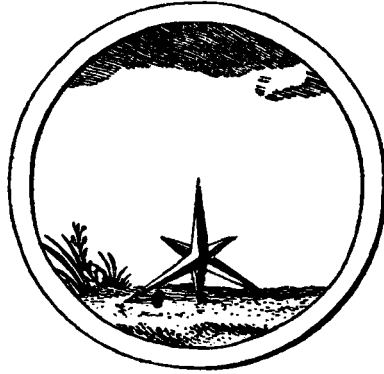
Tak naucza święty Maksym Wyznawca.

Wokół Ducha Świętego zgęszczają się wszystkie nieporozumienia, trudności i męki naszego życia; a w Jego objawieniu – wszystkie nadzieje. Będziemy razem modlić się o przyście Ducha Świętego, będziemy razem przyzywać Go tajemniczymi słowami św. Symeona Nowego Teologa²⁰³:

„Przyjdź, światłości prawdziwa. Przyjdź, życie wieczne. Przyjdź, ukryta tajemnico. Przyjdź, skarbnico nienazwana. Przyjdź, rzeczy niewypowiedziana. Przyjdź, osobo wymykająca się ludzkiej mądrości. Przyjdź, nieustanna odwago. Przyjdź, wszystkich zbawianych prawdziwa nadziejo. Przyjdź, martwych zmartwychwstanie. Przyjdź, potężny: ty wszystko zawsze czynisz, przemieniasz i zmieniasz jednym skinieniem. Przyjdź, niewidzialny, niedotykalny, niezbadany. Przyjdź, zawsze będący bez ruchu, chociaż w każdym czasie przemieszczasz się i przychodzisz do nas, leżących w otchłani, chociaż sam przebywasz ponad wszystkimi niebiosami. Przyjdź, imię najbardziej upragnione i najczęściej spotykane, ale powiedzieć o Tobie, że to Ty, albo znać jakiegoś jest rodzaju, zupełnie nam odmówiono. Przyjdź, radości wieczna. Przyjdź, wieńcu niewiedzący. Przyjdź, wielkiego Boga i Władcy naszego chlamido. Przyjdź, przepasanie jak kryształ przezroczyście i rozjaśnione drogocennym kamieniem. Przyjdź, przystani niedostępna. Przyjdź, królewska chlamido i świętego majestatu prawico. Przyjdź, pragnęła i pragnie Ciebie nędzna moja dusza. Przyjdź, samotny do samotnego, przecież jestem samotny, jak widzisz. Przyjdź, któryś wydzielił mnie i uczynił samotnym na ziemi. Przyjdź, Ty stałeś się moją potrzebą, i spraw, abym potrzebował Ciebie – Ciebie, do którego nikt nie ma dostępu. Przyjdź, oddechu i życie moje. Przyjdź, niewypowiedzianej duszy mojej pociecho. Przyjdź, radości i chwało, i nieustanna uciecho moja. Dzięki składam Tobie, gdyż tutaj, wśród niepokoju, zmian, obrotów wszystkiego, Ty stałeś się jednym ze mną duchem i chociaż jesteś Bogiem ponad wszystkim, to jednak stałeś się dla mnie wszystkim we wszystkim. Napoju niewyjaśniony! Ty w żaden sposób nie możesz być odjęty ode mnie i nieustannie wlewasz się w usta duszy mojej, i obficie płyniesz w źródle serca mego. Jaśniejąca szato i demony spalająca! Ofiaro oczyszczenia! Ty umywasz mnie nieustannymi i świętymi łzami, obficie toczonymi w Twojej obecności przez tych, do których Ty przychodzisz. Dzięki składam Tobie, gdyż dla mnie stałeś się dniem niezachodzącym i słońcem po tej stronie zachodu: nie masz się gdzie skryć i chwałą Twoją napelniasz świat. Nigdy nie ukrywałeś się przed nikim, ale zawsze sam ukrywasz się przed sobą, dopóki

nie chcemy przyjść do Ciebie. Przecież gdzież ukryłbyś się, kiedy nigdzie nie ma dla Ciebie miejsca odpocznienia? Po cóż miałbyś się ukrywać Ty, który nikim nie gardzisz, nikogo się nie boisz? Uczyń teraz we mnie arkę dla siebie, łagodny Panie, i zamieszkał we mnie, i nie odchodź aż do śmierci mojej, nie oddalaj się ode mnie, służy Twego, abym w moim zgonie i po zgonie w Tobie pozostawał, i królował z Tobą, Bogiem nad wszystkimi królującym. Pozostań, Panie, i samotnego nie pozostawiaj mnie, aby, gdy przyjdą wrogowie moi, którzy nieustannie szukają, jak pożreć duszę moją, znaleźli Ciebie przebywającego we mnie i wszyscy uciekli, i nie odnieśli zwycięstwa nade mną, gdyż zauważą Ciebie, najsilniejszego z wszystkiego, wewnątrz, w mieszkaniu upokorzonej duszy mojej zamieszkałego. Zaiste, jak pamiętałeś o mnie, Panie, gdy byłem w świecie i jak bez wiedzy mojej Ty sam mnie wybrałeś, i oddaliłeś od świata, i postawiłeś przed obliczem chwały Twojej: tak i teraz chroń mnie przez Twoje przebywanie we mnie doskonałe, zawsze nieruchome, abym każdego dnia kontemplując Ciebie ja, pokorny, żył, i żebym mając Ciebie ja, ubogi, zawsze był bogatym. Będę więc potężniejszy od królów, a spożywając i pijąc Ciebie, ciągle przyodziewając się w Ciebie, będę rozkoszował się niewypowiedzianą radością błogosławioną. Tak jak Ty, wszelkie dobro i wszelka ozdoba, i wszelka słodycz, i Tobie przynależy chwala, Świętej i jednoistotnej Trójcy, która wysławiana jest w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym, i poznawana, i czczona, i wielbiona przez całe zgromadzenie wiernych teraz i zawsze, i przez nieskończone wieki. Amen”.

Amen. Amen. Amen.



Quocumque ferar. – Zewsząd prosty.

VII. LIST SZÓSTY: SPRZECZNOŚĆ.

Przez Ducha Świętego, przez Ducha Prawdy, stworzeniu głoszona jest Prawda. To tu – gdy świadomość wzniesie się ponad „podwójną granicę przestrzeni i czasu” i wchodzi w wieczność, to tu, w chwili ogłoszenia, Głoszący Prawdę i Głoszona Prawda całkowicie się zgadzają. W objawieniu Ducha Prawdy, to znaczy w Światłości Taboru, forma Prawdy i treść Prawdy są – jednym. Natomiast percypowana i przyswojona przez stworzenie, Prawda spada w czas i w przestrzeń – w czas wielości osobistej i w przestrzeń wielości społecznej. Następuje podwójne rozerwanie bezpośredniej jedności formy i treści, a znanie Prawdy staje się wiedzą o Prawdzie. Natomiast wiedza o Prawdzie jest prawdą.

Niewątpliwie, wraz z Prawdą koniecznie istnieje także prawda, jeśli tylko wraz z Bogiem istnieje stworzenie. Istnienie prawdy jest jedynie innym wyrażeniem samego faktu istnienia stworzenia jako takiego, to znaczy jako będącego osobistą wielością w czasie i społeczną – w przestrzeni. Obecność prawdy jest równa obecności stworzenia. Czy jednak istnieje samo stworzenie?

– W tym rzecz, że filozoficznie, zawczasu nie może być dana odpowiedź na takie pytanie.

Stworzenie dlatego jest stworzeniem, że ono nie jest Absolutnym Bytem i tym samym istnienie stworzenia w żaden sposób nie da się wyprowadzić nie tylko z idei Prawdy, tego pierwszego poruszyciela wszelkiego rozumienia, ale nawet z faktu istnienia Prawdy, z Boga.

Wbrew akosmizmowi Spinozy i panteizmowi większości myślicieli, z natury Boga niczego nie można wnioskować o istnieniu świata, gdyż akt stworzenia świata – bez względu na to, czy będziemy go rozumieć jako momentalny i historycznie osiągalny, bądź jako stopniowy i rozciągnięty na wszystkie czasy, bądź ujawniający się w nieskończonym procesie czasowym, bądź, w końcu, jako przedwieczny – w całej tej wielości możliwych rozumień musi być rozumiany jako wolny, to znaczy, że nie wynika on z Boga w sposób konieczny²⁰⁴.

Istnienie stworzenia, to znaczy naszej niemocy, nie da się wyprowadzić żadnymi, choćby najsubtelniejszymi rozważaniami, a jeśli myśliciele próbują jednak poczynić takie wyprowadzenie, to od razu można twierdzić, że albo drażą logiczną sztuczką, albo likwidują daną przez Boga stworzoną stworzenia, sprowadzając ją – osobę, wolną – chociaż i słabą, ze stopnia bytu podobnego do Boga i twórczego, na płaszczyznę bytu abstrakcyjnego, jako atrybut lub modus Bóstwa. Przeto, istnienia Prawdy nie da się wyprowadzić, a jedynie pokazać w doświadczeniu: w doświadczeniu życia poznajemy swoje podobieństwo do Boga i swoją niemoc; jedynie doświadczenie życia ukazuje nam naszą osobę i naszą duchową wolność. To przekracza siły filozofii – wyprowadzić fakt Prawdy; jeśli jednak jest on już dany filozofii, to można zapytać o cechy, o skład, o naturę ludzką – to znaczy daną, chociaż przez Boga, ale w ludzkości i ludzkości – prawdy. Innymi słowy, uzasadnione jest pytanie o formalny układ prawdy, o jej rozsądkową budowę, gdyż jej treścią jest – sama Prawda. Albo – jest też na miejscu zapytać siebie – jak Boska Prawda przedstawia się ludzkiemu rozsądkowi?

W celu odpowiedzenia na pytanie o logiczny układ prawdy należy pamiętać, że prawda jest prawdą właśnie o Prawdzie, a nie o czymś innym, to znaczy znajduje się w jakiejś relacji z Prawdą. Forma prawdy tylko wtedy jest zdolna utrzymać swoją treść – Prawdę – kiedy jakoś, choćby i symbolicznie, ma w sobie coś z Prawdy. Innymi słowy, prawda koniecznie powinna być emblematem jakiejś podstawowej cechy Prawdy. Albo, w końcu, będąc tu i teraz, ona powinna być symbolem Wieczności.

Chociaż dana w stworzeniu, to jednak prawda powinna być monogramem Bóstwa. Po-tej-stronie ona powinna być jakby nie po-tej-stronie. Kolorami tego, co jest umowne, ona powinna obrysować to, co jest Absolutne. W delikatnym naczyniu ludzkich słów powinien zawierać się nigdy nie skruszony Diament Bóstwa. Stworzenie miota się i toczy w burz-

liwych porywach Czasu, prawda natomiast powinna trwać. Stworzenie ro-
dzi się i umiera, pokolenie zastępuje pokolenie, prawda natomiast powinna
być niezniszczalna. Ludzie kłócą się między sobą i sprzeciwiają się jeden
drugiemu, prawda natomiast powinna być bezsporna i ponad sprzeciwem.
Ludzkie poglądy zmieniają się z roku na rok i w zależności od miejsca,
prawda natomiast wszędzie i zawsze jest jedna, sobie równa. Jednym sło-
wem, prawda jest tym, „w co wierzyli wszędzie, zawsze, wszyscy, gdyż
tylko w rzeczywistości i w sensie właściwym jest powszechna, co, jak po-
kazuje samo znaczenie i sens słowa, jak może wszystko w ogóle ogarnia
– quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est ete-
nim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat,
quae omnia fere universaliter comprehendit”²⁰⁵. To żądanie można zaspo-
koić jedynie pod tym warunkiem, „jeśli będzie iść za tym, co powszechne,
starożytne, zgodne – si sequamur universitatem, antiquitatem, consensio-
nem”²⁰⁶. Każda prawda powinna być formułą bezwarunkową.

Jak to jest jednak możliwe? Jak można z umownego materiału ludz-
kiego umysłu wyprowadzić bezwarunkową formułę Prawdy Bożej?

Wiedza jest dana w postaci pewnej opinii, to znaczy jako synteza pewne-
go podmiotu S z pewnym orzeczeniem P. Stąd nie można wykluczyć opinii
analitycznych, nawet tożsamy, gdyż w nich podmiot i orzeczenie w pew-
nym sensie są różne – powinny być najpierw rozróżnione, aby następnie być
połączonymi²⁰⁷. Jeśli jednak wszelka opinia jest syntezą pewnej dwoistości,
to dlaczego nie mogłoby być także innej syntezy – syntezy danego podmio-
tu S z innym orzeczeniem, z P’? Dalej, dlaczego nie mogłoby być połączenia
danego S z negowaniem P, z nie-P? Jest oczywiste, że wszelka opinia jest
umowna, to znaczy może spotkać sprzeciw w postaci innej opinii, prze-
ciwstawnej, a nawet w postaci opinii sprzecznej. Jeśli dotychczas takiego
sprzeciwu jeszcze nie przedstawiono, to jeszcze w niczym nie zabezpiecza
nieodwołalności naszej opinii w przyszłości lub w innych miejscach.

Życie jest nieskończenie pełniejsze od rozsądkowych określeń i dla-
tego ani jedna formuła nie może pomieścić całej pełni życia. Ani jedna
formuła, znaczy więc, nie może zamienić samego życia w jego twórczo-
ści, w jego momentalnym i powszechnym tworzeniu czegoś nowego. Tym
samym, rozsądkowe określenia zawsze i wszędzie poddawane są i w nie-
unikniony sposób będą poddawana sprzeciwom. Sprzeciwu wobec formuł
są takimi formułami, takimi anty-opiniami, które wychodzą ze stron życia
dopełniających do danej, ze stron życia przeciwnych i nawet sprzecznych
w stosunku do tej, kwestionowanej formuły.

Formuła rozsądkowa wtedy i tylko wtedy może być ponad atakami życia, jeśli ona całe życie sobą ogarnie, z całą jego różnorodnością i ze wszystkimi jego istniejącymi i mającymi zaistnieć sprzecznościami. Formuła rozsądkowa może być prawdą wtedy i tylko wtedy, jeśli ona, tak powiedzieć, przewiduje wszystkie sprzeciwy wobec siebie i odpowiada na nie. Jednak, żeby przewidzieć wszystkie sprzeciwy, nie trzeba brać je konkretnie, a ich granicę. Stąd wynika, że prawda jest taką opinią, która zawiera w sobie także granicę wszystkich jej zmian, lub inaczej, prawda jest opinią samej sobie przeciwną.

Bezwarunkowość prawdy z formalnej strony w tym się wyraża, że ona zawczasu rozumie i przyjmuje swoją negację i odpowiada na negację w swojej prawdziwości przez przyjęcie w sobie tej wątpliwości, a nawet – w jej granicach. Prawda dlatego jest prawdą, że nie lęka się żadnego sprzeciwu; a nie boi się dlatego, że sama mówi przeciwko sobie więcej, niż może powiedzieć jakakolwiek negacja; ale tę swoją auto-negację prawda łączy z afirmacją. Dla rozsądku prawda jest sprzecznością i ta sprzeczność staje się jasną, gdy tylko prawda otrzyma słowne sformułowanie. Każde ze sprzecznych twierdzeń zawarte jest w opinii prawdy i dlatego obecność każdego z nich jest dowodzona z jednakowym stopniem przekonania – z koniecznością. Teza i antyteza razem tworzą wyraz prawdy. Innymi słowy, prawda jest antynomią i nie może taką nie być²⁰⁸.

Zresztą, ona i nie powinna być inną, gdyż zawczasu można twierdzić, że poznanie prawdy wymaga życia duchowego i, tym samym, jest wysiłkiem. A wysiłek rozsądku jest wiarą, to znaczy auto-negacją. Akt auto-negacji rozsądku jest wypowiedzeniem antynomii. Tak i jest w samej rzeczy, tylko antynomii można wierzyć, natomiast każda opinia nie-antynomiczna po prostu jest uznawana lub po prostu jest odrzucana przez rozsądek, gdyż nie przewyższa granicy jego egoistycznego osamotnienia. Gdyby prawda była nie-antynomiczna, to rozsądek zawsze obracałby się w swojej własnej sferze, nie miałby punktu oporu, nie widziałby przedmiotu poza-rozsądkowego i, tym samym, nie miałby pobudki do zaczynania wysiłku władzy. Tym punktem oporu jest – dogmat. Od dogmatu zaczyna się nasze zbawienie, gdyż tylko dogmat, będąc antynomicznym, nie krępuje naszej wolności i daje pełne miejsce uczciwej wierze lub fałszywej niewierze. Przecież nikogo nie można zmusić do wierzenia, jak i nikogo nie można zmusić do niewiary: według słów bł. Augustyna²⁰⁹, „nemo credit nisi volens – nikt nie wierzy inaczej, jak tylko dobrowolnie”²¹⁰.

Wszystko, co zostało dotychczas powiedziane – ze względu na prostotę – w założeniu, że wychodzimy w logice z sądu; a wtedy prawda okazała się być antynomią sądu. Jednak nie trudno jest zobaczyć, że przy innym punkcie widzenia, a mianowicie w logice pojęć doszlibyśmy do wniosku podobnego, a mianowicie, że prawda jest antynomią pojęć. Oczywiście, ten i drugi wniosek – jest jednym i tym samym, gdyż antynomia pojęć jest jedynie psychologicznie czymś innym w porównaniu z antynomią sądów. Przecież każde pojęcie można przemienić w odpowiadający mu sąd, a każdy sąd – w pojęcie. Pod względem logicznym w rozsądku w ogóle są pewne elementy dwóch sprzężonych rodzajów i te elementy są wzajemnie przekształcone i dlatego wzajemnie zamienne z opiniami, a więc ich formalna teoria – jest jedna i ta sama. Dla nas jednak teraz nie to jest ważne, a jedynie antynomiczny związek tych lub innych elementów w prawdzie.

Prawda jest antynomią. Ten ważny wniosek naszych rozmyślań domaga się bardziej dokładnego wyrażenia. Innymi słowy, konieczna jest formalna logiczna teoria antynomii. Oto jedna z wygodnych ku temu dróg. W jej osnowie położymy logistyczny algorytm²¹¹ tak wygodny dla skróconego zapisu operacji logicznych. Dlatego zanim przedstawimy naszą konstrukcję, pożyteczne będzie przypomnienie sobie znaczenia niektórych symboli logistyki. Jak wiadomo, pierwszym i najistotniejszym we współczesnych symbolicznych metodach logiki jest zasada

$$p \supset q \quad (I),$$

to znaczy zasada implikacji – jeśli pod p i q rozumie się założenia – i inkluzje – jeśli p i q są tłumaczone jako klasy. Dla konsekwencji dalszego wykładu będziemy pod p i q rozumieć założenia, to znaczy owoce aktu sądenia, chociaż z takim samym prawem mogłyby być pod tymi symbolami pomyślane także klasy. Jednak, czy jest „ \supset ” znakiem implikacji lub *inkluzji*, lub, innymi słowy, czy rozumie się pod p i q założenia lub klasy, podana powyżej formuła włączenia (I) wyraża, w istocie, jeden i ten sam fakt, a mianowicie, związek prawdziwości q z prawdziwością p , i ten fakt wyraża słowami „tym samym”, „znaczy”, „ergo”.

$p \supset q$, to znaczy: „ p –, a tym samym q ”, „ p –, znaczy q ”, „ p ergo q ”. To „tym samym”, to „znaczy”, to „ergo” w rozwiniętej postaci wyraża ten sens, co

„jeśli p jest prawdziwe, to q jest prawdziwe”;

lub jeszcze:

„jeśli q fałszywe, to p fałszywe”.

lub, dalej:

„nie może być p prawdziwym, a q fałszywym”,

lub, w końcu – wyrażenie najwłaściwsze ze względu na swoją jednoznaczność – że

„jeśli p fałszywe lub q prawdziwe”²¹².

Z tego ostatniego sformułowania jasną staje się równoznaczność operacji włączenia „ \supset ” i operacji logicznego dodawania „ \cup ”. W istocie, połączenie symboli

$$p \cup q, \quad (II),$$

to znaczy operacja logicznego dodawania, oznacza nic innego, jak alternatywność dodawanych p i q:

„albo p fałszywe, albo q prawdziwe”,

lub, w uproszczony sposób:

„p lub q”²¹³.

Stąd wynika, że można napisać logiczną równorzędność dwóch operacji, a mianowicie:

$$p \oplus q = . - p \cup q \quad (\text{III}),$$

gdzie znak „-” przed p oznacza negowanie, „négation” lub, dokładniej, negatyw, „négative” p; zresztą w logistyce każdy symbol, łącząc się ze znakiem „-”, stwarza swój negatyw²¹⁴.

Przypomnijmy jeszcze, że znak „ \cap ” jest operatorem logicznego pomnożenia, to znaczy, że będąc postawiony między dwoma symbolami lub ich grupami, wskazuje na wspólne istnienie tych symboli lub grup²¹⁵. Przypomnijmy też, w końcu, że symbolem V oznacza się „prawdę”, „Veritas”, a odwrócony symbol V, czyli „ \wedge ” – „negowanie prawdy”, „- V”, czyli „fałsz”²¹⁶, a wtedy mamy wszystkie dane dla logicznego określenia antynomii P i wyrażenia jej schematów, do których zdąża.

Nasze rozważania o antynomii w naturalny sposób wynikają z tego sposobu dowodzenia przez doprowadzenie do absurdu, który w matematyce zastosował Euklides dla udowodnienia dwunastej tezy IX księgi „Zasad”²¹⁷, a w filozofii został wykorzystany przez dogmatyków dla zdecydowanego odrzucenia sceptycznych dowodów przeciwko możliwości udowodnienia prawdy²¹⁸ ta zasada często jest stosowana później tak przez matematyków, jak i filozofów²¹⁹, i nawet rozpowszechniła się w szerokich kręgach społeczeństwa, służąc celom salonowej i domowej dialektyki, jak to przedstawił na przykład Turgieniew w „Rudinie”²²⁰. Jednak pomimo swojego rozpowszechnienia w praktycznym zastosowaniu długo nie była uświadamiana w logicznej teorii wnioskowania i dopiero około dziesięciu lat temu została wskazana przez zwolennika logistyki G. Vailati, ze szkoły Peano²²¹.

Jednakże, ani prawie nieświadomie posługujące się tą metodą szerokie warstwy społeczne, ani na poły świadomie korzystający z niej filozofowie i matematycy, ani nawet teoretycznie uzasadniający ją Vailati nie postrzegali jej niewystarczalności dla tych celów, ze względu na które jest stosowana i ze względu na jej związki z teorią antynomii.

Ta metoda w symbolach logistyki jest wyrażana bardzo prostą formułą

$$- p \oplus p . \oplus . p \quad (\text{IV}),$$

to znaczy „jeśli negatyw podmiotu (lub, odpowiednio, klasy) zawiera w sobie to samo, negowany przez nie podmiot (lub, odpowiednio, klasa), to jest ono prawdziwe; – si négation d’une proposition implique cette proposition même, celle-ci est vraie”²²².

Logistyka wyjaśnia i uzasadnia ten paradoksalny sposób rozumowania. W istocie, według formuły (III)

$$- p \oplus p . = . - (- p) \cup p \quad (\text{III}'),$$

ale, zgodnie z zasadą podwójnego zaprzeczenia²²³

$$- (- p) = p \quad (\text{V}),$$

i, tym samym

$$- p \oplus p . = . p \cup p \quad (\text{III}'').$$

Jest jednak zrozumiałe, że alternatywa „ $p \cup p$ ”, to znaczy „ p lub p ”, pociąga za sobą nieodpartą afirmację p , tak że

$$p \cup p \cdot \wp \cdot p \quad (\text{VI}),$$

i, znaczy,

$$- p \wp p \cdot \wp \cdot p,$$

co i należało udowodnić.

Oto droga wskazywana przez logikę. Czy jest jednak ona wystarczająca? Innymi słowy, czy rzeczywiście jest ściśle dowodzone twierdzenie Euklidesa i innych? – Oczywiście, nie. W celu przekonania się co do tego, wystarczy oznaczyć $-p$ przez q

$$- p = q \quad (\text{VII}).$$

Wtedy stanie się jasnym, że nie ma podstaw zawczasu wykluczać możliwość także dla q wszystkiego tego, co powiedziano powyżej o p , to znaczy zastosowanie do q formuły (IV). Przeto nie jest wykluczona możliwość, że

$$- q \wp q \cdot \wp \cdot q \quad (\text{VIII}),$$

bądź podstawiając symbole z formuły (VII),

$$- (-p) \wp (-p) \wp - p \quad (\text{VIII}'),$$

lub, w końcu, na mocy formuły (V)

$$p \wp - p \cdot \wp \cdot - p \quad (\text{IX}),$$

tak, że udowodniono nie tylko p (IV), ale i $-p$ (IX). Przeto otrzymaliśmy dwa równie niewątpliwe dowody, stanowiących antynomię P. Oto, jaki jest

logiczny schemat antynomii

P:

TEZA

p :

Można założyć jedno z dwóch: albo teza p , albo jej negowanie, antyteza $-p$. W pierwszym wypadku nie ma co dowodzić tezy, a w drugim – okazuje się, że z antytezy znowu wyprowadza się tezę, a więc otrzymuje się alternatywę: „albo teza, albo teza”

$$p \cup p,$$

to znaczy afirmuje się tezę

p .

W symbolach:

$$- p \wp p \cdot \wp \cdot p \cup p \cdot \wp \cdot p.$$

W ten sposób, albo bezpośrednio afirmuje się tezę lub też negując ją, nie możemy jej jednak uniknąć.

ANTYTEZA

$-p$:

Można założyć jedno z dwóch: albo antyteza $-p$, albo jej negowanie, anty-anty-teza $-(-p)$, to znaczy teza p . W pierwszym wypadku nie ma co dowodzić antytezy, a w drugim – okazuje się, że z tezy znowu wyprowadza się antytezę, a więc otrzymuje się alternatywę: „albo antyteza, albo antyteza”

$$- p \cup - p,$$

to znaczy afirmuje się antytezę

$- p$.

W symbolach:

$$- (-p) \wp - p \cdot \wp \cdot - p \cup - p \cdot \wp \cdot - p.$$

W ten sposób, albo bezpośrednio afirmuje się antytezę lub też negując ją, nie możemy jej jednak uniknąć.

Metodami i operacjami czystej logiki ukazaliśmy możliwość antynomii w najściślejszym sensie słowa.

Stąd przede wszystkim należy koniecznie poczynić wniosek o niewystarczalności logicznej formuły (IV), stosowanej dla dowodzenia tej lub innej tezy p, jeśli przy tym nie wyklucza się możliwości formuły (IX); przecież zbędność tezy w żadnym wypadku nie zabezpiecza nieistnienia antytezy, a – przynajmniej w dziedzinie ducha zawsze, a w innych dziedzinach często – zakłada obecność antytezy. Innymi słowy, za każdym razem koniecznie afirmuje się nie tylko prawdziwość tezy p, ale i wyjaśnia, czy nie jest ona połową pewnej antynomii P.

Następnie, proponowany proces pozwala dać następujące symboliczne określenie antynomii:

$$P = (p \cap -p) \cap V \quad (X),$$

dla zrozumienia której należy koniecznie pamiętać, że V jest znakiem prawdy, Veritas, a „ \cap ” – operatorem logicznego pomnożenia, to znaczy symbolem wspólnych terminów, między którymi jest on postawiony. Tłumacząc formułę (X) na język potoczny, powiemy: „Antynomia jest taką propozycją, która będąc prawdziwą, zawiera w sobie razem tezę i antytezę, i to niedostępne dla żadnego sprzeciwu”. Natomiast dodatek symbolu V, podnosząc antynomię ponad płaszczyznę rozsądku, jest tym, co odróżnia antynomię P od fałszu \wedge (odwrócone V, lub $-V$), znajdujące się na płaszczyźnie rozsądkowej i określane formułą²²⁴:

$$\wedge = p \cap -p \quad (XI).$$

Czymże jednak jest ten czynnik V w określeniu antynomii? Formalnie pojawia się on jako rezultat pewnego procesu, ustanawianego tak lub inaczej w odniesieniu do P, że jest ono prawdziwe, podczas gdy dwa inne procesy dowodzą, że to P, ze swojej struktury, jest p i, jeszcze, – p. W ten sposób, dla czystej logiki, V, w określeniu P, jest jedynie wskazaniem na sytuację tego P, na należy do niego stosunek – można tak powiedzieć – wskazujący na niebiosa palec przy P, ale nie składową częścią w sumowaniu samego P. Ze względu na swój układ P niczym nie różni się od prostej sprzeczności \wedge , i, tym samym, w sferze rozsądkowej jedynie autorytet jest tym palcem, który zaznacza prawdziwość P w porównaniu z \wedge . Oto dlaczego dla katolicyzmu, pogrążonego w sferze duszy i, tym samym, rozsądkowej, ale za swój przedmiot mającego jednak to, co duchowe i, tym samym, antynomiczne – oto dlaczego dla katolicyzmu autorytet jest wszystkim i bez żelaznego autorytetu, bez wskazującego palca papieża katolik nie może żyć. Natomiast w dziedzinie meta-zmysłowej i, tym samym, meta-rozsądkowej dodatek V w określeniu antynomii wskazuje na jej składową oznakę, na jej duchową jedność, jej meta-zmysłową realność, i, w Duchu Świętym ta jedność, ta realność jest bezpośrednio przeżywana i osiągnana.

Formułę (X) dla większej czywistości można jeszcze przedstawić w poszerzonej postaci i zapisać następująco:

$$-p \wp p . \cap . p \wp -p : \wp : p \cap -p \cap -\wedge = P \quad (XII),$$

to znaczy: „jeśli antyteza pociąga za sobą tezę, i, równocześnie z tym, teza pociąga antytezę, to wspólnota tezy i antytezy – jeśli ona nie jest fałszywa – jest antynomią”. Taka jest formuła antynomii. Nie trudno zauważyć, że Kant swoje antynomie starał się podciągnąć właśnie pod ten schemat. Z większą lub mniejszą dokładnością pod ten schemat podciąga się w ogóle wszystkie antynomie, opracowywane w filozofii²²⁵.

Przeto, prawda jest antynomią. Samo słowo „antynomia”, jako termin filozoficzny, jest bardzo późnego pochodzenia, a mianowicie, nie po-

jawia się przed Kantem, a dopiero w jego „Krytyce czystego rozumu”, to znaczy w 1781 roku. Do tego czasu był to termin jurystyczny i po części teologiczny. Na ile późnym jest termin „antynomia”, na tyle wczesna jest sama idea koniecznej auto-negacji rozsądku, wiązanej teraz z tym terminem. Można nawet zakładać, że pojawiła się ona początkowo jako proste odbicie tego złożonego i łączącego w sobie przeciwieństwa układu, którym dysponował starożytny Grek i osobiście, i społecznie.

„Na czym bazuje przewaga umysłu greckiego?” – pyta jeden historyk myśli greckiej. – „Tajemnica zadziwiających sukcesów – odpowiada on²²⁶ – tkwi w połączeniu przeciwieństw. Nadzwyczajne bogactwo twórczej fantazji i wraz z nią zawsze trzeźwa wątpliwość, badawcza, nie odstępująca przez żadną śmiałością; potężna zdolność do uogólnień w połączeniu z doskonałą obserwacją, wyszukującą wszystkie odrębności zjawiska; religia w pełni zaspokajająca potrzeby duszy i nie nakładająca oków na rozsądek, analizująca jego twory. Do tego należy dodać wielość różnych konkurujących ze sobą centrów duchowych, ciągle zderzanie się sił, wykluczające możliwość zastoju, i ostatecznie ustrój państwowy i ustrój społeczny, wystarczająco surowe, żeby powstrzymać „bezsensowne dziecięce dążenia” nie mających rozsądku i wystarczająco wolne, aby nie przeszkadzać śmiałości porywowi wyróżniających się umysłów. W tym połączeniu darów i okoliczności można upatrywać źródło tego sukcesu, który osiągnął grecki duch na niwie badań naukowych”.

Jak natomiast zaczyna się żywa percepcja antynomiczności?

W Azji Mniejszej mieszkał ktoś z tragicznym rozumem, i, wydaje się, czy nie jeden z najbardziej wrażliwych na prawdę spośród filozofów starożytności. Przynajmniej nie miał on wewnętrznej czerstwości, z powodu której zbyt często zamiera dusza profesjonalnych myślicieli. Właśnie za to współcześni przewali go ó Σκοτεινός, Ciemny. Miał on na imię Heraklit. Jak mówiono, całe swoje życie przepłakał nad tragizmem własnej egzystencji i świata²²⁷.

To właśnie Heraklit po raz pierwszy poczuł, że istnieje Bóg-Słowo – po raz pierwszy odkrył wyższą harmonię i meta-jedność bytu. „Zważając nie na siebie, ale na prawdę – mówił on – rozumne jest przyznanie, że wszystko jest jednością”; „Mądrość jest – jedna (rozumiejąc pod nią ten Rozum, który rządzi wszystkim przez wszystko)”; „Rozum – dla wszystkich jeden i ten sam...”. I właśnie ten sam filozof, zdążający do „nieustraszonego serca niewzruszonej Prawdy” – jak się wyraził Parmenides²²⁸

– on to właśnie całe życie twierdził o zdekompletowaniu, rozdrobieniu i antynomiczności naszego ziemskiego padołu. Odkrywszy doskonałą harmonię Słowa, on z wszelką możliwością – dla kogoś żyjącego przed Chrystusem – wyraźnie zobaczył wewnętrzną wrogość świata. Później bywało to nieraz i nawet pająki Spinozy i radość Spinozy na wiadomość o wojnie²²⁹ można odnieść do kontemplacji jednej Substancji. Być może, w oczyszczonej i uduchowionej postaci u Apostoła Pawła ujawnia się ta sama pobożność i zachwyt, kiedy w *Liście do Rzymian* kontemplanuje z wysokości wieczności zaślepienie narodu żydowskiego.

Jednak tam, u „chrześcijanina przed chrześcijaństwem”²³⁰ ta nowa percepcja dualizmu między światem niższym i wyższym była jeszcze silniejsza, gdyż w ogóle nie była pogodzona. „Ludzie powinni wiedzieć – woła on – że wojna jest powszechna i że prawda jest wrogością, gdyż wszystko powstaje i wszystko jest likwidowane dzięki wrogości”. „Wojna – twórczyni i władczyni wszystkiego...”. „Ludzie (– nierozumni ludzie! czyż nie z waszego powodu przeplakał życie filozof? –) ludzie nie rozumieją, w jaki sposób sprzeczności zgadzają się ze sobą. Harmonia świata zawiera się w połączeniu napięcia i osłabienia podobnie do tego, jak w wypadku łuku i liry (to naciągają, to popuszczają strunę). Przeciwności zbliżają. Z przeciwności powstaje doskonała harmonia. Wszystko powstaje dzięki wrogości”. I dlatego „łącz całość i to, co nie jest całe, zgodne i niezgodne, współdźwięczne i niewspółdźwięczne. Wszystko daje jedność i jedność daje wszystko”. „Dla Boga wszystko jest pięknem, dobrem i sprawiedliwością; dla ludzi jedno jest sprawiedliwe, a drugie – nie”.

Świat jest tragicznie przepiękny w swoim rozbiciu. Jego harmonia – w jego dysharmonii, jego jedność – w jego wrogości. Taka jest paradoksalna nauka Heraklita, później paradoksalnie rozwinięta przez Fridricha Nietzschego w teorię „tragicznego optymizmu”. Podstawowy ton jego nastrojów, ich sok i kwiat w najdoskonalszy sposób jest określony przez fragment, składający się tylko z jednego słowa – „ΑΓΧΙΒΑΣΙΗ”, „SPRZECZNOŚĆ”²³¹.

Sprzeczność! Mam chęć powtórzyć za Heraklitem jego skargę, która i teraz pozostaje aktualną: „Ludzie nie rozumieją tej wiecznie istniejącej prawdy, póki o niej nie usłyszą; nie rozumieją także i wtedy, kiedy usłyszą o niej po raz pierwszy. Chociaż wszystko dokonuje się zgodnie z tą prawdą, ludzie okazują się być nierozumiejącymi, kiedy doświadczalnie znajdują i mowy, i fakty takimi, jakimi ja je przedstawiam [czytaj: ἀγχιβασίη], rozumiejąc każde zjawisko w przyrodzie i wyjaśniając je

w jego istocie. Natomiast innym ludziom wymyka się to, co oni robią na jawie, podobnie do tego, jak zapominają o tym, co robią we śnie”.

Sławne imiona Greków powinny być postawione w ślad za imieniem Heraklita w historii interesującej nas idei antynomii. Według ich przekonania rozsądek gubi się w nieprzewyciężonych sprzecznościach, gdy tylko chce ostatecznie przylgnąć do tego egoistycznie rozbitego świata – rozbitego w czasie i w przestrzeni. Jednak to, co mówili mężowie szkoły eleackiej jest zbyt znane, żeby trzeba było przypominać.

Wielkim, chociaż dotychczas od tej strony niezrozumiałym stronnikiem antynomiczności rozsądku był także sam Platon. Większość jego dialogów to nic innego jak gigantycznie rozwinięte i artystycznie dramatyzowane antynomie. Sama słabość Platona do dialogowej formy wykładu, to znaczy do formy przeciwstawienia przekonań, już jest aluzją do antynomicznej natury jego myślenia; ta ostatnia staje się jeszcze bardziej widoczna, jeśli weźmiemy pod uwagę, że prawie każdy dialog jedynie zaostrza sprzeczność i pogłębia otchłań między „tak” i „nie”, między tezą i antytezą, ale w żadnym wypadku nie rozwiązuje problemu na rzecz tego lub drugiego. Coś jednego z dwóch: albo jest to dobra antynomia, albo też – bardzo nieudana filozofia harmonijnego rozsądku.

W końcu, do liczby głębokich i twórczych przedstawicieli antynomizmu należy zaliczyć kardynała Mikołaja z Kuzy, z jego nauką o coincidentia oppositorum, to znaczy o pogodzeniu w Bogu przeciwstawnych określeń; ta nauka znalazła swoisty wieloznaczny wyraz w jego „Zastosowaniu matematyki w teologii”, niestety, niezbadanym i prawie nieznanym historykom myśli²³².

Jeśli chodzi o pozostałe imiona, jak Hegla, Fichtego, Schellinga, Renouviera i innych, to nawet nie trzeba o nich wspominać: są wystarczająco znani. W końcu, imiona współczesnych „pragmatyków”²³³ też mogą zostać wyryte na złotej tablicy historii antynomii.

Wiedza o sprzeczności i umiłowanie sprzeczności, wraz z antycznym sceptycyzmem, jak się wydaje, są czymś największym, co dała Starożytność. Nie powinniśmy, nie mamy odwagi zamazywać sprzeczności ciastem swojego filozofowania! Niech sprzeczność pozostanie tak głęboka, jak jest. Jeśli świat poznawany jest pęknięty i w istocie nie możemy zlikwidować jego szczelin, to i nie powinniśmy ich przykrywać. Jeśli rozum poznający jest rozbity, jeśli nie jest on monolityczną całością, jeśli przeczy on samemu sobie, to znowu nie powinniśmy spr-

wiać wrażenia, że tego nie ma. Bezsilne są wysiłki rozsądku ludzkiego, aby pogodzić sprzeczności, ospałą próbą jest natężanie się, dawno już pora odbić w odważnym uznaniu sprzeczności²³⁴.

„Księga Hioba” – cała składa się z tego zgęszczonego przeżywania sprzeczności, cała jest zbudowana na idei antynomiczności. Tu Bóg „przypomina nam, że człowiek nie jest twórcą świata”, że „świat jest zbudowany według planu, który nieskończenie przekracza ludzki rozum”²³⁵. Pragnienia Boga i dzieła Boga są dla człowieka niezrozumiałe i dlatego wydają mu się nierozumne (Hi 23): „Wszechmocny jest – któż Go dosięże?– Nie zważa na wszystkich mądrych serce” (Hi 37₂₃₋₂₄). „Wszystko jest tajemnicą – napisał Fiodor Dostojewski – we wszystkim tajemnica Boża– A to, że jest tajemnica, to nawet i lepiej: straszna jest ona dla serca i przedziwna, a strach ten ku radości serca– Tym bardziej jest piękne, że jest tajemnicą–”²³⁶. Tajemnica moralnego nieporządku poraża Hioba swoją wielkością, a jego przyjaciele nawet jej nie zauważają (Hi 21). „Połóżcie palec na ustach waszych” – gest milczenia i tajemnicy – ten sam gest, z którym na ikonach jest często przedstawiany Jan Ewangelista, Widzący Tajemnice.

Tajemnice religii to nie są sekrety, których nie należy rozgłaszać, nie są to umowne słowa spiskowców, a niewyraźne, niewypowiedziane, nieopisane przeżycia, które nie mogą być inaczej ubrane w słowa, jak w postaci sprzeczności, która zarazem jest i „tak”, i „nie”. Są to „wszystkie przewyższające rozum– tajemnice”. Oto dlaczego stając się kościelnymi hymnami, zachwyty duszy w nieunikniony sposób przyobleka się w powłokę swoistej gry pojęć. Cała liturgia kościelna, zwłaszcza kanony i wersety, pełne są tych nieustannie kipiących błyskotliwych antytetycznych porównań i antytetycznych stwierdzeń. Sprzeczność! Ona zawsze jest tajemnicą duszy – tajemnicą modlitwy i miłości. Im bliżej Boga, tym wyraźniejsze są sprzeczności. Tam, w Niebieskiej Jerozolimie, ich nie ma. Tutaj natomiast – sprzeczności są we wszystkim i nie da się ich usunąć przy pomocy budowania społeczeństwa lub też dowodami filozoficznymi. Coś wielkiego, od dawna upragnionego – wielka Radość Nieoczekiwana – pojawia się nagle, ogarnia cały krąg bytu ziemskiego, wstrząsa nim, jak zwój księgi skróci niebo, obmyje ziemię, da nowe siły, wszystko odnowi, wszystko przeistoczy, to, co jest najprostsze i codzienne, pokaże we wszystko oślepiającym blasku promienistego piękna. Wtedy nie będzie sprzeczności, nie będzie też rozsądku, który dręczy sprzeczności. A teraz – im jaśniej świeci Prawda Trójświatlistej Światłości, pokazana przez

Chrystusa i odbijająca się w świętych. – Światłość, w której sprzeczność tego wieku została zwyciężona przez miłość i chwałę – tym bardziej czernieją szczeliny świata. Szczeliny we wszystkim! Ja jednak chcę mówić o szczelinach w sferze kontemplacji.

Tam, na niebie – jedna Prawda; u nas – wielość prawd, odłamków Prawdy, nie do pogodzenia jeden z drugim. W historii płaskiego i nudnego myślenia „filozofii nowożytnej” Kant miał odwagę wypowiedzieć wielkie słowo „antynomia”, naruszające urok pozornej jedności. Za to jedno on zasługuje na wieczną chwałę. Nie ma potrzeby, jeśli jego własne antynomie są nieudane: rzecz – w przeżywaniu antynomiczności²³⁷.

Pod kątem widzenia dogmatyki antynomie są nieuniknione. Jeśli jest grzech (a w uznaniu tego faktu – pierwsza połowa wiary²³⁸), to cała nasza istota, jak i cały świat, są rozbite. Wychodząc z jednego kąta świata lub swego rozsądku, nie mamy żadnych podstaw, żeby oczekiwać, że otrzymamy ten sam wynik, gdybyśmy wyszli z drugiego kąta. Spotkanie nieprawdopodobne. Istnienie wielości różnorodnych schematów i teorii, jednakowo godnych zaufania, ale wychodzących z różnych punktów, jest najlepszym dowodem na istnienie szczelin w świecie stworzonym. Sam rozum rozdrabnia i rozbija, i tylko oczyszczony teo-foryczny rozum świętych ascetów jest nieco bardziej integralny: w nim zaczęło się zarastanie rozłamów i szczelin, w nim choroba bytu zostaje uleczona, rany świata zasklepiają się, gdyż on sam jest uzdrawiającym organem świata.

„Ty nie obejmujesz wzrokiem całości sprawy – skarży się platoński Hippiasz Sokratesowi – ani ci, z którymi zwykłeś dyskutować; brutalnie odrywa jeden z drugim piękno i każdy byt tak samo, i różnie na kawałki w rozważaniach. Dlatego nie widzicie, jak się wam wymykają tak wielkie i tak doniosłe człony bytu”²³⁹. natomiast to, w czym naiwny Hippiasz postrzega osobisty brak Sokratesa, jest w istocie konieczną oznaką nauki jako działalności rozsądku.

Za co byśmy się nie wzięli, w nieunikniony sposób rozdrabiamy to, co rozpatrujemy, rozbijamy badany przedmiot na aspekty nie do pogodzenia. Patrząc na jedno i to samo z różnych stron, to znaczy działając różnymi stronami rzeczywistości duchowej, możemy dojść do antynomii, do stwierdzeń nie do pogodzenia w naszym rozsądku. Jedynie w momencie oświecenia przez łaskę te sprzeczności w umyśle zostają zlikwidowane, ale – nie drogą rozsądkową, a meta-rozsądkową. Antynomiczność wcale nie mówi: „Albo to, albo inne jest nieprawdzie”; nie mówi także: „Ani to, ani inne nie jest prawdziwe”. Ona jedynie mówi: „I to, i inne jest praw-

dziwe, ale każde – na swój sposób; natomiast ich pogodzenie i jedność – jest ponad rozsądkiem”. Antynomiczność wynika – z rozbicia samego bytu – włączając w to także rozsądek jako część bytu.

Jako idealną i ostateczną granicę, gdzie znikają sprzeczności, stawiamy dogmat. Jednak dla rozumu jest on jedynie formalny i tylko w stanie łaski dusza napełnia się sokiem życia, staje się samo-dowodliwą Prawdą. Będąc normą regulującą dla rozsądku, dogmat dla oczyszczonego przez łaskę rozumu, przyjmującego objawienie, jest prawdą intuicyjnie daną. Dla rozsądku dogmat jest nie więcej jak imperatywem kategorycznym, głoszącym żądanie: „Ty powinieneś myśleć tak, aby każde naruszenie dogmatu w jedną stronę natychmiast było doprowadzane do zera przez odpowiednie naruszenie w stronę wprost przeciwną; wszystkie twoje rozsądkowe operacje nad dogmatem powinny być przeprowadzane tak, żeby w nich zawsze była zachowana podstawowa antynomia dogmatu”.

Przeciwnie, dla rozumu oczyszczonego przez modlitwę i ascezę – czego ostatecznym stadium jest rozum świętego – dogmat jest aksjomatem samo-dowodzącym się, świadczącym: „Ty widzisz i prawdziwość moją i wewnętrzną konieczność dla mnie bycia antynomiczną w rozsądku; jeśli zaś teraz widzisz niejasno, to zobaczysz wyraźnie później, gdy się oczyścisz”.

Dogmat jako przedmiot wiary zawsze zawiera w sobie antynomię rozsądkową. Jeśli nie ma antynomii, to stanowisko rozsądkowe jest – harmonijne. A wtedy to, po pierwsze – nie jest dogmat, a teza naukowa. Nie ma tu w co wierzyć, oczyszczać siebie i żyć w ascezie – nie ma po co. Natomiast mnie wydaje się wielkim błuznierstwem myślenie, że prawda religijna – „świętość” – jest osiągalna w każdym stanie wewnętrznym, bez ascezy. Prawda może zabłysnąć dla rozumu nieczystego, aby go pociągnąć, ale ona nie może być dostępna dla każdego. Przeto, powtarzam, taka sytuacja – nie jest dogmatem. A, po drugie, świadomość nie jest wtedy pełna, nie jest głęboka, nie zagłębiła się w wewnętrzną istotę przedmiotu: przecież my nie możemy integralnie myśleć o istocie przedmiotu religijnego, nie mamy sił, aby ogarnąć go rozsądkiem bez rozbijania. Rozsądek natomiast nie może nie ograniczyć się do jednej ze stron przedmiotu. Ograniczenie się tylko do jednej strony – taki jest właśnie sens herezji.

Herezja, nawet mistyczna, jest rozsądkową jednostronnością afirmującą siebie jako wszystko. Αἵρεσις – wybór, wybranie, skłonność lub przy-

chylność do czegoś, następnie wybrane, wybrany sposób myślenia i, stąd – partia, sekta, szkoła filozoficzna²⁴⁰. Jednym słowem, w słowie αἴρεσις zawarta jest idea jednostronności, jakiegoś bezpośredniego skoncentrowania się na jednym z wielu możliwych twierdzeń²⁴¹. Prawosławie jest powszechnie, a herezja ze swej istoty jest partyjna. Duch sekty jest wynikającym stąd egoizmem, duchowym osamotnieniem: jednostronne twierdzenie stawia się jako podstawę Prawdy bezwarunkowej i tym samym to twierdzenie zawiera wszystko to, w czym postrzega się antynomiczne dopełnienie do danej połowy antynomii, rozsądkiem – nieosiągalnej. Przedmiot religii, spadając z nieba duchowego przeżywania w cielesność rozsądku, w nieunikniony sposób rozpada się tutaj na aspekty, wyłączające się wzajemnie. Rzeczą prawosławnego, soborowego rozsądku, jest zebranie wszystkich odłamków, ich pełni, a rzeczą heretyckiego, sekciarskiego rozsądku jest – wybierać takie odłamki, jakie są przydatne: „trzeba być wielostrunnym, żeby zagrać na gęślach Wieczności”²⁴².

Pełnia w jedności, pełnia integralna dla rozsądku – jak powiedziano – jedynie jest postulowana. Natomiast warunkiem intuicyjności postulatu jest poskromienie swojej działalności rozsądkowej i wyjście w myślenie łaski przywróconej, oczyszczonej i odnowionej istoty człowieka. Chrystus dał zarodek nowego stworzenia, „nasienie Boże – σπέρμα αὐτοῦ” (1 J 3₉), i twardy punkt nieruchomej skały, na którym możemy stanąć, ratując się od ἐποχή. Natomiast łącznikowa pełnia jest jedynie oczekiwaniem. Da ją tylko Ten, Kto zmyje cały brud ze stworzenia – Duch Święty. Przez Ducha osiągamy dogmaty, w Nim – pełnia zrozumienia. A tymczasem, im ostrzejsze i im bardziej wielostronne są rozsądkowe antynomie wiary, tym wnikliwsze i pełno-brzmiące jest samo przeżycie. Rzeczywiście, Święta Księga pełna jest antynomii. Antynomicznie łączą się ze sobą opinie nie tylko różnych autorów biblijnych (u Apostoła Pawła – usprawiedliwienie przez wiarę, a u Apostoła Jakuba – przez uczynki), ale także u jednego i tego samego autora; i to – nie tylko w różnych jego dziełach, ale – w jednym i tym samym; i nie tylko w różnych miejscach ale – w jednym i tym samym miejscu. Antynomie stoją obok siebie, niekiedy w jednym zdaniu, a przy tym w miejscach najsilniejszych, jak gwałtowny wiatr wstrząsają duszą wiernego, jak błyskawice porażają szczyt rozumu. Jedynie autentyczne doświadczenie religijne likwiduje antynomie i postrzega, jak możliwe jest ich faktyczne pogodzenie; natomiast pozytywistyczny rozsądek ich nie postrzega lub uważa je za literacką manierę przedstawiania paradoksu, a i to – chorego umysłu.

Weźmy jako przykład Apostoła Pawła. Jego wspaniała dialektyka religijna składa się z szeregu przejęć – z jednego stwierdzenia na drugie, jemu antynomiczne. Niekiedy antynomia zawarta jest nawet w stylistycznym rozdarciu ciągłości narracji – w zewnętrznym asyndetonie: rozsądkowo przeciwstawne i wzajemnie wykluczające się sądy są ostrzami skierowanymi nawzajem przeciwko sobie.

Natomiast dla bezpośredniej percepcji w tych nachodzących na siebie dziewiczych głębiach „tak” i „nie” odkrywa się wyższa jedność religijna, mogąca otrzymać swoje spełnienie w Duchu Świętym. Jakim wewnętrznym brakiem wycucia, jakim religijnym brakiem smaku byłoby staranie się o sprowadzenie tych wszystkich „tak” i „nie” do jednej płaszczyzny – do uznania jednej lub drugiej płaszczyzny za nieistotną! Antynomie należą do samej istoty przeżycia, one są z tym przeżyciem nierozłączne, jak kolor płotka z zawartym w nim pigmentem. To – jakby mgła namalowana na obrazie – jakby wzór, utkany w materii. Chcąc wyraźniej obejrzeć obraz, zamierzając uczynić materię gładką, na próżno staralibyśmy się wycierać mgłę i wzór: wraz z nimi trzeba byłoby zlikwidować samą materię obrazu, czyli sam obraz. Tak samo jest – w religii. Antynomie – to konstytutywne elementy religii, jeśli traktować ją rozsądkowo. Teza i antyteza, jak osnowa i wątek, łączą samą tkanę przeżycia religijnego. Gdzie nie ma antynomii, tam nie ma i wiary: a tak będzie tylko wtedy, gdy i wiara i nadzieja znikną, a pozostanie tylko miłość (1 Kor 3_{8,13}).

Jakim zimnym i dalekim, jakim bezbożnym i czerstwym wydaje mi się ten okres mojego życia, kiedy uważałem antynomie religii – za rozwiązalne, ale jeszcze nie rozwiązane, kiedy w swoim pełnym pychy szaleństwie głosiłem logiczny monizm religii.

Auto-negacja – oto co zbliża nas do podobieństwa Bożego. Natomiast i auto-negacja w ogóle, i auto-negacja rozsądku w szczególności, jest głupstwem, bezsensem dla rozsądku. A nie może być nie-A. „Niemożliwe”, ale i „niewątpliwe”! Z Ja miłość czyni nie-Ja, gdyż autentyczna miłość – w rezygnacji z rozsądku.

Wystarczy mówienia o antynomiach w ogóle. Zacytuję tobie kilka konkretnych przykładów z niezliczonej ilości. W oczy rzucają się przede wszystkim antynomie Pawła, a ich przyczyna jest bardzo prosta. Głębia teologicznej kontemplacji łączy się w wypadku Pawła z formą dialektyczną, podczas gdy u innych świętych pisarzy forma jest nieco aforystyczna lub też systematyczna. Rozsądek nie jest predysponowany do oczekiwania tutaj powiązania i dlatego za aforystycznym rozproszeniem nie

od razu zauważa sprzeczności. Natomiast dialektyczne przedstawienie nastraja rozsądek na oczekiwanie powiązania, a kiedy to powiązanie zostaje naruszone przez „punkt narożny”, w którym schodzą się teza z antytezą, to rozsądek mimo woli wzdryga się: jest to jawne domaganie się od niego ofiary z siebie samego.

Dla nas najbardziej właściwym jest jednak dialektyczny i najbardziej płomienny z Listów – Do Rzymian – ta rozpryskowa bomba przeciwko rozsądkowi, zarażona antynomiami. Oto dla przykładu²⁴³ tablica niektórych antynomii, dobranych zresztą dość przypadkowo i nie bez świadomego odejścia od takich lub innych, które są przeznaczone dla omówienia w jednej z najbliższych książek.

Przykłady antynomii dogmatycznych

TEZA

ANTYTEZA

Bóstwo

jednoistotne

trójhipostatyczne

Dwie natury w Chrystusie są połączone:

bez zmieszania (ἀσυγχύτως) i bez zmiany (ἀτρέπτως)

bez podzielenia (ἀδιαίρετως) i bez rozłączenia (ἀχωρίστως)

Relacja człowieka do Boga:

predestynacja

wolna wola

Rz 9 (gdzie wyjaśnia się odrzucenie Izraela z obiektywnego i teologicznego punktu widzenia, ekonomii Bożej), to znaczy daje się odpowiedź na pytanie „dlaczego?”

Rz 9₃₀-10₂₁ (gdzie wyjaśnia się odrzucenie Izraela z moralnego i antropologicznego punktu widzenia (hamartologia), czyli daje się odpowiedź na pytanie „po co?”

Grzech:

Przez upadek Adama, to znaczy jako przypadkowe zjawisko w ciele (Rz 5₁₉₋₂₁).

Przez konieczność ciała, to znaczy jako koniecznie jej właściwy (1 Kor 15₅₀ i nss).

Sąd:

Chrystus jako Sędzia wszystkich chrześcijan przy swoim powtórny przyjsciu (Rz 2₁₆, 14₁₀, 1 Kor 3₁₃, 2 Kor 5₁₀).

Bóg jako ostatecznie sądzący wszystkich ludzi przez Chrystusa (1 Kor 4₅, 15₂₄₋₂₅).

Odplata:

Odplata wszystkim według uczynków (Rz 2₆₋₁₀, 2 Kor 5₁₀).

Wolne przebaczenie odkupionym (Rz 4₄, 9₁₁, 11₆).

Los ostateczny:

Powszechne przywrócenie stanu pierwotnego i szczęście (Rz 8₁₉₋₂₃, 11₃₀₋₃₆).

Podwójny koniec (Rz 2₅₋₁₂).
„Zguba” (2 Kor 2₁₅ i inne).

Zasługa:

Konieczność ludzkiego wysiłku (1 Kor 9₂₄: „tak biegnijcie, żeby otrzymać”).

Nierealność ludzkiego wysiłku (Rz 9₁₆: „Wybranie więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie”).

„Zabiegajcie o własne zbawienie z bożnią i drżeniem”

„albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania dla spełnienia Jego woli” (Flp 2₁₂₋₁₃).

Por.: „Także wolę miał naturalną i jako Bóg, i jako człowiek. Lecz ludzka Jego wola stosowała się z uległością do Jego woli Boskiej”.

„gdyż szła nie za własnym wyborem, ale pragnęła tego, czego chciała Jego wola Boska” (św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, 3₁₈).

Łaska:

„Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5₂₀).

„Czy mamy dalej grzeszyć dlatego, że nie jesteśmy już poddani Prawu, lecz łasce? Żadną miarą” (Rz 6₁₀, 6₁₃).

„Każdy, kto trwa w Nim, nie grzeszy” (1 J 3₆).

„Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” (1 J 1₈).

„Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy, trwa w nim siła ziarna Bożego, taki nie może grzeszyć” (1 J 3₉).

Wiara:

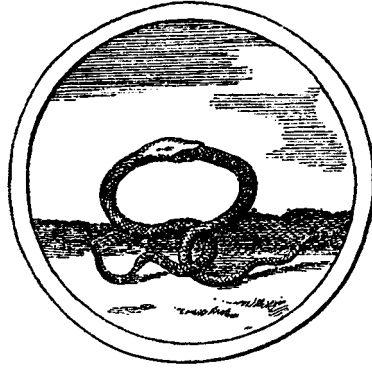
Wolność zależy od dobrej woli człowieka (J 3₁₆₋₁₈).

Dar Boży nie znajduje się w woli ludzkiej, ale – w woli Ojca pociągającego ku Chrystusowi (J 6₄₄).

Przyjście Chrystusa:

Dla sądu nad światem:
„Przyszedłem sędzić świat” (J 9₃₉).

Nie dla sądu nad światem:
„Nie przyszedłem sędzić świata” (J 12₄₇).



Suummet rodit. – Gryzie sam siebie.

VIII. LIST SIÓDMY: GRZECH.

Któż nie pamięta z lat młodości moralizatorskiego opowiadania „Herakles na rozstajnych drogach”? Ta nieco ckliwa baśń, ułożona w V wieku przed Chrystusem przez znakomitego nauczyciela Sokratesa, sofistę Prodikosa z Keos i, według świadectwa Scholiasta Arystofanesa²⁴⁴, stanowiąca część utworu Prodikosa „Ἔρραι”, „Pory roku”, albo – być może – „Okresy życia”, doszła do nas w przekazie lub – ściślej – w parafrazie Ksenofonta²⁴⁵. Oczywiście, każdy pamięta jak personifikacje Cnoty – ἡ Ἄρετή i Wady – ἡ Κακία, i Szczęścia – ἡ Εὐδαιμονία, w retorycznym sporze kłóćą się wobec młodzieńca Heraklesa na temat swoich zalet i jak każda z nich namawia go, żeby wstąpił na jedną z dwóch możliwych dróg – na swoją. Równocześnie autor korzysta z okazji, aby podać katalog cnót i wad. Oto pomoc pedagogiczna dla wychowania ateńskiej młodzieży.

Byłoby jednak błędem postrzeganie w tym opowiadaniu czegoś wyjątkowego. Jest to najprawdopodobniej literackie opracowanie baśni ludowej, czyli mające tym samym wielowiekowe pochodzenie²⁴⁶, opowiadanie to ze swej strony stało się początkiem długiej serii utworów literackich. Temat „dwóch dróg” okazał się być, jak mówią historycy literatury, „wędrującym”.

Jest zrozumiałe samo z siebie, że zestaw jego głównej części, to znaczy katalogu cnót i wad, odpowiadających dwom drogom życia, za każdym razem zmienia się zgodnie z moralnym poglądem miejsca i czasu. Jednak także późniejsze opracowania tematu „dwóch dróg” łatwo zo-

baczą spór tychże samych Cnoty i Wady, w swojej istocie, w podstawowym swoim jądrze prowadzący do walki o cnotę.

W końcu, najbardziej rozpracowane przeciwstawienie „dwóch dróg” spotykamy w tak zwanej „Nauce Dwunastu Apostołów”²⁴⁷, odnoszącej się albo do końca I, albo do początku II wieku. Ten zabytek ma wiele do siebie podobnych, prawie wariantów, ale dokładne ustalenie ich wzajemnych relacji genealogicznych jest i trudne²⁴⁸, i raczej niepożądane, przynajmniej nam. Nie będę nawet próbował specjalnie upierać się przy mojej teorii pochodzenia wszystkich tych wariantów od baśni Prodikosa.

Dla nas ważna jest nie genetyczna zależność różnych wariantów tego samego tematu, a jedynie sam temat, jedynie rozpowszechniona w ludzkości i nieoddzielna od jej samoświadomości ogólna myśl, że „są dwie drogi: jedna życia i jedna śmierci”, a „różnica między obydwoima drogami jest wielka”²⁴⁹, jak opisuje ją nieznaną autor „Nauki” na początku.

Consensus omnium świadczy, że są dwie drogi, ale jak rozumieć samą możliwość tej dwoistości? Są dwie drogi! Jedną z nich jest – droga ku Prawdzie. A druga – czyż zupełnie jest do niej niepodobna?... Jakże jednak może być jeszcze inna droga, skoro Prawda jest źródłem wszelkiego bytu i poza Prawdą – nie ma nic. Jeśli Prawda jest wszystkim (– a nie będąc wszystkim, jak mogłaby być Prawdą? –), to jakże można dopuszczać jakąś Nie-Prawdą, jakiś Fałsz. Bóg jest życiem i Sprawcą życia, to znaczy twórczości. To znaczy, że Fałsz jest Śmiercią i źródłem śmierci, to znaczy zlikwidowania. Bóg jest Ładem i Harmonią, a Fałsz jest Bałaganem i Anarchią. Bóg jest Świętością, a Fałsz jest Grzesznością. Jak jednak może być Grzeszność? Przecież Bóg jest Będącym, ὁ ὢν , Jahwe, יהוה²⁵⁰, a to znaczy, że Szatan, Grzech – są czymś innym, to znaczy... –

Mimo woli nasuwa się odpowiedź, że grzeszność chociaż jest, to jednak jest nie-istniejąca. „Nie przynoszący owoców mój umysł, uczyni owocnym, Boże”²⁵¹, wzywa dusza, mając świadomość swojej bezpłodności z powodu brudu grzechów. Bezpłodność, beziła, niemożliwość rodzenia życia – oto naturalny owoc grzechu. Grzech nie jest zdolny do tworzenia, a jedynie do – niszczenia. Grzech nie jest zdolny do rodzenia, gdyż wszelkie rodzenie dzieci – nie inaczej, jak od Będącego Ojca, a grzech może jedynie – pozbawiać życia. Grzech jest bezpłodny, gdyż on nie jest życiem, a – śmiercią. A Śmierć ciągnie swój widmowy byt jedynie z Życia i na rzecz Życia karmi się Życiem i istnieje jedynie na tyle,

na ile Życie daje jej od siebie pokarm. To, co ma Śmierć – to tylko pohańbione przez nią życie. Nawet na „czarnej mszy”, w samym gnieździe satanizmu, Diabeł ze wszystkimi swoimi wielbicielami nie mógł wymyślić nic innego, jak bluźnierczą parodię misterium Liturgii, czyniąc wszystko na odwrót²⁵². Cóż za pustka! Cóż za nicość! Cóż za płaskie „głębie”!

Jest to poza tym dowód, że nie ma w istocie, ani nawet w myśli ani Diabła Byrona, ani Lermontowa, ani Wrubela – majestatycznego i królewskiego, a jest jedynie żaloszna „małpa Boga”, o której dawno już temu powiedziano:

Simia quam similis turpissima bestia nobis.

Według wspaniałego określenia św. Jana Teologa, „grzech jest nieprawością – ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ανομία” (1 J 3₄).

W tym określeniu zwraca na siebie uwagę rodzajnik postawiony zarówno przy podmiocie ἀμαρτία, jak i orzeczeniu ἀνομία. Rodzajnik przy rzeczowniku zwykle jest indywidualizacją, wydziela przedmiot z szeregu jemu podobnych²⁵³, podczas gdy bez rodzajnika przedmiot ma sens jednego z wielu lub też słowo jest użyte w znaczeniu abstrakcyjnym, jako abstrakt. Tym samym ἡ ἀμαρτία oznacza, że tutaj bierze się pod uwagę jeden z wielu grzechów, a właśnie grzech jako taki, jako całość wszystkich grzechów, jakie są w świecie, grzech w jego metafizycznym korzeniu, jako Grzech. – jednak, dalej, jak zrozumieć rodzajnik przy słowie ἀνομία? Przecież wiadomo z elementarnej gramatyki, że przy orzeczeniu-rzeczowniku i przy orzeczeniu-przymiotniku nie bywa rodzajnika, tak więc proponuje się nawet w wątpliwych wypadkach, kiedy trudno jest zrozumieć, gdzie podmiot i gdzie orzeczenie, popatrzeć przy jakim słowie stoi rodzajnik – to jest podmiot. Jest to zrozumiałe: przecież najczęściej zdania wyrażają opinie orzecznika, podprowadzenia podmiotu pod zakres orzeczenia i dlatego orzeczenie w nieunikniony sposób powinno mieć abstrakcyjny sens pojęcia ogólnego, klasy. Jednak tym nie mniej w szczególnych warunkach bywa orzeczenie z rodzajnikiem. Tak, na przykład, w Ewangelii znajdujemy:

οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (to znaczy, który jest znany pod tą nazwą, Mk 6₃);

ὁμοίως ἐστε τὸ ἄλλας τῆς γῆς (Mt 5₁₈);

– – τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Mt 5₁₄);

ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμός (Mt 6₂₂);

σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Mt 16₁₆);

σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mk 15₂);

ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ (J 11₂₅);

dalej J 14₈ i dalsze²⁵⁴; tutaj odnoszą się też niezwykle ważne miejsca Ef 1₂₃; Mt 26₂₇; Mk 14₂₂; Łk 22₁₂; 1 Kor 11₂₄, mówiące o Kościele i o Ciele Chrystusa. – Sens zacytowanych miejsc jest wyraźny: tutaj nie mówi się o soli, światłości w ogóle, nie o pewnej soli (*ein Salz*) obok innej soli, a o tym, że jedno tylko ma lub godne jest mieć tę nazwę, o tym, co ma w sobie samą istotę tych cech, ze względu na które zwykła sól, zwykła światłość dostaje swoją nazwę²⁵⁵.

Przeto ἡ ἀνομία znaczy: nie jedna z nieprawości, nie nieprawość w ogólności, a nieprawość κατ' ἐξοχήν – nieprawość przede wszystkim zasługująca na tę nazwę – to, co ma w sobie samą zasadę nieprawości – nieprawość w najczystszej i najpełniejszej postaci oraz sensie – działanie w najwyższym stopniu skupiające w sobie wszystko to, za co poszczególne nieprawości nazywane są nieprawościami – sama nieprawość lub – jednym słowem – Nieprawość.

Apostoł chce mówić nie o jednej z oznak grzechu, nie chce zatrzymywać się na jego peryferiach, ale zagłębia się w jego wnętrze, w jego metafizyczną naturę. Dlatego określenie, które podał, jest określeniem w głębi ontologicznej, a nie jest metaforyczne lub prawne. Byłoby skrajnym błędem rozumienie grzechu na sposób prawniczy. Grzech jest Nieprawością, jest naruszeniem Prawa, to znaczy tego Porządku, który dał stworzeniu Bóg, tej wewnętrznej Harmonii całego stworzenia, którym ono żyje, tej Konstrukcji Iona stworzenia, którą dał jej Bóg, tej Mądrości, w której – sens świata. Poza Prawem, Grzech jest – niczym, ma jedynie pozorne istnienie, gdyż – pozwalał sobie zastosować słowa Apostoła, chociaż, być może, w nieco dowolnym wyjaśnieniu – „przez prawo poznaje się grzech”.

Jeśli nie ma urodzin, nie ma też śmierci; jeśli nie ma bytu, to nie ma i niebytu; jeśli nie ma życia, to nie ma i śmierci. Jeśli nie ma światłości, to nie ma i ciemności, gdyż światłość demaskuje ciemność. Grzech jest pasożytem świętości i istnieje dlatego, że świętość jeszcze nie oddzieliła się ostatecznie od niego – dlatego, że pszenica i plewy do czasu rosną razem.

Niszcząc, jak i wszelkie pasożytnicze istnienie, swego karmiciela, grzech podrywa zarazem i siebie samego. On kieruje się na siebie, siebie zjada, gdyż wszystko, co nie chce zniszczenia, podlega zniszczeniu. Bóg, który dla nikogo nie chce zła, nigdy nikogo nie likwidował; źli zawsze sami siebie gubili: Bóg „rozprasza pysznych” niczym innym, jak „ich serc zamysły – *διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν*” (Łk 1₅₁), lub, dokładniej, rozsądzenia, *διανοίᾳ* – gdyż rozsądek – *διάνοια* – w przeciwieństwie do umysłu jest przejawem egoizmu.

„On uczyni władzę ramieniem swoim,
rozproszy pyszniących się zamysłami serc swoich–”

jak niegdyś zaśpiewała Przczysta Dziewica Maria podczas spotkania z Elżbietą, i jak do dzisiaj śpiewa się na jutrzni i będzie się śpiewać na wieki wieków.

Samo-niszcząca naturę zła rozumiał już najlepszy z Greków:

„...dobrzy ludzie są do siebie podobni i są sobie przyjaciółmi, a zli, jak to się nawet o nich mówi, nigdy nie są podobni nawet do siebie samych, tylko jacyś nieprości, powikłani i nieobliczalni. Jeśli coś jest niepodobne do samego siebie i mieni się – raz takie, raz inne – trudno, żeby się to zrobiło podobne do drugiego i weszło z nim w przyjaźń – τὸὺς δὲ κακοὺς, ὅπερ καὶ λέγεται περὶ αὐτῶν, μηδέποθ' ὁμοίου μηδ' αὐτοὺς αὐτοῖς εἶναι, ἀλλ' ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους. ὃ δ' αὐτὸ αὐτῶ ἀνόμοιον εἶη καὶ διάφορον σχολῇ γ' (ἄν) πού τῶ ἄλλῳ ὁμοιον ἢ φίλον γένοιτο”²⁵⁶.

Pragnąc tylko siebie, w swoim „*tutaj*” i „*teraz*”, zła auto-afirmacja niegościnnie odgradza się od wszystkiego, czym ona nie jest; natomiast dążąc do auto-deifikacji, zło nie pozostaje podobnym nawet do siebie samego i rozpada się oraz rozkłada, rozdrabnia w wewnętrznej walce. Zło z samej swojej istoty jest – „królestwem, które się podzieliło”. Ta myśl o rozdrabnianiu się zła została bardzo głęboko wyrażona już przez Platona w postaci mitu o „androgenie”²⁵⁷.

„Albowiem dawniej nasza natura – tak mniej więcej opowiada platoński Arystofanes – nie była taka, jak teraz, lecz inna. Wtedy istniał jeszcze androgen – istota składająca się z dwóch obecnych osób i on był jedną osobą. Androgeny były silne i mocne, w upojeniu swoją siłą stawali się pełni pychy i ośmielili się podnieść rękę na bogów: chcieli zrobić drogę do nieba, żeby napaść na bogów. Wtedy Zeus i mieszkańcy nieba postanowili ich osłabić, rozsiekli każdego na dwie połowy, tak, aby musieli chodzić na dwóch nogach, a nie na czterech. A jeśli zauważę – powiedział Zeus – że oni i wtedy się nie upokorzą i nie zechcą się uspokoić, to jeszcze raz rozsiekę ich na połowy, i będą musieli skakać na jednej nodze”²⁵⁸. Oto istota mitu Platona. Dodam jeszcze tylko, że miłość – według Platona – jest instynktownym dążeniem zakochanych do tego, żeby na nowo zjednoczyć to, co zostało podzielone.

Byłoby zbytnią lekkomyślnością postrzegać w przedstawionym miocie prostą baśń, wymyśloną przez Platona. Bez wątplenia, jest to artystyczne opracowanie starożytnego mitu ludowego. Podobny mit znajdujemy także w zabytkach innych ludów. I tak, w Zendawescie, w księdze Bundeget, opowiada się o tym, jak z nasienia niebiańskiego prabyka [= „Życie”] Kajomora, wylanego na ziemi, wyrosło oruere [= arbor lub arvor, „drzewo”; ale także = „życie” i „dusza”]. To, co wyrosło, jest połączeniem ziemi z zasadą niebiańską. Z drzewa urodził się Meszia, samiec-samica, mężczyzna-kobieta. Następnie Meszia podzielił się na mę-

skie ciało, zatrzymując imię Meszja, i na kobiece, które otrzymało imię Mesziana. Taka była pierwsza ludzka para²⁵⁹.

Jakby jakieś tajemne nici wiązały ideowe ziarno tych opowieści ze świętą narracją Księgi Rodzaju. W słowach „I Bóg powiedział: Stwórzmy człowieka... I stworzył Bóg człowieka na obraz swój, na obraz Boży go stworzył, stworzył go jako mężczyznę i kobietę” (Rdz 1₂₆₋₂₇)²⁶⁰, mistycy różnych kierunków często upatrywali wskazanie na pierwotną złożoność istoty ludzkiej, nawet na pierwotny androgenizm, uważając dyferencjację płciową za skutek metafizycznego upadku. Już gnostycka sekta ofitów uważała praczłowieka ἀρσενόθηλος, za mężczyznę-kobietę²⁶¹. Tak samo myśleli zwolennicy Kabały, jak i chyba wszyscy pisarze mistyczni – Jakub Boehme, Saint-Martin, Franz von Baader, współcześni okultyści i inni²⁶². Powołując się na nich chciałem dowieść, oczywiście, że niekoniecznie trzeba tłumaczyć wskazane słowa z Księgi Rodzaju jako wskazujące na androgenizm, a jedynie na szeroko rozpowszechnione przekonanie, iż człowiek pierwotnie był bardziej integralny, niż obecnie i jedynie jego autoafirmacja stała się przyczyną rozbitcia.

Autoafirmacja osoby, przeciwstawienie jej Bogu – oto źródło podziału, rozpadu osoby, zubożenia jej życia wewnętrznego; i jedynie miłość, do pewnego stopnia znowu doprowadza osobę do jedności. Jeśli osoba, już po części podzielona, dalej nie uspokaja się i sama chce być bogiem – „jak bogowie” – to w nieunikniony sposób dopada ją nowy i nowy podział, nowy i nowy rozpad. Taki jest ontologiczny sens mitu. Czyż nie widzimy, jak na naszych oczach – to pod gromkim hasłem „dyferencjacji” i „specjalizacji”, to z powodu ujawnionego pragnienia bezczynności i braku zasad – czyż nie widzimy, jak rozdrabnia się i rozpada społeczeństwo oraz osoba, do samych swych podstaw, chcąc być bez Boga i urządza się właśnie obok Boga, samo określa się przeciwko Bogu. Samo szaleństwo – ta dezintegracja osoby²⁶³ – czyż ona w swojej istocie nie jest skutkiem głębokiego duchowego skażenia całego naszego życia? Neurastenia, ciągle rozwijająca się, i inne choroby „nervowe”, czyż nie mają za swoją przyczynę dążenia ludzkości i ludzi do życia po swojemu, a nie po Bożemu, do życia bez prawa Bożego, w anomii²⁶⁴. Negowanie Boga zawsze prowadziło i prowadzi do szaleństwa, gdyż Bóg jest zasadą umysłu. Któż „powiedział w sercu swoim”, to znaczy nie w słowach, a w samej duszy swojej, całą swoją istotą „Nie ma Boga”? – „Szaleniec” (Ps 13₁; 52₂), gdyż istotowe negowanie Boga i szaleństwo jest jednym i tym samym, połączonym i nierozdziel-

nym – jest zjawiskiem artystycznym i w swoim rozwoju ukazany przez Lwa Tołstoja²⁶⁵ i Fiodora Dostojewskiego²⁶⁶.

Bez miłości – a dla miłości potrzebna jest przede wszystkim miłość Boża – bez miłości osoba rozpada się na drobne elementy psychologiczne i momenty. Miłość Boża wiąże osoby. Dlatego modlimy się: „Miłością Twoją zwiąż mnie, Oblubienico Dziewicza” – tak, „zwiąż”, gdyż inaczej rozpadnę się i stanę tym samym „zbiorem stanów psychicznych”, który jedynie zna „naukowa psychologia”, ta „psychologia bez duszy”. „Tyś moją mocą, Panie, Tyś moją siłą!” – woła dusza, która zrozumiała swoją bezsilę i niewystarczalność.

Grzech – moment rozpadu i upadku życia duchowego. Dusza traci swoją jedność substancjalną, traci świadomość swojej twórczej natury, zatracą się w chaotycznym wicherze swoich stanów, przestaje być ich substancją. „Ja” chwije się w „potopie myślowym” żądz. Nie przypadkiem zagadkowy i kuszący uśmiech na wszystkich twarzach pędzła Leonardo da Vinci, wyrażający sceptycyzm, odpadnięcie od Boga i upór ludzkiego „*wiem*”, jest w istocie uśmiechem zakłopotania i przygnębienia: sami siebie zatracili, co jest szczególnie wyraźne w wypadku „Giocondy”. W istocie – jest to uśmiech grzechu, zgorszenia i zachwytu – uśmiech nierządu i upadku, który nie wyraża nic pozytywnego (– w tym jego zagadkowość! –), poza jakąś wewnętrzną konfuzją, jakimś wewnętrznym zamętem ducha, ale także braku pokuty²⁶⁷. – Tak, w grzechu dusza wymyka się sobie samej, zatracą się: Nie przypadkiem ostatni stopień moralnego upadku kobiety język charakteryzuje jako „zatrącenie się”. Jest niewątpliwe, że bywają nie tylko „zatrącone” kobiety, to znaczy takie, które zatraciły siebie same, swoją podobną do Boga twórczość życia „kobiety”, ale i „zatrąceni mężczyźni”; w ogóle, grzeszna dusza jest – „zatrąconą duszą”, nie tylko dla innych, ale i dla siebie samej, gdyż nie ustrzegła siebie. Jeśli współczesna psychologia twierdzi, że nie zna duszy jako substancji, jest to jedynie bardzo paskudnie ukazany moralny stan samych psychologów – w swojej masie będących, oczywiście, „zatrąconymi mężczyznami”. Wtedy, rzeczywiście, to nie „ja robię”, a „ze mną coś robią”; to nie „ja żyję”, a „ze mną coś się dokonuje”.

W miarę wygasania w świadomości twórczości, samodzielności i wolności, cała osoba ogranicza się do mechanicznych procesów w organizmie i, projektując na zewnątrz skutki własnych słabości, ożywia otaczający świat²⁶⁸. A skoro trzeźwość i czuwanie są warunkami życia osoby, to wszelka nietrzeźwość i wszelka senność sprzyjają osłabieniu skupienia

ducha. Kiedy chce się spać, kiedy bywa się na wpół obudzonym, zapominając „czujnym sercem, czujną myślą i czujnym umysłem odpędzać przygnębienie grzesznego snu”²⁶⁹, lub jeszcze, tym bardziej, w stanie upicia, pod oszołamiającym wpływem narkotyków, w tych wszystkich i podobnych stanach same z siebie nasuwają się słowa o znaczeniu cierpięciznym. Wtedy „ziemia rzuca się” – jak mówi pewien znany mi trzyletni chłopczyk o śliskim pod udeptanym śniegiem trotuarem. „Słowa mówisz” i „one same chcą się wypowiedzieć”; to nie ja mówię te słowa, to „one same chcą się wypowiedzieć”. „Ściany chwieją się”, kiedy oprzesz się o nie. Rzeczy „nie chcą” utrzymać się w ręce i wyskakują z niej, same uciekają. Ciecze przelewają się. Nawet poszczególne części ciała – i te ogłaszają swoją „autonomię” i niezawisłość. Cały organizm – tak cielesny, jak i duchowy – z integralnego i harmonijnego narzędzia, z organu osoby przekształca się w przypadkową kolonię, w zbiór nieodpowiadających sobie wzajemnie i samodzielnych mechanizmów. Jednym słowem, wszystko okazuje się wolnym we mnie i poza mną, wszystko – poza mną samym.

Neurasteniczna częściowa utrata rzeczywistości twórczego Ja²⁷⁰ też jest rodzajem duchowej nietrzeźwości i trudno pozbyć się myśli, że jej przyczyna tkwi w braku harmonii osoby. Deformując swój stosunek do Boga, człowiek tym samym deformuje swoje moralne, a następnie także cielesne życie. Tak, poganie znali Boga poprzez rozpatrywanie Jego stworzeń. „Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów. Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądanie ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał. Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu zamiast służyć Stwórcy” (Rz 1₂₁₋₂₅). Skutkiem tego okazało się być – mówi dalej Apostoł – skażenie naturalnego pożycia zgodnego z naturą i deformacja życia społecznego. Jadowite zasady niestałości, braku litości i braku rozumu przeniknęły społeczeństwo w całej jego życiowej działalności (Rz 1₂₆₋₃₂).

W miarę wiązania się z ziemią dusza zatracą swoją wolność; powoli, ale bezustannie rak grzechów niszczy serce. Grzechy otaczają serce, gęstym szeregiem stoją wokół niego i nie dopuszczają mnie do niego, zagrażają dostęp odświeżającego wiatru łaski. Dusza męczy się:

„–wszystko dusząco-ziemskie
ona chciałaby odrzucić”²⁷¹.

i woła: „Od wszelkich uwarunkowań wybaw!”, ale serce dosłownie otoczyło się twardą skórą.

Tak, ono jest żywe, ale za swoimi ścianami i nie można się do niego dostać. Ja sam jedynie teoretycznie wiem, że ono jest i już nie mogę się do niego zbliżyć. Święte nabożeństwa kościelne ześlizgują się z tego stalowego pancerza lekko go tylko zadrapawszy, spadając z niego i przechodząc obok człowieka niezdolnego do skoncentrowania uwagi.

Niekiedy nachodzi człowieka jakieś zapomnienie – w najbardziej znaczących miejscach: wróg wykrada najcenniejsze słowa. Zapytasz sam siebie: „Czyżby już przeczytano Ewangelię?” i tylko rozsądek, na podstawie przebiegu nabożeństwa, odpowiada: „Tak”. Przeciwnie, grzeszne pragnienia, nawet same niepojęte niedorzeczności, nagle wdzierają się w rozpadającą się osobę, wyraziste, jak jakieś plamy światła w mózgu – i przed wszelką decyzją okazują się być czynami. Pod naporem pokus w grzesznej osobie jedynie wznosi się

„duszy jej czarny płomień”²⁷².

Jak we wspomnianym już opowiadaniu „Herakles na rozstajnych drogach”, jak i w pozostałych rozwinięciach tematu „dwóch dróg” za podstawową należy uznać ideę właśnie zharmonizowania przez człowieka swojej duszy i swojego ciała, o wykuwaniu samego siebie przez ascezę, o oczyszczeniu całego organizmu przez uwagę.

I taka „wysuszona” z wilgotnej zmysłowości dusza, to znaczy dusza „najmędrsza” (– „ξηρὰ ψυχῆ σωφροσύνη – wysuszona dusza najmędrsza”, jak powiedział pewien mąż starożytności²⁷³ –), taka integralna osoba, taki harmonijny człowiek przeciwstawia się duszy wilgotnej, osobie kruchej, nieharmonijnej, „leniwie chaotycznej” – według określenia Fiodora Dostojewskiego.

Czymże jednak jest ta „harmonijność”? – To, kiedy w osobie wszystko jest na swoim miejscu, kiedy w niej wszystko bywa „według porządku, κατὰ τάξιν”²⁷⁴.

Oto, nie bacząc na swoją prozaiczność, odpowiedź najdokładniejsza. „Wszystko w osobie na swoim miejscu”, „wszystko w niej bywa według porządku” – to znaczy: wszystko w działalności życiowej spełnia się według prawa Bożego²⁷⁵, jej danego – i nie inaczej; to znaczy, że i ona sama, mały *świat*, zajmuje w *świecie* – wielkim *świecie* – to samo miej-

sce, które od wieku jest jej przeznaczone – nie zeskakuje z wyznaczonej jej najszybszej drogi prowadzącej do królestwa niebieskiego. W tym, że „wszystko jest według porządku”, tkwi piękno stworzenia, i jego dobro, i prawda. Przeciwnie, odejście od porządku jest bałaganem, złem i fałszem. Wszystko jest piękne i dobre, i prawdziwe, ale – gdy jest „według porządku”; wszystko jest bałaganem, złem i fałszem, kiedy jest samoczynne, samo-wolne, samo-rządne, „po swojemu”. Grzech jest właśnie „po swojemu”, a Szatan – „Po swojemu”.

Grzech tkwi w niechęci wyjścia ze stanu samo-tożsamości, z tożsamości „Ja = Ja”, lub, dokładniej, „Ja!””. Afirmowanie siebie jako siebie, bez swojej relacji do innego, to znaczy do Boga i do całego stworzenia, – samo-oparcie poza wychodzeniem z siebie jest głównym grzechem, lub korzeniem wszystkich grzechów. Wszystkie poszczególne grzechy są jedynie odmianami, przejawami samo-rządnej samotności. Innymi słowy, grzech jest tą siłą chronienia siebie jako siebie, która czyni osobę „samo-bałwanem”²⁷⁶, idolem samego siebie, „wyjaśnia” Ja przez Ja, a nie przez Boga, uzasadnia Ja na Ja, a nie na Bogu. Grzech jest tym istotnym dążeniem Ja, przez które Ja afirmuje się w swojej samotności, w swoim wyobcowaniu i czyni z siebie jedyny punkt rzeczywistości. Grzechem jest to, co zakrywa przed Ja całą rzeczywistość, gdyż widzieć rzeczywistość – to właśnie znaczy wyjść z siebie i przenieść swoje Ja w nie-Ja, w innego, w widzialne, to znaczy pokochać. Stąd grzech jest tą ścianą, którą Ja stawia między sobą i rzeczywistością – obłożenie serca korą. Grzech jest nieprzejrzystością – mrokiem – mgłą – ciemnością, dlatego też się mówi: „ciemność oślepiła moje oczy” (1 J 2₁₁) i jeszcze wielkie mnóstwo wypowiedzi Pisma, w których „ciemność” jest synonimem „grzechu”. Grzech w swoim niezawierającym domieszek, granicznym rozwoju, to znaczy gehennie – jest ciemnością, brakiem światła, mrokiem, σκοτος. Przecież światło jest okazaniem rzeczywistości; ciemność natomiast, przeciwnie, – odłączeniem, rozproszeniem rzeczywistości – niemożliwością pokazania się jeden drugiemu, niewidzenie jednego dla drugiego. Sama nazwa Hades lub Ades, wskazuje na takie z gehenny rodem rozerwanie rzeczywistości, na izolację rzeczywistości, na solipsyzm, gdyż tam każdy mówi: „Solus ipse sum!”. W istocie, Ἄδης, Ἄιδης lub Ἄϊδης – pierwotnie Ἀΐδης – pochodzi od √ΐδ (= rosyjskiemu √wid) tworzącego czasownik ιδ-εἶν, widzieć i negatywną, a dokładniej pozbawiającą partykułę – α̅ privativum²⁷⁷. Hades – to miejsce, to stan, w którym nie ma widzialno-

ści, które pozbawione jest „widzenia”, które jest niewidoczne i w którym nie widać. Hades – to brak widzialności, jak mówi Platon²⁷⁸ „ἐν Ἅιδου, τὸ ἀειδὲς δὲ λέγω – w Hadesie nazywam niewidzialne---”, lub, jak określiła Plutarch²⁷⁹, τὸ ἀειδὲς καὶ ἀόρατον – niewidoczne i niewidzialne”, a Homer mówi o „mglistym mroku” Hadesu: ὑπο ζόφον ἠερόεντα²⁸⁰.

Jednym słowem, grzech jest tym, co pozbawia możliwości uzasadnienia i, tym samym, wyjaśnienia, to znaczy rozumności. W pogoni za grzesznym racjonalizmem świadomość pozbawia się właściwej każdemu bytowi racjonalności. Z powodu rozumowania ona przestaje rozumnie kontemplować. Sam grzech jest czymś w pełni rozsądkowym, w pełni według miary rozsądku, rozsądek w rozsądku, diaboliada, gdyż Diabeł-Mefistofeles jest – nagim rozsądkiem²⁸¹.

Właśnie dlatego, że jest rozsądkiem *par excellence*, on pozbawia sensu całe stworzenie Boże i samego Boga, pozbawia perspektywicznej głębi uzasadnienia i wyrzywa z Gruntu to, co jest Absolutne, wszystko rozkłada na jednej płaszczyźnie, wszystko czyni płaskim i trywialnym. Przecież trywialność nie jest czymś innym, jak skłonnością do odrywania wszystkiego, co jest widzialne, od jego korzeni i rozpatrywania jako samowystarczalnego i, tym samym, nierozumnego, to znaczy – głupiego²⁸².

Diabeł-Mefistofeles, ten Czysty Rozsądek, jest Czystą Trywialnością²⁸³ i dlatego postrzega tylko same głupoty. A grzech jest zasadą niezrozumienia, zasadą nieosiągalności i tępym, bez wyjścia, zatrzymaniem kontemplacji. On jest „fałszywie mądry”, zgodnie z hymnem świętego Kościoła, prowadzi do pozornej mądrości, przez co odciąga od autentycznej.

Samo słowo „grzech” w języku rosyjskim porównują ze słowem „o-griech”²⁸⁴, a więc „grzeszyć” znaczy „omylić się”, „nie trafić w cel”, w końcu „przejsć obok”, „popełnić błąd”, „przepuścić”²⁸⁵. Nie mamy potrzeby, żeby rozwiązywać problem na ile prawidłowa jest taka etymologia, gdyż – w istocie – grzech jest „pomyłką”, „*przejsciem obok*”. Ale obok czego prowadzi nas grzech? W co nie trafiamy? – Obok tej normy bytu, która została nam dana przez Prawdę. Nie trafiamy w ten cel, który został nam wyznaczony przez Prawdę – jednym słowem, nie chcąc wysiłku, schodzimy ze swojej autentycznej drogi, wyznaczonej na ziemi przez Boski Palec Stwórcy. Znowu powtarzam: grzech jest wypaczeniem. Jest to rozwiązłość, to znaczy przejście z jednej drogi na drugą, szamotanie się na różnych drogach, błędzenie po różnych drogach, a nie poruszanie się po jedynej prawidłowej; lub jeszcze, jest to błędzenie

jako utrata swojej autentycznej ścieżki i „chodzenie swoimi drogami” (Dn 14₁₆), jak chodzili poganie i niezdolność poznania zaciekłym oraz zbląkanym sercem drogi Pańskiej, jak to zdarzyło się z Żydami (Ps 94₈₋₁₀; Hbr 3₇₋₁₀).

Jaka jest autentyczna droga, nazywana w Piśmie „wąską drogą wiodącą do życia” (Mt 7₁₄, por. Dn 2₈), „drogą pokoju” (Łk 1₁₉), „drogą zbawienia” (Dn 16₁₇) i „drogą Pańską” (Dn 19₉), „drogą prawdy” (2 P 2₂) i „drogą prostą” (2 P 2₁₅)? –

To – cnota. Samo słowo cnota, σο-φρωσύνη lub σοο-φρωσύνη ze swej etymologii wskazuje na integralność, zdrowie, nieskazitelność, jedność i w ogóle na normalny stan życia wewnętrznego, brak rozbicia i siłę osoby, świeżość sił duchowych, duchową harmonię człowieka wewnętrznego. Cnota, σο-φρωσύνη lub σοο-φρωσύνη – jest prawie tym samym, co integralność myślenia (– rozumna „myśl” w terminologii Ojców, to znaczy w sensie w ogóle życia duchowego –), integralna myśl, integralny umysł, integralny rozum, integralny umysł, zdrowa mądrość, σαδς φρόνησις. Takie jest znaczenie tego słowa u świętych Ojców, takie też było u starożytnych filozofów²⁸⁶. – Cnota to prostota, to znaczy organiczna jedność, lub też, integralność osoby: „dostępny i gościnnie powinien być duch człowieka, gotów do pobożności i wdzięczności, cały – harmonijny słuch i ‘czyste’, ‘proste’ oko (ἀπλοῦς ὀφθαλμός)”²⁸⁷. Przeciwnością cnoty jest stan rozwiązłości, to znaczy rozbicia duszy: ugór osoby zostaje rozłożony, wewnętrzne warstwy życia, które powinny być ukryte nawet dla samego Ja (– taka jest przede wszystkim pleć –), zostają wystawione na zewnątrz, a to, co powinno być odkryte – otwartość duszy, to znaczy szczerłość, bezpośredniość, motywy czynów – wszystko to zostaje zepchnięte w głąb, co czyni osobę skrytą. Życie osoby dokonuje się οὐ κατὰ τάξιν, nie „według porządku”, i w nim wszystko nie jest na swoim miejscu. Rozwiązły człowiek – jakby wyrócony na wierzch – człowiek, który pokazuje spód duszy i ukrywa jej oblicze. Oczy takiego człowieka unikają spojrzeń innych, a usta wypowiadają zgniłe słowa. On boi się, żeby nie poznano jego słabości, a sam bezwstydnie wystawia na pokaz to, co jest wstydlive.

Wstyd jest wskazówką, co – chociaż dane przez Boga – powinno być ukryte wewnątrz, a co powinno być obnażone²⁸⁸. Kiedy jednak nie ma wstydlivosti, wtedy pojawia się bezwstyd i cynizm – okazanie tego, co powinno być ukryte, i ukrywanie tego, co powinno być pokazywa-

ne. Podniesienie na szczyty świadomości wszystkiego, co powinno być w pół-mroku sfery pod-świadomej, lub – co jest tym samym – zstępowanie świadomości do tajemniczego mroku korzeni bytu, Chama i chamskie wypatrywanie nagości rodzica – to jest zwichnięcie życia duszy, które nazywamy rozwiązłością.

W tym wypadku otrzymuje swoją twarz i jakby osobowość, ta strona naszej egzystencji, która normalnie jest bez twarzy i bezosobowa, gdyż jest życiem gatunku, chociaż dokonującym się w osobie. Otrzymawszy widmowe podobieństwo osoby, ta gatunkowa pod-osnova osoby staje się samodzielna, a autentyczna osoba rozpada się. Sfera gatunkowa wydziela się z osoby i dlatego, mając jedynie postać osoby, przestaje podporządkowywać się nakazom ducha – staje się nierozumną i szaloną – a sama osoba, utraciwszy w swoim zestawie swoją osnowę gatunkową, to znaczy swój korzeń, pozbawia się świadomości realności i staje się maską nie realnej osnowy życia, a pustki i nicości, to znaczy pustą i zionącą maską, która nie przykrywając nic realnego, samą siebie uświadamia sobie jako fałsz, jako aktorstwo. Ślepa żądza i pozbawiony celu fałsz – oto co pozostaje z harmonii osoby po rozwiązłości. W tym sensie rozwiązłość jest czymś w rodzaju sobowtóra i głębokim symbolem takiego stanu jest – często spotykane na Zachodzie i na Wschodzie – przedstawienie Szatana z drugą twarzą, ale na miejscu części wstydliwych, lub też – co czynią izografowie, którzy nie zupełnie rozumieją sens tego, co przedstawiają – na miejscu brzucha²⁸⁹. Natomiast psychologiczną analizę przeżyć odnoszących się do tego stanu, znajdujemy w niektórych dziełach literackich²⁹⁰.

Jeśli wstyd jest busolą świadomości i pionem osoby, to bezwstyd jest wskaźnikiem zepsucia, jej „zniszczenia” i oznaką demoralizacji duszy. A czym jest demoralizacja? – Tak, jest tym samym. Słowiańskie słowo „tło” znaczy „dno, spód, podstawa jako płaskość”²⁹¹; tak mówi się o „dnie ula”, „dnie statku”; tak w dialekcie tambowskim popularne jest wyrażenie „spłonał do cna”, to znaczy do czysta, do fundamentu; wymienia się jeszcze wyrażenia, jak: „okradli go do cna”, „chleb zgnił do cna”, to znaczy cały, ile go było²⁹². Oczywiście, czasowniki „gnić” i „niszczyć” odnoszą się do procesów gnicia, niszczenia i rozpadu, dokonujących się u podstaw budowy, leżących wprost na ziemi. W takim wypadku z-niszczenie oznacza: albo całkowite zniszczenie, to znaczy zlikwidowanie duszy do końca, do cna²⁹³, lub też, co jest słuszniejsze, jak i słowo rozwiązłość – naruszenie porządku warstw życia duszy – kie-

dy dno duszy rozpada się i trafia tam, gdzie nie powinno – wywracanie dna duszy, rozwiązłość do cna, jako ostatni stopień upadku, nieopanowanie, rozchwianie, roz-pad, roz-brat życia duchowego, jej roz-drobnienie, brak jedności, brak integralności. Jest to roz-dwojenie myśli, dwie-du-sze, dwie-myśli, dwoistość, brak zdecydowania w jednym; jednym słowem, jest to zaczynający się jeszcze przed gehenną rozpad osoby, jej διχοτομία (Mt 24₅₁ = Łk 12₄₆). „Człowiek z dwoistymi myślami” już tutaj, w tym życiu poczuł ogień gehenny. Jako stan przeciwstawny cnocie, deprawacja czyni człowieka niecnotliwym, to znaczy pozbawia rozum jego integralności, jego jedności i rzuca w stan dręczącego braku stałości.

Grzech sam w sobie nie jest stały. Jedność nieczystości jest pozorna, a widmowość tej fałszywej jedności ujawnia się, skoro tylko jest ona zmuszona stanąć twarzą w twarz z Dobrem. Nieczystość jest jedna – dopóki nie ma Czystego, ale już z powodu przybliżenia się Czystego spada z niej maska jedności. Ten rozpad nieczystości i samo-zniszczenie „wstrętnej siły”²⁹⁴ został wyraźnie zarysowany w opowieści o uleczeniu opętanego z Gadary, opętanego przez nieczystość. Wystarczy zwrócić uwagę, jak nagle zmienia się liczba pojedyncza siły nieczystej na liczbę mnogą, gdy tylko Pan Jezus zapytał ją o jej imię, to znaczy o jej ukrytą istotę. Chociaż wszyscy znają tę opowieść, to jednak zacytuję ją, drukując rozstrzelonym drukiem potrzebne miejsca. Święty Marek Ewangelista opowiada właśnie o tym jak Jezus Chrystus z uczniami „przybyli do krainy Gerazeńczyków. Ledwie wysiadł z łodzi, spotkał Go – opętany przez ducha nieczystego – ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτων – I zawoławszy – κράξας – donośnym głosem (– to znaczy, oczywiście, zawołał duch nieczysty, a nie opętany przez niego, chociaż, możliwe, ustami opętanego –) powiedział – εἶπε –: ‘Co Tobie do mnie, – ἐμοὶ – Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam, ὀρκίζω, Ciebie Bogiem, nie dręcz mnie – με’. Przecież Jezus powiedział: „Wyjdź duchu nieczysty – ἔξελθε, τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον – z tego człowieka”. I zapytał go, αὐτῶ: „Jak masz – σοι – na imię?” A on rzekł w odpowiedzi – ἐπηρώτα –: „Legion jest **moje** – μοι – imię, gdyż jest **nas wielu** – πολλοὶ ἐσμεν”. I bardzo Go prosili, żeby nie posyłał ich – αὐτοὺς – powrotem do otchłani. – I prosiły Go wszystkie biesy, mówiąc – παρεκάλεσαν – πάντες οἱ δαίμονες λέγοντες –: „Poślij nas – ἡμᾶς – w świnie, abyśmy w nie weszli – εἰσέλθωμεν”. – Jezus natychmiast pozwolił im – αὐτοῖς. I nieczyste duchy wyszły z człowieka, i weszły w świnie – ἐξελθόντα τα πνεύματα τα ἀκάθαρτα εἰσῆλθον–” (Mk 5₁₋₁₂).

Jezus Chrystus rozmawia nie z samym opętanym, a z tym, co – w nim – z siłą nieczystą. Ta nieczysta siła – jeden nieczysty duch, który jawi się jednym i mówi o sobie, jak o jednym. Gdy jednak Pan zapytał go o imię, gdy tylko zechciał, aby nieczysta siła odkryła swoją autentyczną istotę, ona rozpadła się na nieokreślone mnóstwo duchów nieczystych, gdyż słowo „legion” oznacza właśnie „nieskończenie wiele”, „niezliczenie dużo”, „nieokreślenie dużo”²⁹⁵. – Ten nagły rozpad nieczystości zaznaczony jest przez nagłą zmianę liczby pojedynczej w wierszu 9a na liczbę mnogą, podczas gdy do pytania o imię konsekwentnie używa się liczby pojedynczej (5_{1-9a}), a po pytaniu tak samo konsekwentnie wszędzie stosuje się liczbę mnogą.

Według tego sposobu odbywa się w ogóle wypędzenie nieczystości. Modlitwa egzorcyzmów zmuszą ją w imię Pana, aby widmowa osoba rozpadła się na elementy, na „legion” demonicznych stanów, z których każdy znowu podaje siebie za osobę²⁹⁶; egzorcyzm demaskuje tę pozorną jedność, która chce bazować nie na jedno-istotności Trójcy Świętej, a na podobno-istotności auto-afirmacji.

Taka jest niestała, wilgotna i gnijąca jedność grzechu. Jeśli jednak taka jest natura grzechu – a przeciwstawna jemu jest auto-integralność i siła duszy w cnocie –, to mimo woli pojawia się pytanie o istotę tej cnoty, przedstawioną przez nas póki co w sposób opisowy. Problem istoty cnoty ze swej strony rozpada się na dwa, a mianowicie:

po pierwsze, czym jest ta cnota duchowa w świadomości samego człowieka, to znaczy jako przeżycie, i,

po drugie, jak rozumieć cnotę na płaszczyźnie ontologii, to znaczy jako przedmiot myśli.

Na pierwszy z tych problemów odpowiada słowo „**szczęśliwość**”, a na drugi – określenie „**Wieczna pamięć**”. Wniknijmy uważniej w te odpowiedzi.

Przeto rozpatrzmy przede wszystkim cnotę jako wewnętrzne przeżywanie cnotliwej duszy, to znaczy jako **szczęśliwość**. W czym ta „szczęśliwość”? Kim jest szczęśliwy? – Wydaje mi się, że najdokładniejszą odpowiedź na nasze pytanie możemy otrzymać przez analizę odpowiednich słów greckich, to znaczy słów μακαρία, μακάριος, μάκαρ. Jaki jest pierwotny sens tych słów? – Arystoteles²⁹⁷ wyjaśnia słowo μάκαρ przy pomocy pochodzenia od „bardzo się radować”, „ἀπό μάλα χαίρειν”. – Jednak słowo μάλα, jak się okazuje, interpolowano później i całe wy-

jaśnienie Arystotelesa sprowadza się do prostego wyjaśnienia sensu słowa, co potwierdza Plutarch²⁹⁸. – Nieprzydatne jest też wyjaśnienie Eustatiosa²⁹⁹, widzącego w osnowie μάκαρ słowo κήρ – śmierć – i tłumaczącego μάκαρ jako „nieśmiertelny”, nie podlegający śmierci – *παρὰ τὸ μὴ ὑποκεισθαί κηρί*”; przeciwko teorii Eustatiosa mówi chociażby to, że μάκαρ odnosi się nie tylko do nieśmiertelnych bogów, ale także do śmiertelnych ludzi³⁰⁰.

Wiele rozmyślał nad słowami μακάριος, μάκαρ Schelling³⁰¹, i jego subtelne opinie pokrótce teraz przedstawię. Co prawda, współczesna lingwistyka nie zgadza się z Schellingiem: w nauce też nic nie jest długo-wieczne; ale gdyby nawet jego myśli w samej rzeczy były „nienaukowe” – w życiu dają one wiele dla zrozumienia słowa μάκαρ.

Główne, na co należy koniecznie zwrócić uwagę, według myśli Schellinga, to niezrozumiała sylaba „μα”. Klucz do zagadki słowa μάκαρ – w pierwszej sylabie. Zgodnie z przypuszczeniem Schellinga jest to starożytna partykuła, charakteryzująca negację, wykluczenie, lub jak wyraża się jeden z autorów, „*má* – sylaba ostrzegająca”³⁰², to znaczy – innymi słowy – Schelling przyrównuje μα do negatywnej partykuły μη³⁰³. Można, według Schellinga, wyjaśnić takie znaczenie „μα” na przykładzie szeregu słów, składających się z μα, a mianowicie:

1^o. *μά-ται-ος* – *pusty, marny, widmowy*. Czego tutaj nie ma, co się neguje? – To, co można uchwycić, dotknąć. *Μά-ται-ος* – *niedotykalny, bez-substancjalny* (Substanzlose). Właśnie na negowanie dotykalności wskazują sylaby *ται-ος*, z epickim trybem rozkazującym *τή* – *weź, uchwyc*, z homeryckim imiesłowem przymiotnikowym *τεταγών*, pochodzącym od *τά-ω*, *τά-γ-ω*, co odpowiada łacińskiemu *tango*.

2^o. z *μά-ται-ος* wiąże się przysłówek *μά-την* – *bez skutków, na próżno*, na przykład *mówić*, i pełne wyrażenie *μα-τά-ω* – *zwalniać, tracić czas, zwlekać* – czasownik używany w odniesieniu do człowieka, który nigdy nie jest gotów, zawsze jedynie kręci się („wierci się”³⁰⁴) koło sprawy, bierze się za nią, ale nie we właściwy sposób.

3^o. język grecki ma bardzo różne wyrażenia na oznaczenie bezpośrednich i natychmiastowych skutków, jeśli za myślą, słowem lub w ogóle daną możliwością następuje czyn, rzeczywistość („dotykane”). Takie są *ἄφαρ*, *αἴψα*. Jest godne uwagi, że ich przeciwieństwem jest homeryckie *μάψ*³⁰⁵, – słowo, oczywiście składające się z *μά* i *μάψα* – to znaczy *na próżno, nadaremno, nieprzemyślano, pochopnie*.

4^o. od *μάψ* pochodzi przymiotnik *μάψιδιος* (u Homera – tylko w formie gwarowej) i *μαψίλογος*, na przykład *μαψίλογοι οἰωνοί* – ptaki, których krzyk nie ma żadnych skutków, nic nie oznacza.

5^o. *μα-λακ-ός* – *miękki, łagodny, rozpieszczony, zwiędły, niezdecydowany, nieenergiczny*, równie jak i pochodzący od niego czasownik *μα-λά(κ)σω* – *czynić miękkim, zmiękczać, osłabiać, być rozpieszczonym* ma znaczenie negatywne. Widocznie to wyrażenie utworzono od pozbawienia pewnej cechy, a mianowicie zdolności wyda-

wania dźwięku przy rozrywaniu lub łamaniu; takie jest miękkie ciało, podczas gdy nierozzerwalność czegoś twardego nie może być naruszona bez szumu. Innymi słowy, w $\mu\alpha\text{-}\lambda\alpha\kappa\text{-}\acute{o}\varsigma$ wchodzi czasownik $\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$ (stąd – $\lambda\alpha\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\upsilon\upsilon$), co znaczy *dźwięczeć, trzeszczeć, głośno krzyczeć, gromko wyzywać*, lub $\lambda\alpha\kappa\acute{\alpha}\zeta\omega$ i $\lambda\alpha\kappa\acute{\epsilon}\omega$ – *krzyczeć, szumieć, łamać z trzaskiem*.

⁶o. do przykładów Schellinga można dodać jeszcze jeden, a mianowicie $\mu\acute{\alpha}\text{-}\chi\lambda\text{-}\acute{o}\varsigma$ – *chutliwy, pełen żądz*, od którego pochodzi $\mu\alpha\text{-}\chi\lambda\text{-}\acute{o}\sigma\upsilon\eta$ – *żądza, chuć*. Negatywnym w tym wypadku jest $\chi\lambda\acute{o}\upsilon\upsilon\varsigma$ – *wykastrowanie*, gdyż $\mu\acute{\alpha}\chi\lambda\acute{o}\varsigma$ znaczy *nie-wykastrowany*.

⁷o. zacytowane przykłady stają się jeszcze bardziej oczywiste, jeśli poczynimy mały wypad w dziedzinę języka osetyńskiego³⁰⁶. Rzecz w tym, że w języku osetyńskim partykuła „*ma*” jest używana w połączeniu z trybem rozkazującym i przypuszczającym czasowników oznaczających rozkazujące negowanie takiej lub innej czynności. Na przykład: „*ma zai* – nie mów” (osetyńskie *zaien* = niemieckie *sagen*), „*ma cu* – nie chodź”, „*ma noaz* – nie pij”.

Przeto partykuła „*ma*” ma znaczenie negatywne. – Zwracamy się do drugiej części składowej słowa $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho$. Według Schellinga ona nie pochodzi od $\kappa\eta\rho$, $\kappa\eta\rho\acute{o}\varsigma$ – *śmierć* (to znaczy, że $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho$ nie znaczy nieśmiertelny), ale od $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$, $\kappa\acute{\epsilon}\alpha\rho$, $\kappa\eta\rho\text{-}\kappa\eta\rho$ – *serce*. Stałym epitetem przy $\kappa\eta\rho$ jest $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\nu$, przeto $\kappa\eta\rho$ oznacza najszczęśliwszą część człowieka, jego miłość własną, miejsce „żądź” w ogólności i wśród nich szczególnie „miłości” (stąd często używany zwrot: $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\kappa\eta\rho\iota$ $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ – *przyjaciel według serca; serdecznie, od serca, na przykład kochać*), natomiast przede wszystkim miejsce zżerającego smutku i bólu, gniewu, złośliwą satysfakcję (porównaj nasze „w gniewie”). Jednak dla serca nie przypadkowy jest tylko stan bycia zżerany przez smutek lub niepokój; serce – samo stałe pragnienie i chęć, przez siebie zżerane, niewygasający ogień, który płonie w piersi każdego człowieka i jest właściwie duchem, poruszającym, pociągającym zasadę życia, a więc ktoś, kto jest pozbawiony życia, u Homera³⁰⁷ jest przeto nazywany $\acute{\alpha}\kappa\eta\rho\iota\omicron\varsigma$ – *nie mający serca*. Na to samo wskazuje pochodzenie słowa $\kappa\acute{\epsilon}\alpha\rho$ raczej od $\kappa\acute{\epsilon}\rho\delta\epsilon\iota\nu$, $\kappa\acute{\epsilon}\iota\rho\epsilon\upsilon\upsilon$ – *pożerać, absumere*, niż od $\kappa\acute{\epsilon}\omega$, $\kappa\acute{\epsilon}\acute{\iota}\omega$, $\kappa\epsilon\acute{\alpha}\zeta\omega$ – *spać lub – od $\kappa\acute{\epsilon}\omega$, $\kappa\acute{\alpha}\acute{\iota}\omega$ – płonać, gorzeć, ardere, gdyż serce jest fons ardoris vitalis*. Czasownik $\kappa\acute{\epsilon}\iota\rho\epsilon\upsilon\upsilon$ mówi także o moralnym prowadzeniu się, kiedy – na przykład – mówi się, że „członki są pożarte przez tęsknotę”, „tęsknota zżera pierś”. Naturalne jest i to, że istotowo równo-znaczne słowa, jak η $\kappa\eta\rho$ – bogini śmierci i $\tau\acute{o}$ $\kappa\eta\rho$ – *serce*, mogą być sprowadzone do jednego i tego samego pierwotnego pojęcia – jeść, pożerać. Pragnienie stania się „dla siebie” dławi duszę. Rzuca to nieoczekiwane światło na głosę Hezychiusza³⁰⁸, objaśniającą $\tau\acute{o}$ $\kappa\eta\rho$ jako $\psi\upsilon\kappa\eta\eta\nu$ $\delta\iota\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\eta\nu$, jako „duszę rozdwojoną”,

„rozszczepioną”: to rozdwojenie jest przyczyną nieszczęścia. Wizja niestannego pragnienia i chcenia, która zachwyca każde stworzenie, sama z siebie jest naruszeniem szczęśliwości i doprowadzonym do pokoju $\kappa\acute{\epsilon}\alpha\rho$, także sama z siebie byłaby szczęśliwością.

Na potwierdzenie wniosków Schellinga można znowu odwołać się do języka osetyńskiego. Słowo $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho$ prawie współbrzmi z osetyńskim „*ma har*” (wymawia się razem: *mahar*), to znaczy „nie jesz”. Rozkazujące „*har*” pochodzi od słowa „*haren*” – jeść, w sensie trawić, likwidować, co widać z wyrażenia „*ahca bahorta*” – *on zniszczył pieniądze, czyli zużył bezsensownie*; w słowie „*bahorta*” prefiks „*ba*” (= niemieckiemu *be*) wskazuje na zakończenie akcji i równa się rosyjskiemu „*raz, iz, s*”, a pozostała część słowa pochodzi od czasownika „*haren*”. Jest godne uwagi, że z tym czasownikiem można (?) także wiązać ideę śmierci „*keryen*” (w dialekcie dygorskim, według W. Millera najstarszym z dialektów osetyńskich) lub „*czeryen*” (w dialekcie osetyńskim) oznacza „grób”. – Tutaj można odnieść tajemne, jak mi się wydaje, słowa „*harcz, harczoba* (dońskie), *harczy*, to znaczy zapas jedzenia, pokarm, jedzenie”, a także „*priwar, pokarm oprócz chleba, zwłaszcza mięsny, mięso*”³⁰⁹. *Harcz* – to, co jesz. Stąd, następnie – *harczewnia* jako miejsce jedzenia, i, prawdopodobnie, *haria*, to znaczy „to, czym jesz”, „*paszcza*”, „*morda*”, „*usta*”.

Przeto, istota wyjaśnień Schellinga polega na tym, że $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\varsigma$ wyraża myśl o ukojeniu krążenia krwi, o pełnym uspokojeniu zamysłów serca. Greckie „ $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho$ ” = osetyńskiemu „*mahar*”: w stanie $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$ kończy się niszczenie własnego serca. Tutaj należy dodać jeszcze, że $\mu\grave{\eta}$ – do którego przyrównuje się $\mu\alpha$ – nie jest negacją w sensie właściwym; $\mu\grave{\eta}$ óv nie znaczy „niebyt”, a „możliwość bytu”. Dlatego $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$ – to nie prosta negacja „pożerania”³¹⁰, nie przeciwstawienie pożeraniu, a wieczny tryumf nad nim, wieczne sprowadzanie go do jednej tylko możliwości, wieczne deptanie głowy egoizmowi. U błogosławionego, u $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho$ egoizm jest – możliwością, a on sam – potest non peccare, „może nie grzeszyć”³¹¹.

Nietrudno zauważyć, że tak rozumiana $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$ dość blisko podchodzi do pozytywnego rozumienia nirwany późnego buddyzmu, to znaczy do stanu wygaszania żądz, uspokojenia od wszelkiego niepokojącego duszę ruchu – do trwania w wiecznym pokoju, czego nie osiąga obrót widm samsary³¹².

Trzeba zauważyć, że współczesna lingwistyka³¹³ wyprowadza $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho$ od $\sqrt{\mu\alpha\epsilon}$ – mieć siłę, moc, dokonywać, co zrodziło także słowo $\mu\alpha\kappa\rho\delta\omicron\varsigma$ – długi. Jest jednak niewątpliwie jedno – to mianowicie – że Schelling prawidłowo traktuje przynajmniej jedną stronę w treści $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$. $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$ jest wiecznym pokojem jako skutek oświecenia duszy przez niegasnące światło samej Prawdy. Ideą tego „pokoju”, „życia”, lub „życia

wiecznego” przeniknięte jest całe Pismo oraz cała twórczość świętych ojców i liturgii. „Wejdz do pokoju Bożego, εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατὰ παυσιν” – taki jest temat Hbr 4. W tym wchodzeniu jest długo oczekiwana obietnica ludu Bożego, jego „odpoczynek sabatu, σαββατισμός” (Hbr 4₉). „Kto bowiem wszedł do Jego [Boga] odpoczynku, odpocznie po swych czynach, jak Bóg po swoich” (Hbr 4₁₀). W Twierdzy Trójcy Świętej, na Umocnieniu Prawdy nie ma buntu i krążenia złych pomysłów; kto jest w Duchu – spełniającym dzieło Boże – ten odpocznie od dzieł swoich, nie od „dzieła” życia, a od dzieł, od tych dzieł, o których Kaznodzieja powiedział: „Marność nad marnościami, powiada Kohelet, marność nad marnościami – wszystko marność. Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi, a ziemia trwa po wszystkie czasy. Słońce wschodzi i zachodzi, i na miejsce swe spieszy z powrotem, i znowu tam wschodzi. Ku południowi ciągnąc i ku północy wracając, kolistą drogą wieje wiatr i znowu wraca na drogę swojego krążenia. – To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem” (Koh 1₂₋₉). – Kto jednak nie znalazł odpoczynku w Duchu, ten będzie musiał zdać rachunek przed wszystko przenikającym Słowem Bożym (Hbr 4₁₂₋₁₃). Przez tajemnicze odcięcie dzieł zniszczalnych podsądny znajdzie wtedy odpoczynek – otrzyma metafizyczny odpoczynek sabatu. Powie sam do siebie: „Wróć, moja duszo, do swego spokoju, bo Pan ci dobrze uczynił” (Ps 114₇, według numeracji żydowskiej 116₇). „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21₄): nastąpiła μακαρία.

Szczęśliwość, jako odpoczynek od nieustannie będącej i nigdy nie zaspokojonej żądzy, jako zamknięcie duszy i jej koncentracja dla życia wiecznego w Bogu – jednym słowem jako władczy i dlatego wiecznie zrealizowany nakaz samemu sobie: „*ma-har* – nie zjadaj siebie” – takie jest zadanie ascezy. Jedyne urządziwszy się w życiu ziemskim, jedynie przemieniwszy zamiary w wyższą kontemplację, jedynie uczyniwszy rzeczy dolne symbolem górnych – można otrzymać szczęśliwość (por. Ap 21₂₇, 22₁₄₋₁₅ i inne).

W I wieku, kiedy tak bliskim wydawało się to, co jest Dalekie, kiedy Ognisty Język jeszcze płonął nad głową wierzącego, Dobra Nowina po raz pierwszy dała ludziom zasmakować słodczy pokoju i odpoczynku od krążących zniszczalnych zamiarów; przez to wyzwolono świadomość z opętania przez demonów i wynikającej stąd stałej bojaźni przed de-

monami i niewoli³¹⁴. Chrystus wyprowadził nas ze „świata bez pokoju i pełnego trwogi”³¹⁵ – oto dlaczego pisarze wczesnochrześcijańscy byli tak wrażliwi na nowy dar – pokój.

W pełnym bezpośredniego natchnienia charyzmatycznym kazaniu nieznanego autora, znanym pod nazwą „II Listu Klemensa do Koryntian”, mękę ognistej gehenny przeciwstawia się obietnicy Chrystusa:

„I wiedzcie, bracia, że wędrowanie naszego ciała w tym świecie jest krótkotrwałe, a obietnica Chrystusa wielka i przedziwna, a mianowicie: pokój przyszłego królestwa i życia wiecznego – καὶ ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰώνιου”³¹⁶. – „Gdyż spełniając wolę Chrystusa – powiedziano w innym miejscu – znajdziemy pokój – εὐρήσομεν ἀνάπαυσιν; inaczej nic nie wybawi nas od wiecznej kary – αἰώνιου κολάσεως – jeśli pogardzamy Jego przykazaniami”³¹⁷. – „Jak wam się wydaje – pyta kaznodzieja swoich słuchaczy – co powinien przecierpieć ten, kto nie wytrzymuje niezniszczalnego wysiłku? O tych, którzy nie zachowali pieczęci, powiedziano: ‘Bo robak ich nie zginie i nie zagaśnie ich ogień, i będą oni odrazą dla wszelkiej żyjącej istoty’ (Iz 66₂₄)³¹⁸. – A wydanie ‘nieśmiertelnego owocu zmartwychwstania’³¹⁹ jest scharakteryzowane jako ‘szczęśliwość’ i jako przejście do wieka bez bólów”³²⁰.

Dokładnie tak samo w jednej z najstarszych modlitw liturgicznych Kościoła ustami kapłana modli się, aby Bóg umieścił wiernych „w miejscu światłości, w miejscu szczęśliwości, w miejscu pokoju, skąd ucieka boleść, smutek i westchnienie” – w światłości świętych³²¹.

Cały „obrzęd pogrzebu” jest zbudowany na tych nierozdzielnych między sobą ideach usprawiedliwienia-pokoju-szczęśliwości-nieśmiertelności i przeciwstawnych im grzechu-męki-śmierci. Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią, darowanie życia, jest rozpatrywane jako przewyciężenie świeckiej pasji, jako oświecenie ciemności grzechu, jako „zamieszkanie w pałacach sprawiedliwych” – jako pokój w Bogu, jako odpoczynek od grzesznego wleczenia się, od czynów, które „wszystkie od cienia są słabsze, wszystkie od snu wdzięczniejsze”.

„Panie, daj odpoczynek duszy Twego sługi”, „Chryste, duszy sługi Twego daj odpoczynek” – oto temat pogrzebu. Wszystko pozostałe jest tylko rozwinięciem tego tematu, ujawniającym wewnętrzne warunki odpoczynku.

Weźmy dla przykładu tropariony:

„Z duszami sprawiedliwych zmarłych duszy sługi Twego, Zbawco, daj odpoczynek, zachowując ją w szczęśliwym życiu, które jest u Ciebie Przyjacielu człowieka”.

„W przybytkach Twoich, Panie, gdzie wszyscy święci Twoi mają odpoczynek, daj odpoczynek i duszy sługi Twego, gdyż jedyny jesteś Przyjacielem człowieka”.

„Ty bowiem jesteś Bogiem, który zstąpił do otchłani i węzy spętanych rozwiązałeś, Sam duszy sługi Twego daj odpoczynek–”.

Łagodnym wiecznym odpoczynkiem owiana jest modlitwa:

„Boże duchów i ciała wszelkiego, który śmierć zdeptałeś, szatana obezwładniłeś i darowałeś życie Twemu światu, sam Panie, daj odpoczynek duszy zmarłego Twego sługi *N.*, w miejscu światłości, w miejscu szczęśliwości, w miejscu pokoju, skąd ucieka bolesć, smutek i westchnienie. Przebacz mu, jako dobry i Przyjaciel człowieka Bóg, wszelki grzech popełniony przez niego słowem, uczynkiem i myślą, gdyż nie ma człowieka, któryby żył i nie zgrzeszył. Ty bowiem jedyny jesteś bez grzechu, sprawiedliwość Twoja jest sprawiedliwością na wieki i słowo Twoje jest prawdą. Albowiem Ty jesteś zmartwychwstaniem i życiem, i pokojem zmarłego Twego sługi *N.*, Chryste Boże nasz, i Tobie chwałę oddajemy z Ojcem Twoim niemającym początku i z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków”.

Mimo woli nabiera się chęci, żeby przepisać tę całą muzykę pokoju, ciszy i spokoju. Jak jesienne liście spadają jeden za drugim jednym nierozzerwalnym łańcuchem pogodzonych westchnień oczyszczonej duszy:

„Boże, daj odpoczynek słudze Twemu i umieść go w raj, gdzie chóry świętych, Panie, i sprawiedliwi jaśnieją jak gwiazdy, daj odpoczynek zmarłemu Twemu słudze, nie pomnąc wszystkich jego grzechów”.

„–Oświeć nas w wierze Tobie służących i wyrwij z wiecznego ognia”.

„Zbawicielu nasz, daj Twemu słudze odpoczynek ze sprawiedliwymi i umieść go w Twoich przybytkach, jak i jest napisane, nie zważając jako dobry, na jego grzechy dobrowolne i mimowolne, na popełnione świadomie i nieświadomie, Przyjacielu człowieka...”.

„Tego, który od bieżącej niestałości zniszczenia przyszedł do Ciebie, uczynń godnym, Dobry, życia w wiecznych przybytkach radości, usprawiedliwiając go wiarą i łaską”, „–dziecięciem światłości czyniąc go – grzeszną siłą oczyszczając”.

„–tego, który odszedł, umieść w rajszych słodyczach”.

„Ze świętymi daj odpoczynek, Chryste, duszy zmarłego Twego sługi, gdzie nie ma cierpień, smutku i westchnień, lecz życie nie mające końca”.

Posłuchajmy też „Automelosów Jana Mnicha”:

„Jakaż życiowa słodycz trwa smutkowi niedostępna? Jakaż chwała trwa na ziemi niezmiennie? Wszystko od cienia jest słabsze, wszystko od snu wdzięczniejsze: jedną są chwilą i wszystko śmierć przejmuje. Ale w światłości, Chryste oblicza Twego, w słodyczy Twego piękna, daj odpoczynek temu, któregoś przyjął, jako Przyjaciel człowieka”.

„Gdzież jest pożądanie świata? Gdzież jest czasowych istot marzenie? Gdzie jest złoto i srebro? Gdzie mnóstwo sług i sława? Wszystko prochem, wszystko popiołem, wszystko cieniem, lecz przyjdźcie, zaśpiewajmy nieśmiertelnemu Królowi: Panie, wiecznych Twoich dóbr uczynń godnym tego, który od nas odszedł, dając mu odpoczynek w niestarzejącym się szczęściu twoim”.

„–w przybytkach sprawiedliwych daj odpoczynek”.

„Chrystus da ci odpoczynek w krainie żyjących i otworzy ci bramy raj, okaże cię

mieszkańcem raju, daruje ci wszystkie grzechy, jakie popełniłeś w życiu, miłośniku Chrystusa”.

Oto, czym jest integralność ducha jako przeżycie. Popatrzmy teraz, czym ona jest na płaszczyźnie ontologii.

Cnota oznacza integralność i niezniszczenie ludzkiej istoty. Takie jest jej określenie jako będącej „w sobie”. „Dla siebie” ono jest szczęśliwością spokojnego serca pełnego pokoju, to znaczy z nieograniczoności pragnienia doprowadzonego do umiaru, okiełznanego przez miarę, upięk-szonego przy pomocy miary. Natomiast – ostateczne pytanie – czym jest owa cnota „dla innego” i zwłaszcza „dla Innego”. Czym ona jest jako moment życia Bożego? – Ona jest „pamięcią Bożą”, „wieczną pamięcią” Jego. „Oglądając się wstecz, w przeszłość – mówi pewien myśliciel – spotykamy w końcu jego mrok i na próżno usiłujemy rozróżnić w tym mroku formy, podobne do wspomnień. Wtedy doświadczamy tej bezsily zmęczonej myśli, co nazywamy zapomnieniem. Niebył objawia się bezpośrednio w formie zapomnienia – negującym go”³²². Wszystko niesie z sobą rzeka Czasu i dlatego niesie, że w tym świecie nic nie ma mocnego korzenia, nic nie ma wewnętrznej mocy. „wszystko od snu wdzięczniejsze” i przemijają ludzie –

Niemocą spętane jest plemię ich biedne,
Niedługowieczne, do marzeń podobne”³²³;

wszystko przemija, wszystko przechodzi obok, wszystko odchodzi. Jedno tylko trwa – Ἀλήθεια. Prawda – Ἀλήθεια to Niezapomnianie, którego nie zmyją potoki Czasu, to Twierdza, której nie zżera Śmierć, to istota najistotniejsza, w której nie ma żadnego Niebytu. W niej, niezniszczalnej, znajduje dla siebie ochronę zniszczalny byt tego świata; to od Niej, Mocnej, otrzymuje on moc i cnotę. Bóg daje zwycięstwo nad Czasem i to zwycięstwo jest „pamiętaniem” przez Boga, który Nie zapomina: Sam – ponad Czasem i wszystko może uczynić wspólnym Wieczności. Jak? – Pamiętając o nim.

Jest godne uwagi, że semicki trzyliterowy korzeń זכר – przypominać, pamiętać, według Schwally’ego ma jako podstawowe znaczenie „przyzywać w kulcie”, a pochodzące od niego słowo זכר mężczyzna oznacza właśnie „osobę kultową – kultische Person”, gdyż tylko taki mężczyzna mógł uczestniczyć w kulcie³²⁴. W ten sposób samo pojęcie pamiętania okazuje się nie więcej niż refleksem wspomnienia kultowego i pamięć

w ogóle odnosi się do człowieka w tym, co odnosi się do Boga, gdyż Jemu Jednemu właściwe jest pamiętanie o autentycznym znaczeniu słowa.

„Wspomnij – μνήσθητι – Panie, *N.*”, mówi kapłan, wyjmując na proskomidii cząstkę z prosfory i kładąc ją na dyskosie. Równorzędne z tym jest wezwanie „Daj, Panie, odpoczynek, *N.*”, gdyż i „odpoczynek” w Panu i „pamiętanie” przez Niego oznaczają jedno i to samo – zbawienie tego, którego imię się wygłasza. Same dyptychy, lub spisy imion tych żywych i zmarłych, za których modli się każdy z nas, noszą wyrazistą nazwę rosyjską „pomiannik” lub „pominalnik”, co odnosi je do wspominania.

„Pamiętaj, – μνήσθητι – Panie, w obfitości Twych łask, o całym Twoim ludzie, obecnym tutaj i modlącym się z nami, i o wszystkich naszych braciach, którzy są na ziemi, na morzu, i na każdym miejscu Twego panowania, potrzebujących Twej przyjaźni do człowieka i pomocy. Wszystkich obdarz wielkim Twoim miłosierdziem”³²⁵. –

modli się kapłan na początku jutrzni, lub w jeszcze bardziej określony sposób:

„Nakłoń Twoje ucho i wysłuchaj nas, i wspomnij, Panie, obecnych i modlących się z nami, wszystkich po imieniu, i zbaw ich Twoją mocą – καὶ μνήσθητι Κύριε τῶν συμπαρόντων καὶ συνευχομένων ἡμῖν πάντων κατ’ ὄνομα καὶ σώσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει σου”³²⁶.

O co prosił na krzyżu rozsądny łotr? – „Wspomnij mnie – μνήσθητι μου – Panie, gdy przyjdiesz w Twoim królestwie!”, prosił o wspomnienie – i tylko. A w odpowiedzi, spełniając jego prośbę, prośbę o wspomnienie, Pan Jezus świadczy: „Zaprawdę powiadam ci, dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23₄₂₋₄₃). Innymi słowy, „być wspomnianym” przez Pana jest tym samym, co być w raju. „Być w raju” znaczy być istniejącym w wiecznej pamięci i, jako skutek tego, mieć wieczne istnienie, a tym samym, wieczną pamięć w Bogu: bez pamięci o Bogu umieramy, ale sama nasza pamięć o Bogu jest możliwa przez to, że Bóg pamięta o nas.

Jest zrozumiałe, że jeśli Kościół zawsze modli się o wspomnienie, to te modlitwy stają się szczególnie gorliwe, kiedy rozstajemy się z tym życiem. Oto dlaczego po rozesłaniu wielkiej panichidy lub parastasu, diakon ogłasza:

„W błogosławionym odpoczynku daj wieczny pokój, Panie, zmarłemu Twemu słudze *N.* i uczyni mu wieczną pamięć,

a chórzyci trzykrotnie śpiewają:

„Wieczna pamięć”.

Podobnie po rozesłaniu na pogrzebie świeckich ludzi celebrujący biskup lub kapłan sam mówi trzy razy te oto słowa:

„Wieczna twoja pamięć godny szczęśliwości i wiecznej pamięci nasz bracie – αἰωνία σου ἡ μνήμη, ἀξιομακάριστε καὶ ἀείμνηστε ἀδελφεὶ ἡμῶν”

po czym chórzyci śpiewają trzykrotnie:

„Wieczna pamięć”

Zresztą Grecy nie wypowiadają tych słów³²⁷.

W tym wypadku życzenie „wiecznej pamięci” jest równoznaczne z byciem „godnym szczęśliwości, ἀξιομακάριος”, to znaczy zdolności bycia szczęśliwym w Łonie Bożym.

Jeśli, na przykład, zapytamy, jaki jest sens określenia „wieczna pamięć”, czy wymaga ono po sobie genetivus obiectivus czy genetivus subiectivus, to na podstawie wszystkiego, co zostało powiedziane, należy przyznać, że oba sensy są tu zawarte, gdyż „wieczna pamięć twoja” oznacza „wieczna pamięć” Boga o mnie i moja o Bogu, krócej wieczna pamięć Kościoła, w którym zarazem spotykają się Bóg i człowiek. Ta wieczna pamięć jest zwycięstwem nad śmiercią:

„Nad śmiercią wiecznie tryumfuje,
w kim pamięć wieczna żyje”...

Dreńczącą żądzą wiecznej pamięci i palącym poszukiwaniem jej znalezienia ogarnięty był cały świat pogański; w najistotniejszych stronach swojej organizacji określał się on właśnie tą potrzebą, tą tęsknotą i tym porywem ku wieczności. Jeśli nawet przesadna jest teoria, według której cała wiara pogańska, ze wszystkimi swoimi życiowymi realizacjami (– a cóż w społeczeństwie antycznym nie było realizacją wiary? –) jest jedynie bezmierną wariacją na temat: „*kult przodków*”, to jednak nie budzi wątpliwości istotniejsze znaczenie tego kultu dla całego życia pogan, zwłaszcza greko-rzymian. Tutaj głos kultu przodków zagłusza wszystkie inne głosy lub – przynajmniej – do wszystkich nich dołącza się, tworząc podstawowe tło bytu społecznego. Czymże jednak jest ta wspólnota ze zmarłymi, jak nie próbą zrealizowania ich religijnego wspomnienia, jak nie odpowiedzią na niepokój zmarłych przodków o wieczną pamięć w potomstwie – obecnym – i tym, które ma nadejść. Cały porządek społeczny obsługuje przede wszystkim tę właśnie potrzebę – potrzebę zabezpieczenia zmarłym nieustannego

ich wspomnienia, nieustannych wypominków ich dusz, nieustającej pamięci o nich, bezgranicznej pamięci ze strony potomków. – Czymże to jest, jak nie zdecydowanym postanowieniem potomków nie wyrzucania ich (– wyrzucania jak najdalej –), a pobożnego zachowania w łonie tych religijnych komórek, które z ludzkiej strony można nazwać praobrazami Kościoła? Życie jest twórczością. Czyż jednak twórczość jest czymś innym, jak rodzeniem dzieci duchowych, jak przekształcaniem ludzi według Boskiego wzorca? Z drugiej strony życie jest czarodziejstwem. A czarodziejstwo jest twórczością, tworzeniem w świecie ludzi według obrazu danego przez Boga. I duchowo, i cieleśnie życie chce się rozprzestrzeniać. Jak? – Pozostawiając w czasie trwający swój obraz, jakby ognisty ślad, ciągnący się za spadającą gwiazdą. Twórczość życia realizuje pamięć o twórczym i dlatego, jak wyjaśnia u Platona kapłanka Diotyma³²⁸, dążenie do twórczości, duchowej lub cielesnej, dążenie do czarodziejstwa, duchowego lub cielesnego, to znaczy eros, jest niczym innym, jak wewnętrznym, nieoddzielnym od duszy i niepokromionym poszukiwaniem wiecznej pamięci.

W ten sposób, według opinii najgłębszego z pogan, i zakochanie, i wierność małżeńska, i rodzicielska miłość do potomstwa, i wszelkie wyższe działanie – jednym słowem – całe życie ma w osnowie pragnienie, pragnienie wiecznej pamięci.

Na ile ludzkości właściwe jest to pragnienie i ta żądza, a tym samym – bezwarunkowa i uzasadniona – na tyle niezaspokojona pozostaje ona w pogaństwie. Tutaj człowiek nie poszukuje miłości wiecznego Boga, a zniszczalnego współbrata swojej zguby i nie zwraca się o pamięć do Zawsze Będącego, a do pozornie przebiegającego – do łańcucha pokoleń, z których każdy jest „od snu wdzięczniejszy” i które wszystkie razem są tym samym niczym więcej, niż mgłą i marzeniami. Nie tylko zmiana pokoleń, powstających i znikających podobnie jak liście na drzewie, ale i sama ludzkość, samo Grande Être, „Wielka Istota”, którą uspokajał się Auguste Comte³²⁹, są widmowe. Ona idzie „ἐκ μηδενὸς εἰς οὐδέν”³³⁰ – z nicości do nicości”. Wiecznej pamięci nie mogą dać swojemu przodkowi ci, którzy sami są unoszeni przez Czas, a jedynie czasowe pamiętanie – choćby i długie, choćby i nieokreślenie długie. Cóż zresztą znaczy ludzka pamięć, bezsilna tak samo, jak i ludzka myśl. Przecież Bóg dysponuje myślą twórczą – „myśli rzeczami”³³¹, przeto i Jego wieczna pamięć jest możliwym i realnym umieszczeniem w wieczności tego, co

już odeszło w Czasie. Natomiast ludzka myśl – zwłaszcza myśl ludzkości rozpustnej i wycieńczonej – jest jedynie bezsilnym i widmowym umieszczeniem w Czasie tego, czego już w Czasie nie ma – daremnym chwytniem wymykających się cieni.

Czy sami poganie rozumieli niewystarczalność tego czasowego pamiętania? Czy czuli niewystarczalność tej „czasowej” pamięci? Czy pragnęli innego, wiecznego wspomnienia duszy? – Bez wątpienia tak. Dzieła sztuki starożytności – wszystkie – pokazują czarny welon śmierci, zasłaniający oczy³³². Albo tępe stłamszenie Wschodu, albo spopielająca melancholia Egiptu – oto zwykle nastroje starożytnych, kiedy nie ma szaleńczego zapomnienia w ekstazie orgii. Jednak błędne byłoby uznanie tego faktu za niewiedzę artystów. Zostawmy jednak Wschód i Egipt, spójrmy na najszlachetniejszą z kultur, jakie kiedykolwiek były na ziemi. Według świadectwa pewnej współczesnej podróżniczki, opisującej zabytki wydobyte z głębin ziemi, „grecki rzeźbiarz dość rzadko posługiwał się swoją zdolnością przedstawiania różnorodnych poruszeń duchowych; jego dzieła rzadko weselą się, płaczą lub są niezadowolone, przeważnie wyrażają ciszę spokojnej koncentracji”. Płyty nadgrobnne lub „stelle” przedstawiają nam naocznie życie duszy i byt, jednak tutaj jeszcze bardziej „zdumiewa to przedstawienie”. Na tych płytach artyści najczęściej przedstawiali jak członkowie jednej rodziny spotykają się w świecie pozagrobowym. Oni wyciągają do siebie ręce z wyrazem łagodnego smutku na twarzach. Spokojna koncentracja, raczej pogodzenie z tym, co jest nieuniknione – taki jest dominujący nastrój tych zabytków.– W tym wypadku mamy łagodny smutek liryczny i skoncentrowanie. Napisy na tych zabytkach są tak naiwne i proste, jak i same przedstawienia. „Żegnaj, Agatonie”, głosi – na przykład – jeden z nich. Grecy nie przychodzili na mogiły swoich zmarłych, aby płakać, a wspominać ich takimi, jakimi byli za życia³³³. Zresztą, cóż pozostaje, jak nie pogodzenie się i pokora, jeśli ma się jasną świadomość, że

„Śmierć i Czas królują na ziemi”.

Dlatego też z beznadziejnym smutkiem patrzą Grecy na śmierć i bezlitośnie wyraźna jest dla nich myśl o widmowości istnienia pozagrobowego. Głębokim symbolem tej świadomości jest spotkanie w Hadesie Odyseusza z cieniem swojej matki. Sam Odyseusz opowiada o tym królowi Alkinoesowi:

„We mnie drżała chęć niepowściągniona
Marę matki nieboszczki pochwyć w ramiona:
Trzykroć chciałem ją objąć myśląc, że przygarne,
Trzykroć umknęła mi z ręką i znikła jak marne
Senne widmo, a serce i rwie się, i goni
Tym gwałtowniej”³³⁴.

Nie bacząc na stałe wspomnianie, nie ma dla zmarłych wiecznej pamięci i nie ma – tym samym – pozagrobowej rzeczywistości:

„... takim jest człek każdy, gdy życia dokona,
Kiedy ciała i kości z sobą nic nie sprzęga;
Wszystko strawi płomieni niszcząca potęga,
Odkąd z białymi kośćmi życie się rozbrata,
A dusza, jak sen lekki, w otchłanie ulata”³³⁵.

Życie pozagrobowe – nie więcej niż okwitłe i wypalone przez Czas podobieństwo życia ziemskiego.

Dla ludzkości, która nie znała lub nie pragnęła Istniejącego, podobny pogląd na los pośmiertny jest jedynym możliwym, przynajmniej najmniej smutnym ze wszystkich możliwych. Dowód na to mamy w artystycznym obrazie Maurice’a Meterkincka – mam na uwadze jego „Błękitnego ptaka”³³⁶, w którym on przedstawia tę starożytną naukę.

Jednak ani najwspanialsze obrazy poety, ani równoznaczna im teoria Auguste’a Comte’a, ani – w końcu – coraz bardziej rosnący i hipnotyzujący kult „wielkich”, „bohaterów”, „działaczy” – żadne przemówienia, almanachy, popularne wydania, kult i krzyki nie zagłuszą tej oczywistej nawet dla starożytnych pogan tezy – ale nie dla odstępców i zdrajców Prawdy – że jeśli nie ma Wiecznej Pamięci, to wszelka czasowa pamięć jest złą pociechą. W bachanaliach słów i okrzyków przekonujących zmarłych, że jak byli oni „pierwszymi” i „wielkimi”, tak i dalej są „pierwszymi” i „wielkimi”. Tak samo już w starożytności Odyseusz przekonywał umarłego Achillesa:

„Dotąd bowiem wciąż życie pędziłem tułacze,
I nogą nie postawisz w Achai ni w domu.
Lecz z twym szczęściem, Achillu, czy można się komu
Równać z nas? Jak bóg czczony byłeś ty na ziemi,
A dziś, będąc w Hadesie, trzęsiesz umarłymi,
Przeto nie masz ty czego na swój zgon narzekać”³³⁷,

ale, jak i Achilles, każdy z „wielkich” będących poza Kościołem odpowiada na te pozorne pocieszenie „ciężkim westchnieniem”:

„Odysie! Ty chcesz w śmierci znaleźć mi pociechę?
Wolałbym do dzierzawcy iść pod biedną strzechę
Na parobka, i w roli grzebać z ciężkim znojem
Niż tu panować nad tym cieniów marnym rojem!”³³⁸,

gdyż ani intelektualna, ani artystyczna twórczość, ani życie rodzinne nie zabezpieczają wiecznej pamięci, a tym samym i wiecznej rzeczywistości, nie umacniają osoby w Życiu Wiecznym.

Czymże jednak jest pamięć? Już jej psychologiczne określenie jako „wrodzonej zdolności do wyobrażeń”³³⁹, nie bacząc na całą swoją abstrakcyjność, podkreśla istotny jej związek z procesami myślenia w ogóle. Z drugiej strony także teoria poznania przez pojęcie transcendentnej apercepcji, wraz ze wszystkimi wchodzącymi w tę ostatnią aktami aprehensji, reprodukcji i rekognicji, czyni pamięć podstawową poznawczą funkcją rozumu. Podobne przekonanie wyrażał też Platon, przyoblekając je w mity. „Matka Muz” – to znaczy rodzajów twórczości duchowej – „Pamięć, Μνήμη”³⁴⁰, mówi on w dialogu swojej młodości; wiedza – „przypominanie, ἀνάμνησις” świata transcendentnego³⁴¹, wypowiada się w wieku dojrzałym³⁴².

W ten sposób, jeśli transcendentna pamięć jest osnową wiedzy według Kanta, to pamięć transcendentna jest osnową wiedzy według Platona. A jeśli, dalej, zwrócić uwagę na to, że i „transcendentne” u Kanta ma wyraźnie transcendentny sens³⁴³, a „transcendentne” u Platona może zostać wytłumaczone jako „transcendentale”³⁴⁴, to stanie się niewątpliwym pokrewieństwo myśli dwóch największych przedstawicieli filozofii. Tutaj można jeszcze dodać poglądy znaczącego i najbardziej wpływowego z przedstawicieli filozofii za naszych dni, Henri Bergsona, dla którego „pamięć” znowu jest tą działalnością, z którą „wstępujemy w sferę ducha”³⁴⁵ i która czyni duchową istotę samoświadomą, to znaczy samą sobą. Wtedy zgodzimy się, że cała teoria poznania ostatecznie jest teorią pamięci³⁴⁶.

Nas interesuje jednak ontologiczny moment pamięci. Czymże ona jest jako działalność duszy? – Ona jest twórczością myślową i, powiemy więcej, jedyną twórczością, właściwą myśli, gdyż fantazja – jak wiadomo – jest tylko rodzajem pamięci³⁴⁷, a przewidywanie przyszłości też nie więcej niż pamięć³⁴⁸. Pamięć jest działalnością myślowego przyswajania, to znaczy twórczym odtworzeniem z wyobrażeń tego, co odkrywa się w mistycznym doświadczeniu w Wieczności, lub, mówiąc inaczej, tworzeniem w Czasie symboli Wieczności. Wcale bowiem nie „pamiętamy” elementów psychologicznych, a mistyczne, gdyż psychologiczne

właśnie dlatego są psychologiczne, że w przebiegają w Czasie i z Czasem bezpowrotnie znikają. „Powtórzyć” element psychologiczny jest tak samo niemożliwe, jak niemożliwe jest powtórzenie tego czasu, z którym jest on nierozzerwalnie związany: życie elementu jest z istoty życiem jednej chwili. Można jednak znowu dotknąć stojącej ponad Czasem i raz już przeżytej realności mistycznej, leżącej u podstaw jednego wyobrażenia, które obecnie uciekło, i ma spocząć u podstaw innego, nadchodzącego i pokrewnego pierwszemu w jedności treści mistycznej. Pamięć zawsze ma znaczenie transcendentalne i w niej nie możemy nie widzieć naszej ponadczasowej natury. Przecież jest oczywiste, że jeśli o pewnym wyobrażeniu mówimy jako o wspomnieniu, to znaczy jako o czymś minionym, to ten fakt jest nam dany teraz, w tej „teraźniejszości”, kiedy mówimy. Innymi słowy, miniony moment Czasu powinien być dany nie tylko jako miniony, ale i teraz, jako obecny, to znaczy cały Czas dano mnie jako pewne „teraz”, przez co sam ja, patrzący na cały Czas, zarazem mi dany – sam stoję ponad Czasem³⁴⁹.

Pamięć jest twórczością symboli. Umieszczane w przeszłości te symbole, na płaszczyźnie empirii, nazywane są wspomnieniami; odnoszone do teraźniejszości nazywają się wyobrażeniami; a rzutowane na przyszłość – są uważane za jasnowidzenie i wieszczanie. Natomiast i przeszłość, i teraźniejszość, i przyszłość, żeby teraz być miejscem dla symboli tego, co mistyczne, powinny same być przeżywane, chociaż jako różne w czasie, to jednak jako jedno, to znaczy pod kątem Wieczności³⁵⁰. We wszystkich trzech kierunkach pamięci działalność myśli przedstawia Wieczność w języku Czasu; akt takiego wypowiedzania jest pamięcią. Ponadczasowy podmiot poznania, mając kontakt z ponadczasowym przedmiotem, ten swój kontakt rozwija w czasie: to właśnie jest pamięć.

W ten sposób pamięć jest twórczą zasadą myśli, to znaczy myślą w myśli i najbardziej własną myślą. Natomiast to, co u Boga nazywa się „pamięcią” – całkowicie zlewa się z myślą Bożą, gdyż w świadomości Boga Czas jest tożsamy z Wiecznością, empiria z mistyką, doświadczenie z twórczością. Boża myśl jest najdoskonalszą twórczością, jej twórczość jest Jego pamięcią. Bóg pamiętając – myśli, a myśląc – tworzy.

Język też świadczy na rzecz przedstawionego rozumienia pamięci. Przynajmniej korzeń słowa pamięć – \sqrt{mn} – w językach indoeuropejskich oznacza myśl w całej szerokości rozumienia tego słowa³⁵¹.

Pamięć, *starosłowiańskie* pa-mia-t', ma wspólny korzeń z czasownikiem po-mia-nati, po-mi-na-ti i oczywiście pochodzi od \sqrt{mia} . Stąd zrozumiały jest związek słowa pamięć

z pochodnymi Mn-, men-, mon-, odnoszącymi się do pamięci, to do myśli. Takie są słowa: mni-i-t', mn-ie-n-i-e, mn-i-m-yj, mn-i-tiel-n-yj. Takie są *starosłowiańskie*: mn-ia, mn-ie-ti, sja-mn=ie-ti (-sia) = dubitare, timere; *serbskie*: mnisim sumniewati; *czeskie*: mneti, mnim, mniti, miniti; *polskie* pomnieć, mniemać, mienić, sumnienie, sumienie; *ukraińskie*: mnity, pomnjaty; *białoruskie*: sum – wątpliwość, sumnyj. Takież są, dalej, *sanskryckie*: man (tylko w rodzaju nijakim) – myśleć, wierzyć, cenić, man-jate – uważać, manas – duch, wola, matis – uwaga, myśl, zamiar; man-ju-s – odwaga i niezadowolenie; *litewskie*: men-u, min-ju, min-ti – pamiętać, min-ta-s – mieć, at-(iz)-mint-is, min-e-ti, perman-i-ti; *lotewskie*: min-e-t – wspominać, man-i-ti – uważać; *pruskie*: min-isn-an' *łacińskie*: me-mi(= e)n-i – pamiętam, re-mi-n-i-sci – wspominać, com-min-i-sci, com-men-tu-s (= niemieckiemu ver-mein-t – wymyślony), men-(t)s – myśl, rozum, wola, Min-er-va, men-t-io – upominanie, mon-ere – napominanie, przekonywanie (= niemieckiemu mahnen), mon-s-tru-m – monstrum (zmuszające do pomyślenia o sobie, zwracające na siebie uwagę), *niemieckie*: main-en – uważać, Minne – miłość, Mensch – człowiek (to znaczy, właściwie, „myśliciel”); *gockie*: ga-man, man – myślę, mun-an – uważam, mun-d, ga-mun-d-s, mun-s – myśl; *islandzkie*: muna, minna – wspomnienie; *staro-górno-niemieckie*: mignon, man-e-n, man-o-n – przekonywać, przypominać, meina – opinia; *greckie*: menos – silne poruszenie duszy, dążenie, pragnienie, wola, gniew, złość, ale także: siła życiowa, życie, siła. μά-ομαι, μέ-μον-α – silnie dążyć, silnie pragnąć, wyrywać się duszą ku czemuś, μι-μνή-σκειν – przypominać, Μοῦσα z Μοῦσα, μῆνις – gniew, μάνια – szaleństwo, μά-ν-τι-ς – jasnowidzący, i inne, do nich podobne³⁵².

W ten sposób, rzeczywiście, pamięć jest myślą przede wszystkim, samą myślą w jej najczystszej postaci i istotnym znaczeniu.

Pytaliśmy, czym jest grzech, i okazało się, że jest on zniszczeniem i skażeniem. Przecież jednak zniszczenie możliwe jest jako coś czasowego; karmione przez to, co niszczone, zniszczenie, widocznie, w nieunikniony sposób powinno wyczerpać się, skończyć, zatrzymać, kiedy nie będzie już nic do niszczenia. To samo dotyczy też – skażenia. Cóż wtedy? Do czego prowadzi ta granica zniszczenia? Czymże jest całkowite zniszczenie cnoty? Albo – innymi słowy – czymże jest gehenna – właśnie to pytanie pojawia się teraz przed nami.

A dalej, za nim, zarysowuje się jeszcze pytanie, podobne do niego. Jeśli gehenna jest górną granicą grzechu, to gdzie jest jego dolna granica, to znaczy, gdzie wygasanie grzechu, ale już w pełnej mocy cnoty. Innymi słowy, musimy koniecznie wyjaśnić sobie, czym jest świętość i jak ona jest możliwa. Gehenna jako górna granica grzeszności, i świętość jako dolna jej granica, lub też: dolna granica duchowości i świętość jako jej górna granica – takie są nasze najbliższe zadania.



Omnis igne salietur. – Każdy ogniem będzie posolony.

IX. – LIST ÓSMY: GEHENNA.

Mój Starcze! Nawet nie potrafię tobie powiedzieć, z jaką bojaźnią zabieram się do pisania tego listu. Przecież wiem, jak trudno w tym wypadku się wypowiedzieć. Kościec naszych topornych pojęć jest zbyt prosty i, nakładając na niego prawie niedotykalną tkankę przeżyć, zbyt łatwo naruszyć jej integralność. Być może, tylko twoje ręce przyjmą ją nieporwaną. Tylko twoje... Przecież problem śmierci wtórej jest – bolesnym, szczerym problemem. Pewnej nocy w śnie przeżyłem go z całą konkretnością. Nie było żadnych obrazów, były tylko przeżycia czysto wewnętrzne. Ciemność bez żadnego promienia światła, prawie rzeczowo-gęsta, otoczyła mnie. Jakieś siły pociągnęły mnie na skraj i poczułem, że jest to skraj bytu Bożego, że poza nim jest absolutna Nicość. Chciałem krzyknąć, i – nie mogłem. Wiedziałem, że jeszcze chwila, i zostanę wrzucony w ciemności zewnętrzne. Ciemność zaczęła wlewać się w całą moją istotę. Samoświadomość w połowie została utracona i wiedziałem, że jest to absolutna, metafizyczna likwidacja. W ostatecznej rozpaczę zawołałem nie swoim głosem: „Z głębokości wołam do Ciebie, Panie, Panie usłysz mój głos!...”³⁵³. W tych słowach wtedy rozlała się dusza. Czyjeś ręce mocno mnie chwyciły, tonącego, i odrzuciły gdzieś daleko od otchłani. Bodziec był nagły i władczy. Nagle znalazłem się w zwykłym otoczeniu, w swoim pokoju, wydawało się, że z mistycznego niebytu trafiłem do zwykłego życiowego bytu. Tutaj natychmiast poczułem, że jestem przed obliczem Bożym, i wtedy się obudziłem się cały mokry od zimnego potu. – Teraz minęły już prawie cztery lata od tamtej nocy,

a ja drzę, gdy słyszę słowa o śmierci wtórej, o ciemności zewnętrznej i o wyrzuceniu z królestwa. I teraz drzę całą istotą, gdy czytam: „Obym nigdy nie był sam poza Tobą, Dawcą Życia, oddechu mego, życia mego, radości mojej, zbawienia mego”³⁵⁴, to znaczy nie w ciemności zewnętrznej, poza Życiem, Oddechem i Radością. I teraz z troską i wzruszeniem słucham słów Psalmisty: „Nie odrzucaj mnie od oblicza Twego i Ducha Twego Świętego nie zabieraj mi”³⁵⁵. A przecież moje senne marzenie lub wzruszenie to po prostu zabawa wobec trzydziestu lat płonienia w gehennie ognistej, na jawie, wobec trzydziestu lat umierania śmiercią wtórą. A taki wypadek miał przecież miejsce.

W papierach znanego „służki Bożej Matki i Serafina”, Mikołaja Aleksandrowicza Motowiłowa, został znaleziony przez Sergiusza Niłusa zadziwiający w swojej wyrazistości i konkretności opis zaczynającego się opętania przez szatana. Męki gehenny, na ile są one osiągane przez naszą obecną świadomość – oto one w ich życiowej prawdzie:

„Na jednym z postojów po drodze z Kurska – Sergiusz Niłus przekazuje słowa Motowiłowa – Motowiłow musiał zanocować. Gdy znalazł się sam jeden w pokoju dla podróżnych, wyjął z walizki swoje rękopisy [materiały dla Żywota św. Mitrofana z Woroneża] i zaczął je przeglądać w mizernym świetle jednej świecy, z ledwością oświetlającą dość duży pokój. Jako jedna z pierwszych trafiła mu do rąk notatka o uleczeniu opętanej dziewicy, szlachcianki Jeropkinej, przy relikwiarzu biskupa Mitrofana z Woroneża”.

„Zamyśliłem się, pisze Motowiłow, jak to może się zdarzyć, że chrześcijanka prawosławna, przyjmująca Przepiętą i Życiodajne Tajemnice Pańskie, zostaje nagle opętana przez biesa, a przy tym na tak długi czas, jak ponad trzydzieści lat. I pomyślałem: Bzdura! To nie jest możliwe! Popatrzyłbym, gdyby we mnie chciał zamieszkać bies, skoro często przyjmuję Tajemnice Świętej Komunii”, i w tej samej chwili straszny, zimny, cuchnący obłok otoczył go i zaczął wchodzić w jego kurczowo zaciśnięte usta.

Bez względu na to, jak walczył nieszczęsny Motowiłow, jak starał się bronić przed lodowatym zimnem i wonią wpełzającego w niego obłoku, on cały wszedł w niego, nie bacząc na jego wszystkie nieludzkie wysiłki. Jego ręce były jak sparaliżowane i nie mogły wykonać znaku krzyża, umierająca z przerażenia myśl nie mogła wspomnieć zbawczego imienia Jezus. Coś wstrętnego i straszego dokonało się i dla Mikołaja Motowiłowa nastąpił okres najcięższych mąk. W tych cierpieniach on wrócił do Woroneża, do arcybiskupa Antoniego. Jego rękopis tak opisuje męki:

„Pan sprawił, że na sobie samym doświadczyłem, nie w śnie i nie w przywidzeniu trzy męki gehenny: pierwsza – ognia nieświecącego i nie do ugaszenia, jak tylko łaską Ducha Świętego. Trwały te męki w ciągu trzech dób, czułem, jak się palę, ale nie spalam się. Ze mnie całego po 16 lub 17 razy w ciągu doby zdejmowano tę sadzę gehenny, co było dla wszystkich widoczne. Te męki ustały dopiero po spowiedzi i przyjęciu Świętych Tajemnic Pańskich, dzięki modlitwom arcybiskupa Antoniego i nakazanym przez niego we wszystkich 47 cerkwiach Woroneża i we wszystkich monasterach modlitw o zdrowie chorego sługi Bożego Mikołaja”.

„Druga męka trwała dwie doby – Tartaru okrutnego gehenny, gdy ogień nie tylko nie spalał, ale nawet nie mógł mnie ogrzać. Na prośbę arcybiskupa około pół godziny trzymałem rękę nad świecą, ręka została niesamowicie okopconą, ale nawet się nie ogrzała. Doświadczenie to opisałem na kartce papieru i na tejże kartce odbiłem moją rękę, pełną sadzy ze świecy. Jednak te dwie męki dzięki Komunii dawały możliwość jedzenia i picia, a także mogłem nieco spać, a wszyscy obecni widzieli to, co opisałem”.

„Natomiast trzecia męka gehenny, chociaż trwała krócej o pół doby, to znaczy trwała tylko 1½ doby, może trochę dłużej, ale przerażenie i cierpienie były ogromne, nie do opisania. Jak w ogóle mogłem pozostać wśród żywych! Ta męka też skończyła się po spowiedzi i Komunii Świętych Tajemnic Pańskich. Tym razem sam arcybiskup Antoni własnymi rękoma udzielił mi Ciała i Krwi Chrystusa. Była to męka nieumierającego robaka gehenny, ale tego robaka nikt więcej poza mną i arcybiskupem Antonim nie widział, a ja przy tym nie mogłem ani spać, ani jeść, ani pić, gdyż nie tylko sam byłem przepełniony tym najgorszym robakiem, który pełzał po mnie całym i straszliwie gryzł całe moje wnętrze i wypełzał przez usta, uszy i nos, aby znowu powrócić do mego wnętrza. Bóg dał mi moc i mogłem brać go w ręce i rozciągać. Muszę o tym opowiedzieć, gdyż nie przypadkiem miałem tę wizję z wysoka, a niech nikt nie pomyśli, że odważam się nadaremno przyzywać imię Pańskie. Nie! W dniu strasznym Sądu Pańskiego sam On, Bóg, Pomocnik i Opiekun mój, zaświadczy, że nie kłamię przeciwko Niemu, Panu, i przeciwko dziełom Jego Boskiej Opatrzności, które na mnie się spełniły”.

Wkrótce po tym strasznym i niedostępnym dla przeciętnego człowieka doświadczeniu, Motowiłow miał wizję swojego Patrona, świętego Serafina, który pocieszył cierpiącego obietnicą, że zostanie uleczone przy otwarciu relikwii świętego Tichona Zadońskiego, a do tego czasu bies, który w nim zamieszkał, nie będzie go tak strasznie dręczyć.

Dopiero po ponad trzydziestu latach dokonało się to wydarzenie, Motowiłow doczekał się go, doczekał się też uleczenia dzięki swojej wielkiej wierze³⁵⁶.

Losy ostateczne! Któż jednak nie wie, że obecnie chyba do każdej duszy zakradł się bardziej lub mniej wulgarny orygenizm – tajne przekonanie o tym, że Bóg ostatecznie „przebaczy”?³⁵⁷. Tak często przyznają się do tego ludzie najróżniejszych stanów, że zaczynasz myśleć: „Jest w tym jakaś wewnętrzna nieuniknioność”. Rzeczywiście, jest tu nieuniknioność. Świadomość wychodzi z idei Boga jako miłości. Miłość nie może tworzyć, żeby niszczyć, tworzyć, wiedząc o zniszczeniu, Miłość nie może nie przebaczyć. W blasku niezmierzonej Miłości Boga, jak mgła w promieniach wszystko zwyciężającego słońca, rozplywa się idea zemsty w stosunku do stworzenia i wszystkiego, co stworzone. Pod kątem widzenia wieczności wszystko zostaje przebaczone, wszystko zostaje zapomniane: „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 1₂₈). Jednym słowem, niemożliwa niemożliwość powszechnego zbawienia.

Tak to wygląda z wysokości idei o Bogu. Natomiast stając na podwójnie połączonym punkcie widzenia, wychodząc nie z Bożej Miłości do stworzeń, a z miłości stworzenia do Boga, ta sama świadomość w nieunikniony sposób dochodzi do wprost przeciwnego wniosku. Teraz świadomość nie może dopuścić, żeby zbawienie mogło być możliwe bez odpowiedzi miłości do Boga. A skoro nie można dopuścić, żeby miłość nie była wolną, żeby Bóg zmusił stworzenie do miłości, to stąd w nieunikniony sposób wynika wniosek: możliwe, że miłość Boża pozostanie bez odpowiedzi miłości stworzenia, to znaczy możliwa niemożliwość powszechnego zbawienia.

Teza – „**niemożliwa niemożliwość powszechnego zbawienia**” – i antyteza – „**możliwa niemożliwość powszechnego zbawienia**” – są wyraźnie antynomiczne. Jednak dopóki uznaje się Miłość Bożą – dopóty nieunikniona jest teza, a dopóki uznaje się wolność stworzeń – dopóty nieunikniona jest antyteza. Idea Trójjedynego Boga jako Istotowej Miłości, w stosunku do idei stworzenia ujawnia się we wzajemnie wykluczających się terminach przebaczenia i odpłaty, zbawienia i potępienia, miłości i sprawiedliwości, Zbawiciela i Sędziego – aspektach rozsądkowo także nie znoszących się wzajemnie, jak i troistość z jednością – we wnętrzu życia Boskiego. Jedności Bożej odpowiada odpłata, a troistości – przebaczenie. Tak i w historii mamy surowy monarchianizm i łagodny tryteizm³⁵⁸.

Jeśli wolność człowieka jest autentyczną wolnością samo-określenia, to niemożliwe jest przebaczenie złej woli, gdyż jest ona twórczym owocem tej wolności. Nieuważnie złej woli za złą znaczyłoby nieuznawanie autentyczności wolności. Jeśli jednak wolność nie jest autentyczna, to nieautentyczna jest też miłość Boga do stworzenia; jeśli nie ma **realnej** wolności stworzeń, to nie ma też **realnego** samo-ograniczenia Bóstwa przy stworzeniu, nie ma „kenozy” i tym samym nie ma miłości. A jeśli nie ma miłości, to nie ma też przebaczenia.

Przeciwnie, jeśli jest przebaczenie Boże, to jest też miłość Boża, i, tym samym, jest autentyczna wolność stworzeń. Jeśli natomiast jest autentyczna wolność stworzeń, to nieunikniony jest jej skutek – możliwość złej woli – i, tym samym, niemożliwość przebaczenia.

Negowanie antytezy neguje także tezę; afirmowanie antytezy afirmuje także tezę, i na odwrót. Teza i antyteza są nierozłączne – jako przedmiot i jego cień. Antynomiczność dogmatu ostatecznych losów jest nie-

wątpliwa logicznie. Jednak – nie tylko logicznie: również psychologicznie jest ona oczywista. Dusza żąda przebaczenia dla wszystkich, dusza pragnie powszechnego zbawienia, dusza modli się „o pokój dla całego świata”³⁵⁹. Jednak przy obecności złej woli, woli skażonej i opętanej, dążącej do zła ze względu na zło, poszukującej zła jako takiego – woli negującej Boga ze względu na negację i nienawidzącej Go tylko za to, że On jest Miłością³⁶⁰ – jednym słowem przy obecności cynizmu³⁶¹, „umiłowania zła”³⁶² i – według wyrażenia Edgara Poe³⁶³ – „demonia wynaturzenia”, dusza przeklina samo przebaczenie Boże, neguje i nie przyjmuje go. „Nigdy człowiek – powiada Pascal³⁶⁴ – nie czyni złego tak wytrwale i tak ochoczo, jak kiedy czyni je z sumienia”. I oto „ci mają piekło dobrowolne i nienasycone; ci są męczennikami z własnej woli. Albowiem sami siebie przeklęli, przekląwszy Boga i życie. Żywią się złą pychą swoją jako głodny na pustyni, który krew własną z siebie wysysać począł. Ale nienasyceńci są na wieki wieków i przebaczenie odrzucają, Boga, który ich wzywa, przeklinają, Boga żyjącego bez nienawiści oglądać nie mogą i żądają, żeby nie było Boga życia, aby zniszczył Bóg siebie i całe stworzenie swoje. I będą gorzeć w ogniu gniewu własnego wiecznie, łaknąc śmierci i niebytu. Lecz nie zaznają śmierci...”. Tak mówi u Dostojewskiego starzec Zosima³⁶⁵. Tutaj już nie Bóg nie godzi się ze stworzeniem i nie przebacza złej duszy, pełnej nienawiści, ale sama dusza nie godzi się z Bogiem. W celu zmuszenia jej siłą do pogodzenia się, w celu uczynienia siłą duszy miłującą, Bóg powinien byłby zabrać jej wolność, to znaczy sam powinien byłby przestać być kochającym i stać się nienawidzącym. Jednak będąc Miłością, On nie likwiduje niczyjej wolności i dlatego „tych, którzy samowolnie odstępują od Niego, on poddaje odłączeniu od Siebie, które oni sami wybrali”³⁶⁶.

Miłość Boża, z której wcześniej wyprowadzano nieuniknioną przebaczenia, staje się przeszkodą na drodze do tego samego przebaczenia. Jeśli wcześniej żądaliśmy powszechnego zbawienia, to teraz sami „buntujemy się”³⁶⁷ przeciwko niemu.

W granicach rozsądku nie ma i nie może być rozwiązania tej antynomii. Rozwiązanie – jedynie w faktycznym przemienieniu samej rzeczywistości, w którym synteza tezy i antytezy jest przeżywana jako fakt, jako bezpośrednia doświadczalna dana, opierająca się w swoim uzasadnieniu na Trój-hipostatycznej Prawdzie. Innymi słowy, synteza może być dana ostatecznie jedynie w przeżywaniu samych ostatecznych losów stworzenia, gdzie daje się pełne przemienienie świata; a wstępnie jest ona

przeżywana w sakramentach, gdzie dane jest cząstkowe przemienienie (– rozumiesz, o czym mówię –).

Nasuwa się jednak pytanie, jakie są logiczne postulaty tej przyszłej i autentycznej syntezy, to znaczy – mówiąc inaczej – jakże wspólne i nie do pomyślenia w rozsądku warunki powinny być spełnione, aby można naszą antynomię myśleć jako zsyntetyzowaną? Lub jeszcze: w jakich nie do pogodzenia między sobą terminach logicznych ujawnia się jedyna metalogiczna idea eschatologii? Synteza wiecznie kipiącej i bulgocącej okropności oraz łagodnej rajskiej ochłody! Znowu coincidentia oppositorum! –

„Fala i kamień
wiersze i proza, lód i płomień,
nie tak bardzo różnią się między sobą”.

Przeto, jakie to są nie do pomyślenia warunki myślowe? Jednak przed daniem odpowiedzi na postawione pytanie, powinniśmy widzieć, że jego rozwiązanie nie może być poszukiwane na płaszczyźnie moralizmu i wszelkiego prawa – tam, gdzie często jest poszukiwane – a poszukujące nasze spojrzenia powinny kierować się na płaszczyznę ontologii. Nie „prawnymi” i nie „sprawiedliwymi” będą nasze kategorie, a „koniecznie” i „dlatego, że”. Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος – oto konieczny warunek odpowiedzi. Postaramy się teraz nadać mu dużą formalną określoność.

Osoba stworzona jest przez Boga – a to znaczy, że jest święta i bezwarunkowo wartościowa przez swoje wewnętrzne centrum – osoba ma wolną twórczą wolę, ujawniającą się jako system działań, to znaczy jako charakter empiryczny. Osoba, w tym sensie słowa, jest charakterem³⁶⁸.

Stworzenie Boże jest jednak osobą i powinno zostać zbawione, a jej zły charakter jest właśnie tym, co przeszkadza osobie być zbawioną. Dlatego jest jasnym, że zbawienie postuluje rozdzielenie osoby i charakteru, odosobnienie jednego i drugiego. To, co jest jednym, powinno stać się różnym. Jakże tak? – Także, jak trojaki jest jednym w Bogu. Z istoty jedno „Ja” rozszczepia się, to znaczy pozostając „Ja” równocześnie przestaje być „Ja”. Psychologicznie oznacza to, że zła wola człowieka, ujawniająca się w żądzach i w pysze charakteru, oddziela się od samego człowieka, otrzymuje samodzielną bez-substancjalną sytuację w bycie i, równocześnie, będąc „dla innego” (według modusu „Ty” – jakim jest metafizyczna synteza „Ja” i „On” osoby rozszczepionej) absolutną nicością. Innymi słowy, istotowo-święte „o sobie” osoby (według

modusu „On”) oddziela się od niej „dla siebie” (według modusu „Ja”) ponieważ jest ono złem.

Momenty bytu nabierają samodzielnego znaczenia, rozchodzą się ze sobą, i moje „dla siebie”, ponieważ jest złem, odchodzi od mojego „o sobie” do „ciemności zewnętrznej” – to znaczy poza Boga – do „ciemności”, w której nie ma Boga³⁶⁹, do tego miejsca metafizycznego, gdzie nie ma Boga. Trójjedyny jest Światłością Miłości, w której jest On – Bytem; poza Nim jest nienawistna ciemność i dlatego – wieczne zlikwidowanie. „Trójca – Niewzruszona władza”³⁷⁰ i Umocnienie wszelkiego niezachwiania. Negowanie Trójcy Świętej, niechęć do Niej, oddalenie się od Niej rozwija egoizm – jest to moje „dla siebie” – zdecydowanie, które oddaje krążeniu w sobie samym. Przecież gehenna – to negowanie dogmatu troistości. Nie przypadkiem właśnie negowanie w symbolu „trzy” jego własnej, troistej natury, tkwi u podstaw ciemnej i złej sztuki magicznej. Miałem okazję słyszeć, jak jeden ze spowiedników pytał na spowiedzi pewnego szamana, jak on zamawia, a ten przyznał się, że mówi jedynie:

„Trzy to nie trzy, a dziewięć to nie dziewięć”.

Sens tego bluźnierczego zaklęcia jest jasny: trzy – to święta cyfra Prawdy, a dziewięć – to ta sama Trójca, ale potrojona, „potencjalizowana” (– takie jest przynajmniej jej znaczenie w symbolicznej arytmologii –), to znaczy znowu – cyfra Prawdy. I oto trójcy odbiera się jej troistość, dziewiątce jej dziewiątkowość: w cyfrach Prawdy odrzuca się to, co czyni je cyframi Prawdy – ich autentyczną naturę. Tym samym zamawianie „Trzy to nie trzy, a dziewięć to nie dziewięć” staje się bezsilną próbą odrzucenia „kolumny Prawdy” i afirmowania „kolumny złości przeciwnej Bogu”³⁷¹, to znaczy afirmuje się Fałsz jako fałsz, Zło jako zło, Bałagan jako bałagan – samego Szatana. Przecież istota zła – w odrzuceniu *ἠμοούσιοσ* – i tylko w tym. W „ciemności zewnętrznej”, gdzie wrzucone zostaje moje „dla siebie”, to znaczy mój egoizm, przez swoje odrzucenie *ἠμοούσιοσ*, przez swoje upoczywe „Trzy to nie trzy, a dziewięć to nie dziewięć” – tam on, oderwany od Bytu, jest zarazem bytem i niebytem. Zły egoizm, pozbawiony wszelkiego obiektywizmu – gdyż źródłem obiektywizmu jest Światłość Boża – staje się nagą subiektywnością, wiecznie bywającą i zachowującą swoją wolność, ale jedynie dla siebie – i dlatego – nierealną. A moje „o sobie” staje się, po tajemniczym rozscieceniu, czystą obiektywnością, wiecznie realną, ale – jedynie

„dla drugiego”, skoro ona nie wyjawiała siebie dla siebie w kochającym siebie samego egoizmie, i dlatego, będąc realną „dla drugiego” – ona jest wiecznie rzeczywista.

W sobie złe i złowieszcze „dla siebie” jest zawsze agonią, niekończącą się bezsilną próbą wyjścia ze stanu nagiego egoizmu (tylko „dla siebie”) i dlatego – nieustannie płonące w niegasnącym ogniu nienawiści. Jest to jeden z aspektów złej auto-percepcji stworzeń – żywy obraz, zastygły w swojej bez-subiektywnej widmowości. Jest to pusta auto-tożsamość „Ja”, które nie może wyjść poza granice jednego, wiecznego momentu grzechu, cierpienia i szaleństwa skierowanego przeciwko Bogu, przeciwko swojej bezsile – jedna chwila szaleńczej ἐποχή, rozciągająca się na wieczność. Jest to wieczny wysiłek, dowodzący bezsilności, a zarazem bezsiła, aby zrobić wysiłek. Ziemiska ἐποχή ma jeszcze charakter twórczy, ale ἐποχή pozagrobowa jest absolutnie pasywna. W przeciwieństwie do tego, dobre „o sobie” jest wiecznie pięknym przedmiotem kontemplacji dla innego, częścią innego, ponieważ to drugie jest dobrem także dla siebie, to znaczy tym samym zdolne do kontemplowania cudzego dobra. Przecież kochający przemienia w sobie wszystko to, co on kocha, a nienawidzący pozbawia się i tego, co posiada. Kochany należy do kochającego, ale nienawidzący i sam do siebie nie należy. „Kto chce zachować swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10₂₉; por. Mt 16₂₅; Mk 8₃₅; Łk 9₂₄; 17₃₃; J 12₂₅).

Wszystko, co zostało powiedziane – to nie więcej jak przetłumaczenie na język ontologii „przypowieści o talentach”. „Talent” – to darowane przez Boga każdemu z ludzi duchowe tworzenie własnej osoby, lub „obrazu Bożego”. Jak wysiłek w pomnożeniu kapitału, jego wzrostu, tak samo i – odnośnie obrazu Bożego. Skoro wzrost kapitału zależy od rozmiaru tej działalności, którą przejawia właściciel, i dlatego byłoby bezcelowe dawanie mu do rąk kapitału, którego on nie wykorzysta, podobnie jest ze wzrostem duszy; „typ wzrastania”³⁷² u każdego jest – swój i dlatego zgodnie z tym „typem” każdy dostaje własny kapitał duchowy. Zgodnie z mającym nastąpić życiowym wyjawieniem obrazu Bożego, zgodnie ze swoim „typem” duchowego wzrastania i pomyślności, każdy otrzymuje od Boga swoje talenty: ktoś dostaje jeden talent, ktoś – dwa, ktoś – pięć, a „każdy według jego mocy i jego zdolności, ἐκάστῳ κατὰ τὴν δύναμιν”: świętym swoim darem Bóg nie chce gwałcić człowieka i wkładać na jego ramiona „ciężary nie do uniesienia” (Mt 23₄; Łk 11₄₆).

Ten, który otrzymał pięć talentów, zdobył dzięki nim drugie pięć, a ten, który otrzymał dwa – jeszcze drugie dwa. Cóż jednak znaczą te słowa przypowieści? Jeśli talenty są obrazem Bożym, to jakże człowiek swoim wysiłkiem, swoją twórczością, może dodać sobie jeszcze podobnego do Boga bytu, nawet podwoić swój obraz Boży? – Oczywiście, człowiek ma jedynie władzę nie żeby go uczynić, a jedynie podwoić, podobnie jak żywa siła organizmu nie tworzy swego pokarmu, a jedynie go przyswaja. Człowiek nie czyni przyrostu swojej osobowości – on nie ma ku temu δύναις – ale ją przyswaja przez przyjęcie w siebie obrazów Bożych innych ludzi. Miłość – oto ta δύναις, za pośrednictwem której każdy wzbogaca i rozwija siebie, wpijając w siebie innego. W jaki sposób? – Przez oddanie siebie. Natomiast człowiek otrzymuje na miarę tego, jak oddaje siebie, wtedy otrzymuje siebie samego, ale uzasadnionego, umocnionego, pogłębnionego w innym, to znaczy podwaja swój byt. W ten sposób ten, kto otrzymał pięć talentów, dodał do nich tyle samo, a ten, kto otrzymał dwa – dodał do nich nie więcej i nie mniej, jak dwa talenty (Mt 25₁₆₋₁₇).

Topodwojeniesiebiejest „wiernościąw małym” („ἐπὶ ὀλίγα ἢ πιστός – w małym bądź wiernym”, Mt 25₂₁₋₂₃) – w tym, co dane było każdemu, w powierzonej jego opiece komórce Niebieskiej Jerozolimy. Jednak nie tylko własna radość czeka „sługę dobrego i wiernego”: ta wielka i bezmierna radość byłaby małą i nieznaczną kroplą w porównaniu z tym nieskończonym oceanem wesela duchowego, które przygotowano dla sługi wiernego „” (Rz 11₃₃). Jego oczekuje „wejście do radości Pana swego” („εἰσελθε εἰς τὴν χάραν τοῦ κυρίου σου – wejdź do radości pana swego”, Mt 25₂₂₋₂₃), to znaczy kontakt ze szczęśliwością Bożą, wspólnota z Troistą Radością w doskonałości wszystkich stworzeń Bożych, pokój w tym pokoju Bożym, którym On spoczął, skończywszy swoje błogosławione dzieło stworzenia świata.

Radość jest jednak dostępna jedynie temu, kto ma w sobie świadomość osoby – rozwija się, to znaczy słuźe – choćby i w małym, ale wiernemu. Natomiast ten, kto nie uzasadnił swojej osoby, kto nie zarobił tego, co mu dano – ten ślepnie w promienistej Światłości Trójhipostatycznego Bóstwa, ten dusi się w woni niebiańskich kadzideł, ten głuchnie słuchając niebiańskich hymnów. Taki nie znosi oblicza Bożego i odchodzi daleko od Wszystkowidzącego i odrzuca Jego nieśmiertelne dary³⁷³. Tak, sługa z przypowieści, który otrzymał jeden talent i nie pomnożył go, to znaczy swoją działalnością nic nie dodał do tego, co otrzymał, taki słu-

ga mówi do pana: „Panie, wiedziałem, żeś jest człowiek twardy: chcesz żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypał. Bojąc się więc, poszedłem i ukryłem twój talent w ziemi. Oto masz swoją własność” (Mt 24₂₄₋₂₅). Nienawiść do dobrego Pana brzmi w tych słowach; ze złością i pychą sługa odrzuca drogocenny dar. On chce być „sam dla siebie”. I wtedy to, szanując, chociaż i złą, ale jednak z miłosierdzia Bożego, na wieki wolną wolę „złego i leniwego sługi”, Pan nakazuje zabrać mu odrzucony talent i dać temu, kto już ma dziesięć talentów, „każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma” (Mt 25₂₉; por. Mt 12₁₃; Mk 11₂₅; Łk 8₁₃; 19₂₆). Jeśli człowiek jest leniwy w wysiłkach duchowych i w swojej złości chce zabezpieczyć siebie, uprawomocnić dla siebie możliwość niedbalstwa przez to, że chowa przed sobą swój obraz Boży, a na pytanie o niego spieszy z pychą go odrzucić, to odrzucony obraz zostanie mu zabrany. Natomiast za grzech tego, który odrzucił, Bóg nie karze całego stworzenia zabranieniem tego daru, którym je uczył. Odrzucony obraz Boży przestaje istnieć jedynie dla tego, kto go odrzucił – nie bezwarunkowo. Sprawiedliwi, którzy „wesli w radość Pana swego” – w radość z powodu każdego stworzonego przez Niego obrazu Bożego, w tej radości Pana znajdują i przyswajają sobie także ten odrzucony dar Pański; natomiast niegodny sługa zostaje wyrzucony z radości swego Pana, to znaczy znajdzie się poza nią – w ciemności, która jest poza Bogiem – „w ciemności zewnętrznej” (Mt 25₃₀).

Wolność „Ja” w żywym tworzeniu swojej treści empirycznej; wolne „Ja” uświadamia sobie twórczą substancję swoich stanów, a nie tylko ich podmiotów gnozeologicznych, to znaczy ma świadomość siebie jako działającej przyczyny, a nie tylko jako abstrakcyjnego podmiotu wszystkich swoich orzeczeń. Jak percypowanie czasowego szeregu dowodzi meta-czasowego percypującego, tak i percypowanie empirycznego jako takiego, dowodzi meta-empirycznego, wydającego sądy o empiryczności: „Ja” może wznieść się ponad warunki empirii i w tym dowód jego wyższej, nie empirycznej natury. Natomiast w przeżywaniu swojej twórczości ta natura jest dana jako fakt. Świętość jest wstępną auto-percepcją tej swojej wolności, a grzech wstępnym zniewoleniem siebie. „Gdzie jest wasz skarb, tam będzie i serce wasze” (Mt 6₂₁; Łk 12₃₄): gdzie jest to, co uważacie za wartościowe, tam będzie i wasza samoświadomość, wasze „dla siebie”. Jeśli swój skarb „Ja” nie znalazło w swo-

jej Bożej własnej twórczości, nie przyłgnęło do swojego obrazu Bożego w Chrystusie, a do swojej treści empirycznej, to znaczy do umownego, ograniczonego, skończonego i, dlatego, – ślepego, to samym czynem oślepiło siebie, pozbawiło się swojej wolności, zniewoliło siebie i tym samym uprzedziło Sąd Ostateczny. „Dla siebie” osoby jest zwrócone ku niewoli, ku ślepej auto-afirmacji „Ja”; to „tępe, mroczne i nieprzewyciężone dążenie” w całości opanowuje osobę i nie jest już jej więcej potrzebna jej energia twórcza, jej obraz Boży, gdyż „dla siebie” wypadło ze sfery „sam”, ze sfery meta-empirycznej wolności i ugrzęzło w niewoli empirii. Stąd – stan *ἐποχή* jako niemożliwość wyjścia z empirii. Im bardziej „Ja” stara się zadowolić swoje ślepe pragnienie, swoją bezsensowną, auto-afirmującą się jako nieskończona, ale skończoną żądę, tym bardziej rozpala się wewnętrzne pragnienie, tym gwałtowniej wybucha wściekły gniew: „Ja” dane jest sobie tylko empirycznie, ślepo, w ograniczony sposób, i dlatego to dążenie swoją nieskończoną potrzebę zadawała czymś skończonym – w istocie niedorzecznym. W Koranie zachowała się wypowiedź, przypisywana Jezusowi Chrystusowi, i chociaż przynależność tej wypowiedzi do Chrystusa jest bardzo wątpliwa, to tym nie mniej ją zacytuje, gdyż ona doskonale wyraża naszą myśl. „Kto dąży do tego, żeby być bogatym – głosi ta wypowiedź – ten podobny jest do człowieka pijącego wodę morską: im więcej pije, tym silniejsze staje się jego pragnienie, on nigdy nie przestanie pić, póki nie zginie”³⁷⁴. Tak więc – i odnośnie każdego pragnienia, postawionego zamiast Afirmowania Prawdy: ideał, to znaczy potrzeba Nieskończoności, będąc rzutowaną na coś skończonego, stwarza idola, a ten idol gubi duszę, oddziela „samego” człowieka od jego samo-świadomości i przez to pozbawia człowieka wolności. Ostatecznym, ostatnim i bezpowrotnym oddzieleniem jest Sąd Ostateczny przez przyjście Ducha – gdy wszystko to, co nie umieściło swojego skarbu w Nim, zostanie pozbawione swojego serca, gdyż dla takiego serca nie będzie miejsca w bycie: wszystko to, co nie jest od Boga, co „nie w Bogu się bogaci” (Łk 12₂₁), jest przeznaczone na zdobyc dla „śmierci wtórej” (Ap 24_{6, 14}).

Przy takim oddzieleniu ani wolność, ani obraz Boży człowieka nie są zlikwidowane, a jedynie – rozdzielone. Jednakże, zły charakter, bezwarunkowo nie mając momentu „Ty”, bezwarunkowo nie istnieje dla Boga i dla sprawiedliwych: dla nikogo nie bywa „Ty” ktoś, dla którego nikt nie jest „Ty”. Taki jest czystym pozorem, istniejąc tylko dla siebie i jego symbolem może być wąż gryzący samego siebie. Helena Bławatska nazy-

wała³⁷⁵ spirytystyczne „duchy” wyrazistym określeniem „skorupy”, odpowiadającym okultystycznemu terminowi *imagines*³⁷⁶. Nie wchodząc w analizowanie, w jakim związku pozostaje imago człowieka i jego nagie „dla siebie”, powiem, że – w każdym bądź razie – słowo „skorupa” bardzo nadaje się na oznaczenie „dla siebie”. Jest to mianowicie pusta „skóra” osoby, ale bez ciała – maska, imago, nie mająca substancjalności. Jednak biorę sam w sobie skrajny przykład, gdy ktoś całkowicie „zbiesił się”. Mówiąc ogólnie ten proces rozdzielania jest cząstkowy, gdyż odcięta zostaje jedynie uszkodzona i porażona przez grzech część egoizmu.

Proponowane rozwiązanie, w swej istocie opiera się na rozróżnieniu w osobie „obrazu Bożego” i „podobieństwa Bożego” – to rozwiązanie, jak się okazuje, przedstawił w ogólnie dostępny sposób pewien niewolnik syryjski. „Pamiętam, że kiedyś, gdy byłem w Syrii – tak opowiadał znany misjonarz protestancki lord Redstock na jednym ze swoich moskiewskich spotkań w 1877 roku – widziałem trzech starców w pewnej wiosce, którzy siedząc wieczorem w cieniu palm, rozważali bezgraniczność sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego. ‘Jak to jest? – mówili. – Jeśli Bóg jest miłosierny, to On przebaczy grzesznikowi wszystkie grzechy, a jeśli On jest sprawiedliwy, to bezlitośnie ukarze grzesznika’. Wtedy podszedł do nich jeden z niewolników i poprosił o pozwolenie przedstawienia swojej opinii. ‘Myślę – powiedział niewolnik – że Bóg w swojej sprawiedliwości ukarze i zniszczy *grzech*, a w swoim miłosierdziu zmiłuje się nad *grzesznikiem*’³⁷⁷.

Tajemniczym procesem sądu Bożego jest rozdzielanie, rozszeczenie, wydzielenie. Takim jest przede wszystkim sakrament. Żaden sakrament nie czyni grzechu nie-grzechem: Bóg nie usprawiedliwia nieprawdy. Jednak sakrament odcina grzeszną część duszy i stawia ją przed przyjmującym sakrament obiektywnie – jako nicość („pokrytą”), a subiektywnie – jako zamknięte w sobie zło, ukierunkowane na siebie, jaką gryzącego samego siebie węża: tak jest przedstawiony Diabeł na starożytnych freskach „Sąd Ostateczny”³⁷⁸. Grzech staje się oddzielnym od grzesznika, samodzielny i na siebie ukierunkowanym aktem; jego działanie na wszystko, co zewnętrzne, równa się absolutnemu zeru. W sakramencie pokuty stają się dla nas realnymi słowa Heksapsalmy: „Jak daleko wschód od zachodu, tak oddalił od nas nieprawości nasze”³⁷⁹. – Wszystkie siły odciętego przez pokutę grzechu kierują się na siebie. Oto dlaczego święci ojcowie niejednokrotnie wskazywali, że oznaką skuteczności sakramentu pokuty jest zlikwidowanie przyciągającej siły

odpuszczonego grzechu: przez sakrament „likwiduje się przeszłość – τὰ πρῶτα ἐξαλείφεται”³⁸⁰, przy czym ἐξαλείφω oznacza wycieram, wykreślam, wydrapuję.

„Wszelki grzeszny upadek kładzie określoną pieczęć na duszy człowieka, tak lub inaczej wpływa na jej uporządkowanie – pisze pewien znawca ascetyki³⁸¹. – Suma grzesznych działań stanowi w ten sposób pewną przeszłość człowieka, która wpływa na jego zachowanie w teraźniejszości, kieruje go do takich lub innych działań. Tajemniczy i dobrowolny przewrót na tym właśnie polega, że nić życia człowieka jakby została przerwana i powstała u niego grzeszna przeszłość traci swoją określającą moc, jakby zostaje wyrzucona z duszy, staje się obcą dla człowieka. Grzech nie zostaje zapomniany i nie poczytuje się człowiekowi na mocy jakichkolwiek postronnych dla człowieka przyczyn – grzech w pełnym sensie oddala się od człowieka, zostaje w nim zlikwidowany, przestaje być częścią jego wewnętrznej treści i odnosi się do tej przeszłości, która została przeżyta i przekreślona przez łaskę w momencie przewrotu, który w ten sposób nie ma nic wspólnego z teraźniejszością człowieka”.

Opowiem jeden taki przypadek sądu z własnego życia. Na duszy spoczął grzech. W niewypowiedzianej męce to wstawałem, to znowu padałem na kolana, prawie oszalałem z powodu wewnętrznej walki. Głęboką, głuchą nocą modliłem się w tęsknocie i w przerażeniu – zdaje się, dwie godziny. Było to uprzedzenie Sądu Ostatecznego. Wiedziałem, że powinienem wyznać przed tobą swój grzech, ale wiedziałem także, że wyznać go, to nie znaczy powiedzieć proste słowo, a wyrwać z siebie kawałek własnej istoty. Nie pamiętam, świadomie lub prawie nieświadomie otworzyłem na **chybi utrafi** swoją maleńką Ewangelię. Ty wiesz, na jaki tekst natrafiłem. Gdyby rozległ się głos z nieba, to nie mógłby dokładniej odpowiedzieć na moje wahania. Jakby jakimś mieczem on rozsiekł mnie, jednym zamachem przeprowadził straszną operację, a wtedy wszystko tobie powiedziałem. Ty sam pamiętasz, jaką radością i pokojem nappełniła się moja dusza.

A oto, co napisał do mnie pewien mnich, 65-letni starzec:

„To było dawno temu, zbliżał się 31-y rok mego życia. Dopiero co złożyłem śluby zakonne i zostałem wyświęcony na diakona. Do każdego nabożeństwa trzeba było się przygotowywać. Zdarzały się wypadki, sumienie mówiło: ‘Trzeba się wyspowiadać, tak nie można przystępować do świętych Tajemnic’. Moja cela była obok celi ojca duchownego. Wyjdę z celi, podejść do drzwi ojca duchownego, zatrzymam się, myśl mówi: ‘Nie trzeba, nie chodź, po co niepokoić ojca, przecież to nie jest okres postu’. Postoję, postoję przy drzwiach i odejdę. ‘Nie, nie trzeba’, i wchodzę do swojej celi. Sumienie mówi: ‘Co

ty robisz, jak będziesz posługiwał przy Liturgii? Idź i wyśpiewaj się, znowu podchodzę do drzwi ojca duchownego, a myśl znowu podpowiada: 'Przecież nie trzeba, nie chodź, nie wypada', postoję, znowu odejdę, a sumienie znowu swoje: 'Jak ty przystąpisz do świętych Tajemnic?' Po długiej walce, w końcu pomodliłem się i poszedłem... Po wyjściu czułem, jakbym zdjął z siebie ciężki, ciężki kożuch, czułem, że mógłbym latać, tak było lekko, tak serce skakało z powodu pełni jakiejś nieznannej lekkości – nie da się tego wyrazić słowami – taka jest moc sakramentu pokuty...³⁸².

Święta Eucharystia leje uzdrawiający balsam na ranę pokuty, ale ona nie sądzi przyjmującego komunię. Czyż nie tak Duch Namaszczający i Pocieszający przyjdzie zaleczyć rany stworzenia ognistym chrztem, po strasznym dniu światowej operacji, po Sądzie Syna Bożego i Słowa Bożego, tego samego Hipostatycznego Słowa, które jest „żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny”, które „przenika aż do rozdzielania duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4₁₂).

Byłoby śmieszne rozpatrywanie wszystkich tych problemów „swoim rozumem”. To, co tobie przedstawię, jest przekazaniem w terminach filozoficznych tego, co wyczytałem w Piśmie Świętym; zamiast analizy egzegetycznej miejsc z Pisma wolę sam tekst, aby łatwiej było śledzić za egzegezą. Kluczem do tych miejsc jest tekst z 1 Kor 3, który podaję w jego kontekście:

10. „Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament – θεμέλιον –, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje.

11. Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus.

12. I tak jak ktoś na tym fundamencie buduje: ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z trawy lub ze słomy,

13. tak też jawne się stanie dzieło każdego – ἐκάστου τὸ ἔργον –: odsłoni je dzień – ἢ γὰρ ἡμέρα – Pański; okaże się bowiem w ogniu – ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται –, który je wypróbuje, jakie jest – ἐκαστοῦ το ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει –.

14. Ten, którego budowla wzniesiona na fundamencie *trwa*, otrzyma zapłatę – εἰ τινος τὸ ἔργον μένει ὁ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται –;

Daję taki przykład („subsiste”) słowa *μενει* w wierszu 14-ym zgodnie z Godetem, który postrzega tutaj formę *μενει* zamiast zwykle rozumianej *μένει* – „przetrwa”, „demeura”. Tę ostatnią formę wprowadza ze względu na paralelizm z następującym zaraz *κατακαήσεται*, „spłonie”. „Jednak – zauważa Godet – ten motyw nie ma żadnej wartości; akt spalenia jest momentalny, a tymczasem to, co trwa, trwa na zawsze: właśnie to wyraża czas terażniejszy *μένει*”³⁸³.

15. ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz jakby przez ogień – εἴ τινας τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός–”.

Apostoł mówi o budowaniu Kościoła Chrystusa (por. 1 Kor, poprzednie rozdziały). Według jego słów, łaska, darowana jemu, dała mu siły, aby mądrze położyć fundament dający nadzieję – „Chrystusa ukrzyżowanego” (1 Kor 1₂₃): nauczanie, pobudziwszy wiarę w duszach, tajemniczo wszczepiło w nich „Chrystusa, Bożą moc i Bożą Mądrość” (por. 1 Kor 2₂; Iz 28₁₆; 1 P 2₅ i inne). Początek budowania wśród Koryntian dała – moc Boża (3₁). A skoro nie ma żadnego innego fundamentu, poza położonym przez Apostoła, gdyż nie ma nic mocnego poza tym, co opiera się na Chrystusie, gdyż każda próba budowania bez Chrystusa nie osiąga celu (3₁₁, por. przypowieść o budujących na kamieniu i na piasku, Mt 7₂₄₋₂₇), to problem fundamentu jest rozwiązany: nie powinno już być żadnych wątpliwości, a to znaczy, że bezpośrednio dzieło Apostoła zostało wykonane. Jednak, później, przy nadzorowaniu tego fundamentu przez „innych” (3₁₀), konieczna jest uwaga i staranie w doborze materiału, gdyż na położonym fundamencie można wznosić budowlę z ognioodpornych i drogich materiałów w rodzaju drogocennych kamieni – na przykład marmuru, jaspisu, alabastru – ozdobionego złotem i srebrem, jak to zwykle robi się przy budowaniu bogatych domów na Wschodzie – albo też chwilową budowlę z tanich materiałów, ale nietrwałych i łatwo zapalających się: drzewa, słomy, trawy. Do tego ostatniego typu należą wszystkie chaty na Wschodzie, składające się z drewnianego fundamentu i glinianych ścian, zmieszanych ze słomą, oraz pokryte dachem z trawy. Pałac bogacza, w nadmiarze ozdobiony złotem i srebrem oraz nędzna chatynka – takie są typy budowli.

Przeto Apostoł mówi, że „każdy” powinien w odpowiednim czasie „patrzeć”, z jakiego materiału (πῶς – „jak?”) rozbudowuje budowlę ktoś „inny” (3₁₀). Kogo rozumieć pod „innym”? – Najbliższych – Apollona, a potem wszystkich nauczycieli i przełożonych Kościoła, mówiąc ogólnie wszystkich członków Kościoła, gdyż każdy buduje jakiś jego fragment – swoją osobę.

Budowanie według Chrystusa, na Chrystusie, mocą Chrystusa, to tworzenie Kościoła Chrystusowego – realne ujawnienie danych człowiekowi Bożych możliwości. A skoro Kościół jest budowany z samych ludzi, to pod materiałami dla budowli przede wszystkim należy rozumieć to, co stanowią ludzie w ich aktualnie ukazanim, empirycznym charakterze.

Szlachetność i nieszlachetność swojego empirycznego charakteru – oto, co przede wszystkim powinno być rozważane przez każdego. Swoją wewnętrzną i wynikającą z niej zewnętrzną działalność wierzący kładzie jako materiał dla budowli, to znaczy siebie samego empirycznego, gdyż empiryczny człowiek sam dla siebie nie jest tym, kim on jest jako stworzenie Boże, jako obraz Boży, a jedynie takim, jakim on dobrowolnie wyraża siebie w wysiłku przezwyciężającym zły egoizm.

Natomiast ta empiryczna natura człowieka ujawnia się w systemie myśli, uczuć, pragnień i okazuje w działaniach. Te ostatnie stają się samodzielnymi, znajdując odpowiednie myśli, uczucia, pragnienia i działania w innych ludziach, już niezależnie od pierwszego bodźca. Empiryczny charakter w działaniach – a działaniem przede wszystkim jest słowo – nabiera jakby rzeczowego ciała i roznosi w nim moc duchową. W tym sensie prawidłowe są tłumaczenia (Orygenes, Chryzostoma, Augustyna, Osiandera, Godeta), postrzegające w tych materiałach dla budowli „religijne i moralne owoce, zrodzone w Kościele przez nauczanie”³⁸⁴. Święte, duchowe życie innych ludzi, wywołane działalnością wierzącego, jest w najwyższym stopniu jego życiem, obiektywacją jego wewnętrznego świata, podobnie jak dzieło artystyczne jest obiektywacją twórczej idei artysty i podobnie jak w dziecku cielesnie żyją jego rodzice. Nie przypadkiem Apostoł cały czas mówi o architekturze; tutaj, rzeczywiście, jest głębokie podobieństwo: twórczość religijno-wychowawcza i twórczość artystyczna są – analogiczne. Przecież wysiłek duchowy jest artystyczny *par excellence*, jest sztuką nadającą stworzeniu najwspanialsze piękno; w tym wypadku pracujący nie trzusi się nad bezosobową rzeczą i bezosobowym słowem, ale nad osobistym ciałem i nad osobistą duszą, które czynią człowieka stworzeniem rozumnym. Jeśli artysta daje światu piękno, to z artysty nad artystami jaśnieje piękno nad pięknosciami. Tak, nie ma nic piękniejszego od osoby, która w tajemniczej mgle wewnętrznego działania wytrzymała ataki grzechu, i oświecona, pozwala zobaczyć w sobie jaśniejący, jak drogocenna perła, obraz Boży.

Nie tylko energia dobrej woli, ale także energia złej woli znajdują dla siebie samodzielny, już dalej niezależny od woli wyraz w społeczności religijnej. Zła lub dobra wola, raz pobudzona na powierzchni ludzkiego morza, nigdy nie znika, ale wечно rozchodzi się szerokimi kręgami, a ten, który ją pobudził, nie jest w stanie jej uchwycić, jak i wszyscy pozostali. Pigmalion, który pokochał Galateę, i artysta Gogola, który zniechęcił namalowany przez siebie portret, odnoszą się do swoich two-

rów jak do żywych, jak do ludzi. Myśl poczęta wcieliła się, zrodziła i wyrosła; już nic nie zawróci ją do łona matki: myśl jest – samodzielny centrum działań. W tym sensie słuszne jest tłumaczenie (Pelagiusz, Bengel, Hoffmann), upatrujące w „materiałach” różnych członków Kościoła: przecież ci ostatni ujawniają się na zewnątrz i są owocem wewnętrznego życia działacza religijnego. Słowo, w szerokim sensie, jest tym, co pobudza ruchy na zewnątrz, słowo jest narzędziem duszy. To może nie być symbol dźwiękowy, ale i każdy inny – wszelkie działanie, skoro ono nie jest tylko tym, czym jest samo w sobie, ale i czymś większym – skoro ono jest widzialnym ciałem jakiejś niewidzialnej duszy, „iskrą duszy”³⁸⁵ lub, mówiąc inaczej, symbolem³⁸⁶. A skoro ze wszystkich słów największe znaczenie ma słowo związane z treścią logiczną, to tym samym do przyjęcia staje się opinia większości egzegetów (Klemens Aleksandryjski, Erazm, Luter, Beza, Kalwin, Grotius, Neander, de Wette, Meier i inni), którzy pod „materiałem” rozumieją doktryny nauczane przez kaznodziejów³⁸⁷.

Jednak przede wszystkim są to sami działacze religijni w ich empirycznej rzeczywistości, to znaczy sami ludzie, „każdy” – w swoim „dziele” religijnym (3₁₃).

Tu kończy się pierwsza połowa myśli Apostoła. Przecistawiając siebie (przeciwstawne δέ w 3₁₂: εἰ δέ τις) każdemu innemu (3₁₀: ἕθηκα, ἄλλος δὲ), on jakby mówił: „Jeśli chodzi o mnie, to moje dzieło jest wykonane, a jest wykonane dobrze, gdyż inaczej nie można go zrobić. Położyłem konieczny i jedyny fundament. Niech jednak budujący na tym fundamencie zatroszczą się o swoje dzieło, zastanowią się nad dobrem materiału”. – Dlaczego? – „Dlatego, że dzieło każdego (ἐκάστου τὸ ἔργον, 3_{13a}) zostanie ujawnione, materiał użyty do budowy ujawni swoją naturę, a dzieło całego życia (– a życie jest przecież tylko jedno! –) może okazać się niczym. Przecież (γάρ, 3_{13b}) dzień okaże autentyczną wartość dzieła”. – Cóż za dzień?? – Oczywiście, dzień absolutnej oceny każdego dzieła ludzkiego, dzień sądu, dzień przyjścia Pana, dzień ogniostego doświadczenia wszystkiego, co ziemskie. To o nim mówi Autor „Nauki Dwunastu Apostołów”³⁸⁸: „Czuwajcie”, radzi on, motywując swoje ostrzeżenie trwogami dni ostatnich, a potem dodaje: „Wtedy zjawi się jako Syn Boży gorszyciel świata i rodzaj ludzki wejdzie w ogień doświadczenia – εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας” – wyrażenie, być może, zapożyczone z 1 Kor 3₁₃. Jest to „dzień zły” (Ef 6₁₃), „dzień ku-

szenia” (Hbr 3₈), „dzień nawiedzenia” (1 P 2₁₂), „dzień próby” (Ap 3₁₀), o którym mówi także 1 Kor 1₈ i 4₅. Bez wątplenia, słowo „dzień” ma sens eschatologiczny, i jeśli nawet rozumieć pod nim „historię” lub „czas”, lub „moment pamięci”, jak tłumaczą niektórzy egzegeci, to jednak kontekst rzuca na te pojęcia światło eschatologii, przez co stają się one zwiastunami Sądu Ostatecznego.

Doświadczenie – mówi Apostoł – będzie przeprowadzone przy pomocy ognia. Słowo ogień w tym wypadku jest taką samą metaforą, jak i cała opowieść o budowli. Natomiast obraz ognia zbyt często jest spotykany w Piśmie na oznaczenie wszystko przenikającego i wszystko oczyszczającego sądu Bożego, aby widzieć w nim jedynie zwrot przenośny: ogień ze swojej natury pozostaje w jakimś ścisłym związku z tym sądem, z oczyszczającym gniewem Bożym. Dlatego jest powiedziane, że Pan Jezus zjawi się z nieba i będzie „w płomienistym ogniu, wymierzając karę” (2 Tes 1_{7,8}) i, podobnie temu w Ps 49₃: „Bóg nasz przybył i nie milczy, przed Nim ogień trawiący”, po czym zostaje opisany sąd nad Izraelem. A Syn Gromu zwrócił uwagę Anioła Kościoła w Tiatyrze na to, że Pan „ma oczy jak płomień ognia” (Ap 2₁₈), co jest odczuciem znanym z własnego doświadczenia, za każdym razem, gdy patrzy w duszę człowiek wyższy pod względem duchowym i swoim wzrokiem przenika kalekie cechy naszego charakteru. Apostoł nawet wyjaśnia swoją myśl: „dlatego, że – ὅτι – w ogniu ujawnia się – ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται”. Cóż jednak jest podmiotem przy ἀποκαλύπτεται? Co lub kto objawia się w ogniu? – Można rozumieć – „dzień” (a wtedy przekład będzie: „dzień Chrystusa objawia się ogniem lub w ogniu”), lub – co daje prawie ten sam wynik – wziąć podmiot z wiersza 11: „Pan” (otrzymamy: „Pan objawia się w ogniu, z ogniem”, por. 2 Tes 1₇). Jeśli tak, to słowo ogień ostatecznie nabiera realnego charakteru i znaczy, że przez alegorię przedziera się „tautegoria”, alegoria niezauważalnie przechodzi w samą rzecz; jednak i ten, i drugi podmiot daje jeden i ten sam sens. Można także ἀποκαλύπτεται rozumieć bezosobowo, przez co poprzedzająca sytuacja jest dowodzona jeszcze bardziej; przekład będzie wtedy miał sens gnomiczny, zasadniczo pryncypialny: „Bowiemy w ogóle właśnie przez ogień dokonuje się ujawnienie autentycznej natury rzeczy”. Przy takim założeniu dobrze można wyjaśnić nieokreślone terazniejsze ἀποκαλύπτεται, ostro odcinające się od spraw przyszłych, będących przed nim – δηλώσει – i po nim – δοκιμάσει. – W istocie, sens całego wiersza przy ostatniej egzegezie pozostaje taki sam, jak i poprzednich. W każdym bądź razie, nie moż-

na rozumieć za podmiot słowa „dzieło”, co dałoby – według określenia Godeta – „nieznośną tautologią”³⁸⁹ poprzedniego.

Koniec wiersza 13 nie sprawia trudności w niczym, poza słowem *αὐτό*. Jeśli odnieść to słowo do *τὸ πῦρ*, to przekład będzie następujący: „sam ogień”, to znaczy ogień na mocy swojej natury. Jeśli natomiast przy *αὐτό* rozumieć *τὸ ἔργον*, jako bezpośrednie dopełnienie do *δοκιμάσει*, to otrzymamy: „ogień doświadcza [dzieło każdego], przez co wyjaśnia się, jakie ono jest”.

W następnych wierszach (14-15) przedstawiony jest możliwy podwójny rezultat ognistego doświadczenia w dniu Pańskim. „Ten, którego budowla wzniesiona na fundamencie trwa, otrzyma zapłatę” (3₁₄). Jaka budowla trwa? – Po zakończeniu całego szeregu „spraw bieżących”, Apostoł oddaje się natchnionemu porywowi lirycznemu i tutaj, w swoim hymnie miłości (1 Kor 13), sam odpowiada na tylko co postawione pytanie: „Teraz więc trwają wiara, nadzieja, miłość, te trzy: z nich zaś największa jest miłość – *νοὐτὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα, μείζων δὲ τούτων ἢ ἀγάπη*” (1 Kor 13₁₃). Trwa (– znowu „*μένει*”!)– wiara, nadzieja, miłość – miłość przede wszystkim. Dzieło człowieka wytrzymuje spojrzenie płomiennych oczu Wszystkowidzącego Sędziego (Ap 2₁₈), okazuje się autentycznie wartościowe, jeśli jest zbudowane z wiary, nadziei i miłości – przede wszystkim – z tej ostatniej. Cała empiryczna osoba chrześcijanina powinna być utkana z wiary, nadziei, miłości, samo społeczeństwo chrześcijańskie powinno być odpowiedzialną triadą cnót.

To ona trwa. Jeśli jednak dzieło nie jest takie, to ono spłonie. Robotnik zostanie pozbawiony swojej nagrody, przecierpi stratę; zresztą, sam się zbawi, ale tak, jakby przez ogień (3₁₅).

Apostoł kontynuuje swoją obrazową mowę. Budowla, zbudowana z materiału złej jakości, zapali się, budowniczy nie tylko pozbawi się zapłaty za pracę, ale i sam ryzykuje, że zginie wraz z dziełem rąk swoich. Zresztą, to ostatnie nie zdarzy się. Apostoł zapewnia, że „on sam, *αὐτὸς*”, to znaczy budowniczy, w przeciwieństwie do „dzieła, *τὸ ἔργον*”, zbawi się, można powiedzieć, że zdąży wyrwać się z budowli ogarniętej przez pożar.

Słowo „zbawi się – *σωθήσεται*” było wyjaśniane w różny sposób; jednak wbrew Chryzostomowi i starożytnym greckim egzegetom, trzeba zauważyć, że *σώζειν* nie ma znaczenia ogólnego „zachowywać”, na przykład w gehennie, dla wiecznej męki, jak wyjaśnia Chryzostom (– wtedy powinno być *τηρήσεται*³⁹⁰ –), a właśnie zbawiać, w sensie pozytywnym.

Wskazuje na to przeciwstawienie dzieła i samego autora, a wyrażenie *διὰ πυρός* wcale nie jest identyczne z *ἐν πυρὶ* – w ogniu, i jest tłumaczone: „przez ogień” lub „od ognia”. I tak, w tekstach Strabona³⁹¹ mamy wyrażenie: *αὐτὸς ἐσώθη διὰ ναυαγίας* – sam uratuje się z katastrofy morskiej; u Suidasa³⁹² – analogiczny zwrot: *δία μαχαιρῶν καὶ πυρός* *ρίπτειν χερὴ δι’ ὀξείας δραμεῖν* (domyślnie: *λόγχης*); tak samo w Iz 43₂: *καὶ ἂν διέλθῃς μετὰ σοῦ εἰμι–καὶ ἂν διέλθῃς διὰ πυρός, οὐ μὴ κατακαυθῆς*. – Zresztą, popularniejszym zwrotem – używanym w napisach wotywnych przez podróżników, którzy uratowali się z niebezpieczeństwa – zwrotem równoznacznym z dopiero co omówionym, było *σωθεὶς ἐκ* (z dopełniaczem). Taki zwrot spotyka się często, na przykład w inskrypcjach z Ptolemaid, znalezionych przez Maspéro³⁹³.

W omawianym fragmencie przy pomocy przeciwstawiającego *δέ* (w. 15) przeprowadza się zdecydowane rozróżnienie między „samym” człowiekiem i jego „dziełem”. Dzieło każdego jest poddawane ognistemu doświadczeniu, w którym wypali się wszystko, co jest nieczyste i wstrętne, jak oczyszcza się w ogniu złoto i srebro (por. Za 13; Ml 3_{2,3}), w którym dokona się tajemnicze oddzielenie niegodnej empirycznej osoby od stworzonego przez Boga „obrazu Bożego” i od „podobieństwa Bożego”, to znaczy ujawnienia pierwszego, skoro „sam” człowiek zrealizuje takowe³⁹⁴. Ten ogień nie jest karą i zapłatą, a koniecznym doświadczeniem, to znaczy próbą, wybadaniem tego, jak człowiek wykorzystał dany mu „fundament” – miłosierdzie Boże, „dowód” istnienia osoby. Jeśli okaże się, że ukryty obraz Boży nie ujawnił się w konkretnym podobieństwie Bożym, jeśli człowiek zakopał w ziemi dany mu obraz Boży, nie wykorzystał go, nie pomnożył go, nie przebóstwił swojego egoizmu, nie udowodniwszy sobie, to z jego nieprzebóstwionego egoizmu zostanie zabrany obraz Boży; jeśli natomiast egoizm został przemieniony w podobieństwo Boże, to człowiek otrzyma – „nagrodę, *μισθόν*” – wewnętrzną szczęśliwość widzenia w sobie podobieństwa Bożego – twórczą radość artysty, który kontempluje swoje dzieło.

Fundament dano wspólny dla wszystkich – bezwarunkowe przebóstwienie ludzkiej natury w osobie Jezusa Chrystusa i nikt nie może położyć innego fundamentu. Natomiast wolność każdego określa jego charakter – budowlę. Fundament – to okazany przez Chrystusa w każdym z nas zbawiony punkt – początek zbawienia – obraz Boży, oczyszczony z grzechu pierwotnego. Pan w sobie każdemu z nas pokazał

właśnie jego samego, w jego niezniszczalnym pierwotnym pięknie; jak w czystym zwierciadle On pozwolił każdemu zobaczyć świętość jego własnego niezhańbionego obrazu Bożego. W „Człowieku” lub „Synu Człowieczym”³⁹⁵ ukazano każdemu całą pełnię jego własnej osoby. Przez to została dana „apercypująca masa” dla wewnętrznych poszukiwań; ten świetlisty punkt dał ukierunkowanie błędzającemu sumieniu. Poza kontemplowaniem w Chrystusie siebie i brata – sumienie idzie na ślepo, dręczy się, rzuca z jednej skrajności w drugą, i, męcząc się bez wyjścia, błądzi i zmusza do błędzenia, a nie kieruje się do określonego celu. Poza Chrystusem niemożliwa jest miłość ani do siebie, ani do innego, dlatego, że jeśli ona jest szczerą, a nie jest przerobionym egoizmem („piękną wadą”³⁹⁶), to ona w nieunikniony sposób prowadzi do ἐποχή, do bezsilnej agonii. Samo sumienie może się mylić i największe zbrodnie – właśnie z „czaru”, z przewrotnego poruszania się po źle ukierunkowanym sumieniu³⁹⁷. U nas, w empirycznej ludzkości, nie ma nic absolutnego – nawet sumienia. Samo sumienie trzeba sprawdzać i poprawiać według absolutnego wzoru. Natomiast jego podporządkowanie – formule, chociażby i danej z wysoka, byłoby zlikwidowaniem jedyności i niezamienialności osoby, jej absolutnej wartości: świętość osoby – właśnie w żywej jej wolności, w trwaniu ponad wszelkimi schematami. Osoba może i powinna poprawiać siebie samą, ale nie według zewnętrznej dla niej, choćby i najdoskonalszej normy, a jedynie według samej siebie, ale w swojej idealnej postaci. Przykładem dla osoby może być ona sama i tylko ona sama, gdyż inaczej dana byłaby możliwość mechaniczna, z czegoś obcego osobie wnioskować o jej życiu i dawać jej normy. Niepowtarzalność każdej osoby, jej absolutna niezastąpioność niczym innym, wymaga, żeby sama osoba była przykładem dla siebie; żeby jednak być przykładem dla siebie, trzeba osiągnąć stan idealny. Aby stać się świętym, trzeba być świętym: trzeba podnieść się za włosy. Jest to możliwe w Chrystusie, który w swoim Ciele pokazuje każdemu Bożą ideę o nim, to znaczy, jest to możliwe jedynie przez doświadczenie, przez osobisty kontakt, przez nieustanne wpatrywanie się w Oblicze Chrystusa, przez odnajdywanie w Synu Człowieczym autentycznego siebie, swojego autentycznego człowieczeństwa³⁹⁸. – Wszystko, co zostało powiedziane, można wyjaśnić na takim przykładzie: ideał filozoficzny, to znaczy abstrakcyjny, sformułowany, przekazywany, jest ideałem ogólnoludzkim, dla wszystkich. Chociaż jednak jest on przeznaczony dla wszystkich, to właśnie dlatego dla wszystkich jest zewnętrzny, jest to narzucony z zewnątrz martwy

schemat. Ideał filozoficzny jest łożem prokrustowym, przeznaczonym dla wszystkich, ale dla nikogo niedostosowanym. Przeciwnie, wzniosła osoba – bohater, mędrzec, nawet święty – jeśli weźmiemy jego ludzką doskonałość – wzniosła osoba – jest ideałem tylko siebie samego, a i to niepełnym, nie w pełni. Dla innych jest on obojętny, gdyż inaczej trzeba byłoby ślepo naśladować cudzą osobę. Przecież, „co mi do tego, co dobre jest dla Piotra lub Jana. Ja żyję swoim własnym życiem i idę swoją, nakreśloną na ziemi palcem Bożym drogą”. Jeden ideał jest konieczny lub przynajmniej powinien być koniecznym, ale jako formalny, nie ma zastosowania do żadnej konkretnej osoby; inny ideał jest konkretny, ale za to przypadkowy i niezwiązany z osobą każdego. Jeden tylko Pan Jezus Chrystus jest ideałem każdego człowieka, to znaczy nie jest pojęciem abstrakcyjnym, nie jest pustą normą człowieczeństwa w ogólności, nie jest schematem wszelkiej osoby, a obrazem, ideą każdej osoby z całą jej żywą treścią. On nie jest popularną zasadą moralną³⁹⁹, jak i nie jest modelem do kopiowania⁴⁰⁰; On jest zasadą nowego życia, która raz przyjęta do serca od Niego, sama już rozwija się według swoich własnych praw. Nie tylko zachowując swoją osobista wolność i swoistość, ale także znajdując je na nowo, doskonalszymi, człowiek otrzymuje życie, które samo z siebie przekształca lub, według słowa przypowieści (Mt 13₃₃; Łk 13₂₁), „zakwasza” jego empiryczną osobę – „mąkę” – według obrazu Bożego w nim.

W Chrystusie każdemu dano jego „fundament”, fundament każdego, „sam”, autentyczny. Jeśli ktoś źle i niezgodnie ze „sobą” budował na tym „fundamencie”, to jego budowla spłonie pod spojrzeniem tego, który wcielił w siebie pełnię tego ideału. Natomiast – mówi Apostoł – pomimo zguby „dzieła”, pomimo ognia ogarniającego całego człowieka, on „sam” uratuje się. Podkreślając słowo „pomimo” chcę zwrócić uwagę na radykalne rozejście się przedstawionego tutaj poglądu na sąd z katolicką nauką o czyścicu, gdzie zbawia się człowiek, ale nie pomimo, a dzięki, na skutek męki oczyszczenia. Właśnie dlatego według Apostoła Pawła człowiek nie zbawia się w jego całości, a jedynie „sam”, jego przez Boga wyznaczone „o sobie”, podczas gdy według nauki katolickiej zbawia się cały człowiek, ale jedynie pod dyscyplinującą odpłatą czyścica zastawia się nad sobą i zmienia ku lepszemu. Głęboko tajemniczy i meta-rozumowy akt metafizyczny rozdzielenia dwóch momentów bytu („o sobie” i „dla siebie”) przekształca się w wulgarnym przedstawieniu katolickiego

czyśćca w coś psychologicznego, na wskroś zrozumiałego – w usprawiedliwienie przez mękę i w wychowanie przez karę.

W następnym wierszu (16) Apostoł spieszy z wyjaśnieniem, dlaczego „sam się zbawi”. Dlatego, że wy, wierzący – pisze do Koryntian – „jesteście świątynią Bożą”, a „świątynia ta jest święta”, i w niej żyje Duch Boży. Co jest święte, to nie może zginąć, zniknąć lub trwać w ogniu. To, co Chrystus dał człowiekowi jako człowiekowi, nie może przemiąć. Inaczej zginąłby obraz Boży. Natomiast on powinien pozostać; to, co święte, pozostaje, święta istota człowieka zbawia się. Jeśli zaś chodzi o jego „dzieła”, to one mogą zginąć. Zginie, lub mówiąc dokładniej będzie nieustannie ginąć w wiecznym momencie spalania ta praca, ten rezultat wewnętrznego działania, który został wykonany w czasie życia. Zginie cała treść świadomości, o ile nie jest ona z wiary, nadziei i miłości. Zbawi się *αυτός* – naga Bogo-świadomość bez samo-świadomości, gdyż samo-świadomość bez konkretnej treści, bez świadomości swojej własnej działalności jest jedynie czystą możliwością. Samo-świadomość jest świadomością swojej twórczości, swojej aktywności. A „dzieło” człowieka, jego samo-świadomość, oddzieliwszy się od niego „samego”, stanie się czystym pozorem, wiecznie płonącym, wiecznie ulegającym likwidacji, wzrokiem Bożym spalany obrzydliwym marzeniem bez marzącego podmiotu, koszmarnym snem bez widzącego ten sen. Takie „dzieło” istnieje jedynie subiektywnie, jako nagie „dla siebie”: moment „o sobie” w nim zdecydowanie nie jest obecny. Dla wszelkiego „samego” – tego „dzieła”, tego „egoizmu” absolutnie nie ma, gdyż on absolutnie jest pozbawiony obiektywnego bytu. „Egoizm” bez „samego” – ten męczący miraż, pojawiający się w pustce niebytu, „jęk i zgrzyt zębów”, czego nikt nie słyszy – jakby nieustanna halucynacja Nicości, dla nikogo nie istniejąca – wiecznie spalająca się i wiecznie ginąca irrealność, jednym słowem – pełne metafizyczne *μη ὄν*. Natomiast wszystko, co realne, jest święte, gdyż „świętym” – według określenia Autora „Pouczeń dla moralności ludzi”, niekiedy przypisywanych św. Antoniemu Wielkiemu – świętym jest nazywany ten, kto jest czysty od zła i grzechów⁴⁰¹; a taką mianowicie jest realność stworzona przez Boga.

Jest to przeżywane do dzisiaj. Pograżając się w grzechach tracimy poczucie obiektywnie-realnego istnienia. Pograżając się w grzechach duch zapomina o sobie, zatracą się, zanika dla siebie. „Otchłań ostateczna grzechów otoczyła mnie i zanika mój duch”, słyszymy świadectwo świętego Kościoła⁴⁰². Egoizm żali się sam nad swoim grzechem, ale główna męka

w tym, że sam sobie wydaje się on być czymś bezpodmiotowym. Egoizm pozbawia się mocnego fundamentu i zaczyna wirować, zamykając się w sobie, jak pylisty wiatr w gorącym powietrzu. „Związany przepaskami, to znaczy sznurami żądz”, on jest niewolnikiem prawa grzechu. Grzech nie jest już samowolnym aktem, a samą istotą lub materiałem egoizmu, a on całkowicie jest przez niego określony. Nie widząc nic, poza grzechem, leżącym u jego podstaw, on może jedynie szarpać się, ale nie może wyrwać się z ognistego koła narastającej grzeszności. Jedynie obiektywna kontemplacja siebie „samego” w osobie Jezusa Chrystusa pozwala jemu uświadomić sobie swój stan i ukierunkować się ku błyskającej, jak cicha letnia błyskawica, autentycznej drodze, ku odnalezieniu siebie.

W 2 Kor 5₁₋₃ zawarta jest związana z tym myśl, tutaj powiedziano: „Kiedy zniszczy nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie. Tak przeto teraz wzdychamy, pragnąc przyodziać się w nasz niebieski przybytek, o ile tylko odziani, a nie nadzy będziemy – εἶτε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθήσομεθα”.

W analizowanym wcześniej tekście była mowa, że „sam” zbawi się, ale straciwszy swoje „dzieło”, swoje życie, jak dzieło sztuki, tę, jeśli można tak powiedzieć, budowlę, jaką zbudowała sobie osoba, tę szatę, w którą ona się przyoblekła, utkawszy ją dla siebie w czasie życia ziemskiego. Kiedy jednak osoba ze swoją ziemską budowlą, w swojej ziemskiej szacie, stanie przed płonącym ogniem oczyma Chrystusa, wtedy usłyszy słowo Boże, rozcinające jak miecz obustronnie ostry, ale wtedy, w wypadku swojej niegodności, przez tajemniczy akt ta szata zapłonie i oddzieli się od „samego”, i budowla zostanie zniszczona. Pozbawiwszy się tego okrycia, tej budowli-szaty, przy obleczeniu tej szaty, która jest w Chrystusie (por. Ap 3₅; 4₄; 6₁₁; 7₁₃₋₁₄), w ten swój ideał, który już był dany w ciele Pańskim, „sam” może okazać się nagim, ostro odczuć nagość i nędzę swoją, swoją sytuację nędzarza, podobnie jak ubogi jest „nagi”, choćby ubrał się w gronostajowy, ale cudzy płaszcz; on w swojej świadomości jest nagi i ta jego nagość jest jedynie podkreślona, jedynie wzmocniona, jedynie staje się bardziej zmysłową od wspaniałej szaty, danej jemu, ale nie utkanej przez niego, nie zarobionej przez niego. Za nagiego zaczyna uznawać się w tym życiu każdy z nas, kiedy modli się wieczorem słowami św. Makarego Wielkiego: „Miłosierny bądź dla mnie grzesznego i obnażonego z wszelkiego dobrego uczynku”²⁴⁰³.

„Nagość” i „odzianie”, jako mistycznie-metafizyczne określenia spotykane są na każdym kroku w piśmiennictwie duchowym, i to nie tylko

chrześcijańskim, ale także poza-chrześcijańskim. Interesującą ilustrację do tego przedstawienia o charakterze empirycznym jako metafizycznej szacie „samego”, i wynikającej stąd metafizycznej nagości grzesznika po sądzie nad nim może dać dialog Lucjana z Samosaty „Charon i cienie” (z serii „Rozmowy Zmarłych”⁴⁰⁴). Podczas przeprawy do świata pozagrobowego przewoźnik Charon zmusza dusze do zrzucenia szat i pozostawienia na ziemskim brzegu wszystkich niepotrzebnych rzeczy („dzieła” – u Apostoła). Hermes Psychopompos „powinien śledzić za tym, aby do łodzi nie wsiadła ani jedna dusza, która nie zrzuciła z siebie wszystkiego: cienie muszą rozstać się ze wszystkim. Miłośnik kobiet musi pozostawić piękno; król – szaty królewskie, bogactwo, pychę i pogardę do ludzi, koronę i purpurę, brak ludzkich uczuć, szaleństwo, zadufanie w sobie, gniew i wszystko inne; bogacz zostaje pozbawiony swoich trofeów i tłustego ciała; człowiek znany pozostaje bez genealogii, bez honorów i posągów ku jego czci; dowódca zrzuca z siebie zwycięstwa i trofea; filozof – swój płaszcz, całą uczoną bzdurę, która zaśmieca jego duszę, swoją niewiedzę, pychę, pustosłowie, fałsz, chytne pytania wraz z poplątanym mędrkowaniem, jednym słowem – marność, szaleństwo i drobiazgowość, składającą się ze złotych monet bezwstydu, niepomowanego życia i lenistwa, jak i z fałszu, udawanej ważności i myśli o swojej wyższości, a w końcu brodę, nachmurzone brwi i pochlebstwo. Przed obliczem wieczności wszyscy powinni rozebrać się ze wszystkiego, co jest niszczone, i stanąć nagimi. Stąd zrozumiała jest pustka duszy, która została pozbawiona większej części swojej treści.

Idea ukrytego przed rozsądkiem podziału i rozcięcia spotykana jest w wielu miejscach Pisma. Nie będę cytował ich wszystkich – wspomnę jedynie o niektórych.

I tak, pan z przypowieści przyjdzie do swego domu nieoczekiwanie i każe „ćwiartować” leniwego sługę, któremu powierzony został nadzór nad domem, „i z obłudnikami wyznaczy mu miejsce. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 24₅₁). To „ćwiartowanie”, dosłownie „rozszyczenie jego – διχοτομήσει αὐτὸν” jest bardzo znaczące: nie powiedziano „zabije”, lub „straci go”, nie powiedziano „zarąbie” lub „porąbie na części”, a właśnie „rozszycze na dwoje – διχοτομήσει”. – Zupełnie tak samo u Łk 12₄₆: „I każe go rozszyc i z niewiernymi wyznaczy mu miejsce”; i tutaj mamy: διχοτομήσει αὐτὸν. Orygenes wyjaśnia tę wypowiedź Zbawiciela właśnie w takim, ontologicznym sensie. „W Ewangelii jest mowa o niedo-

brych włodarzach, którzy, jak stwierdzono, ‘mają zostać poćwiartowani, a ich część umieszczona wśród niewiernych’, ta część mianowicie, która nie stanowiąc ich własności, winna zostać wysłana gdzie indziej; również i to wskazuje niewątpliwie na jakiś rodzaj kary wobec tych, których duch, według mego przekonania, ma być oddzielony od duszy³⁴⁰⁵. To właśnie jest mistyczne rozdzielenie istoty człowieka na dwoje, na „samego” i na „dzieło”, tym bardziej, że tutaj nie jest mowa o niewiernych lub obłudnikach, a o sługach Bożych, którzy opiekowali się nad domem. Kto „skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem” (Łk 12₂₁), kto nie bogaci się w dobre czyny (1 Tm 6₁₈) – ten pozbawia się swoich skarbów i wraz z nimi swojego, przyrośniętego do nich, serca (Mt 6₂₁; Łk 12₃₄). Każda nieczysta myśl, każde niepotrzebne słowo, każdy zły czyn – wszystko to, co nie ma za swoje źródło Boga, czego korzenie nie karmią się wilgocią życia wiecznego, co jest wewnętrznie osądzone już przez swoją niezgodność z Idealem, który jest w Chrystusie, i przez swoją niezdolność do przyjęcia w siebie Ducha – wszystko to zostanie wyrwane z ukształtowanej empirycznej osoby, z egoizmu człowieka: „Każda roślina, której nie sadił mój Ojciec niebieski – mówi Pan – będzie wyrwana” (Mt 15₁₃), będzie wyrwana z korzeniami. A Jego Poprzednik głosił konieczność przynoszenia duchowych owoców: „Wydajcie więc godny owoc nawrócenia... Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone” Mt 3₈₋₁₀). Ale do tego sądu pozwala się wrogim plewom swobodnie rosnać wraz z pszenicą, a nieurodzajnemu drzewu figowemu zielenić się, jak i przynoszącemu owoce.

Podobne, ale dobrowolne odcięcie lub wyrwanie grzesznej części z empirycznej osoby jest konieczne także za życia, dopóki ta część nie zdążyła zarazić wszystkiego pozostałego. Jest to jakby odcięcie podczas operacji zgangrenowanej części. Tak, na przykład, o pożądaniu powiedziano: „Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je i odrzuć od siebie – ἔξελε αὐτὸ καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucone do piekła. I jeśli prawa twoja ręka jest ci powodem do grzechu, odetnij ją i odrzuć od siebie – ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało iść do piekła” (Mt 5₂₉₋₃₀; por. Mt 18₈₋₉). W liturgii „Niedzieli Syna Marnotrawnego”, kie-

dy dusza zarazem budzi się ze swojej śpiączki grzechu, kiedy wspomina swoją ojczyznę niebieską i, obejrawszy siebie, nagle, jakby w oświeceniu przez błyskawicę, zrozumie, że zdeprawowała siebie i cała jest jedną wielką raną grzechów – w tę niedzielę poprzedzającą wspomnienie Sądu Ostatecznego, przyswajamy sobie w cerkwi tę samą ideę rozdzielania, przybraną w obraz przewiania plew od ziarna. Wszystko, co zrobiłem, okazuje się widmowe, nie ma nic stałego. Wytwornie zaokrąglają się obrazy wersetu:

„Do bezgrzesznego kraju i życiodajnego udałem się
zasiawszy grzech, sierpem ściałem kłosa lenistwa
i ręcznie związałem czynów moich snopy,
których nie postawiłem w spichlerzu pokuty.
Modłę się jednak do ciebie, przedwiecznego Boga naszego,
abyś wiatrem Twojej łaskowości
rozwiął plewy moich czynów
i pszenicy pozwolił zostać w duszy mojej,
w niebieskim Twym zamykając mnie spichlerzu,
i zbaw mnie”³⁴⁰⁶.

A w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu, kiedy mnichami powinni stać się wszyscy i każdy, kiedy dla wewnętrznej kontemplacji, to znaczy dla odrodzenia siebie samego „nadejdzie czas sprzyjający”, kiedy nadchodzi „jaśniejący czas, który podarował Ojciec światłości”, to znaczy czas czynienia światłości w całej swojej osobie, w tym wielkim czasie życia zakonnego dla całego świata, z głośnym szlochem błaga grzeszna dusza Tego, kto i zasłonę świątynną rozdarł ze względu na nią:

„Płaczem żądz nędzną szatę rozdzierając,
szatę Bożą przyjmujemy”³⁴⁰⁷.

Jeszcze za życia zła, pożądliva strona egoizmu powinna zostać „odcięta” i „odrzucona od siebie”, jeszcze za życia powinny zostać rozwiązane „plewy dzieł”, jeszcze za życia powinna zostać rozdarta „nędzna szata żądz”. Grzeszne „dzieło”, oddzielone od „samego”, zostaje wyrzucone precz ze sfery Bożej, z bytu i odsunięte na jego skraj, w agonię wiecznego likwidowania, w granice lodowatej i palącej śmierci wtórej, do „ciemności zewnętrznych”, to znaczy w trwanie „poza” Bogiem, o czym tyle razy mówi Pismo. „Sługę niegodnego” (Mt 25₁₄₋₃₀), który nie pomnożył danego mu talentu i zwrócił go Gospodarzowi, to znaczy człowieka uczciwego, ale który nie zbudował swojej empirycznej osoby na Bożym fundamencie, Pan pozbawia i tego, co zostało mu dane, a następnie naka-

zuje wyrzucić („ἐκβάλετε”) „do ciemności zewnętrznej – εἰς τὸ σκοτὸς τὸ ἔξωτερον – gdzie będzie płacz i zgrzytanie zębów”, to znaczy męka i bezsilna złość, zresztą niedostępna żadnej percepcji, gdyż jest ona „na zewnątrz”, „poza” dotykiem i jest niczyja. Przecież to, co sługa miał najcenniejszego – talent, jego talent – pozostał w rękach Pana i jedynie niegodny, nieprzydatny dla królestwa jego egoizm, jak i gość bez szaty weselnej (– w przypowieści o uczcie weselnej, Mt 22₁₂₋₁₃ –) zostaje wyrzucony precz. Zdecydowane przytoczone słowa Jezusa Chrystusa o wieczności mąk dla ludzi, którzy nie kochają (Mt 25₃₁₋₄₆), jak i słowa Oblubieńca do głupich panien, które nie zatroszczyły się o olej przebóstwionego ciała (–gdyżmającałaskęipneumato-forycznaosobajestprzebóstwionymciałem–) i dlatego zostały pozostawione na zewnątrz, poza granicami komnaty weselnej, ma na celu wyrazić z matematyczną dokładnością percepcję sądu osądzonego przez egoizm, jego subiektywne przeżywanie tego sądu, a nie metafizyczny stan rzeczy – nie odnoszą się do sfery bytu, a do sfery niebytu, istniejącego tylko dla siebie. Dla egoizmu, wyrzucanego z Królestwa, inaczej być nie może, gdyż cała samoświadomość złej woli zostaje wyrzucona precz, do ognistej ciemności czarnego i niejaśniejącego ognia gehenny. Tak jest – subiektywnie. Natomiast obiektywnie, dla Sędziego, dla Boga, i dla będących, sprawiedliwych, „sam” zbawił się, przechodząc przez moment ognistej operacji, ale tylko zbawił się nagi, w stanie czystej potencjalności samoświadomości. Właśnie ten moment strasznego widoku Świętego Oblicza Chrystusa, spalającego egoizm jak ogień plewy, narzuconą ideę na wieki zapieczętowanie w egoizmie, już więcej nietwórczym, gdyż on nie ma substancjalnej podstawy „samego”. Cały dalszy los tego widmowego egoizmu jest określony przez nieruchomą ideę własnego grzechu i ognistej męki Prawdy. I jedna, i druga obiektywnie nie istnieje, one są – czystymi subiektywnościami. Nie mając jednak twórczości – gdyż nie mają „samego”, substancji – egoizm całkowicie nimi zapełnia się i nie może nawet w myślach od nich abstrahować, stanąć ponad nimi – gdyż w tym celu potrzebny jest akt twórczy – dlatego właśnie nie może zostać zlikwidowany. Jego byt wyczerpuje się jego „treścią psychiczną”, ona rzeczywiście odpowiada „duszy” – w przedstawieniu empirycznej szkoły psychologii; egoizm jest jedynie psychicznym fenomenem bez noumenu, zastygłym zjawiskiem bez tego, kto je ukazuje. Coś podobnego przedstawia świadomość człowieka, na którego przekonująco oddziaływano w czasie hipnozy. Odtąd na wieki egoizm jest pozornie istniejącą, samo-świadomą ideą auto-afirmującego się grzechu i męki. Siejący wiatr grzechów zbie-

rze w tym wieku burzę żądz; ogarnięty wichrem grzechów nie przestanie się w nim obracać i nie wyrwie się z niego, zresztą nawet nie pomyśli, żeby się wyrwać z niego, gdyż nie będzie punktu oparcia bez żądz. Egoizm teraz dany sobie już ostatecznie ślepo, gdyż oślepił siebie, pogardziwszy czystością serca. W tym właśnie jest przerażenie, że bezrozumny egoizm nie będzie mieć rozumu, aby zrozumieć, co z nim: wszystko – jedynie „tu” i „teraz”. Obrazowo przedstawił tę myśl Dostojewski w rozmowie Raskolnikowa z tonącym w szatańskich głębokościach, zdemoralizowanym do samego serca Swidrygajłowem:

„– Nie wierzę w przyszłe życie – rzekł Raskolnikow.

Swidrygajłow siedział zamyślony.

– A co będzie, jeśli tam są tylko pająki albo coś w tym rodzaju – powiedział zniechęcony.

„Wariat” – pomyślał Raskolnikow.

– Wieczność zawsze nam się przedstawia jako idea, której niepodobna pojąć, jako coś olbrzymiego, olbrzymiego! Ale czemuż koniecznie olbrzymiego? Proszę sobie wyobrazić, że raptem, zamiast tego wszystkiego, będzie tam jedna izdebka, coś jak wiejska łaźnia, zakopcona, a we wszystkich kątach – pająki; i oto masz pan całą wieczność. Mnie to się czasami przywiduje, wie pan.

– I czyż naprawdę, naprawdę nie wyobraża pan sobie czegoś bardziej pocieszącego, sprawiedliwego? – zawołał Raskolnikow z uczuciem dotkliwej przykrości.

– Sprawiedliwego? A skądże wiemy? Może właśnie to jest sprawiedliwość; i wie pan, ja bym koniecznie zrobił tak właśnie! – odparł Swidrygajłow z niewyraźnym uśmiechem.

Ta poczwarna odpowiedź przejęła Raskolnikowa nagłym zimnem²⁴⁰⁸.

Taka jest gehenna – jedyna realność we własnej świadomości, i nic – w świadomości Boga i sprawiedliwych. Czyż jest nam żal obciętych paznokci lub nawet odciętego palca? Także i sprawiedliwym wcale nie jest żal wiecznie płonącego egoizmu, równie mało istniejącego dla nich, jak dla żywych ludzi nie istnieją absolutnie nieznanym im obce myśli. Nie ma żalu w stosunku do tego, co z samej istoty dzieła zdecydowanie nie jest dostępne niczyjej percepcji. – Egoizm otrzymał to, czego chciał i czego dalej chce: być swego rodzaju absolutem, być niezależnym od Boga, autoafirmującym się przeciwko Bogu. Dana jest jemu niezależność, ta absolutnie negatywna wolność egoizmu. On chciał być sam – i został sam; chciał oddzielić się – i został oddzielony. Odtąd ani Bóg, ani coś innego niż on sam, nie działa na niego. On jest – „jak bóg”, ale skoro nie jest twórczy (wszelka twórczość – w Bogu i – tylko w Bogu), to on zniewolił siebie w swojej przypadkowej treści, opętany przez to, co skończone.

Myśli już powyżej przedstawione są zawarte w Mk 9⁴³⁻⁴⁹, ale z pewnym ważnym dla nas uzupełnieniem; ten tekst podaje:

43. „Jeśli twoja ręka jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia wiecznego, niż z dwiema rękami pójść do piekła w ogień nieugaszony,

44. gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie.

45. I jeśli twoja noga jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie chromym wejść do życia, niż z dwiema nogami być wrzuconym do piekła, w ogień nieugaszony,

46. gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie.

47. Jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu, wyłup je; lepiej jest dla ciebie jednookim wejść do królestwa Bożego, niż z dwójgiem oczu być wrzuconym do piekła ognistego,

48. gdzie robak ich nie umiera i ogień nie gaśnie.

49. Bo każdy ogniem będzie posolony i każda ofiara solą będzie posolona”.

W tym wypadku „dziełem” „samego” jest ciało. Niegodną jego częścią, odpowiadającą złemu materiałowi budowli (1 Kor 3₁₃) będzie w tym wypadku gorsząca część ciała. Lepiej jest w odpowiednim czasie wyrwać ją, odciąć i wyrzucić, niż poddawać niebezpieczeństwu całe ciało, to znaczy całą empiryczną osobę. Nieumierający „jej” robak, tej gorszącej części, to znaczy robak samo-świadomości grzechu, wiecznie będzie toczył odciętą i wyrzuconą część; niegasnący ogień bólu z powodu rozłączenia z ciałem – niezmiennie będzie ją pożerał.

Historycznie obraz „robaka nieumierającego” można wyjaśnić z Talmudu, zgodnie z nauką którego dusze grzeszników są karane w ten sposób, że robaki pożerają ich martwe ciała. W traktacie Berakot powiedziano: „Także samo uciążliwy jest dla zmarłych robak, jak szpilka w ciele żywego. Smutnie i bardzo boleśnie dręczy się dusza, kiedy widzi, że ciało – niegdyś jej naczynie i przystań – jest od wewnątrz pożerane i niszczone przez robaka, a nawet doskonale sprawiedliwy lęka się tego losu”⁴⁰⁹.

„Dziełu” grozi wieczne zlikwidowanie, wieczna agonია śmierci wtórej. Tak będzie, gdyż „każdy” (to znaczy „sam”; por. „każdy” w 1 Kor 3₁₀) „ogniem będzie posolony”, to znaczy przez ogień zostanie oczyszczony, niezdolny do rozkładu lub bycia pożerany przez robaka byt, podczas gdy dla gnijącej części to posolenie jest zgubą. A to, co wcześniej było oznaczone przez Apostoła jako pozbawienie nagrody („przecierpiemy uszczerbek”) lub pozbawienie szaty („jeśli tylko nie okażemy się nagimi”) – w tym wypadku jest charakteryzowane jako stan kalectwa, jako pozbawienie jakiejś części. Jest to niepełna samoświadomość,

w wyższym swoim stopniu, przy woli – co nazywa się – „opętanej”, równającemu się zeru „bytu dla siebie”. To ostatnie jest możliwe przy całkowitym odpadnięciu od Ducha Życio-twórczego, przy bluźnierstwie na Ducha, to znaczy przy świadomym przeciwstawieniu się Prawdzie, której Nosicielem jest Duch Święty: „Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciwko Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeśli ktoś powie przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym” (Mt 12₃₁₋₃₂). Negowanie Prawdy jako Prawdy pociąga za sobą całkowite rozdzielenie „samego” i „egoizmu”, to znaczy śmierć duszy, śmierć wtórą, podobnie jak rozdzielenie duszy i ciała jest śmiercią ciała, śmiercią pierwszą. „Kto nawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, wybawi duszę jego od śmierci” (Jk 5₂₀) i dlatego trzeba się za niego modlić, ale jeśli człowiek jawnie i świadomie zdąży ku śmierci, jeśli ma „grzech, który sprowadza śmierć”, to wtedy modlitwa jest daremna (1 J 5₁₆₋₁₇).

Słowo Boże – oto ten miecz, który rozcina ludzką istotę (Hbr 4₁₂; Ap 1₁₆: „z Jego ust wychodził miecz obosieczny, ostry”); spojrzenie Boże – oto ten ogień, który obraca w nicość wszelki grzech (Ap 1₁₄; 1₅). Słowo-miecz i spojrzenie-płomień przenikają w najtajniejsze głębie stworzenia, i „język Jego jak ogień pożerający” (Iz 30₂₇). Obraz nieustannego spalania nieustannie powtarza się w języku Pisma i w tym obrazie nie należy postrzegać prostego, wziętego z marszu porównania. Za tym wszystkim w pojęcie spalania wchodzi istotna oznaka – oznaka wieczności. „Spala się”, ale „nie spali” – takie jest „wieczne płonienie”. Jeśli w oczach będącego, dla „samego”, wieczność mąk – w ich absolutnej co do treści chwili, kiedy stykają się grzech i spojrzenie Boże, nie mogące stykać się dłużej, niż na moment, to dla nie-będącego ta wieczność – w nieustannym przedłużaniu się w bezsensowną nieskończoność, w niedorzecznym i nie będącym w sobie rozciągniętym umieraniu złego egoizmu na bezgraniczność czysto wewnętrznej, niczym już nie powstrzymywanej żądz. Będąc bezsensowną absolutnością i pełną niezależnością od wszystkiego – jak chce tego egoizm – i równocześnie nie mając twórczej aktywności, ten egoizm pozbawiony jest wewnętrznych i zewnętrznych pobudek, aby się zatrzymać, aby położyć kres swojej żądzy. Pozostawiony sam sobie egoizm staje się niewolniczym i w nagiej auto-tożsamości grzesznego „Ja”, płomiennym, wiecznie niedomagającym i nigdy nie zatrzymującym

się wichrem bezsensownie krążącym w ciemnościach niebytu i męki: osiągnięto więc owo „*Będziecie jak bogowie!*”

Któż, jak nie poganie wiedział o widmowości istnienia pozagrobowego i o bezsensownej nieskończoności cierpień w gehennie? Nie znając za życia wyzwolenia ze straszego wichru egoizmu, z dręczącej pracy gehenny, oni z zadziwiającą plastycznością wyrazili to przeżywanie w całym szeregu obrazów piekła. „Same kary są przedstawiane w takiej postaci – poczynił uwagę badacz greckich idei życia pozagrobowego⁴¹⁰ – że przede wszystkim wskazują one w tym wypadku na marność, bezpłodność wiecznych wysiłków ukaranego, aby osiągnąć jakiś ważny dla niego cel, bezowocność będącą aluzją do marności wszystkich w ogóle wysiłków i dążeń człowieka w okresie jego ziemskiego istnienia”.

Danaidy, po śmierci osądzone za zabójstwo mężów, wiecznie i bezowocnie noszą w otchłani wodę do bezdennej, nigdy nie napełniającej się beczki lub – zgodnie z przedstawieniami na wazach – do ogromnego zbiornika; Ochnos ze swoim osłem, nieustannie pożerającym sznur, owoc jego nieustannej pracy (– według wyjaśnienia Bachofena⁴¹¹, te symbole mają znaczenie płciowe, pierwszy – kobiecej chłonności, drugi – męskiej produkcji, a wtedy, jeśli jest to słuszne – to obrazy Danaid i Ochnosa stają się szczególnie pouczające –); przykuty Tityos, z nieustannie szarpaną przez sępa wątrobą, która ciągle na nowo odradza się (to samo – z Prometeuszem); Iksjon kręcący się w ognistym kole nieutulonej żądz⁴¹²; Tantal, dręczony przez pragnienie i głód, ale jedynie rozdrażniany widokiem uciekającej przed nim zimnej wody i usuwającej się przed nim gałęzi ze złotymi owocami; Syzyf, na próżno wciągający na górę ciężki kamień, który u samego szczytu spada z powrotem na równinę; „powietrzne widmo” Heraklesa, napinające łuk, „groźnie patrząc i gotów grot miotać za grot⁴¹³... – oto zawsze ważne dla asce-ty obrazy, w których treści bezspornie podane jest przez przeciwieństwo, jaki to dar chrześcijański otrzymał od Pana.

Jeszcze wyraźniej Hindusi przedstawili bezsensowną nieskończoność żądz w gehennie i jej nienasycenie – właśnie w postaciach piekielnych monstrów pretów. Buddyści mówią, że są to „wiecznie głodne monstra, z ogromnymi głowami, okrutnym spojrzeniem i ogromnym żołądkiem, który nigdy się nie napełnia, z suchymi jak u szkieletu członkami, nagimi i obrośniętymi włosami, z ustami i gardłem tak wąskimi, jak ucho igielne. Są one wiecznie głodne i wiecznie pragną. Tylko jeden raz na sto ty-

sięcy lat słyszą one słowo „woda”, ale kiedy ją znajdują, to ona przed nimi zamienia się w nieczystość. Niektóre z nich pożerają iskry ognia, inne – trupy, albo też własne ciało, ale nie mogą się nasycić na skutek niezwykle wąskiego gardła. „Wydaje się – zauważa biskup Chryzant – wydaje się, że w postaci tych nędznych istot fantazja buddystów chciała wcielić pojęcie tego pragnienia bytu, które prowadzi do żądzy i jest powodem największych zwyrodnień – tego zła życia. Wieczna żądza bytu nigdy nie zostaje zaspokojona”⁴¹⁴.

Idea bezsensownego trwania owego spalania w ogniu gehenny została wyraźnie przedstawiona w J 15₅₋₆: „Je jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa – μένη – we mnie, a ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze mnie nic nie możecie uczynić. Ten, kto we mnie nie trwa – μή τις μένη –, zostanie wyrzucony – ἐβλήθη ἔξω – jak winna latorośl i uschnie – ἐξηράνθη. I zbiera się ją, i wrzuca do ognia, i płonie – συνάγουσιν αὐτὰ καὶ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται”. Ten, kto nie trwa w Jezusie Chrystusie, zostanie wyrzucony precz i uschnie, to znaczy zostanie poddany tajemniczemu odcięciu od Korzenia Życia i, tym samym, pozbawiony soków życia – Ducha Świętego – utraci też twórczą funkcję wzrostu, budowania w Chrystusie, umrze i zaschnie w mono-idealizmie, zastygłym w wiecznej kontemplacji grzechu i męki. Dotychczas nie chodzi jeszcze o krainę bytu. Jednak dalej ona dochodzi do koniecznych skutków procesu, dokonujących się już na rubieżach bytu: gałązki zostaną zebrane i wrzucone w ogień, gdzie spłoną.

W sensie dosłownym można, zresztą, wyjaśnić czas terażniejszy tych form jako „aktualne sentencje”, to znaczy tłumaczyć analizowany fragment jako ogólną myśl o stałym związku zjawisk, o tym, co „ogólne”. Nawet, gdyby tak było, to jednak to „ogólne”, jak i wszelkie „ogólne” jest jedynie wyrazem bezsensownej nieskończoności, właściwej zjawisku, to znaczy znowu pewnego długiego i bezgranicznego, dręczącego „teraz”.

Proces wyrzucania jest – dla wyrzucanego egoizmu – wiecznym, zastygłym „teraz”, nigdy nie stającym się przeszłością; dla siebie – on jest wiecznie wyrzucany z królestwa, wrzucany do ognia, gdzie spala się, chociaż i wrzucenie i ogień – nie istnieją, i tylko egoizmowi zwidują się w marzeniu. Wszystko jest dobre, wszystko jest doskonałe, wszystko jest święte i Bóg jest wszystkim we wszystkich; natomiast zły egoizm zastygł w strasznej i nikczemnej wizji. Gwałtowny gniew podsyca go i rozpala. W bezsilnej złości i męce, z jękami i zgrzytaniem zębów,

grozi on pięścią... ale komu? – Bogu i sprawiedliwym... Jednak ani on nie istnieje, ani jego męki, a dawny ich podmiot – „sam” – dawno już zapomniał o tym, że kiedyś miał gorszące go oko, które wyrwał i odrzucił daleko od siebie. W gehennie kłębią się jedynie widmowe „sny cieni” i ciemne „cienie snów” – jeśli wykorzystać piękne porównania Pindara. Byłoby lekkomyślnością myśleć, że przedchrześcijańskie wyobrażenia o świecie pozagrobowym były wyłącznie wymysłem: i Żydzi ze swoim wyobrażeniem o Szeolu, i Grecy ze swoim Hadesem, i inni poganie mówili prawdę – o tym, co znali; a znali, chociaż i mętnie, tylko istnienie poza Bogiem, odpadnięcie od Boga. Oto dlaczego metafizycznie charakterystycznym dla całej ludzkości bez łaski było, jest i będzie to, co myślał o śmierci Eurypides; a w jego oczach śmierć była całkowitym zniszczeniem tego, kto poprzednio nazywał się człowiekiem; i ten, kto przed urodzeniem był niczym, umierając – według słów Poety – znowu, w sensie osobowego istnienia jest nie więcej, niż nicością:

τὸ μὴδὲν εἰς οὐδὲν ρεῖπει⁴¹⁵,

to znaczy τὸ μὴδὲν, wydający się być, widmowy byt lub pół-byt, pozbawiony łaski i dlatego na poły realne istnienie przechodzi w czysty nie-byt, w czyste nic, w οὐδὲν. Zresztą, jest to samopoczucie osoby, a jeśli chodzi o pojęcia, to – oczywiście – powszechne było przekonanie o nieśmiertelności duszy. Natomiast godne uwagi jest właśnie to, że pojęcie istnienia pozagrobowego zostało napełnione przeżywaniem jego widmowości i pustki. Właśnie to jest byt gehenny. Takie same są też przeżycia współczesnych pogan. Myśli grzesznika – powiadają oni – „to echo jego mrocznej duszy; wibracja tych myśli tworzy nad nim w przestrzeni ciemne, przygniatające prądy”⁴¹⁶. „Hades jest domem pomniejszonej ziemi, gdzie ludzie będą prześladowani przez wspomnienia”⁴¹⁷, będzie miejscem nieutulonych i dręczących pragnień. – Dusza męczy się podobnie, jak rozpalone gardło, ale nie ma pociechy. Tak, w przypowieści o bogaczu i Łazarzu przenikliwy okrzyk bogacza rozdziera uszy: „Ojcze Abrahamie, ulituj się nade mną i poślij Łazarza, niech koniec swego palca umoczy w wodzie i ochłodzi mój język, bo strasznie cierpię w tym płomieniu” (Łk 16₂₄).

Idea oczyszczającego ognia występuje w całym Nowym Testamencie. Teraz jednak zwrócę twoją uwagę na tekst Mt 3₁₁. Sens myśli przed wierszem 11 jest następujący:

Do Jana Chrzciciela przychodzą faryzeusze i saduceusze (w. 7). Jan wskazuje im na konieczność pokuty – to znaczy odrzucenia od siebie wszystkiego, co gorszy – aby uniknąć „przyszłego gniewu” i grozi im jakimś ogniem (oznaczymy go literą „A”), w który wrzucają drzewo nieprzynoszące owoców; chodzi o to samo, co w innych miejscach było oznaczone jako bezpłodna gałąź, niegodna szata, budowla ze złego materiału... Jan grozi także siekierą – co w innym miejscu jest oznaczone jako „miecz obosieczny”. – Za pokutą ma nastąpić nowy proces oczyszczający: „Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia, lecz ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie, ja nie jestem godzien nosić Mu sandałów. On was chrzczyć będzie Duchem Świętym i ogniem (oznaczymy ten ogień literą „B”). Ma on wiejadło (– jako narzędzie rozdzielania i oczyszczenia ono ma w przybliżeniu ten sam sens, co siekiera i miecz –) w rękę i oczyści swój omlot: pszenicę (= „sam”) zbierze do spichrza („Niebieska Jerozolima”, „mieszkanie”), a plewy (= niepłodne gałęzie) spali w ogniu nieugaszonym (oznaczymy go literą „C”)” (Mt 3₁₁). Cóż to za ogień? – Ogień A = ogniowi C jako spalanie ogarniające to, co już zostało odrzucone, wyrzucone „na zewnątrz”, na podobieństwo plew przy przewianiu. Ten i drugi ogień spala to, co jest nie do pogodzenia z trwaniem w Bogu, co nie ma gęstości bytu, co jest wyrzucane z łona Troistego Życia, jak korek z wody. Jednak zupełnie inne są, jak się wydaje, cechy ognia B. Jak widać nie jest to niegasnący ogień męki, ale ogień oczyszczający, ogień oddzielający to, co Boże, od tego, co jest poza Bogiem; innymi słowy, ogień B jest tym samym, który dopełnia proces chrzcielny, oddzielając „samego” od innych, poza Bożych nawarstwień w nim – ogień, którym „każda ofiara solą będzie posolona” (Mk 9₄₉). Co to za ogień? W chrzcie nie jest on dany, nigdzie się o nim nie mówi w odniesieniu do faktycznie istniejącego chrztu i jedynie Apostołowie otrzymali chrzest ognistych języków. Duch Chrystusowy, idący do grzesznego stworzenia, będzie tym ogniem doświadczenia, który wszystko oczyści, wszystko zbawi, wszystko sobą napelni. Natomiast to, co dla „samego” jest momentem oczyszczenia (ogień B), dla jego grzesznego egoizmu będzie ogniem męki (ogień A i B). Jeden i drugi ogień – to różne aspekty jednego i tego samego Bożego objawienia – objawienia stworzeniu Pocieszyciela. Wieczna szczęśliwość „samego” i wieczna męka „egoizmu” – takie są dwie antynomicznie sprzężone strony ostatecznego, Trzeciego Testamentu. W ten sposób, Objawienie Wiecznej Prawdy ujawnia się w podwójnym zjawisku: zbawieniu-zgubie, światłości-ciemności, duchowości-gehennie.

Zachował się ważny agrafon, czyli niezapisana w Ewangeliach wypowiedź Zbawiciela, w którym ta dwoistość Objawienia Bożego jest bardzo wyraźnie podkreślona. „Kto znajduje się blisko Mnie – mówi Pan w tym agrafonie – jest blisko ognia, a kto jest daleki ode Mnie, jest daleki od królestwa”. Innymi słowy, Jeden i ten sam Pan daje Królestwo i spala wszystko to, co jest niegodne: Duch Chrystusa dla godnych jest Królestwem, a dla niegodnych – ogniem.

Agrafon ten podają: Orygenes w zachowanym łacińskim przekładzie bł. Hieronima „Egzegezy Proroka Jeremiasza” oraz Dydym w „Egzegezie Psalmu 88”. A skoro obaj oni byli aleksandryjczykami, to można założyć tutaj wpływ miejscowego źródła, tym bardziej, że u żadnego pisarza kościelnego, poza wymienionymi aleksandryjczykami, nie ma wskazówek na rozpatrywany agrafon. Można, dalej, zakładać, że tym źródłem była lokalna „Ewangelia według Egipcjan”.

W przybliżeniu tak samo, jak to poczyniono powyżej, tłumaczą wypowiedź Zbawiciela Dydym i Orygenes. Oto słowa Orygenesesa († 254 r.):

„Czytałem gdzieś słowa wypowiedziane rzekomo przez Zbawiciela – zastanawiam się, czy człowiek, który je wypowiedział, był symbolem Zbawiciela, czy tylko przypominał sobie Jego wypowiedź, oraz czy powiedzenie to jest prawdą; powiada więc tam Zbawiciel: ‘Kto jest blisko Mnie, jest blisko ognia, a kto jest daleko ode Mnie, daleko jest od Królestwa – qui juxta me est, juxta ignem est, qui longe est a me, longe est a regno’. Jak bowiem ‘ten, kto jest blisko Mnie, jest blisko’ zbawienia, tak też jest i ‘blisko ognia’. A kto stał się ‘naczyniem gniewu przygotowanym na zagładę’ przez to, że słuchał Mnie i sprzeniewierzył się temu, co usłyszał, ten będąc blisko Mnie, jest blisko ognia. Jeśli zaś ktoś z uwagi na to, że ‘ten, kto jest blisko Mnie, jest blisko ognia’, znalazł się z daleka ode mnie z obawy, żeby nie być blisko ognia, ten niechaj wie, że będzie też z daleka od królestwa. Jak zapaśnik, który nie zapisał się do zawodów, nie lęka się chłosty i nie spodziewa się wienca, ten zaś, kto raz podał swoje imię, jeśli zostanie pokonany, będzie wychłostany i odrzucony, a jeśli zwycięży, otrzyma wieniec, tak samo ten, kto wstąpił do Kościoła – słuchaj, katechumenie! – kto przystąpił do Słowa Bożego, to znaczy zapisał się do zapasów pobożności, a zapisany, jeśli walczył niezgodnie z przepisami, podlega chłości, której nie podlegają tacy, którzy w ogóle do zapasów nie przystąpili. Gdyby jednak walczył dzielnie, aby uniknąć ciosów i zniewag, to nie tylko zostanie uwolniony od kary, ale otrzyma ‘nieskalany wieniec’ chwały²⁴¹⁸.

W podobny sposób wypowiada się aleksandryjczyk Dydym Ślepiec († 396 r.):

„Nakładając kary na przeciwników On – czyli Pan – jest straszny. Jeśli bowiem ktokolwiek przybliży się do Niego przez to, że przyjął Boską naukę, to przez swoją grzeszność on okazuje się być przy tym ogniu – ἐγγυδς γίνεται τοῦ πυρὸς. Dlatego też Zbawiciel mówi: ‘Kto znajduje się blisko Mnie, jest blisko ognia, a kto jest daleki ode Mnie, jest dale-

ki od królestwa – ὁ ἐγγύς μου ἐγγύς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὸν ἀπ' ἐμοῦ, μακρὸν ἀπὸ τῆς βασιλείας'. I teraz, znaczy się, mówi tym, którzy przekraczają krąg Jego przykazań, że jest On 'straszny i wielki' dla odwracających się od Jego cnót⁴¹⁹.

Takie jest podwójne działanie lub – wyrażając się uczenie – „polaryzacja” łaski. Słowo to jednak może wydać się niezupełnie właściwym. Sens zaś dzieła to zbyt dobrze znana Prawda, że Bóg jest nie tylko łaskawy, ale także straszny, straszny właśnie nieznośną swoją łaskawością, tym „biczem miłości”⁴²⁰, dla każdego, kto narusza Jego Świętą Prawdę. Jak jeden i ten sam płomień oświeca i grzeje oraz pali i demaskuje swoim światłem, tak i Trójjaśniejąca Światłość „dla jednych jest światłością, a dla innych ogniem, patrząc na to, jaki materiał i jakiej jakości spotyka w każdym”⁴²¹. Łaska Boża dla jednych „rosą napełnia piec”, a innych i w chłodzie „spala”⁴²². Jeśli „przyłgnie do ziemi ciało nasze” (Ps 43₂₆), to każdy poryw ku górze jest bolesny, gdyż odrywa „ciało” od „ziemi”, wyrzuca „ziemię” z naszego serca. Słońce, świecące jasno dla fruwającego orła, oślepia podziemnego kreta, mającego oczy w zaniku z powodu ich nie używania. Dlatego to śpiewa się w cerkwi:

„Noc nie jest jasna dla niewierzących w Chrystusa,
dla wierzących zaś jest oświeceniem
słodczą słów Twoich”⁴²³.

Jednak najbardziej wyraźnie i konsekwentnie idea „polaryzacji” łaski została wyrażona w „Przygotowaniu do świętej Eucharystii”. Tutaj, mówiąc ściśle, u podstaw leży tylko jedna idea: „Ogniem bowiem jesteś, który spala niegodnych”. Szata marności światowej, nieopatrznie założona na ucztę weselną, może okazać się koszulą Dejaniry; tak czytamy w przypowieści o powołanych i wybranych: „Wszedł król, żeby się przypatrzeć biesiadnikom, i zauważył tam człowieka nie ubranego w strój weselny. Rzekł do niego: ‘Przyjacielu, jakże tu wszedłeś nie mając stroju weselnego?’ Lecz on oniemiał. Wtedy król rzekł sługom: ‘Zwiążcie mu ręce i nogi, i wyrzucicie go na zewnątrz, w ciemności. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów’”. Bo wielu jest powołanych, ale mało wybranych” (Mt 22₁₁₋₁₄). Komnata uczyty weselnej to – środowisko Ducha; szata to – empiryczna osoba, wiązanie rąk i nóg – pozbawienie działalności twórczej. W ten sposób łaska jaśniejąca dla jednych, staje się powodem oślepienia innych. Ta sama dwoistość siły łaski jest jeszcze wyrażona w obrazie „kamienia”. „Kamień, którzy odrzucili budujący, ten stał się kamieniem węgielnym” (Ps 117₂₂ = Mt 21₄₂ = Łk 20₁₇). Kamień ten jest podstawą równowagi ca-

łej budowli Kościoła⁴²⁴, to znaczy całego środowiska życia duchowego lub zbawienia. Natomiast każdy, „kto upadnie na ten kamień, rozbije się, a na kogo on spadnie, zmiażdży go” (Mt 21₄₄ = Łk 20₁₈).

Ostatni problem: Jak odnosi się przedstawiony tutaj pogląd na pośmiertną egzystencję grzeszników do potocznych poglądów z jednej strony, i do orygenistycznych z drugiej strony? Innymi słowy, jak wchodzi wen ta teza i ta antyteza, razem tworzące antynomię gehenny? – Sądzę, że stanowi on antynomiczną syntezę jednego i drugiego. Nie jest to zmiękczenie i nie jest to osłabienie tezy oraz antytezy, a – przeciwnie – ich umocnienie i nasilenie: i jeden, i drugi pogląd są doprowadzone do swojego ostatecznego rozwoju, wzięte w swojej idei.

Konsekwencję rozwoju obu poglądów można przedstawić w postaci dwóch kolumn, a przedstawiany tutaj pogląd będzie wtedy ich architrawem.

Pierwsza grupa poglądów zaczyna się od przedstawienia absolutnego charakteru zła: „Wszyscy są osądzeni, wszyscy zginą”. W Rosji taki w przybliżeniu pogląd rozwijał Konstantyn Leontiew⁴²⁵. Następnym stopniem będzie jarmarczny obraz piekła, w którym grzesznicy liżą rozpalone patelnie i na wieki wieków gotują się w kotłach ze smołą⁴²⁶. Dalej, ten pogląd zostaje wysubtelniony do wyobrażenia sobie wewnętrznego źródła mąk piekielnych, o męce przez zbyt późną pokutę i odległość od Boga. Taką myśl spotykamy u niektórych ascetów. W końcu, wszystkie męki prowadzą się do „bicza miłości Bożej” i do pokuty⁴²⁷, do wstydlwego poczucia swojej niegodności, niezasługującej na szczęśliwość⁴²⁸. Jednak i ten łagodny cień letnich obłoków znika z horyzontu duchowego – taki jest pogląd niektórych mnichów z Atosu. Oto jedna grupa poglądów.

Druga grupa też zaczyna się od stwierdzenia, że wszystko, co ludzkie, jest obojętne, jednak wszystko jest postrzegane nie w czarnej tonacji demonizmu, a w różowej – panteizmu. W istocie – powiadają – wszystko, co ludzkie, jest tak płytkie, że wszyscy mają rację, wszystko jest dobre. Wulgarny orygenizm, w którym – mówiąc na marginesie – „diamentowy” Aleksandryczyk wcale nie jest winien, gdyż wulgarny orygenizm wychodzi ze stanu obojętności, ale w takim orygenizmie, w nauce o piekle jest „sekret” i „rozumni ludzie” dawno już temu zrozumieli tę Bożą chytrność. Ona polega na tym, że żadnego piekła, „oczywiście” nie ma i nie będzie, Bóg wszystkim przebaczy, a jedynie teraz „straszy” grzeszników, żeby się poprawili⁴²⁹.

Właśnie z tej formuły wynika autentyczny orygenizm, według którego męki pozagrobowe służą wychowaniu osoby i po części zapłacie za jej grzechy. Przechodząc przez następstwo wielu istnień w wielu światach dusza, w końcu, poprawia się i otrzymuje przebaczenie⁴³⁰. – Nauka o oczyszczającym ogniu, rozwijana przez obu Grzegorzów – Teologa⁴³¹ i z Nyssy⁴³² – prowadzi na stopień jeszcze wyższy. Męki pozagrobowe to jedynie konieczna chirurgia, poprawiająca duszę. Jak lina, przeciskana przez wąski otwór, oczyszcza z brudu, tak i dusza, poddana mękom, pozbawia się wad⁴³³. Ten sam Grzegorz z Nyssy przedstawia męki w postaci jeszcze bardziej subtelnej, a mianowicie jako przypadkowy skutek oczyszczenia, jako uboczne zjawisko przy procesie oczyszczającym – jak ból podczas operacji, jak nieprzyjemny smak lekarstwa⁴³⁴.

Oto dwa wysubtelnione poglądy. Łatwo zauważyć, że mają one jeden i ten sam niedostatek: oba racjonalizują mistyczny proces kary i oczyszczenia, tak, że według prawa tożsamości grzech stanowi albo samą substancję duszy (– pierwszy szereg poglądów, „protestantyzujący” –), albo pozostaje w czysto zewnętrznym odniesieniu do duszy (– drugi szereg, „katolicyzujący” –). Nie można jednak uznać ani pierwszego, ani drugiego. Człowieka, który ma złą wolę, w żaden sposób nie można zmusić do jej zmienienia; a dopóki on jej nie zmieni, dopóty nie poprawi się: nie można z człowieka zdjąć grzechu bez naruszenia jego wewnętrznej istoty (przeciwko drugiemu szeregowi). Jednak z drugiej strony nie możemy sobie wyobrazić człowieka absolutnie i na wskroś zepsutego, gdyż to znaczyłoby, że stworzenie Boże nie udało się: obraz Boży nie może zginąć (przeciwko pierwszemu szeregowi). Stąd możliwy jest tylko ten wniosek, który poczyniliśmy wcześniej, to znaczy – antynomia.

Jeśli więc zapytasz mnie: „To cóż, będą wieczne męki?”, to odpowiem: „Tak”. Ale jeśli mnie zapytasz: „Czy będzie powszechne odrodzenie w szczęśliwości?”, to znowu odpowiem: „Tak”. Jedno i drugie: teza i antyteza. Myślę, że tylko co przedstawiony pogląd zadawała ducha i literę Pisma Świętego oraz ducha literatury patrystycznej. Będąc jednak wewnętrznie antynomicznym, wymaga on wiary i bezwarunkowo nie mieści się na płaszczyźnie rozsądku. On nie jest prostym „tak”, ani prostym „nie”, on jest i „tak”, i „nie”. On jest – antynomiczny. Właśnie to jest najlepszym dowodem jego znaczenia religijnego.

Antynomia gehenny nie jest obca ogólnoludzkiej, „ludowej” świadomości. Tak, na przykład, jej głęboki wyraz znajdujemy już w wierszach „Odysei”⁴³⁵.

„Τὸν δὲ μετ’ εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην,
εἶδωλον αὐτὸς δὲ μετ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τέρπεται ἐν θαλίῃς, καὶ ἔχει καλλίσφυρον ἄβρην.
παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἑβης χρυσοπεδίλου –
Po czym Heraklesowe widmo tuż przy dole
Stańło, on sam bowiem siedział w bogów kole
Na niebiańskiej biesiadzie z Hebą na pieszczocie⁴³⁶, –

opowiada Odyseusz królowi Alkinoosowi. To widmo Heraklesa, jak za-
stygła wizja straszego snu, wiecznie celuje i gotów jest strzelać z łuku,
ale nie jest to „sam” Herakles, a jedynie jego „widmo”, ponieważ bohater
zawinił wobec nadludzkiego świata.

„Wkoło widma, mar roje, ni to ptaków krocie
Spłoszonych, wciąż szeleszczą... On jak noc ponury
Stał z łukiem i napinał bełt nastrzępion pióry,
Groźnie patrząc i gotów grot miotać za grotom,
Przez pierś jego pas wisiał rzemienny, a złotem
Rźniętym w cudne figury zdobny i łyszczący...

Herakles wraz mię poznał, gdy się wpatrzył we mnie,
I tak do mnie przemówił jego cień markotny:
– O synu Laertesa, Odysie obrotny!
Czy i ciebie tak samo okrutny los gniecie,
Jak mię nękał, gdym jeszcze na jasnym żył świecie?

Rzekłszy to zaraz odszedł w Hadesu głąb ciemną⁴²⁷.

W ten sposób już Homer miał mętne domysły lub ciemne wspomnie-
nia o tym, że „εἶδωλον, widmo” człowieka może być w gehennie, a on
„αὐτός, sam” – w świecie niebiańskim. To homeryckie rozróżnienie jego
„samego” i „widma” ma interesującą paralelę w postaci rozróżnienia
„imienia” człowieka i jego „duszy”:

„Wspomnij, Panie, *N.* i jego duszę”

powiedziała do mnie staruszka w Siergijew Posadzie, gdy dostała datek.
Innymi słowy, ona wyraziła życzenie, aby zostali wspomniani: „sam”
człowiek, reprezentowany przez swoje imię i „jego dusza”, to znaczy, sta-
ruszka traktowała ich jako coś mogące być w istnieniu pozagrobowym
każde w odrębnym stanie. Analogiczne wyobrażenia można byłoby uka-
zać w koncepcjach religijnych najróżniejszych narodów i czasów⁴³⁸.

Zanim skończę ten list, z uczuciem głębokiej wdzięczności przypo-
mnę tobie wypadek z mego własnego życia, kiedy zrozumiałem, że jest

robak nieumierający i ogień niegasnący – kiedy duszą percypowałem, że jest odpoczynek i chłód spokoju.

Zła, lipcowa żądza, jak pies, bez przerwy szczekała za mną; jak wichry zakręciły się pragnienia, żar gehenny zapłonął w duszy: „Żądze – mówi św. Makary Wielki⁴³⁹ – są gorącym ognistym płomieniem i rozpalonymi strzałami Złego”. Nieznośne palenie zmuszało do trącenia rozsądku. I, zatracając się, to padałem na podłogę przed ikoną Zbawiciela, to w szaleństwie oddawałem duszę zgubnemu samumowi. „Jest nieczysty ogień – mówi tenże Asceta⁴⁴⁰ – który rozplomienia serce, przebiega po wszystkich członkach i pobudza ludzi do tysięcy niepotrzebnych i złych rzeczy”. Na próżno starałem się powiedzieć sercu: „Nie jedz – *ma char*”. Coraz szybciej przelatywały rozpalone pokusy, coraz trudniejsza stawała się modlitwa do Pana o miłosierdzie.

Wiedziałem, że jestem niewolnikiem, że nie mam wolności. Nie mogłem jednak zrzucić z siebie swojej niewoli, a tego bałem się najbardziej, że swoją niewolę wkrótce przestanę sobie uświadamiać. Z tępą beznadzieją śledziłem za nadciągającym, jak chmura burzowa, upadkiem. Ani w nocy, ani za dnia nie było odpoczynku: ani spokoju, ani oddechu, choćby na maleńką chwilę. Starannie starałem się wypełniać radę św. Izaaka Syryjczyka⁴⁴¹: „Jeśli nie masz siły dać sobie samemu rady i paść na swoją twarz, i modlić się, to zarzuć na swoją głowę pelerynę i śpij, póki nie odejdzie od ciebie ten czas zamroczenia, ale nie wychodź ze swojej celi”. Nie mogłem ani spać, ani jeść, a jedynie wobec innych, skupiając całe panowanie nad sobą, starałem się wyglądać na spokojnego, ale widziałem, jak z każdym dniem moje policzki chudły. Jednym słowem, ogniste „koło stawania się”⁴⁴² ogarnęło moją duszę i skierowało ją na spotkanie zguby. Wtedy rad byłbym umrzeć, zginąć jak najszybciej: jaki bądź koniec, aby tylko skończyły się te męki! A ty?... Ty, jak łagodny Anioł, zносиłeś moje kaprysy, podtrzymywałeś na duchu. Pamiętam, jak przeżegnałeś mnie, jak podśpiewywałeś cichym głosem:

„Bogurodzico Dziewico, ra-a-a-duj się,
Łaski Pełna Mario, Pan z Tobą ...”.

Z niezmienną cierpliwością starałeś się przepędzić złe nawodnienie i znowu śpiewałeś moje ulubione:

„Anioł zawołał do Ła-a-ski Pe-e-łnej:
Czysta Dziewico, ra-a-a-a-du-u-j się!...”.

Nadeszła sobota. Prawie nie wiedziałem, gdzie jestem, gdy prowadziłeś mnie na nabożeństwo. Tutaj, po jakimś kwadransie poczułem, że twoje modlitwy zostały usłyszane. Zupełnie, jakby jakiś obłok zasłonił rozniewane, zgubne słońce. Skądś powiał świeży wiaterek, powiało chłodem i ciszą. Srebrzyste obłoki, jak śnieżne szczyty, płynęły w lazurze. Wirujące kolumny żądź gdzieś odpłynęły: „żądza całkowicie skończyła się, wygasła i zwiędła” – jak mówi św. Makary Wielki⁴⁴³. Coś twardego, jak skała, niezachwianego, jak sama Prawda, odkryło się w duszy. Poprawiłem się, nabrałem odwagi i ze wzruszenia przepłakałem całe nabożeństwo. To zrozumiałe! Myślę, że uratowani z samumu nie czują się tak, jak ja, uzdrowiony z pożądań. Dusza stała się jak wiosenna brzośka, jak przezroczysty zagajnik po majowej burzy. Jak rosa dziewiczego życia, jak kropla wonnego olejku, cicho kapiąca na ziemię, zstąpiła do mnie pomoc Ducha i uspokoiła rozpalone zmysły. A wtedy szerokimi strumieniami popłynęła do wnętrza moc łaski – ochłoda dla duszy. Wieczność zaśpiewała w pełnej chłodu ciszy wiosennego zachodu tryumfalny hymn do Dziewicy Najczystszej – Przyczyny i „Źródła”⁴⁴⁴ wszelkiej czystości. Czulem się, jak wyrwany z ognistego wichru i dalekimi oraz nędznymi wydały mi się wszystkie pokusy, kiedy powróciła „wolność pełna władzy”: godnym śmiechu wydawałem się sam sobie i mój straszny Kusiciel.

Znalazłem upragniony κατάπαυσις i wtedy zrozumiałem, co znaczy μακάριος.

To przez ciebie, Przyjaciela, otrzymałem swój spokój, przez ciebie, Przyjaciela, zostałem uratowany od robaka nieumierającego – dzięki twoim przyjacielskim modlitwom ujrzałem „duchową zorzę” tryumfującego Nieba. Dusza, według określenia św. Izaaka Syryjczyka, zaczęła „kwitnąć duchem”⁴⁴⁵. Wyraźnie pojawiły się w świadomości słowa tegoż Nauczyciela o konieczności pokus⁴⁴⁶:

„Módl się, aby nie odstąpił od ciebie Anioł twojej cnoty, aby grzech nie podniósł przeciwko tobie płomienistej walki i nie rozłączył ciebie z nim. – A pokusy cielesne przygotowuj się przyjmować z całej duszy i przepływać je wszystkimi swoimi zmysłami, a oczy napełniaj łzami, aby nie odstąpił od ciebie twój Stróż. Poza pokusami nie można bowiem zobaczyć opatrności Bożej, nie można zdobyć odwagi przed Bogiem, nie można nauczyć się mądrości Ducha, nie ma także możliwości, aby miłość Boża umocniła się w twojej duszy. Przed pokusami człowiek modli się do Boga **jak ktoś obcy**. Kiedy zaś wchodzi w pokusę z miłości Bożej i nie dopuszcza w sobie zmian, wtedy staje przed Bogiem, jakby mając Go za swe-

go dłużnika i serdecznego przyjaciela, a to dlatego, że spełniając wolę Bożą prowadził walkę z wrogiem Boga i zwyciężył go”.

W pokusie znajdujemy samych siebie, w zwycięstwie nad żądzą po raz pierwszy czujemy się wolnymi, w tryumfie nad grzechem czynimy swoją empiryczną naturę meta-empiryczną. Nie uznając faktycznej danności pokusy, która chociaż jest w nas, to – nie jest nasza⁴⁴⁷, przewyższamy prawo tożsamości, czynimy swoim Ja nie faktyczne Ja, a duchowe – które jest w Bogu – samą Prawdę. Przez pokusę Ja udowadnia sobie to, co dotychczas ślepo ma dane, a Prawda staje się jego „Przyjacielem”, w nim żyjącym, a nie tylko jemu danym. W ten sposób przewyższenie teoretycznego sceptycyzmu jest możliwe jedynie przez faktyczne zwycięstwo nad ogniem gehenny, gotowym zapłonąć w całej naszej istocie. Aby zobaczyć „Filar Prawdy”, trzeba ukrócić gehennę, trzeba zniszczyć „Filar Zła Przeciwnego Bogu”⁴⁴⁸.

Mój list zaczyna się od przyznania, że widziałem śmierć wtórą, a kończy się wyznaniem o ogniu gehenny. Oto wzory tych doświadczalnych danych, na których zbudowano przedstawioną tutaj naukę o Piekle.



Clarescit aetere claro. – Jaśniejje ku światłu.

X. – LIST DZIEWIĄTY: STWORZENIE.

Oto uległa zerwaniu ostatnia nić z ziemią. Na pierś położono płytę grobową. Wszystko – wszystko jedno. Pamięta się dni – szare, beznadziejne. Nie ma ani jednego przebłysku, nie ma ani jednego promienia. Wszystko zmętniało.

Wcześniej żyłem nadzieją. Tylko ona, tylko ona dawała siłę. Tylko ona była źródłem życia. Teraz zaś – nie ma nic. Nic. Nic...

Na sąsiednim podwórku piłowano bierwiona, i dźwięk był gęsty, jak wtedy, gdy ubija się masło z już zgęstniałej śmietany, albo kiedy miesza się w dzbanie tłustą śmietaną. Dosłownie jakby grudy ziemi uderzały o wieko trumny. Nie do zniesienia!...

Poszedłem na cmentarz. Przeczytałem mimochodem na jakimś krzyżu:

„Spoczywa tu proch duszy świętej
pod tym krzyżem świętym.
Uderzy dzwon ostateczny
i zobaczymy się z tobą”.

„Proch duszy świętej”! Panie, i tutaj są martwe dusze! Dalej, dalej na skraj cmentarza – do nasypu z posadzonymi brzoškami i do rowu! Dalej, na spotkanie zachodzącego słońca, w złote niwy!

Błyszczały wąsate jęczmienie, wszystkie zwrócone ku północy. Jeszcze niedojrzałe jare zboża srebrzyły się, jakby pokryte utkanym ze srebrnych nitek welonem. Bieląły oziminy. Zboże zzółkło i wyschło, ciężkie kło-

sy chyliły się ku ziemi. Niwy falowały regularnym, rytmicznym przybojem. Dobiegłszy do moich stóp, fala rozbijała się. Znowu i znowu wiatr uderzał o pobielale, czekające na zniwiarza niwy. Znowu nadbiegały rytmiczne fale i znowu rozbijały się u stóp.

Przypomniałem sobie pewien gorący dzień lipcowy. Siedziałem w sadzie, pod akacjami, wszyscy już wstali po herbacie od stołu i odeszli, zostałem sam, z książką i niedopitą szklanką. Muchy zwartą gromadą otaczają każdą kroplę słodkiej herbaty lub konfitur. Pękają dojrzałe strąki żółtej akacji i z mocą rozrzucają swoje okrągłe ziarna, stukające o liście. Od czasu do czasu ziarno uderza o szklanekę, szklany podstawek lub wazę z konfiturami i melodyjny kryształowy dzwon towarzyszy uderzeniu. Szurając opadają uschnięte strąki. Siedzę całymi godzinami, słuchając szelestów lub dźwięcznych odgłosów i suchego trzaskania strąków: dokonuje się tajemniczy poród drzew i zrodzone nasiona, odrywając się od matczynego łona, po raz pierwszy widzą świat Boży i zaczynają żyć samodzielnym życiem. Co będzie z nimi? Teraz skończyły się rodzicielskie troski o nie... Dojrzała akacja – a to znaczy, że dojrzała też niwa: one zawsze dojrzewają razem. Wszędzie początki nowego życia...

Słońce zachodziło, zaszło. Dzień kończył się: na drzewach wrony całymi stadami układały się do snu. Niebo przelewało się perłowymi chmurami – rozświetlone czerwonym i żółtym kolorem – dosłownie utkane wielością warstwowych chmur. Ich brzegi były delikatnie fioletowe, ametystowe. Na ognistym tle płonącego nieba wyraźnie widoczne były szczyty dzwonnicy sąsiednich wsi. Wioseczki – jakby ktoś nachlapał – jak ptasie gniazda. Wydawało się, że jakieś żerdzie zostały wtknięte w samo niebo. Wiatr przynosił chlebowy zapach dojrzałej niwy. Przypomniało się coś znajomego – wiecznie znajomego – znajomego z dalekiej wieczności – wiecznie rodzimego, drogiego i chwytającego za serce.

Niebo natomiast bladło i traciło barwy, jak usta umierającej. Niebo umierało, a wraz z nim umierała cała nadzieja na lepszą przyszłość. Gasły i traciły barwy, jak policzki umierającej, wszystkie dobre porywy i oczekiwania. Ze skraju horyzontu wiatr ledwo-ledwo donosił smutną czastuszkę:

„Ostatni raz, ostatni czas,
ostatnie już spotkanie.

Wkrótce nie ujrzymy was,
bliskie już rozstanie”.

Tłusta, nieprzenikliwa, czarna chmura zakryła niebo i jak ciężka zasłona zawisła nad horyzontem. Pociemniało. Pozostawał jedynie wąski pas akwamarynowego nieba po zachodzie słońca, opierający się o ziemię cieniutkim złotym pasem. Pas zwężał się i bladnął. W końcu ciężki, jakby odcięty skraj gęstej chmury zamknął ten ostatni przeblysłk... jak wieko trumny.

Gniewnie tupnąłem nogą: „Czyż nie jest ci wstyd, nieszczęsne zwierzę, że jęczysz nad swoim losem? Czy nie możesz oderwać się od subiektywności? Czy nie możesz zapomnieć o sobie? Czyżbyś – o, hańbo! – nie rozumiał, że trzeba oddać się obiektywności? Obiektywność, znajdująca się poza tobą i ponad tobą – czyż ona nie pociąga ciebie? Nieszczęsny, nędzny, głupi! Ty rzucasz się i żalisz, jakby ktoś był zobowiązany zaspokoić twoje potrzeby. Tak? Czy nie możesz bez tego żyć? No, i cóż? Nie możesz żyć – to umieraj, spłyń krwią, a jednak żyj tym, co jest obiektywne, nie zstępuj do pogardzanej subiektywności, ale poszukuj dla siebie warunków życia. Żyj dla Boga, a nie dla siebie. Bądź twardy, bądź zahartowany, żyj obiektywnością, w czystym powietrzu górskim, w przezroczystości szczytów, a nie w duszności gnijących dolin, gdzie w pyle grzebią kury i w brudzie tarzają się świny. Wstyd!”

Jest obiektywność, to stworzenie stworzone przez Boga. Żyć i odczuwać wraz z całym stworzeniem, ale nie z tym stworzeniem, które splugawił człowiek, a z tym, które wyszło z rąk swego Stwórcy; przestrzegać w tym stworzeniu inną, wyższą naturę; przez korę grzechu dotknąć czystego jądra stworzenia Bożego... Natomiast powiedzieć tak jest tym samym, co postawić żądanie odrodzonej, to znaczy duchowej osoby. Znowu pojawia się problem ascezy.

Przecież nie posty i inne trudy cielesne, nie łzy i nie dobre uczynki – dobro ascety, a odrodzona w integralności, to znaczy w cnocie, osoba. „Nic – mówi św. Metody⁴⁴⁹ – nic nie jest złe w przyrodzie, ale ze względu na sposób korzystania staje się złe – τῆ φύσει κακὸν οὐδὲν ἐστὶ, ἀλλὰ τῆ χρήσει γίνεται κακὰ τὰ κακὰ”.

Nie ma w człowieku żadnej realności, która byłaby złem, ale złe wykorzystanie sił i zdolności, to znaczy wypaczenie porządku rzeczywistości, jest złem; przeciwnie, integralność-cnota tkwi, według słów św. Ambrożego z Mediolanu, „w nienaruszonej”, „w nieuszkodzonej naturze”: „pudor virginis est intemerata natura”⁴⁵⁰.

Zło nie jest niczym innym, jak skrzywieniem duchowym, a grzech – wszystkim tym, co prowadzi do takiego stanu. Natomiast obecność takiego skrzywienia osoby wymaga swego rodzaju ortopedii, duchowej ortopedii. Tą ortopedią jest wąska droga ascezy w rozumieniu świętych ojców. „Nie dlatego – rozważa pewien współczesny biskup⁴⁵¹ – nie dlatego konieczną stała się asceza, jako zbiór znanych ograniczeń i przeszkód dla osiągnięcia doskonałości moralnej, że tego domaga się chrześcijaństwo. Nie, chrześcijaństwo żąda od człowieka jedynie pozytywnego rozwoju moralnego, a sam grzeszny człowiek okazuje się całkowicie niezdolnym żyć tak, jak domaga się tego ideał chrześcijański, i zmuszony jest uciekać się do różnego rodzaju środków w celu zduszenia w sobie nazbieranej grzesznej treści życia, ‘w pocie oblicza spożywać chleb anielski’, jak mówią asceci”.

Życie duchowe jest zbawieniem danym przez Pana Jezusa Chrystusa, a asceza jest drogą do niego. Wtedy jednak, żeby zrozumieć nie tylko zadanie postawione przez ascezę, ale i swoistą jej istotę, trzeba koniecznie nieco wniknąć w ten układ organów życia, który słusznie może być nazywany jedynie **porządkiem**, to znaczy cnotą człowieka.

Można z różnych stron podchodzić do wyjaśnienia tego porządku, ale wydaje się, że najprostszą drogą będzie droga oczywistości.

Człowiek jest nam „dany” w różnych sensach. Jednak przede wszystkim i najpierw jest on dany cieleśnie – jako ciało. Ciało człowieka – oto, co przede wszystkim nazywamy człowiekiem.

Czymże jednak jest ciało? – Nie jest materiałem ludzkiego organizmu, rozumianym jak materia fizyków, a formą jego, a przy tym nie formą jego zewnętrznych zarysów, a całym jego urządzeniem jako integralnym – to nazywamy ciałem⁴⁵².

Możliwe, że samo słowo „ciało” jest pokrewne słowu „cało”⁴⁵³, to znaczy oznacza coś całego, nieuszkodzonego, w sobie zakończonego, *integrum*, a według A. S. Chomiakowa „ciało” pochodzi od sanskryckiego rdzenia tal, til – być pełnym, tłustym⁴⁵⁴, to znaczy, w starożytnym rozumieniu, być zdrowym, mocnym.

Podobnie do tego *greckie* „σώμα” z pokrewnymi słowami: σώος, σῶος – zdrowy, cały; σῶος, σῶς – szczęśliwy, zdrowy, uratowany; σῶκος – silny, zdrowy; σαδῶ, σώζω – a raczej – σώζω – leczę, uleczam, ratuję; σω-τήρ – zbawiciel, uzdrowiciel. Porównując σώμα z σωτήρ i z σώζω, możemy powiedzieć, że te słowa odnoszą się do siebie, jak rezultat lub narzędzie działania (ἐνεργημα, *effectus, vis*) do działającego (ὁ ἐνεργῶν, *auctor*) i do procesu działania (ἐνεργέω). A skoro końcówka τηρ jest równoznaczna końcówce της, to można – dalej – napisać złożoną relację: σώμα: σωτήρ – σώζω = ποιήμα – ποιητής – ποιέω = κτισμα – κτίστης – κτίζω – κτλ⁴⁵⁵.

W ten sposób $\sigma\omega\mu\alpha$ oznacza coś pasywnego, pewien wytwór, mający w sobie integralność i nieuszkodzony.

Ciało jest więc czymś całym, czymś indywidualnym, czymś osobliwym. Nie tu jest miejsce, żeby udowodniać, że indywidualność przenika każdy organ ciała i dlatego jest jakiś w pełni niewątpliwy, chociaż – być może – nieuchwytny dla formuł charakterologii jako nauki, jest jakiś związek, jakaś odpowiedniość między subtelnymi osobliwościami budowy organów i najdrobniejszymi wygięciami osobowej charakterystyki. Cechy twarzy; kształt czaszki; linie dłoni i stóp; kształt rąk i palców; tembr głosu, wyrażający najdrobniejsze osobliwości kształtu strun głosowych; charakter pisma, przekazujący najdrobniejsze szczegóły skrócenia mięśni; smak i idiosynkrazia, pokazujące jakich pokarmów i pobudzeń potrzebuje dany organizm, to znaczy, czego mu brakuje – wszędzie tutaj za bezosobową materią patrzy na nas jedyna osoba. Równocześnie ujawnia się jej jedność. Dlatego, im bardziej zastanawiamy się nad pojęciem „ciała ludzkiego”, tym bardziej uparcie ukazuje się konieczność przejścia od ontologicznej peryferii ciała do jego centrum ontologicznego, to znaczy do tego ciała, które czyni jednością wielość organów i działań, do tego ciała, bez którego do wszystkich tych organów można stosować jedynie pojęcie $\delta\mu\omicron\omicron\mu\sigma\iota\alpha$, ale w żadnym wypadku nie $\delta\mu\omicron\mu\omicron\mu\sigma\iota\alpha$. To jest właśnie ten rdzeń jedności ciała, to ciało w ciele, to ciało *par excellence*, to właśnie ciało nas interesuje. To, co zwykle nazywa się ciałem, nie jest czymś więcej, niż ontologiczną powierzchnią, a za nią, poza tą otoczką znajduje się mistyczna głębia naszej natury. Przecież wszystko to, co nazywamy „zewnątrzną naturą”, cała „empiryczna rzeczywistość”, z włączeniem w nią naszego „ciała”, to – tylko powierzchnia podziału dwóch głębin bytu: głębin „Ja” i głębin „nie-Ja”, i dlatego nie można powiedzieć, czy nasze „ciało” należy do „Ja”, czy do „nie-Ja”²⁴⁵⁶.

Cóż można powiedzieć o budowie autentycznego naszego ciała? – Niech zaznaczona jego otoczka, niech „ciało” empirii ukaże jego organy i osobliwości jego konstrukcji.

Przede wszystkim zaznacza się symetria górnej i dolnej części ciała – tak zwana homotypia „górnego” i „dolnego” biegunów. Dolna część człowieka jest jakby lustrzanym odbiciem jego części górnej. Organy, kości, mięśnie, system krwionośny i nerwowy, nawet choroby górnej i dolnej części oraz działanie leków okazują się biegunowo sprzężone⁴⁵⁷. Skoro tak, to czy nie oznacza ta odpowiedniość, że centrum ontologicznym ciała nie jest ten lub drugi koniec, a – centrum homotypii, to znaczy środko-

wa część człowieka. Jaka? – Już powierzchowne spojrzenie pozwala wyróżnić naturalny podział ciała ludzkiego na głowę, piersi i brzuch, przy czym każda z części, wzięta jako całość, może być traktowana jako jeden organ. W brzuchu koncentrują się funkcje pokarmowe i reprodukcyjne, w piersi – uczuć, a w końcu, w głowie – życie świadomości.

System nerwowy – to na płaszczyźnie empirii w najbliższej postaci jest nasze ciało – system nerwowy ma w tych trzech organach swoje centra i, na ile można się domyślać przy współczesnym stanie wiedzy, te centra są właśnie centrami wskazanych wyżej działań⁵⁵⁸. Rzecz jednak nie w nich, a w tym, że życie każdego z organów – głowy, piersi i brzucha – przez odpowiedni trening może zostać pogłębione i wtedy człowiek bywa mistykiem odpowiedniego organu. Prawidłowy rozwój wszystkich organów pod kierunkiem tego, z którym przede wszystkim wiąże się osoba ludzka, to znaczy piersi – taka jest normalna mistyka, którą można osiągnąć nie inaczej, jak w kościelnym środowisku łaski. Natomiast wszelka inna mistyka, chociaż daje pogłębienie, to jednak narusza równowagę osoby, gdyż niezdolne do karmienia się łaską jądro duszy nie wrasta w łono Trójcy Świętej, a gdzieś obok, usycha i ginie. Taka jest mistyka brzucha, to znaczy mistyka orgiastycznych kultów starożytności i współczesności oraz po części katolicyzmu; taka sama jest też mistyka głowy, lub joga, popularna w krajach Wschodu, zwłaszcza w Indiach, i przeniesiona do świata europejskiego przez okultystów różnych kierunków, a zwłaszcza teozofów⁴⁵⁹.

Jedynie mistyka centrum natury ludzkiej, mistyka która przede wszystkim otwiera dostęp łaski do człowieka, karmiącej jego wnętrze, tylko ta mistyka poprawia osobę i pozwala jej wzrastać od miary do miary. Natomiast wszelka inna mistyka w konieczny sposób powiększa i bez tego naruszoną równowagę życia i ostatecznie wypacza naturę grzesznego człowieka.

Właśnie w tym niebezpieczeństwo „zachwytu” lub fałszywej mistyki, że im bardziej i szczerzej stara się nad sobą pracować człowiek, który w nią wpadł, tym gorzej dla niego, i jedynie straszny upadek może go zmusić do opamiętania się i zaczerwienia niszczenia tego, co dotychczas tak starannie budował. Podobnie, jak wędrowiec, który skierował się na błędną drogę, im bardziej będzie się spieszył, tym dalej odejdzie od swojego celu, tak samo i asceta, który odszedł od drogi kościelnej, zginie z powodu swojej ascezy. Nie przypadkiem starcy duchowi uprzedzają nowicjuszy: „Nie bój się żadnego grzechu, nie bój się nawet nierzędu, ale bój się modlitwy i ascezy”.

A więc mistyka kościelna jest mistyką piersi. Natomiast za centrum piersi od dawna uważa się serce, przynajmniej organ noszący tę nazwę. Jeśli pierś jest centrum ciała, to serce jest – centrum piersi. I na sercu od dawna koncentrowała się cała uwaga mistyki kościelnej.

„Kto z należyłą uwagą czyta słowo Boże – tak zaczyna swój słynny artykuł o sercu P. D. Jurkiewicz⁴⁶⁰ – ten łatwo może zauważyć, że we wszystkich księgach świętych i przez wszystkich natchnionych pisarzy serce ludzkie jest rozpatrywane jako centrum całego cielesnego i duchowego życia człowieka, jako najważniejszy organ i siedlisko wszystkich sił, funkcji, poruszeń, pragnień, uczuć i myśli człowieka ze wszystkimi ich ukierunkowaniami i odcieniami”. Nie należy, wraz z niektórymi, postrzegać w tekstach wspominających słowo serce, „przypadkowe wyrażenie, którym jakoby nie kierowała określona myśl”. Serce nie jest alegorią, a – tautologią⁴⁶¹. „Prosta lektura tekstów świętych, jeśli tylko nie będziemy ich interpretować według powziętych z góry założeń, przekonuje nas bezpośrednio, że święci pisarze w określony sposób i z pełną świadomością prawdy uznawali serce za centrum wszystkich zjawisk ludzkiego życia cielesnego i duchowego”⁴⁶². „Święci pisarze wiedzieli o ogromnym znaczeniu głowy w życiu duchowym człowieka, ale tym nie mniej – powtarzamy – centrum tego życia postrzegali w sercu. Głowa była dla nich jakby widzialnym szczytem tego życia, które pierwotnie i bezpośrednio zakorzenione jest w sercu”⁴⁶³. Pismo Święte daje „w pełni określoną myśl, że głowa ma znaczenie organu pośredniczącego między integralną naturą duszy i tymi wpływami, jakich ona doświadcza z zewnątrz lub z góry, a przy tym głowie przypada godność rządzenia w integralnym systemie działań duszy”⁴⁶⁴.

Stąd zrozumiałym jest, że zadanie życia ascetycznego – cnota – określone jest jako czystość serca. „Serce czyste stwórz we mnie, Boże, i ducha prawego odnow we wnętrzu moim” (Ps 50₁₂) – wzywał Psalmista, a w ślad za nim wzywa każdy wierny. Jednak ze względu na cechę paralelizmu hebrajskiego, druga część prośby jest synonimicznym wzmocnieniem pierwszej: „odnow” jest tym samym co „stwórz”, a „we wnętrzu moim” jest tym samym, co „we mnie”, jak i „duch prawy” jest tym samym, co „czyste”, a „duch” tym samym, co „serce”. Otrzymane wnioski potwierdza lingwistyka. Serce to organ naszego życia duchowego i uduchowić się – to nie znaczy nic innego, jak „urządzić”, jak „uporządkować”, jak „uczynić cnotliwym” swoje serce.

W językach **indoeuropejskich**⁴⁶⁵ słowa wyrażające pojęcie „serce” wskazują samym swoim rdzeniem na pojęcie centralności, środka. Jak *rosyjskie* *sierdce*, tak i pokrewne jemu: *białoruskie* *sierdce*, *ukraińskie* *sierdce*, *czeskie* *srdce*, *polskie* *serce*, *sierce* – są formą zdrobniałą od rzeczownika *sierdo*. Rdzeń słowa *sierdo* tworzy słowa: *starosłowiańskie* *sriedo*, *staroruskie* *sieried* – *środek*, *sieriedie* – po *środku* (przyimek i narzecze), *rosyjskie*: *sierieda*, *srieda*, *sieriedina*, *sieriednij*, *sriedstwo*, *posriednik*, *sierdcewina* i inne, a one wszystkie wyrażają ideę znajdowania się lub działania „wewnątrz”, „między”, w przeciwieństwie do znajdowania się „poza”, „za granicami” określonej sfery. W ten sposób, *serce* oznacza coś centralnego, coś wewnętrznego, coś środkowego – organ, który jest centrum żywej istoty tak ze względu na swoje miejsce, jak i ze względu na swoje działanie. Etymologia ta wyjaśnia użycie⁴⁶⁶ słowa „serce” w znaczeniach które nie mają nic wspólnego ani z anatomią, ani z moralnym lub psychologicznym jego sensem. „Naród często sercem nazywa dołek, podolek, zagłębienie w podgardlu, miejsce powyżej żołądka, gdzie zbiegają się nerwy, duży splot nerwowy”⁴⁶⁷. Widocznie i Biblii, i starożytnej literaturze różnych narodów także właściwe jest takie użycie słowa w sensie jego pogłębienia, jeśli przypomnimy sobie, że znajdujący się pod dołkiem splot słoneczny systemu nerwowego okultyści uznają za centrum nerwowe działalności mistycznej⁴⁶⁸, a fizjodolży pozytywiści bezwarunkowo uznają za centrum różnych funkcji organicznych, w rodzaju wydzielniczej i jej podobnych⁴⁶⁹.

„Serce” nabiera niekiedy znaczenia „wnętrze”, „łono”, „środek”, „środek wnętrza”, i mówi się „serce ziemi” zamiast „wnętrze ziemi”, „serce drzewa” (por. francuskie *coeur d'un arbre*) i „serce pióra” w sensie „środka ich grubości”. W podobny sposób można usłyszeć wyrażenia: „serduszko jabłka”, to znaczy gniazdo, nasiona wraz z osłoną, „serduszko drzewa”, to znaczy środek tkanki drzewnej, idący jak żyła od korzenia do samego szczytu drzewa; „serce kamienia”, jądro, odrębny lub innego składu kamień wewnątrz innego; „serduszka soli”, czyste jej kawałki, przezroczyste jak szkło; krzemowy otoczek w warstwie kredowej, lub, w dialekcie kazańskim, *serce*. Dlatego też *serduszkami* nazywa się każdy rdzeń, wkładany w prądnicy, do otworu; sworzeń, przepuszczany przez przednią poduszkę smarową i oś bryczki, na którym kręci się przodek; stworzeń, kurek; żelazny rdzeń z kulą, dla stworzenia pustki, przy odlewaniu pustych pocisków artyleryjskich; także miękkie żelazo, tworzące elektro-magnes i umieszczane wewnątrz uzwojenia, na przykład w dynamie, „serduszko elektromagnesów” lub „serduszko bębna”.

Zwrócimy się teraz do języków **semickich**, przede wszystkim do **hebrajskiego**. W rosyjskim przekładzie Biblii słowem „serce” oddaje się pojęcie wyrażane po *hebrajsku* słowem **לב libb**, odpowiadające *asyryjskiemu* *libbu*, *aramejskiemu* **לב libb**, *etiopskiemu* *lebe*, *arabskiemu* *lubb* i tak dalej, bądź słowem **לב libab**, a w *aramejskim* **לב libb**⁴⁷⁰.

Słowa te pochodzą od $\sqrt{\text{לב}}$. Jednak czasownik **לבב**, spotykany także w formach *nifil* i *piel*, w formie *kal* nie jest używany, tak więc głównego znaczenia $\sqrt{\text{לב}}$ można się jedynie domyślać⁴⁷¹. Co prawda, formułowane założenia nie wykluczają się wzajemnie i mogą być połączone. To połączenie dokonuje się najbardziej naturalnie, jeśli u podstaw położymy hipotezę Fürsta⁴⁷², najbardziej prawdopodobną, gdyż ma paralelę w etymologii słów indoeuropejskich, oznaczających „serce”.

Według Fürsta, czasownik **בל** ma jako swoje pierwsze znaczenie, nieprzechodnie: otulać, zawijać, obwijać, okręcać, pokrywać, zawiązywać, obwiązywać, a jako drugie, przechodnie: płonąć, gorzeć, tlić się, być rozpalonym. Znaczenie przechodnie dowodzi się paralelami: języka *arabskiego*: jalava – pokrywać, stąd jalav – skóra, miech, tarcza; laffa – convolvit, „zwinął” – czasownik równoznaczny hebrajskiemu **לף** „zakończyć”; *syryjskiego* laf – przykrywać, stąd alibe’ – powieki, to znaczy skóry, pokrowce. Stąd jest zrozumiałe, że czasownik **בל** rzeczywiście mógłby oznaczać pinguis fuit, „był tłusty”, jak wskazuje Geseniusz⁴⁷³, gdyż „być tłustym” znaczy właśnie „być otoczonym”, być jakby „zawiniętym w tłuszcz”. Jest także zrozumiałe i to, że rozpatrywany czasownik mógłby mieć znaczenie „trzymania na czymkolwiek, mocnego przyłączenia do czegoś, przyczepienia wijącej się rośliny do drzewa” – skąd następnie znaczenia „okręcać” i „obwijać”⁴⁷⁴.

Słowo **בל** pochodzi właśnie od tego, przechodniego znaczenia czasownika **בלבל**, przez co oznacza coś pokrytego, otoczonego organami i częściami ciała, i dlatego ukrytego w głębi ciała, a to znaczy, że centralnego, centrum ciała, środkowy organ ciała. Do tego dołączają także inne wyjaśnienia. Serce jest – „tłuste” w tym sensie, że jest otoczone warstwami ciała. Serce jest „pokryte”, znowu w tym znaczeniu, że jest ono „wewnętrzne”, to znaczy ukryte, jakby „zawinięte”. Dlatego *arabskie* słowo lubb mówi o otulonym przez skorupę miększu orzecha lub migdała; *arabskie* lubub oznacza „ziarno owocu” (por. nasza „chałwa”, słodycz z tłuczonych orzechów⁴⁷⁵), labab i labbag – klatka piersiowa (Brustknöchen). Tym samym hebrajskie **בל**, *arabskie* lubb i im podobne oznaczają coś wewnętrznego, jakieś „jądro”, „centrum”.

Ta etymologia słowa **בל** dobrze wyjaśnia, dlaczego Pismo Święte mówi niekiedy o „sercu”, to znaczy o środku, o centralnym co do znaczenia lub położenia punkcie bądź sferze nieuduchowionych istot świata – o „sercu nieba”: **מִמְּשֶׁה בְּלִרְעַ** – do głębi niebios (Pwt 4₁₁); o „sercu morza”: **מִיַּם יַבַּיִת** – „w sercu morza zakrzepły przepaście” (Wj 15₈, „Hymn Mojżesza”); „Ty rzuciłeś mnie na głębie, do serca morza – **מִיַּם יַבַּיִת**” (Jn 2₄) i jako odbicie hebrajskiego sposobu wyrażania się w Mt 12₄₀ – o „sercu ziemi”; **בְּלֵב הַלְּאָה** – „w sercu dębu”, lub dokładniej – „w liściach”, „w koronie terebindu” (2 Sm 18₁₄).

Oczyszczenie serca daje wspólnotę z Bogiem, a wspólnota z Bogiem prostuje i organizuje całą osobę ascety. Jakby rozplywając się po całej osobie i przenikając ją, światłość Boskiej miłości oświeca także granicę osoby, ciało, i stąd jaśniej na zewnętrzną naturę dla osoby. Przez korzeń, którym duchowa osoba sięga niebios, łaska uświęca także całe otoczenie ascety i wlewa się do łona całego stworzenia. Ciało, ta wspólna granica człowieka i pozostałych stworzeń, łączy ich w jedno. Dlatego też jeśli upadły człowiek pociągnął za sobą stworzenie i zniekształcił swoją naturę, to zarazem zniekształcił całą przyrodę, ale odrodzony przez Boga wnosi pierwotny ład i układ w stworzenie, które „całe aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8₂₂) i „z nadzieją oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8₁₉). Człowiek jest związany przez swoje ciało z całym ciałem świata i związek ten jest tak ścisły, że los człowieka i los całego stworzenia są nierozdzielalne.

Przecież samo przymierze Boże zostało zawarte przez Boga nie tylko z człowiekiem, ale z całym stworzeniem⁴⁷⁶. W przymierzu Boga z Noem (Rdz 9) z całą możliwą stanowczością ta myśl powtarza się wielokrotnie:

8. A potem Bóg tak rzekł do Noego i do jego synów:

9. „Ja, Ja zawieram przymierze moje – יתירב־הא 'em-b_griti – z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie

10. i z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi.

11. Zawieram z wami przymierze – 'em-b_griti – tak, iż nigdy już nie zostanie zgładzona żadna istota żywa wodami potopu i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię”.

12. Po czym Bóg dodał: „A to jest znak przymierza – תאז תירב־התוא som 'om gab-b_grim –, które Ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy:

13. Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną i ziemią.

14. A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk na obłokach,

15. wtedy wspomnę na moje przymierze – em-b_griti –, które zawarłem z wami i z wszelką istotą żywą, z każdym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie jakiegokolwiek jestestwa.

16. Gdy zatem będzie ten łuk na obłokach, patrząc na niego, wspomnę na przymierze wieczne – תירב־מליקע b_grim'olam – między Mną i wszelką istotą żyjącą w każdym ciełe, które jest na ziemi”.

17. I rzekł Bóg do Noego: „To jest znak przymierza – b_grit –, które zawarłem między Mną i wszystkimi istotami, jakie są na ziemi”.

W tym wypadku godna jest uwagi całkowita tożsamość formuły Bożego przymierza z ludzkością i z pozostałymi stworzeniami⁴⁷⁷. To nie są dwa różne przymierza, ale jedno przymierze z całym światem, rozpatrywanym jako jedna istota, rządzona przez człowieka. Samo słowo „przymierze” – תירב־ b_grit – wielokrotnie powtórzone w tych dziesięciu wierszach, jeszcze występuje w Biblii w tych miejscach, gdzie mówi się o przymierzu Boga z człowiekiem⁴⁷⁸.

Jeśli deformacja natury człowieka pociąga za sobą deformację całego stworzenia, a odrodzenie człowieka – także odrodzenie stworzenia, to rodzi się pytanie o konkretne cechy takiego stworzenia, to znaczy tych zaczątków stanu rajskiego, które asceta osiąga już teraz, w tym życiu, przed powszechnym przemienieniem świata. Jednak w tym celu, żeby dobrze zrozumieć istotę tego ziemskiego rajy ascetów, należy przypomnieć, że skażenie, dawane przez fałszywą mistykę, przemieszczenie centrum istnienia ludzkiego może być dwojakiego typu. Albo jest to mistyka głowy,

mistyczne rozwijanie rozumu, nie karmionego nie łaską od serca, a karmionego samodzielnie pychą szatańską i fałszywą wiedzą, próbującego ogarnąć wszystkie tajemnice ziemi i nieba; albo – przeciwnie – jest to mistyczne rozwijanie życia organicznego, mistyka brzucha, która czerpie źródła życia nie z toczonego duchowością serca, a od biesów, od nieczystości. W obu wypadkach osoba nie jest integralna, ale rozbita i skażona, bez centrum. Przez powstrzymanie pychy rozumu asceta różni się od mistyków pierwszego typu; przez poskromienie pożądliviego brzucha – od mistyków ostatniego typu. Wszystko, czym żyje asceta, nie rodzi się w nim samowolnie w tym lub innym odrębnym organie, a w żywym centrum jego istoty, w sercu, a rodzi się tutaj pod pełnym łaski wpływem Ducha Pocieszyciela. Powstały zaś w centrum całej istoty, oczyszczonym przez łaskę, życiowy ruch jest naturalny (– a nie przeciwny naturze, jak u fałszywych mistyków –), rozprzestrzenia się po organach życiowej działalności i dlatego wszystkie one działają zgodnie jeden z drugim⁴⁷⁹.

Jest on istotnie powiązany z całym stworzeniem i nie unika niczego, co jest właściwe stworzeniu; jednak u niego, w jego odczuwaniu stworzenia, nie ma żądz. On głęboko wnika w tajemnice nieba i ziemi, nie jest pozbawiony wiedzy o nich, ale u niego, w jego poznaniu tajemnic, nie ma pychy. Bezsensowna nieskończoność nieopanowania, tak w świecie materialnym, jak i w świecie intelektualnym, jest z niego bezwarunkowo wypędzona, gdyż zostaje podcięta w samym swoim korzeniu, w sercu. On ma niezniszczalne ciało i niezniszczalny rozum. Mało tego, nawet ludzie nieuduchowieni otrzymują od ascety siłę dla lepszego odnoszenia się do stworzeń.

Uduchowiony asceta jakby unosi się ponad naturą. „Któż z ludzi silnych – mówi Makary Wielki⁴⁸⁰ – lub mądrych, lub rozsądnych, będąc jeszcze na ziemi wstępował na niebo i tam dokonywał dzieła duchowe, kontemplując piękno ducha? A teraz ktoś, z pozoru ubogi, ubogi do skrajności i poniżenia, a nawet w ogóle nie znany przez sąsiadów, pada na swoje oblicze przed Bogiem i kierowany przez Ducha wstępuje na niebo i z niewątpliwym przekonaniem w duszy zachwyca się tamtejszymi cudami”. A według słów Nicetasa Stetatos⁴⁸¹, „kiedy ktoś osiągnął wspólnotę z Duchem Świętym i moc Jego poznaje z Jego niewypowiedzianego w sobie działania i wonności, które odczuwalnie ujawnia się nawet w ciele, wtedy taki nie może przebywać w granicach natury – nie odczuwa on ani głodu, ani pragnienia, ani innych potrzeb

natury”. On przemienia się i zmieniają się wszystkie cechy jego natury. „Kto ma łaskę – mówi św. Makary Wielki⁴⁸² – to ma inny rozum, inne zmysły i inną mądrość, niż mądrość tego świata”. On we wszystkim jest inny, on jest – mnichem. Sam monastycyzm nie jest niczym innym, jak duchowością, a duchowość nie może nie być monastycyzmem. I tutaj dla świadomości mnicha innym staje się cały świat. Odchodząc od życia świeckiego mnich oddaje się życiu świata. „Według wewnętrznego nastroju duszy – mówi Nicetas Stetatos⁴⁸³ – zmienia się istota rzeczy”; „kto osiągnął autentyczną modlitwę i miłość – świadczy ten sam asceta⁴⁸⁴ – ten nie ma rozróżnienia rzeczy, nie odróżnia sprawiedliwego od grzesznika, ale wszystkich kocha tak samo i nie osądza ich, jak i Bóg zsyła promienie słoneczne i deszcz na sprawiedliwych i na niesprawiedliwych”. Błogosławiąc świat, asceta wszędzie i zawsze widzi w rzeczach znamiona Boże i Boży zapis; wszelkie stworzenie jest dla niego drabiną, po której aniołowie Boży zstępują na ziemski padół; wszystko, co jest na dole, jest odbiciem tego, co jest na górze. Cała przyroda jest dla niego „księgą”, jak powiedział o sobie św. Antoni Wielki⁴⁸⁵.

Zajmijmy się wyjaśnieniem – na pewnych przykładach historycznych – też tutaj sformułowanych.

Zresztą, wcale nie łudzę się nadzieją wyjaśnienia wzajemnych relacji Wiecznej Prawdy i danych doświadczalnych, nas otaczających. Mamy tutaj taki ogrom materiału, że nie wiem, jak wziąć się do pracy, jakie typowe wzory wybrać. Trzeba będzie jedynie nakreślać, lekko obrysowywać przedmiot poszczególnymi liniami i punktami. Nawet nie będę próbował osiągnąć przybliżonej pełni.

Zacznę wprost od pewnej tezy, która prawdopodobnie idzie na przekór współczesnym poglądom, zwłaszcza poglądom uważającym się za broniące religijne znaczenie stworzenia⁴⁸⁶. A mianowicie: jedynie w chrześcijaństwie stworzenie otrzymało swoje znaczenie religijne, jedynie z chrześcijaństwem pojawiło się miejsce dla „poczucia przyrody”⁴⁸⁷, dla miłości do człowieka i dla wynikającej stąd nauki o stworzeniu: „Współczesne nauki przyrodnicze, bez względu na to, jak paradoksalnie to brzmi, są zobowiązane chrześcijaństwu za swoje pochodzenie” – mówi E. du Bois-Reymond⁴⁸⁸.

„Wszystko jest pełne bogów – πάντα πλήρη θεῶν εἶναι”⁴⁸⁹ – taka była podstawowa teza pogaństwa. Może się to wydać dziwne, ale jednak powiem, że ta teza brzmi bezbożnie i niechętnie do świata, ateistycznie

i akosmicznie zarazem: jak mówi św. Atanazy Wielki⁴⁹⁰, „wielobóstwo jest bezbożnictwem, wiele zasad jest brakiem jakiegokolwiek zasady”.

Wszystko jest pełne bogów. Jednak, po pierwsze, czymże jest to „wszystko” samo w sobie? Jeśli wziąć tę granicę, do której zdążał światopogląd pozachrześcijański, jeśli wziąć wypowiedź w jej tendencji, w jej ukierunkowaniu – a jedynie granica, jedynie tendencja jest w nim określona, omawiana, zamknięta w słowie – to „wszystko” – jest jedynie fenomenem, pozbawionym autentycznej realności. Ono jest widzialnością, „skórą” według określenia F. Nietzschego⁴⁹¹. Ono jest piękną formą – i tyle. Natomiast w nim samym nie ma nic – lepiej powiedzieć – nie ma jego „samego”. Wszystko jest bańką mydlaną, zamieniającą się w kroplę brudnej wody. Poza świadomością związaną z łaską nie można zrozumieć osoby i dlatego wszystko jest na pół-realne, a jeśli będziemy się wnikliwie przyglądać – to niczego nie ma⁴⁹².

„Jednak – powiadają – chociaż nie ma ono wartości samo w sobie, chociaż wartościowa jest w nim tylko nasza ascetyczna percepcja, jedynie goła subiektywność, ale za to w nim jest – Bóg”. Czy jednak Bóg? A nie kryjący się za piękną formą demon? Czy tylko późniejsza polemika z chrześcijaństwem – tylko ona – nadała słowu δαίμων jego współczesny, negatywny sens? – Oczywiście, nie.

Te liczne demoniczne istoty były dla starożytnej ludzkości przede wszystkim straszne, jak i teraz są one straszne i demoniczne dla każdej świadomości bez łaski, w każdej religii niechrześcijańskiej, jak straszne duchy spirytystów i liczne „bóstwa” północnego buddyzmu. Strach i przerażenie otaczały człowieka, sami bogowie byli demoniczni, i związek z bogami, re-ligio, sprowadzał się w swojej istocie do δεισιδαιμονία, do lęku przed bogami, a ściślej przed demonami i do wynikających stąd dążeń, aby przez magię zakląć nieprzychylnego demona⁴⁹³. Timor fecit primos deos i człowiek starożytny w tajemnicy czuł, że nie czci bogów, a demony. Jak obecnie, tak i zawsze religia bez łaski w fatalny sposób przekształcała się w czarną magię. Jest to – bezsporne odczucie w każdej religii bez łaski i mówić „ogólnie o religii” jak o czymś jednorodnym, może tylko ktoś, kto żadnej religii konkretnie nie przeżył. Religia łaski i religia bez łaski, bez względu na to ile wspólnych cech mają w swojej treści ideowej i w swoim kulcie, w odczuciach, w ukształtowaniu duszy są one do tego stopnia różnorodne i nieprzenikalne dla siebie wzajemnie, że wydaje się nawet czymś niewłaściwym nazywanie jednej i drugiej „religia”.

Jeśli nawet ktoś nie przeżył tej jakościowej różności religii bez łąski, ten choćby abstrakcyjnie powinien uznać demoniczność ludzkości bez łąski. Inaczej nie da się wytłumaczyć związanych z nią – albo jawnego stłamszenia, albo „tragicznego optymizmu”. Czymże przecież jest ten „optymizm”, jak nie sztucznym (– „koniuszkami ust” –) uśmiechem niewolnika, który boi się pokazać swemu panu, że się go boi, gdyż to mogłoby wywołać gniew – boi się samą swoją bojaźnią wywołać gniew – boi się swojego strachu. – Formy są piękne, ale czyż dla człowieka starożytnego było tajemnicą, że

„pod nimi Chaos szeleści”?

Jedynie idea Losu, w istocie wroga bogom-demonom, migotała, być może, ni to smutnym wspomnieniem czegoś utraconego, ni to dalekim przecuciem nadchodzącego jedynobóstwa.

Spętany strachem, człowiek starożytny mógł skierować wszystkie swoje siły na „skórę” rzeczy i na jej odtworzenie. Charakter sztuki starożytnej dowodzi, że człowiek antyczny wcale nie lubił „duży” rzeczy i lękał się wnikać poza zarysy „skóry”: przecież tam znajdował on chaos i przerażenie. Nie mając obrony, on zwraca się o pomoc do jednego z demonów, a potem, ze strachu, stara się „zawinąć z głową w pościel i usnąć”. „Lepiej nie patrzeć” – takie było hasło starożytnej kultury, zapominające się w „optymizmie” – takim samym optymizmie, jak i optymizm palacza opium lub haszyszu. Nauka, przy tym, możliwa jest formalna: geometria, po części astronomia i tym podobne. Natomiast realna nauka nie jest możliwa, jak bowiem można badać chaos, a i kto odważyłby się go przenikać ciekawskim okiem? Odwaga człowieka rozdrażnia i niepokoi demony, które nie powierzają się ciekawości człowieka i nie lubią, kiedy człowiek stara się odkryć to, co one zakryły przed jego wzrokiem złocistym welonem piękna. Nawet niezależny umysł Arystotelesa nie odszedł daleko od tego podstawowego żywiołu starożytnej religii. Miłość między bogami i człowiekiem, jako między istotami różnorodnymi, nie jest możliwa – twierdzi Stagiryta⁴⁹⁴. Miłość niemożliwa! – taka była świadomość swego rozumienia bogów w całej starożytności, a jeśli później filozofia rzymska (Cyceron, Seneka i inni) starała się mówić coś innego, to ona, bez wątpienia, tym samym schodziła z antycznego gruntu religijnego, zdradzała ducha i odwieczne zasady starożytnej wizji bogów. Jest bardzo możliwe, że tutaj zaczyna w niej jaśnieć światłość ze Wschodu.

Dwa uczucia, dwie idee, dwa założenia były konieczne dla możliwości powstania nauki: po pierwsze, uczucie i idea, mające jako swoją treść regularną jedność stworzenia (w przeciwieństwie do kapryśnej samowoli demonów, wypełniających „wszystko”); po drugie, uczucie i idea, głosząca autentyczną realność stworzenia jako takiego. Tylko one dałyby możliwość wzrokiem bez lęku przenikać w głąb świata, z zaufaniem podchodzić do niego i radośnie go kochać.

Konieczne było wprowadzenie do świadomości – wyrażając się teologicznie – dwóch dogmatów, a mianowicie: dogmatu o opatrności Jedynego Boga i dogmatu o stworzeniu świata przez Dobrego Boga, to znaczy o darowaniu stworzeniu wspólnego i samodzielnego bytu. Opatrzność Boża i wolność stworzenia stanowią w swojej antynomii jeden dogmat – dogmat o miłości Boga do stworzenia, mający swoją ośnowę w idei Boga-Miłości, to znaczy Boga Trójjedynego. Ta antynomia, w całym swoim zdecydowaniu, jest podstawą współczesnej nauki i poza nią – nie ma nauki. W ten sposób, jeśli wcześniej wykazano, że dogmat Troistości jest punktem wyjściowym filozofii, to teraz ujawnia się, że ten sam dogmat jest też normą dla budowania nauki.

Obie idee, będące warunkami istnienia nauki, zwłaszcza pierwsza, były zawarte w starotestamentowych księgach Biblii.

„Monoteizm religii żydowskiej i chrześcijańskiej – mówi Ch. Sigwart⁴⁹⁵ – stworzyły sprzyjające warunki dla idei wszystko obejmującej, badającej wspólne prawa świata nauki. W istocie, jaką inną formę mogła na początku przyjąć idea, że niebo i ziemia są objęte jedną myślą, że człowiek jest powołany zrozumieć tę myśl – jak nie formą wiary w Jedyne Stwórcę, który stworzył niebo i ziemię, który stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo? W jakiej innej formie można było wypowiedzieć bardziej wyraźnie tę myśl, że nic nie jest przypadkowe i rzeczy w świecie nie spotykają się na poplątanych drogach z woli ślepego przypadku – jak nie w formie myśli o Opatrzności, poza którą nawet włos nie spadnie z głowy człowieka”.

Jedność stworzenia – nie żywiołowa jedność obojętności, ale organiczna jedność harmonii – taki jest warunek nauki. Zostało to zrozumiane przez żydowskich egzegetów Słowa Bożego. „Wiedz – mówi Majmonides w końcu XII wieku – że cały wszechświat, to znaczy sama zewnętrzna sfera ze wszystkim w niej znajdującym się, nie jest czymś innym, jak indywidualną całością, podobną do indywiduów Szymona i Rufina, a różnica znajdujących się w niej istot jest podobna do różnicy organów jakiegokolwiek indywiduum rodzaju ludzkiego. I jak Rufin, na przykład, stanowi odrębną osobę, składającą się z różnych części, jak mięśnie, ko-

ści, naczynia krwionośne, różne organy, ciecze i gazy – tak i wszechświat składa się ze sfer, czterech elementów i pochodzących od nich połączeń”. Dalej Majmonides przeprowadza w szczegółach postawioną przez siebie analogię mikro- i makro-kosmosu. „W ten sposób – wyprowadza on wniosek ze swoich rozważań – należy wyobrazić sobie wszechświat jako jedno żywe indywiduum, kierowane przez duszę, która jest w nim zawarta. Takie wyobrażenie jest bardzo ważne: po pierwsze, prowadzi ono, jak zobaczymy poniżej, do udowodnienia jedyność Boga, a po drugie ono pokazuje nam, że Jedyny rzeczywiście stwarza jedyne”²⁴⁹⁶.

Jest zrozumiałe, że takie poglądy na naturę świata powinny sprzyjać badaniu przyrody; myśliciele żydowski nawet tego żądają. Na pytanie: „Czy jesteśmy zobowiązani poznać jedyność Boga drogą badawczą?” – rabbi Bechajaj ibn Pakuda, żyjący w końcu XI i na początku XII wieku, odpowiada: „Każdy, kto jest zdolny do badania tego przedmiotu, jak i podobnych przedmiotów, powinien je badać, na ile pozwalają mu na to siły poznawcze.– Kto natomiast uchyla się od tego, jest godny napiętnowania i policzony z tymi, którzy są leniwi tak w nauce, jak i w działaniu.– Istota tego badania polega na wnikanii w oznaki mądrości Stwórcy, ujawniającej się w Jego stworzeniach – i ważenie ich w duszy, zgodnie z możliwościami poznawczymi badającego. Gdyby bowiem oznaki mądrości wyrażały się jednakowo we wszystkich stworzeniach, to byłyby jasne dla wszystkich i każdego, i myślący, i niewykształcony byłiby równi w ich poznaniu; natomiast mądrość, będąca w osnowie i zasadzie jedna i ta sama, w różny sposób wyraża się w różnych stworzeniach, podobnie do tego, jak promienie słońca, które z istoty swojej są jedne i takie same, nabierają różnych kolorów w różnych szklach i jak woda nabiera różnego koloru w zależności od znajdujących się w niej roślin. Oto dlaczego powinniśmy badać stworzenia Stwórcy od małego do wielkiego w tym celu, aby odkrywać w nich te oznaki mądrości, które się w nich kryją. Oto dlaczego powinniśmy wnikać w nie i rozmyślać o nich dla otrzymania mniej lub bardziej jasnego pojęcia o nich”²⁴⁹⁷.

Gdyby wszechświat był jednorodny, to wskazywałoby to, według opinii Bechajaja, na mechaniczny i niewolniczy charakter jego sprawczej przyczyny. Przeciwnie, różnorodność wszechświata, zamknięta w jedności, wskazuje na jedną, wolną i twórczą Wolę. Jeśli natomiast w cechach wszechświata odbijają się cechy Boga, to „badanie stworzenia jako jedyna droga do poznania mądrości Stwórcy, jest nam nakazana przez rozum, Pismo i tradycję. Przez rozum – gdyż on prze-

konuje nas, że przewaga człowieka nad innymi zwierzętami polega na danej mu przez Boga zdolności poznawania i zrozumienia tych oznak mądrości Bożej, które kryją się w całym wszechświecie. Wskazują na to słowa: „Uczy nas więcej od zwierząt, mądrszymi jesteśmy od ptaków niebieskich” (Hi 35₁₁). Dlatego też, jeśli człowiek wnika w zasady mądrości Bożej i bada jej oznaki, to jego przewaga nad zwierzęciem będzie w tej mierze, w jakiej on realizuje daną mu możliwość poznawania. Jeśli natomiast on uchyla się od jej badania, to nie tylko nie jest doskonalszym od zwierzęcia, ale znacznie gorszym od niego, jak powiedziano: „Wół rozpoznaje swego pana i osioł żłób swego właściciela, Izrael na niczym się nie zna, lud mój niczego nie rozumie” (Iz 1₃).

„Właśnie to nakazuje nam Pismo Święte, co – według rabbi Bechajaja – wynika ze słów: „Podnieście oczy w górę i patrzcie: Kto stworzył te gwiazdy?” (Iz 40₂₆); „Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził” (Ps 8₄). „Czy nie wiecie tego? Czyście nie słyszeli? Czy wam nie głoszone od początku? Czyście nie pojęli utworzenia ziemi?” (Iz 40₂₁). „Głusi, słuchajcie! Niewidomi, nateżcie wzrok, by widzieć!” (Iz 42₁₈). „Mędrzec ma w głowie swojej oczy, a głupiec chodzi w ciemności–” (Koh 2₁₄)⁴⁹⁸.

Następnie rabbi Bechajaj powołuje się jeszcze na talmudyczny traktat Szabat⁴⁹⁹, w którym powiedziano: „Kto jest zdolny wyliczać ruch gwiazd i nie zajmuje się tym, o takim Pismo powiada: „Nic, tylko harfy i cytry, bębny i flety, i wino na ich ucztach. O sprawę Boga nie dbają, ani nie baczą na dzieła rąk Jego” (Iz 5₁₂). Człowiek jest nawet zobowiązany wyliczać ruch ciał niebieskich – mówi rabbi Bechajaj, powołując się na Pwt 4₆. „W ten sposób – kończy rabbi – wystarczająco udowodniono nasz obowiązek badania stworzenia w tym celu, żeby z oznak przejawiającej się w nich mądrości wyprowadzić dowód istnienia Boga i innych zasad religii”⁵⁰⁰.

Tym samym wybitni przedstawiciele monoteistycznego rozumienia Boga widzą w jedynobóstwie warunek możliwości nauki, a w zajmowaniu się nauką – konieczny wyraz i przejaw swoich przekonań. „Przeciwnie, przy panowaniu politeizmu nie jest możliwe pojawienie się nauki”⁵⁰¹, gdyż „politeizm skłania człowieka do dzielenia i izolowania zjawisk, zwraca w inną stronę ruch jego myśli i powstrzymuje rozwój wiedzy”⁵⁰². „W krajach, gdzie panuje politeizm, mogą niekiedy pojawiać się wielcy ludzie, którzy przy pomocy potężnego wlotu ich rozumu, wyzwoliwszy się z politeistycznych pojęć swego kraju, odkrywają w większym lub mniejszym stopniu prawidłowość i jedność zja-

wisk przyrody, ale ich pojęcia i poglądy nie mogą się przyjąć, nie mają żadnego wpływu na umysły, a na skutek tego oni nie wywierają żadnego wpływu na rozwój wiedzy. Dzieje się tak dlatego, że w politeistycznych krajach ukierunkowanie umysłów jest całkowicie przeciwstawne ukierunkowaniu nauki. Politeizm dąży do dzielenia i rozłączania zjawisk w świecie, natomiast nauka, przeciwnie, dąży do ich łączenia i uogólniania. Politeizm kieruje umysły do tego, żeby przypisywać każde zjawisko do odrębnej przyczyny, natomiast nauka uczy sprowadzać wielość zjawisk do jednej i tej samej przyczyny. Tym samym monoteizm, nauczając ludzi, że wszystko, co dzieje się w świecie ma za swój początek jedną najwyższą istotę, powinien, jak wyżej wykazano, w nieunikniony sposób zbliżać się do nauki⁵⁰³.

Na potwierdzenie faktu, że bez monoteizmu nie ma też nauki, wskazuje się pięć szeregów faktów, a mianowicie:

1^o, „że nie spotyka się rozwoju wiedzy ani u jednego narodu, który wyznaje wielobóstwo”;

2^o, „że w starożytnej pogańskiej Grecji nie było nic podobnego do tego, co nazywamy rozwojem nauki”;

natomiast idee filozoficzne nie miały wpływu na lud;

3^o, „że gdy tylko Arabowie przyjęli islam, gdy tylko umocnił się monoteizm, opanowało ich dążenie do wiedzy i wkrótce stali się najbardziej oświeconym narodem ówczesnego świata”;

4^o, „że rozsiani po całym świecie i cierpiący wszelkie możliwe nieszczyścia i prześladowania Żydzi wszędzie jednak i zawsze ujawniali dążenie do wiedzy–”;

5^o, „że w Europie, gdzie z zaprowadzeniem chrześcijaństwa umocnił się monoteizm– zaczął się ruch umysłowy–”⁵⁰⁴.

Myśl antyczna jedynie w tej mierze zbliżała się do uświadomienia sobie nauki, na ile stawiała się „ateistyczną” – jak wtedy mówiono – to znaczy na ile zrzucała z siebie brzemień lęku przed demonami i przezuwała monoteizm⁵⁰⁵; łańcuch następstwa zajmujących tron filozofów Anaksagorasa, Sokratesa, Platona i Arystotelesa zbliżała się do nauki w miarę zbliżania się do monoteizmu. Jednak nic nauki po Arystotelesie skończyła się, gdyż zaczął się ruch w stronę pan- i poli-teizmu. Jest także godne uwagi, że wolnomyślna szkoła Epikura, jak i w ogóle wolnomyśliciele wszystkich epok i narodów, nie wnieśli do nauki żadnych twórczych zasad, i jeśli Lukrecjusz z patosem twierdzi o Epikurze, że on ja-

koby „potuit rerum cognoscere causas”⁵⁰⁶, jest to – oczywiście – jedynie wzniosła retoryka ateizmu: u Epikura mniej, niż u kogoś innego, można zobaczyć poznanie naukowo-przyrodnicze. – Kwiatem greckiej nauki jest – Arystoteles. On zmarł w 322 roku przed Chrystusem, ale przez trzysta lat po jego śmierci nauki przyrodnicze bardzo słabo się rozwinęły, jeśli nie brać pod uwagę prac opisowych w rodzaju geometrii i astronomii⁵⁰⁷. Dlaczego? – Dlatego, że w klimacie duchowym starożytności były siły przeciwne.

„Z dużym uzasadnieniem można powiedzieć, że Grecy i Rzymianie nie mieli nauk przyrodniczych – mówi autor, na którego już się powoływałem⁵⁰⁸. – Pomimo swoich wiele obiecujących początków, nauki te okazały się niezdolne do dalszego rozwoju. Co prawda, w okresie tysiąclecia, dzielącego Talesa i Pitagorasa od klęski Imperium Rzymskiego, poszczególni myśliciele ujawnili niezwykłą głębię. Arystoteles i Archimedes bezspornie należą do największych nauczycieli ludzkości. Również szkoła aleksandryjska w pewnym czasie, jak się wydawało, zabezpieczyła nieustanny postęp w dziedzinie nauk historycznych i przyrodniczych. Jednak nic lepiej nie wskazuje na zacofanie starożytnych w badaniu przyrody, jak ten prosty fakt, że w ciągu czterystu lat po Arystotelesie – w okresie równym czasom między Rogerem Baconem i Newtonem – mógł pojawić się Pliniusz, ten zbieracz świadectw, których nie sprawdzał krytycznie. To tak samo, jak gdyby swoimi miejscami zamienili się Herodot i Tacyt”.

Wiem, że mnie zapytasz: „To dlaczego pierwsi chrześcijanie sami nie stworzyli nauki?” – Dlatego, że całkowicie oddawali się wysiłkowi ascetycznemu, chociaż tylko ten wysiłek dysponuje zadatkami niezbędnymi dla prawdziwej nauki. A później rozwojowi nauki chrześcijańskiej przeszkadzały przyczyny czysto historyczne – te same, które w ogóle, przy wszelkich wierzeniach – nie pozwalały rozwinąć się nauce. Poza tym pierwotne chrześcijaństwo, wzniosłe i czyste, było jednak zbyt ubogie w słowa w porównaniu z tym, czym dysponowali przeciwnicy. W Kościele pierwotnym ludzie nie mieli jeszcze czasu, aby zastanowić się i podzielić swoje przeżycia, a poza tym życie biegło zbyt szybko, aby zajmować się nauką, zbyt eschatologiczne było poczucie życia, aby zajmować się przemijającą i gotową za chwilę runąć postacią tego świata. Natomiast idea Opatrzności, jako bezpośredniego rządzenia przez Boga życiem świata, już wtedy była żywa i wyraźna. Podobnie, jak Autor Psalmu 103, starożytni chrześcijanie z pobożną radością kontemplowali jedność, harmonię i regularność świata: „Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty wszystko mądrze uczyniłeś: ziemia jest pełna Twych stworzeń” – ten muzyczny temat przenika cały nastrój pierwotnego chrześcijaństwa. Posłuchaj, czy wspomniałbym rozwinięciem tego tematu nie są słowa św. Klemensa Rzymskiego⁵⁰⁹:

„–Utkwijmy wzrok w Ojcu i Stwórcy całego wszechświata, i nie pozwólmy sobie wyrzecć Jego wspaniałych a bezcennych darów, Jego dobrodziejstw, jakich w pokoju nam używa. Patrzymy na Niego w myśli i oglądamy oczyma duszy Jego wielką cierpliwość w urzeczywistnianiu swoich zamysłów; pomyślmy, jak pobłażliwy jest dla wszystkich swoich stworzeń! Niebiosa obracają się pod Jego ręką i w pokoju są Mu posłuszne. Dzień i noc odbywają drogę przez Niego im wyznaczoną, nigdy sobie wzajemnie nie przeszkadzając. Słońce, księżyc i chóry gwiazd biegną w zgodzie po wytyczonych im orbitach i nigdy z nich nie zbaczą. Ziemia brzemenna – *κροφορῦσα* – we właściwych porach rodzi zgodnie z Jego wolą przeobfite pożywienie dla ludzi, zwierząt i wszystkich istot, jakie na niej żyją, nie buntuje się, ani nie próbuje zmienić tego, co On postanowił. W niezglębionych otchłaniach przepaści i niezbadanych krainach podziemia te same rządzą prawa. Bezkresne morze, mieszczące się w ogromnej czaszy – *κύτος* – jaką dla niego ukształtował, nie przekracza granic, w których je zamknął, ale jak mu rozkazał, tak postępuje. Rzekł bowiem: ‘Dokąd pójdziesz, a fale twoje będą rozbijać się w tobie’ (Hi 37₂). Ocean nie przebyty dla człowieka i znajdujące się za nim światy⁵¹⁰ słuchają tych samych rozkazów Pana. Kolejne wiosny, lata, jesienie i zimy w pokoju jedno drugim ustępują miejsca. Wiatry w czasie stosownym opuszczają swoje mieszkania wypełniając bezbłędnie swoją służbę. Wiecznie bijące źródła, stworzone dla przyjemności i dla zdrowia ludzi, pozwalają im bez chwili przerwy czerpać życie ze swoich piersi. Najmniejsze nawet zwierzęta spotykają się w zgodzie i pokoju. Wielki Pan i Stwórca wszechświata chciał, aby w zgodzie i pokoju żyło wszystko, wszystkim też stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas, którzy uciekamy się do jego miłosierdzia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Jemu chwała i majestat na wieki wieków. Amen”.

Tak, to jest rozwinięcie starożytnego tematu biblijnego, ale ileż w nim nowych pogłębień! Uwaga zwraca się ku efektom przyrody, ku temu, co wydaje się naruszać jej normalny bieg i co w popularnych książkach nazywa się „cudami przyrody”: tutaj, przeciwnie – odnosi się do regularności w powszedniości, do uniwersalizmu Logosu. Tam porażało to, co gwałtowne; tutaj pociąga ku sobie to, co łagodne. Tam w szumnym natchnieniu wychwalano moc i siłę Boga; tutaj w pogodnych hymnach wysławia się Jego łagodność i cierpliwość. Tam przyroda powstawała i znikwała z woli swego Stwórcy; tutaj ona podlega swoim, przez Stwórcę i Ojca danym prawom, wspólnym dla całego wszechświata i nawet dla nieznanych światów za oceanem⁵¹¹. Jednym słowem, uwaga przeszła od żywiołowej siły ku rozumnej regularności przyrody. Percepcja przyrody stała się bardziej wewnętrzna, szczerza i przenikliwa.

Im dalej, tym głębiej zostaje uchwycona wewnętrzna strona przyrody. Słynny „Hymn do Chrystusa Króla i Zbawiciela” Klemensa Aleksandryjskiego, poświęcony – zresztą – ludzkości, a nie przyrodzie, tchnie nowym wyobrażeniem stworzenia – spokojnym i niezachwianym przekonaniem o tym, że bez woli Bożej włos nie spada z głowy. Oto ten hymn⁵¹²:

„Wędzidło nieustraszonych żrebców,
ptaków niezabłąkanych skrzydło,
okrętów sterze niezawodny,
królewskich jagniąt pasterzu,
twe dzieci pełne prostoty
zgromadź
ku świętej chwalbie,
ku szczerym pieniom
nieskalanymi usty
wodzowi dziątek – Chrystusowi.
Królu świętych i Słowo
Ojca na wysokościach,
którym wszystko poskramia.
mądrości rządco,
podporo w trudach,
pełen wiecznej radości
Jezu, ludzkiego rodzaju
Zbawco!
Pasterzu i oraczu,
sterze i wędzidło,
niebiańskie skrzydło
świętej gromady.
Rybaka ludzi śmiertelnych,
co ocaleni być mają
z morza wszelakiej złości.
Ty ryby święte
z wrogiej fali
słodyczą życia przynęcasz.
Bądź wodzem owiec rozumnych,
Pasterzu święty, bądź wodzem,
o Królu dziątek niewinnych.
Ślady Chrystusa –
drogą do nieba.
Słowo odwieczne,
wiek nieskończony
światłości wieczna,
zmiłowań źródło.
Tyś sprawcą cnoty
w życiu godziwym
chwalących Boga hymnami,
Jezu Chryste!
Niebiańskie mleko,
co z piersi słodkich
Oblubienicy,
z darów twojej mądrości,

wytryska,
my, dzieci twoje,
świeżymi wargi
pijemy,
przy piersi Słowa
rosą Ducha
syceni.
W prostocie pieśnią chwały
i szczerym hymnem
Chrystusowi Królowi
składajmy świętą odpłatę
za naukę żywota.
Śpiewajmy razem,
śpiewajmy w świętej skromności
Synowi przepotężnemu!
Chórem pokoju –
my narodzeni z Chrystusa,
Lud Boży skromny
śpiewajmy wszyscy pospołu
ku chwale Boga pokoju!”

Ten krąg monoteistycznych myśli o Opatrzności i o prawidłowości stworzenia powtarza się w całej późniejszej literaturze patrystycznej, ale przede wszystkim z odcieniem apologetycznym, to znaczy dla „zewnętrznych”, dla „obcych”. Kiedy natomiast literatura ta zwraca się do „swoich”, do ciasnego kręgu, wobec którego można obnażyć całą duszę, wtedy ona mówi nie tylko o miłości w odniesieniu do Stwórcy, ale i do samego stworzenia. Nieskończone silne współczucie i drzenie pobożnej miłości do całego „pierworodnego Adama” napęłnia serce ascety, gdy tylko oczyści je ze skóry grzechu. Kiedy brud jest zmyty z duszy przez długotrwałą ascezę, długotrwałe wyrzeczenie, długotrwałe „zważanie na siebie”, wtedy przed odnowionym i pneumatoforycznym stworzeniem pojawia się stworzenie Boże jako samodzielne i cierpiące, piękna i zbrukana istota, jako marnotrawne dziecko Boże. Tylko chrześcijaństwo zrodziło nieznanne wcześniej zakochanie w stworzeniu i zadało sercu ranę zakochanego współczucia w stosunku do wszystkiego, co istnieje. „Poczucie przyrody, jeśli rozumieć pod nim stosunek do samego stworzenia, a nie do jego form, jeśli widzieć w nim coś więcej, niż zewnętrzne, subiektywno-ascetyczne lubowanie się „pięknem przyrody” – to uczucie jest wyłącznie chrześcijańskie i poza chrześcijaństwem zdecydowanie nie do pomyślenia⁵¹³, gdyż zakłada ono poczucie realności stworzenia. Natomiast to poczucie przyrody nie rodziło się i nie rodzi się w duszy „umiarkowanych”,

protestantyzujących i na wszelkie sposoby racjonalizujących homoiousian, pobbłaszających rozsądkowi, a u ascetów pętających rozsądek i surowych w swym wysiłku, u zwolenników homoousii.

Taki stosunek do stworzenia stał się możliwy dopiero wtedy, gdy ludzie zobaczyli w stworzeniu nie prostą skorupę demonów, nie jakąkolwiek emanację Bóstwa i nie widmowe Jego zjawienie się, podobne do pojawienia się tęczy w kroplach wody, a samo-dzielne, samo-słuszne, samo-odpowiedzialne stworzenie Boże, ukochane przez Boga i zdolne odpowiedzieć na Jego miłość. Przeciwnie, wszystkie inne wyobrażenia, jakoby wywyższające stworzenie, w istocie przemieniają je w nicność: jego samo-dzielność, jego własny byt, i – tym samym – jego wolna samo-określoność są pustymi pozorami. Stworzenie, jako takie – jest zdecydowanie niczym, realne są jedynie demony, lub „substancja” leżąca u podstaw tej nicości – ta substancja nieznana i bezlitosna, ale i demony, i substancja, nie mając w sobie samych fundamentu troistej miłości, nie są bezwarunkowe i dlatego też są pozorne. Wszelki światopogląd poza chrześcijaństwem, w swojej najgłębszej istocie, jest i akosmiczny i ateistyczny: dla niego nie ma ani Boga, ani świata.

„Bóg nie może przestać być Bogiem, jak i trójkąt nie może nic uczynić, żeby suma jego kątów nie przestała równać się sumie dwóch kątów prostych”⁵¹⁴; boski egoizm – oto co przemieniało Boga w demona. Przeciwnie, chrześcijańska idea Boga jako Istotowej Miłości, jako Miłości wewnątrz siebie, a dlatego – także poza sobą; idea pokory Boga i samoumnieszenia się Boga, przejawiona najpierw w stworzeniu świata, to znaczy w postawieniu obok siebie samo-dzielnego bytu, w daniu temu bytowi wolności rozwijania się według swoich własnych praw i, tym samym, w dobrowolnym ograniczeniu samego siebie; idea pokory Boga, samo-umnieszenia się Boga, ta idea – twierdzą – po raz pierwszy dała podstawę dla uznania stworzenia za samodzielne i dlatego moralnie odpowiadające za siebie przed Bogiem. W starożytnym świecie nie mogło być idei moralnej odpowiedzialności stworzenia przed Bogiem, gdyż nie było idei wolności stworzenia. Chrystus doprowadził ideę pokory Boga do ostatecznych granic: Bóg, wstępując w świat, odrzuca swoją chwałę i bierze na siebie postać stworzenia (Flp 2₆₋₈), poddaje się prawom stworzonego życia⁵¹⁵ – nie narusza porządku świata, nie poraża ludzi błyskawicami i nie poraża ich piorunami – jak uważali poganie (– przypomnijmy sobie chociażby mit o Zeusie i Semeli –), a jedynie jaśnieje przed stworzeniem łagodnym światłem, przyciągając do siebie grzeszne swo-

je stworzenie – nauczając, ale nie karząc. Bóg kocha swoje stworzenie i dręczy się o nie, dręczy się jego grzechem. Bóg wyciąga ręce do swego stworzenia, przebacza mu, przyzywa je, czeka na swego marnotrawnego syna. A ludzkość stojąca na czele stworzenia, odpowiada przed Bogiem za to stworzenie, podobnie jak i człowiek odpowiada za człowieka.

Oczywiście, w tym wypadku niezbyt dokładnie wyrażono ideę dogmatyczną, ale poczyniono to celowo, aby w bardziej wyrazistym, a tym samym naocznym zarysie przedstawić przeżycia.

Czekanie na zbawienie i odrodzenie stworzenia, męczące poczucie wolnej odpowiedzialności za stworzenie, silne współczucie do niego, głęboka świadomość swojej bezsily – bezsily z powodu grzechu i nieczystości – przenika, do ukrytego źródła łez, wdzierają się w duszę ascety. Jesteśmy odkupieni, wszystko otrzymaliśmy od Boga, ale zarycy w grzechach często nawet nie widzimy świata przez ten grzech, chociaż „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3₁₆₋₁₇); – chociaż Chrystus w najuroczystszym momencie swego życia ziemskiego nakazał swoim uczniom „iść na cały świat i głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu – ἐν πάσῃ τῇ κτίσει” (Mk 16₁₅); – chociaż mamy „nadzieję Ewangelii. Ją to posłyszeliście głoszoną wszelkiemu stworzeniu, które jest pod niebem – ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν” (Kol 1₂₃); – chociaż „stworzenie z nadzieją oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marność – nie z własnej chęci, ale ze względu na tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała” (Rz 8₁₉₋₂₃).

„Miłość do przyrody... A ascetyzm, a ucieczka od przyrody?” – słyszysz sprzeciw ludzi świeckich. W odpowiedzi zawczasu stwierdzam, że w świeckiej literaturze duch ascezy chrześcijańskiej dotychczas jest zupełnie niezrozumiałą i to, co mówi się o ascezie, jest powierzchowne i gołosłowne. Słowa świeckich pisarzy o ćwiczeniach duchowych w większości wypadków są „nędzne”, po części zresztą wywołane brakiem talentów ich kościelnych przeciwników, a po części niemożliwością mówienia o do-

świadczeniu ascetycznym poza samym doświadczeniem. Stąd wynika, że zwykle nie postrzega się istotnej różnicy między ascezą chrześcijańską i ascezą pozostałych religii, zwłaszcza hinduską. Oczywiście, nie trudno jest „wykazać” tożsamość jednej i drugiej, porównać kilka poszczególnych słów i kilka wyrwanych z kontekstu wypowiedzi. Kto jednak wniknął w wewnętrzną istotę jednej i drugiej ascezy, ten powie, że nie ma nic bardziej przeciwstawnego, niż one. Jedna asceza jest ucieczką, druga – wybiegiem; jedna jest smutna, druga radosna. Jedna bazuje na niedobrej wieści o złu panującym nad światem, druga na dobrej nowinie o zwycięstwie, które pokonało to zło. Jedna daje wyższość, druga daje świętość. Jedna wychodzi od człowieka, druga od Boga. Jedna pogardza stworzeniem, chociaż mimo woli pociąga ją zło stworzenia, zdobywając magiczne siły nad stworzeniem, a druga jest zakochana w stworzeniu, chociaż nienawidzi grzechu niszczącego stworzenie, a asceta nie potrzebuje magicznych sił, gdyż stworzenie w łasce zdejmie jarzmo heteronomii grzechu i może żyć samo z siebie, według odwiecznie danego wzoru bytu. Dla takiej ascezy wszystko jest widmowe i tylko pozornie wydaje się piękne, wewnątrz zaś jest obrzydliwe i pełne zgnilizny, a dla innej wszystko pełne jest realności i widzialne piękno jest „pyłem” i prochem wobec tego, co kryje się w tajemnicach stworzenia przez Boga stworzonego. Według jednej ascezy stworzenie jest niewolniczo przywiązane do swojej przyczyny, a według drugiej jest ono wolne w swoim samookreśleniu się w stosunku do Stwórcy i Ojca. Dla jednej ascezy śmierć jest konstytutywnym elementem stworzonego życia, dla drugiej jest ona szaleństwem, przypadkowym zjawiskiem, w swej istocie już podciętym przez Chrystusa. Jedne asceta odchodzi, żeby odejść, chowa się, a drugi asceta odchodzi, żeby stać się czystym, zwycięża. Jeden zamyka oczy na stworzenie, a drugi stara się oświetlić stworzenie, żeby lepiej je widzieć. Nie ma nic bardziej przeciwstawnego, jak te dwa typy ascezy. Rozpacz i tryumf, zniechęcenie i radość – takie są już początkowe różnice⁵¹⁶.

Jednak tym wyraźniej występują te swoiste elementy chrześcijańskie stosunku do stworzenia w ogólności i do człowieka w szczególności, im głębsza jest asceza. Chrześcijanin, który nie uznaje do końca ascezy, nie wychowuje siebie przez trudy, chrześcijanin ciągle pozostający „w świecie”⁵¹⁷, chrześcijanin niezdolny i nie poszukujący, jak „być ponad światem”⁵¹⁸, taki chrześcijanin może bluźnić stworzeniu Bożemu, z niechęcią marszczyć się na takie lub inne zjawisko życia stworzeń i pogardzać nim. Popatrz, któż – jak nie inteligencja – pogardza małżeństwem?

Czyż „Sonata Kreutzerowska” Lwa Tołstoja – ten typowy utwór inteligentki – nie jest równocześnie brudem i bluźnierstwem? Czyż łaskawe i pełne odrazy, a w istocie brudne i wstrętne kiwanie głową w kierunku ciała ze strony ludzi „naukowego” światopoglądu nie neguje tego samego ciała w jego tajemniczej głębi, w jego mistycznym korzeniu? Asceza nie jest uznawana dlatego, że nie uznaje się jej ideowej istoty – idei przebóstwienia⁵¹⁹, która – ośmielę się użyć skażonego przez heretyków określenia – jest ideą świętego ciała.

Inteligenci zarzucają kościelnemu rozumieniu życia metafizyczny dualizm, a sami nie zauważają, że fałsz dualizmu zrzucają z siebie na Kościół⁵²⁰. Tymczasem teologia patrystyczna w wyższym stopniu w określony sposób ujawnia tajemnicę, że życie wieczne nie jest tylko życiem duszy, ale także i ciała. Według św. Grzegorza z Nyssy, ἡ ζωὴ αὐτῆ οὐ τῆς ψυχῆς ἐστὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος⁵²¹. Nie tylko „dusza chrześcijanina” staje się „wspólna z Boską naturą – κοινωνὸς θείας φύσεως γένηται”⁵²², ale i ciało, człowiek łączy się z Bogiem duchowo i cielesnie. Jak mówi św. Symeon Nowy Teolog, „homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur”⁵²³. Oczyszczenie serca otwiera spojrzenie na świat wyższy i w nim postrzega całego człowieka. Uświęca się dusza, uświęca się i ciało, ze świętą duszą złączone jest święte ciało.

Filary kościelnego rozumienia życia – święty Ireneusz z Lyonu, święty Metody z Olimpu, święty Atanazy Wielki, święty Jan Chryzostom i tłumy innych – wyrażają tę ideę do takiego stopnia jasno i tak zdecydowanie jej bronią, że czytelnik patrzący na ascezę oczyma świeckich pisarzy, mówiących o ascezie albo z niewiedzy, albo ze złego nastawienia do Kościoła, czytelnik taki musi być oszołomiony.

Idea świętego ciała...

Tej idei służą posty i z tej samej wewnętrznej przyczyny, dla której odrzuca się posty, inteligencja wstydy się jedzenia. Jest to szczerze i w tym zgroza, że szczerze. Ani jeść, ani tym bardziej kosztować inteligent nie umie – nie wie nawet, co znaczy kosztować, co znaczy święty pokarm: ani nie „kosztują” daru Bożego, ani nie „spożywają” pokarmu, a łykają „składniki chemiczne”. Dokonuje się jedynie zwierzęca, naga „funkcja fizjologiczna” – męcząca i wstydliva, tej funkcji wstydzają się i pogardzają nią. Wstydzają się, a jednak jedzą; oto dlaczego inteligent cynicznie je, cynicznie żeni się, z wyzwaniem, ze znieważaniem swojej i cudzej wstydlivosti. Nie ma w duszy spokoju i pokoju, a jest niepokój

i bunt – pierwsze oznaki niewdzięcznej duszy, niewdzięcznej w stosunku do życia, odrzucającej bezcenny dar Boży, pragnącej z pychą całe życie urządzić „po swojemu”.

W celu podkreślenia jak bardzo różni się od tego inteligenckiego, niechętnego światu odczuwania świata, albo, raczej, inteligenckiego braku odczuwania świata, jak bardzo różni się nastrój kościelny, przypomnę niektóre kanony, odnoszące się do życia ciała, to znaczy zasady kościelne, ustalające stosunek wiernego do ciała, a przy tym napomnę, że ten wyraz świadomości kościelnej nie jest dany przez jakichś eudajmonistów, a przez ascetów i zwolenników idei ascezy.

Oto kanony świętych Apostołów⁵²⁴.

„Kanon 5: Biskup, prezbiter lub diakon nie śmie wypędzić swojej żony pod pozorem pobożności. Jeśli zaś wypędzi, niech będzie wyłączony ze społeczności kościelnej, a pozostając nieugiętym, niech będzie pozbawiony godności kapłańskiej”.

„Kanon 51: Jeśli którykolwiek biskup, prezbiter lub diakon lub jakakolwiek osoba duchowna poniecha małżeństwa, mięsa i wina, czyniąc to nie dla trudu wstrzemięźliwości, lecz z pogardy, nie pomnąc tego, że wszystko, co zostało stworzone jest dobre i że Bóg tworząc człowieka, mężczyzną i kobietą ich stworzył, i w ten sposób bluźniąc rzuca potwarz na stworzenie, to niech się poprawi, albo niech będzie pozbawiony godności duchownego i wydalony z Kościoła. To samo dotyczy również laika”.

Jeszcze silniej sformułowane zostały kanony soboru lokalnego w Gangrze. „Sobór, który odbył się w Gangrze, w metropolii Paflagonii – opowiadają Zonares i Balsamon⁵²⁵ – miał miejsce po I soborze nicejskim i był przeciwko pewnemu Eustacjuszowi oraz jego zwolennikom, którzy rzucając oszczerstwo na małżeństwo mówili, że nikt z pozostających w małżeństwie nie ma nadziei na zbawienie u Boga. Uwierzywszy im, tak mężowie, jak i żony, jedni wypędzali swoje żony, a drugie pozostawiały swoich mężów, chcąc żyć cnotliwie. Potem zaś, nie znosząc życia w samotności, wpadali w cudzołóstwo. Zwolennicy Eustacjusza nauczali też innych rzeczy, sprzecznych z tradycją kościelną i zwyczajami, przyswajali sobie kościelne składanie ofiar, a kobiety u nich ubierały się w męskie szaty i strzygły włosy. To oni nakazywali pościć w dni niedzielne, a posty ustanowione w Kościele odrzucali i jedli, pogardzali mięsem i w domach żonatych ludzi nie chcieli się modlić, ani przyjmować komunii, odsuwali się od żonatych kapłanów i pogardzali nimi, jako nieczyste uważali te miejsca, w których znajdowały się relikwie męczenników, i osądzali tych, którzy posiadali pieniądze i nie oddawali ich, gdyż ich zbawienie

było jakoby beznadziejne, a także wiele innych rzeczy nakazywali i nuczali. Przeto przeciwko nim święci ojcowie, zebrawszy się w Gangrze, ułożyli poniżej zamieszczone kanony” –.

Oto niektóre z tych kanonów⁵²⁶:

„Kanon 1: Jeśli ktoś odrzuca małżeństwo i pogardza wierną oraz pobożną żoną, obcującą ze swoim mężem, lub potępia ją jako tę, która nie może wejść do królestwa [Bożego], niech będzie wyklęty”.

„Kanon 4: Jeśli ktoś wątpi, czy należy przyjmować Eucharystię wówczas, gdy Liturgię odprawił żonaty kapłan, niech będzie wyklęty”.

„Kanon 9: Jeśli ktoś zachowuje dziewictwo lub wstrzemięźliwość, odsuwając się od małżeństwa z pogardy dla niego, lecz nie ze względu na świętość dziewictwa i przedkładania go ponad wszystko, niech będzie wyklęty”.

„Kanon 10: Jeśli ktoś spośród zachowujących w imię Pańskie dziewictwo, będzie się wywyższać ponad połączonych więzłem małżeńskim, niech będzie wyklęty”.

„Kanon 14: Jeśli jakaś żona opuści męża i zechce od niego odejść z pogardy dla małżeństwa, niech będzie wyklęta”.

Podobne klątwy zostały rzucone na pogardzających jedwabnymi i „pięknymi” szatami, na pogardzających mięsem, na samowolnie wymyślających sobie posty w niedziele i tak dalej⁵²⁷.

Oto przykłady, jak Kościół patrzy na życie dane przez Boga i na jego przejawy. Inteligent, rozważający te sprawy i żyjący homoiousią, w słowach „kocham” cały świat i wszystko uważa za „naturalne”, ale w istocie nienawidzi całego świata w jego konkretnym życiu i chciałby go zlikwidować – z tym, żeby na miejsce świata postawić pojęcia swego rozsądku, to znaczy w istocie swoje auto-afirmujące się „Ja” i pogardza wszystkim, co jest „naturalne”, gdyż to, co naturalne, jest żywe i dlatego konkretne oraz nie do pogodzenia z pojęciami, a inteligent chce wszędzie widzieć jedynie to, co jest sztuczne, jedynie formuły i pojęcia, a nie życie, a przy tym swoje formuły. Wiek XVIII, który był wiekiem przede wszystkim inteligencji i nie bez podstaw jest nazywany „Wiekami Oświecenia”, oczywiście, „oświecenia” inteligenckiego, świadomie stawiał za cel: „Wszystko sztuczne, nic naturalnego!”. Sztuczna przyroda w postaci przystrojonych parków, sztuczny język, sztuczne zwyczaje, sztuczna – rewolucyjna – państwowość, sztuczna religia. „Kropkę nad i” w tym dążeniu do sztuczności i mechaniczności postawił największy przedstawiciel inteligencji – Kant, w którym poczynając od nawyków życia i kończąc na wyższych zasadach filozofii, nie było – i nie powinno być, zgodnie z jego zamysłem – nic naturalnego. Za pozwoleniem, to w tej mechanizacji całego życia jest swoja – straszna – wspaniałość, po-

wiem upadłego Anioła, ale te wszystkie pomysły, oczywiście, bazują jedynie na tej twórczości, którą wykradają życiu danemu przez Boga. To samo należy powiedzieć o współczesnych kontynuatorach Kanta.

Zupełnie inaczej patrzy na życie „rozumny” asceta. Chociaż nie uważa on istniejącego porządku za „naturalny”, ale za deformację natury, to jednak kocha świat autentyczną miłością, a brud, który na nim osiadł, znosi z miłosierdzia i pokrywa swoją łagodnością. „Kochając wszystkich ludzi, on – według abby Talazjusza⁵²⁸ – nie kocha nic ludzkiego”, to znaczy właściwego grzesznej ludzkości. Rozwijając myśl świętego Abby, zgodnie z myślą świętych ojców, można powiedzieć, że „kochając wszystkie stworzenia on nie kocha nic stworzonego”, to znaczy właściwego upadłemu stworzeniu. On nie pogardza i nie rozdrażnia się niczym, nawet samym sobą i swoimi słabościami⁵²⁹. Łaskawość, zresztą nie wykluczająca niekiedy także świętego gniewu, ale bez rozdrażnienia, bez nerwowości, bez histerycznych napaści – taki jest stały nastrój ascety. Żyje on w pokoju, jak słońce spełniając swój wysiłek⁵³⁰.

Im wyżej wznosi się asceta chrześcijański na swojej drodze ku ojczyźnie niebieskiej, im jaśniej świeci jego wewnętrzne oko, im głębiej Duch Święty zstępuje w jego serce, tym czyściej widzi asceta wewnętrzne, bezwarunkowo wartościowe jądro stworzenia, tym wyraźniej rozpała się w duszy ascety współczucie w stosunku do zbłąkanego dziecka Bożego. A gdy na świętych w ich największym wysiłku modlitewnym zstępuje Duch, wtedy oni jaśniejają oślepiającą i promienistą miłością do stworzenia. Sama Najświętsza Władczyni powiedziała do jednego ze swoich wybrańców, że „schimą jest poświęcić się modlitwie za cały świat”⁵³¹.

Ascetyzm jako zjawisko historyczne jest bezpośrednią kontynuacją charyzmatyzmu; w istocie, asceci – to późni charyzmatycy, a charyzmatycy – to wcześnie asceci. Związek pneumatoforyczności i ascezy jest niewątpliwy⁵³². Właśnie wśród charyzmatyków i ascetów są najwyraźniejsze przykłady tego uczucia, które nie potrafię inaczej nazwać, jak zakochaniem w stworzeniu.

Dlatego w „Wielkim kanonie świętego ojca naszego Andrzeja z Krety”, to znaczy w zdecydowanej pokucie i samobiczowaniu się, gdy ascetyczna strona prawosławia osiąga swój punkt szczytowy – sumienie biczuje nas napominaniem o przestępstwie wobec ciała:

„O, jakże upodobniłaś się do dawnego zabójcy Lamecha, zabijając duszę jak męża, rozum jak młodzieńca, i podobnie zabójcy Kainowi swoje ciało jak brata, żądzą rozkoszy”⁵³³.

Taki jest jeden z jęków, wydawanych przez kajającą się duszę. Zniszczenie stworzonego organizmu jest uważane za wielki grzech, ciało jest nazywane bratem, podobnie jak wiele wieków później, Franciszek z Asyżu zwracał się do swojego ciała, nazywając je „bratem osłem” i podobnie do tego, jak św. Serafin z Sarowa nazywał nasze ciało „przyjacielem naszym”: „Nie należy – mówił – podejmować wysiłków ponad miarę, ale należy się starać, żeby przyjaciel – ciało nasze – był wierny i zdolny do czynienia dobra”.

Ta sama idea w innej tonacji dźwięczy w obrzędzie pogrzebu:

„Płacę i łkam, gdy myślę o śmierci i widzę na obraz Boży stworzone nasze piękno, bez obrazu i bez słowa, nie mające postaci”⁵³⁴.

Albo, jeszcze:

„Płacę i łkam, gdy myślę o śmierci, i widzę w grobach leżące na obraz Boży stworzone nasze piękno, bez obrazu, bez chwały, nie mające postaci – ἴδω (...) τὴν κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασθεῖσαν ἡμῖν ὠραιότητα ἄμορφον ἄδοξον μὴ ἔχουσιν εἶδος⁵³⁵. O cudzie! Oto o nas wielka tajemnica, że zostajemy wydani zniszczeniu, gdyż jesteśmy poddani śmierci–”.

I jeszcze:

„Obrazem jestem niewypowiedzianej chwały, chociaż noszę rany grzechów – εἰκὼν εἰμὶ τοῦ ἀρρήτου δόξης σου εἰ καὶ στίγματα φέρω πλασμάτων⁵³⁶”.

Cóż to za piękno, stworzone na obraz Boży – ἡ κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασθεῖσα ὠραιότης? Z zacytowanej pieśni wynika bez wątpienia, że to samo, które leży „w grobach” bez obrazu, nie mające postaci, zniszczone. Nasze ciało jest tym pięknem, tym obrazem niewypowiedzianej chwały Bożej – εἰκὼν ἀρρήτου δόξης. Takie jest – liturgiczne – rozumienie obrazu Bożego, właściwe także narodowi rosyjskiemu, co znalazło najsilniejszy wyraz w jednomyślnej walce przeciwko goleniu bród⁵³⁷, takie rozumienie obrazu Bożego ma potwierdzenie także w literaturze patrystycznej. Tertulian⁵³⁸ i bł. Augustyn⁵³⁹ widzieli obraz Boży człowieka, podobieństwo człowieka z Bogiem, właśnie w **ciele** ludzkim.

Zresztą, cytaty te są przypadkowe. Można by napisać całą książkę o idei ciała, jako bezwarunkowo wartościowej zasadzie, w literaturze patrystycznej. U nas dotychczas nie zaistniała teologia liturgiczna, to znaczy systematyzacja idei teologicznych naszej liturgii. A przecież właśnie tutaj jest żywa samoświadomość Kościoła, gdyż liturgia jest kwiatem życia kościelnego, i zarazem jego korzeniem i nasieniem. Co za bogactwo

idei i nowych pojęć w dziedzinie dogmatyki, jakaż obfitość głębokich obserwacji psychologicznych i wskazówek moralnych, które mogłyby zebrać tutaj nawet nie specjalnie pracowity badacz! Tak, teologia liturgiczna czeka na swoich badaczy.

Bóg i świat, duch i ciało, dziewictwo i małżeństwo – w antynomii ze sobą, odnoszą się wzajemnie do siebie jak teza do antytezy. Dla powierzchownej kontemplacji religijnej antynomiczność ta może być prawie niezauważalna; w istocie, przy tym sprowadza się do zera i tezę, i antytezę. Człowiek nie przeżywający walk i nie mający poza sobą przebytej drogi ascetycznej, nie rozumie wewnętrznego piękna ani tezy, ani antytezy. Tak, dla płytkiej wiary nierząd jest czymś w rodzaju małżeństwa, a małżeństwo mało różni się od nierządu: i jedno, i drugie spotyka się w jakimś pół-małżeństwie i pół-nierządzie: nie przypadkiem ten płytki świat religijny w jednej swojej części nazywa się, a w drugiej powinien słusznie nie nazywać się „światłością” i „ciemnością”, a „pół-światłością”; cała inteligencja, w swej mistycznej istocie jest właśnie „demi-monde” lub przynajmniej ma za swego autentycznego władcę, za swój zarodek – „demi-monde”. Takie jest w nieunikniony sposób odczuwanie życia przez dusze, które stały się bliskie ziemi.

Natomiast w miarę uduchowienia osoby, występuje w świadomości piękno tej i drugiej strony antynomii; ostatnia zaostrza się, teza z antytezą stają się coraz bardziej niemożliwe do pogodzenia w rozsądku, wszystko, co nie jest do pogodzenia, rozsądek wyklucza i równocześnie dla wyższej świadomości religijnej antynomia okazuje się wewnętrznie jedną, wewnętrznie integralną wartością duchową. Jaką połowę antynomii nie bierze uduchowiony asceta, to jej biegunowo uzupełniająca się dwójca ustala się w świadomości z siłą wprost proporcjonalną do jego religijnego rozwoju. Zwłaszcza: tylko autentyczne dziewictwo jest zdolne zrozumieć całe znaczenie małżeństwa. Tylko z wysokości ocenia się wysokość; góry „rosną w oczach” w miarę wspinania się na przeciwległy szczyt. Tylko tak samo z wysokości cnotliwej świadomości można zrozumieć świętość małżeństwa i jego jakościową różnicę od nierządu. Tylko autentyczne, pełne łaski dziewictwo rozumie, że małżeństwo nie jest „instytucją” obywatelskiej wspólnoty, a jest ustanowione przez samego Boga. Przeciwnie, tylko czyste małżeństwo, tylko pełna łaski świadomość małżeńska pozwala zrozumieć znaczenie dziewictwa: tylko człowiek żonaty rozumie, że monastycyzm nie jest „instytucją” porządku ko-

ścielno-prawnego, a jest ustanowiony przez samego Boga i jakościowo różni się od rozpalenia w stanie kawalerskim. To samo odnosi się do innych stron życia cielesnego⁵⁴⁰.

Przejdźmy teraz do ogólnego problemu stworzenia. W tym wypadku mamy – tę samą antynomię. Przytoczę kilka konkretnych jej przykładów:

Oto Orygenes – asceta, nazwany „Diamentowym” za swoje trudy i przeżywający dzień za ½ obola (około 15 kopiejek), a przy tym w Aleksandrii z jej drożyzną – asceta często czuwający po nocach i surowo poszczący – spirytualista wśród spirytualistów, który ze względu na królestwo Boże nawet wykastrował się. Rozsądkowym dopełnieniem takiego czynu byłaby nienawiść do stworzenia. Ale nie tak jest w życiowej i żywej antynomiczności. Posłuchaj więc go! (Przypomnę tylko, że według poglądów Orygenesusa światła niebieskie są ciałami aniołów, którzy dobrowolnie podporządkowali się marności, aby służyć procesowi kosmicznemu i powszechnej apokatastazie):

„Zastanów się również – prawie z modlitewnym zachwytem wykrzykuje ten asceta-filozof⁵⁴¹ – czy następujących słów Pawła: ‘Pragnąłbym bowiem odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze’ (Flp 1₂₃), nie można przypadkiem odnieść do tych [czyli ‘świąteł niebieskich’], którzy nie dobrowolnie, ale z woli Poddającego ‘zostali poddani marności w nadziei’ spełnienia się obietnic. Otóż zdaje mi się, że podobnie mogłoby powiedzieć słońce: ‘Pragnąłbym odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze’. Paweł dodaje: ‘Ale pozostawać w ciele – to bardziej konieczne ze względu na was’ (Flp 1₂₄). Słońce zaś może powiedzieć: ‘Ale pozostać w tym niebieskim i jaśniejącym ciele – to jest bardziej konieczne ze względu na objawienie synów Bożych’. To samo zaś można myśleć i twierdzić o księżycu i gwiazdach. Zastanówmy się teraz, czym jest ‘wolność stworzenia’ i wyzwolenie z niewoli. Na końcu świata, gdy Pan wypuści dusze i stworzenia rozumne jak gdyby z jakichś zamknięć i więzień, jedne z nich będą kroczyć wolniej z powodu opieszałości, inne zaś dzięki swej powolności pobiegą szybko. I chociaż wszystkie mają wolną wolę i dobrowolnie mogą przyjąć cnotę lub występki, to przecież jedne znajdują się w stanie o wiele gorszym niż obecnie, a inne dojdą do lepszego stanu, ponieważ różnorodne pobudki postępowania i różnorakie chęci otrzymują różne stanowiska, to znaczy aniołowie staną się ludźmi lub demonami, a z demonów powstaną ludzie albo aniołowie. Gdy ‘Chrystus przekaze królestwo Bogu i Ojcu’, wówczas również te istoty, które przedtem stały się królestwem Bożym, wraz z całym królestwem zostaną oddane we władanie Ojca; stanie się tak, ażeby i w nich ‘Bóg był’ tak, jak ‘we wszystkim’, ponieważ ‘Bóg będzie wszystkim we wszystkim’, a i one zaliczą się do wszystkiego”.

Przypominam sobie jeszcze jeden przykład: „Słońce niech nie zachodzi nad zagniewaniem waszym” (Ef 4₂₆), pisał Apostoł Paweł do Efezjan. Popatrz, jakie wnikliwe wyjaśnienie słów Apostoła podaje św. Antoni

Wielki. „I nie tylko w gniewie – podchwytuje Asceta – ale i w każdym grzechu waszym, gdyż słońce może osądzić was za wasz dzienny czyn, za złe zamiary”⁵⁴².

Oto święty etiopski Jafkerana-Egzie z Gugubena⁵⁴³, „gwiazda przeczysta i jaśniejąca”, jak nazywa go Żywot.

„W imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha – mówi jego Żywot – zaczynamy z pomocą Pana naszego Jezusa Chrystusa opisywać żywot i wysiłki, i wstrzemięźliwość nie tylko od chleba i wody, ale także od słów zbędnych, zabijających duszę. Wspominamy też nadmiar cierpliwości okazanej ludziom, a co on czynił w tajemnicy, któż wie poza Jego Stwórcą? Wyznajemy łaskawość ojca naszego abby Jafkerana-Egzie i jego czynów. Nie dojdziemy nawet do połowy czynów jego, a (opiszemy jedynie to), co przyszło na język lub wpadło w oko, jak powiada Księga Przypowieści: „Jest morze, którego długość, szerokość i głębokość nie są znane, i przyszedł ptak zwany Ewit, najmniejszy z całego rodu ptaków. Przyleciał on i pił wodę z tego morza”. O, ukochani, czyż morze przestanie istnieć z tego powodu, że ten ptaszek pił z niego wodę? Tak samo nie zostanie wyczerpane życie tego abby-mnicha, gwiazdy ewangelicznej, głowy świetlistych gwiazd, łagodnego sercem, którego łza była bliska oczom jego dla miłości Bożej, i orędownika za wszystkich, za ludzi i zwierzęta, a nawet za robaki”. „Zaiste – powiada Żywot w innym miejscu – mamy ojca naszego Jafkerana-Egzie, który modli się za nas i nie tylko za nas, ale za cały świat, za króla i za metropolitę, aby otrzymali wiarę prawdziwą, za chrześcijan, aby zostali zachowani, za nawrócenie pogan, o miłosierdzie dla całego stworzenia”. „I czcili go królowie, wielmoże, urzędnicy za ubóstwo jego i za pustelnicтво. On był straszny dla nich, jak straszny lew. Wszystkich przychodzących do niego pocieszał ku dobremu. Jego dom był otwarty dla wszystkich”. Jego asceza była niezwykle surowa. „On pościł całe dni i noc”. „Odrzucił ten świat, aby zdobyć tamten, zakrył swoje uszy, żeby nie słyszeć niepotrzebnych słów, zakrył swoje oczy, żeby nie widzieć marności, pragnął bowiem widzieć oblicze Jezusa, Oblubieńca Niebieskiego, i wyraźnie słyszeć Jego słodki głos. On przestał rozmawiać z ludźmi, gdyż zniewoliła go miłość do Boga” i z przychodzącymi komunikował się tylko przy pomocy znaków lub przy pomocy pisma. „Potem – opowiada Żywot – on zaczął bardzo trudną ascezę, pełną trudów, czuwań, modlitwy, częstych pokłonów, częstych postów z modlitwami, a przy tym łzy jego lały się jak potoki wody, a ćwiczył też wstrzemięźliwość języka. Zwążyły się ko-

ści jego w biodrach, stwardniała skóra głowy i zmałyły się jego oczy od wielu łez, ociężałe stały się nogi jego od długiego stania, a on cały wyschł z zapomnienia o pokarmie i napoju. Bracia, to było jawne, a tego, co robił w tajemnicy, nikt nie zna, poza jego Stwórcą. W takich trudach spędził on 6 lat. Potem poszedł do ziemi Hamla i wszedł na górę zwaną Aifarba. Przeżył tutaj rok, karmiąc się roślinami pustyni i owocami drzew oraz korzeniami”. W późniejszym życiu „pokarmem jego były na rok nie trzy miary (efy) chleba, a ziaren trawy, i któż wie, poza Bogiem, jego Stwórcą, czy on je spożywał, czy też nie?” Trzy lata w ogóle nie pił wody (– zauważ, że w upale pragnienie jest szczególnie męczące –), zadawał się tym, że wpuszczał do wody 3 źdźbła pewnej rośliny i potem, podczas obiadu, wyciskał je sobie do gardła. „W dniu, gdy padał deszcz, oczyszczał kamień i pił z niego tę niewielką ilość wody, która ściekała”. – „Jeszcze wysiłek duchowy: Jafkerana-Egzie dokonywał w ciągu godziny do 7 tysięcy pokłonów, kręcąc się jak koło, i liczba jego pokłonów 42000. On nie znał postu trzydniowego, a tylko czterodniowy, pięciodniowy i pościł całe tygodnie”. Pewnego razu zamieszkał „na wyspie Galila, gdzie nie było ludzi, było to bowiem miejsce pustynne. Tutaj żył w poście i modlitwie, i w łzach trzy lata, wysławiając Boga, żył wstrzemięźliwie trzy lata, nie mając pomocnika, ani w rękę drewna, ani w czerpaku wody, ani pociechy, a urządził swoje przebywanie jak bezcielesny”.

Takie były wysiłki ascetyczne tego orędownika za robaków i za całe stworzenie. Zacytuję jedno bardzo znaczące opowiadanie, z którego wynika stosunek Świętego do stworzenia.

„Posłuchajcie jeszcze – kontynuuje Żywot – o wielkości tego wybrańca, przeczystej gwiazdy, abby Jafkerana-Egzie. Był w tych dniach pewien mnich, święty Boży, o imieniu Zachariasz. Żył on na wyspie Galeła, gdzie niegdyś mieszkał święty abba Jafkerana-Egzie. Oni kontemplowali się wzajemnie duchowymi oczyma i bardzo się kochali. Pewnego razu umówili się: ‘Spotkajmy się na jeziorze Azaf, ja z Gueguebena, a ty z Galeła, aby pocieszyć się wzajemnie ze względu na wspaniałość Boga’. I oni wyznaczyli dzień spotkania. Wstał wspaniały Jefkerana-Egzie w Debra Gueguebenie i założył sandały. Wstał też święty Boży abba Zachariasz na wyspie Galeła i założył sandały. Poszli obaj, jak po suchym lądzie, po jeziorze, mocą Pana Boga swego, i spotkali się pośrodku jeziora, i ucałowali się duchowo. Zdjął abba Zachariasz swoje sandały i strząsnął z nich proch. Zdjął też sandały abba Jefkerana-Egzie i znalazł nieco wilgoci w swoich sandałach. Pokazał abba Jafkerana swoje sandały abbie Zachariaszowi

i powiedział: 'Bracie mój ukochany, dlaczego mokre są moje sandały, a jeśli chodzi o twoje, to widzę, że strząsnąłeś z nich proch? Powiedz mi, proszę, o mój ukochany'. Odpowiedział abba Zachariasz i powiedział mu: 'Ojcze, wstań, pomódlmy się do Pana Boga naszego, aby nam objawił, dlaczego wilgoć znalazła się w twoich sandałach'. Usłyszawszy to, abba Jafkerana-Egzie powiedział: 'Niech będzie, jak mówisz'. Wstali razem i pomodlili się. Po modlitwie abba Zachariasz powiedział do abby Jafkerana-Egzie: 'Ojcze, objawiono mi to nie ze względu na moją wspaniałość, a ze względu na twoją modlitwę. Sandały twoje są omoczone wodą dlatego, że ukryłeś ziarna jęczmienia, aby nie zjadły ich ptaki, podczas gdy Bóg jest miłosierny i myśli o wszystkich stworzeniach, i daje im pokarm. Dlatego to wilgoć okazała się w twoich sandałach'. Usłyszawszy to abba Jafkerana-Egzie powiedział do abby Zachariasza: 'Ojcze, pomódl się za mnie'. Spędzili na rozmowie czas do południa, a potem wrócili do swoich monasterów. Wspaniały ojciec Jafkerana-Egzie przestał chować przed ptakami ziarna jęczmienia i dalej modlił się w tej sprawie. Po kilku dniach wstał święty abba Jafkerana-Egzie, założył swoje sandały na nogi, jak poprzednio, gdyż oni umówili się wcześniej duchowo co do dnia swego spotkania. Abba Zachariasz wstał na wyspie Galeła i też założył sandały, jak poprzednio. Poszli oni obaj po jeziorze jak po suchym lądzie i spotkali się w poprzednim miejscu. Zdjęli swoje sandały, strząsnęli proch i nie znalazła się wilgoć w sandałach świętego abby Jafkerana-Egzie...".

To opowiadanie jest jednym z wielkiego mnóstwa żywotów. Prawie w każdym z nich przedstawione jest życie świętego na łonie przyrody, „ze zwierzętami”, posłuszeństwo dzikich zwierząt i troska o nie ze strony świętego; częste są cuda podporządkowywania się dzikich zwierząt i służenia ascecie⁵⁴⁴. „Przebywał ze zwierzętami” – w tych kilku słowach, tak często spotykanych w żywotach świętych ascetów – w tych trzech słowach wyrażona jest cała istota nowego, odrodzonego życia z całym stworzeniem. Oto autentyczny „chiliazm”, o którym nawet nie śmieją marzyć współcześni obrońcy fałszywej idei chiliastycznej. Jednak z powodu braku miejsca, nie będę cytował dalszych przykładów, które w obfitości można znaleźć w żywotach i paterikonach.

Oto Hermas – rzymski charyzmatyk i asceta z końca I i z początku II wieku. Jego „Pasterz” jest cały napisany w tonacji ascetyczno-escha-

tologicznej. Jednak i tutaj surowość wstrzemięźliwości łączy się z zadziwiająco, przenikliwą śmiałością w przeżywaniu piękna.

„Pan mój – tak zaczyna Hermas swego „Pasterza”⁵⁴⁵ – który mnie wychował, sprzedał mnie jakiejś Rode w Rzymie. Po wielu latach zobaczyłem ją znowu i pokochałem ją wtedy jak siostrę. Nieci później ujrzałem Rode, jak kąpała się w Tybrze. Podąłem jej rękę i pomogłem wyjść z rzeki. A widząc jej piękność rozważyłem i mówiłem sobie w sercu: ‘Byłbym szczęśliwy, gdybym miał żonę tak wielkiej urody i takiego charakteru’. Tylko tyle pomyślałem i nic ponadto. Po pewnym czasie szedłem właśnie do Cumae i sławiłem wielkość, piękno i moc wszystkiego, co Bóg stworzył, kiedy idąc nagle zapadłem w sen. Duch mnie wówczas porwał i poniósł przez jakieś bezdroża – δι’ ἀνοδίας τινός – gdzie człowiek przejść by nie zdołał. Okolica była pełna przepaści, poszarpana przez wody. Kiedy przepравиłem się tam przez rzekę i znalazłem się na równinie, upadłem na kolana i zacząłem się modlić do Pana wyznając swe grzechy. A w czasie mej modlitwy otworzyło się niebo i ujrzałem ową kobietę, która wzbudziła moje pożądanie. Pozdrowia mnie ona z nieba mówiąc: ‘Witaj, Hermasie!’ Patrzę na nią i pytam: ‘Pani, co tu robisz?’ Ona zaś odparła: ‘Zostałem wzięta do nieba, żeby świadczyć o twoich grzechach przed Panem’. Mówię do niej: ‘Czy teraz ty jesteś świadkiem przeciwko mnie?’ ‘Nie, rzecze ona, lecz posłuchaj słów, jakie mam ci do powiedzenia. Bóg, który mieszka w niebie, który z niebytu stworzył wszystkie byty, który ze względu na swój Kościół święty chciał, by rozmnożyły się one i wzrastały, ten Bóg gniewa się na ciebie, gdyż przeciw mnie zgrzeszyłeś’. W odpowiedzi ją pytam: ‘Zgrzeszyłem przeciw tobie? W jakimże miejscu lub kiedy powiedziałem ci jakieś niestosowne słowo? Czyż nie miałem cię zawsze za boginię? Czy nie szanowałem cię zawsze jak siostrę? Dlaczego, niewiasto, oskarżasz mnie kłamliwie o taką niegodziwość i nieczystość?’ Ona roześmiała się i mówi do mnie: ‘Pożądanie tego, co niegodziwe, wstąpiło w twoje serce. Czy nie wydaje ci się, że jest to zła rzecz dla uczciwego człowieka jeśli złe pożądanie wstąpi w jego serce? Tak, jest to grzech i to grzech wielki, rzecze. Człowiek bowiem uczciwy myśli też uczciwie. A dopóki myśli uczciwie, rośnie jego sława – κατορθούται – w niebiosach i we wszystkim, co czyni, Pan jest dlań pobłażliwy. Ci zaś, którzy mają niegodziwe zamysły w sercu, ściągają na siebie tylko śmierć i niewolę, a zwłaszcza ci, którzy chcą jak najwięcej na tym świecie osiąść, chętni są wyniosłe swoim bogactwem i nie dążą bynajmniej do dóbr przyszłych. Ich dusze będą jeszcze żałować, oni jednak nie mają nadziei, lecz przekreślili samych siebie i własne życie. Ty natomiast módl się do Boga, a On uleczy grzechy twoje i całego twojego domu, i wszystkich świętych’. Kiedy Rode rzekła te słowa, zamknęły się niebiosy, a ja pozostałem cały drżący i pełen smutku. Mówiłem sobie: ‘Jeśli ten grzech jest przeciw mnie zapisany, jakże zdołam się zbawić? Jak prześlągam Boga za moje popełnione grzechy? Jakimi słowami mam prosić Pana, żeby okazał mi łaskawość?’” W czasie tych rozmyślań Hermasowi objawił się w widzeniu Kościół pod postacią sędziwej niewiasty. Kontynuuję słowami autora: „...zwróciła się do mnie z pozdrowieniem: ‘Witaj, Hermasie!’ A ja, pełen smutku, płacząc powiedziałem: ‘Witaj, o Pani!’ I rzekła do mnie: ‘Dlaczegoś taki ponury, Hermasie? Ty, cierpliwy, nieskory do gniewu, zawsze uśmiechnięty? Dlaczego wyglądasz na przygnębionego i wcale nie jesteś wesoly?’ A ja jej odrzekłem: ‘To dlatego, że pewna niewiasta wielce szlachetna powiedziała, iż przeciw niej zgrzeszyłem’. Ona zaś odrzekła: ‘Taka rzecz nigdy nie powinna się przydarzyć

śludze Bożemu. Jakkolwiek by było, pożądałeś jej jednak przez chwilę w sercu swoim. Dla sług Bożych sam taki zamysł – βούλη – staje się grzechem, gdyż zły to zamysł i oglupiający – ἔκπληκτος – dla ducha, który jest już święty i wypróbowany, jeśli nagle zacznie pożądać on rzeczy złej, a cóż dopiero, jeśli uczyni to Hermas, ten zawsze opanowany – Ἐρωᾶς ὁ ἐγκρατῆς – ten stroniący od wszelkich złych pragnień, a pełen wszelkiej prostoty i wielkiej niewinności”.

Taki był grzech wielkiego ascety i pneumatoforycznego Hermasa, spędzającego dni – jak widać – w postach i modlitwach. To – przed zdobyciem pełni Ducha: baszta-Kościół nie jest jeszcze do końca zbudowana. Ale w nowej wizji Hermasowi objawia się, jako prorocze uchwycenie przyszłości, baszta-Kościół w pełnej postaci. Ascetyczne oczyszczenie świata dokonało się, pełnia czasów spełniła się. Pasterz pokazuje Hermasowi Bożą budowlę. Wtedy Hermas proroczo widzi przyszłość i przedstawia czystość osiągniętą przez stworzenie. A oto wspaniały obraz przyszłości⁵⁴⁶:

Pasterz, oprowadzający Hermasa, „chciał się oddalić. A ja – pisze Hermas – chwyciłem go za rękaw i zacząłem zaklinać go na Boga, aby mi wyjaśnił, co mi pokazał. ‘Muszę nieco odetchnąć i wszystko tobie objaśnię. Poczekaj tutaj, aż wrócę’. Mówię do niego: ‘Panie, pozostając tutaj sam, cóż będę robił?’ – ‘Ty nie jesteś sam – odpowiedział on – gdyż te dziewice są z tobą’. – ‘W takim wypadku powierz mnie im’ – powiedziałem. Pasterz zawołał je i powiedział do nich: ‘Powierzam wam tego oto człowieka, aż powrócę’ – i odszedł. Natomiast ja zostałem sam z dziewczynami, a one były bardzo wesołe i odnosiły się do mnie łaskawie, zwłaszcza cztery z nich, najbardziej szanowane. Mówią do mnie dziewice: ‘Dzisiaj Pasterz już tutaj nie przyjdzie’. – ‘Cóż więc w takim wypadku będę robił’ – zapytałem. – ‘Czekaj na niego do wieczora – odpowiadają – i jeśli przyjdzie, to porozmawia z tobą, a jeśli nie przyjdzie, pozostaniesz z nami, aż on przyjdzie’. Mówię im: ‘Poczekam do wieczora, a jeśli nie przyjdzie wrócę do domu i przyjdę jutro’. A one mówią w odpowiedzi: ‘Zostałeś nam powierzony, nie możesz się od na oddalać’. – ‘A gdzie – pytam – zostanę?’ – ‘Z nami – mówią – zaśniesz jak brat, a nie jak mąż, gdyż jesteś naszym bratem, chcemy z tobą pozostać, przecież bardzo ciebie kochamy’. Mnie zaś wstyd było pozostawać z nimi. A ta, która wydawała się być pierwszą z nich, zaczęła mnie łagodnie całować i obejmować. Pozostałe zaś, widząc, że ona mnie obejmuje, też zaczęły mnie całować i wodzić wokół baszty, i bawić się ze mną. Stałem się jakby młodszym i sam zacząłem bawić się z nimi. Jedne z nich tańczyły, inne chodziły w korowodzie, a jeszcze inne śpiewały. Z nastaniem wieczora chciałem odejść do domu, ale one mnie nie puściły i zatrzymały mnie. Zostałem z nimi w tę noc i spałem obok baszty. Przecież dziewice rozłożyły swoje płócienne chitony na ziemi, mnie umieściły pośrodku, a same nic nie robiły, tylko modliły się. Ja też nieustannie się z nimi modliłem, nie mniej, niż one. Dziewice cieszyły się, że tak się modlę. I pozostałem z dziewczynami do następnego dnia. Potem przyszedł Pasterz i zapytał dziewice: ‘Czy nie skrzywdziłyście go?’ – ‘Zapytaj – mówią one – jego samego’. Mówię do niego: ‘Panie mój, otrzymałem wielką radość pozostając z nimi’. – ‘Co spożywałeś – zapytał – na kolację?’ – ‘Spożywałem – mówię – słowa Pana przez całą noc’. – ‘Czy one dobrze ciebie przyjęły?’ – ‘Tak, mój panie’ – odpowiedziałem”.

Takie jest zwycięstwo nad grzechem żyjącym w ciele, taka jest niewinność, która wieńczy wysiłek ascetyczny. Ta niewinność jest jednak uskrzydleniem i uduchowieniem ciała, oświeceniem go, a w żadnym wypadku nie jest bezpłciowym i bezskrzydłym wytrawieniem ciała – jest kwiatem ciała, a nie kastracją. To zwycięstwo, ta niewinność, to święte uskrzydlenie osiąga się przez zdobywanie Ducha – w kontakcie z tajemniczymi dziewicami, symbolizującymi dary Ducha. Pełnia dziewiczości jest wyłącznie w pełni Ducha, to znaczy na końcu wysiłku ascetycznego całej ludzkości kościelnej, w przebóstwieniu ciała stworzenia. Wstępna pełnia dziewiczości jest jedynie we wstępnej pełni Ducha, to znaczy na końcu wysiłku ascetycznego poszczególnego chrześcijanina, w przebóstwionym ciele świętego. Święte relikwie – rozumiejąc to słowo dosłownie i symbolicznie – są jakby suche i bez liści, jakby martwym ziarnem świętego ciała: „Nie ożyjesz, jeśli nie umrzesz”. Autoafirmacja w autonegacji, zgodnie z wyższym i duchowym prawem tożsamości tego, co niższe i cielesne. Jak feniks, zrzucający z siebie śmiertelny stos, ożywa w ogniu odradzającym, tak i ciało zmartwychwstaje w ognistym wyrzeczeniu się siebie, gdyż ten ognisty chrzest jest jedynie stroną duchowego odnowienia, zwróconą ku grzechowi. Nie ma innej drogi. Jakby pokazując Hermasowi, że wzór najwyższej czystości jest ideałem, osiąganym nie przez stopniowe zbliżanie się, nie przez nieustanny rozwój, a przez przerywaną rezygnację z egoizmu, Kościół od początku kładzie nacisk na wstrzemięźliwość i nawet daje Hermasowi nakaz, aby odtąd żył ze swoją żoną jak z siostrą⁵⁴⁷ – wysiłek ascetyczny bardzo popularny wśród pierwszych chrześcijan, który jednak z powodu wkradających się nadużyć został zlikwidowany w swojej pierwotnej postaci i później przyjął formę monastycyzmu.

Przedstawiona Hermasowi czystość dziewicza jest ideałem, jak i oczekiwaniem jest pełnia Ducha Świętego. Natomiast szczytowe punkty świętej ludzkości już są oświecone promieniami nadchodzącej Światłości, Chrystusa Apokaliptycznego. Asceci w wysiłku zdobywają Ducha i w darach łaski Pocieszyciela znajdują siłę dla wyższej miłości do stworzeń. Są to – „wybrane naczynia Ducha”⁵⁴⁸, „naczynia po brzegi pełne łaski”⁵⁴⁹. Sam Hermas ukazuje w sobie czystość nieosiągalną dla człowieka bez łaski. Być może, podobne relacje do pokrewnych dusz kobiecych mieli św. Jan Chryzostom⁵⁵⁰ i św. Atanazy Wielki. Przypomnę jeszcze św. Serafina z Sarowa i św. Teofana Pustelnika⁵⁵¹.

Oto wspomniały abba Jan Klimak, igumen góry Synaj, który żył w VI wieku. Jego „Drabina”, zwłaszcza w pierwszej swojej części, może skamieniec lodową grozą zastygłe zniecka i nieuporządkowane serce; przypomnę choćby „Słowo piąte”, które opisuje „ciemnicę” z jej surowymi karami. W tej „Drabinie” jest „Słowo piętnaste”, noszące tytuł „O niezniszczalności i nieskalanościci cnoty, które zniszczalni osiągnają przez wysiłki i zwiększone trudy ascetyczne”. Tutaj, w całym szeregu podejmowanych ćwiczeń ascetycznych, nawet nieuważny czytelnik może znaleźć dla siebie bogaty materiał dla dowodzenia, że ascetyzm jest powolną auto-kastracją⁵⁵². Być może, nawet nie znajdzie się w całej literaturze ascetycznej innego podobnego zbioru tak prawdopodobnych dowodów tego faktu. Jednak ten surowy, najsurowszy z surowych Jan sam spieszy wypowiedzieć swoje ukryte oczekiwania, z zachwytem opowiadając o prawie zrealizowanym końcu drogi ascetycznej.

„Ktoś opowiadał mi – pisze Jan⁵⁵³ – o niezwyklej i wyższej granicy cnoty – παράδοξόν μοί τις καὶ ἀκρότατον ἀγνείας ὄρον ὑφηγήσατο. Pewien człowiek spojrział na piękno – κάλλος – [kobiece] i bardzo za nie wysławiał Stwórcę, z powodu jednego spojrzenia pogroził się w miłości Bożej i w źródle łez, wzruszające było widzieć, że to, co jest dla innego rowem zguby, dla niego stało się koroną chwały. Jeśli zawsze jest on taki – dodaje Klimak – w takich przeżyciach przyswoił sobie tego typu sposób działania, to on zmartwychwstał jako niezniszczalny już przed powszechnym zmartwychwstaniem – εἰ πάντοτε ὁ τοιοῦτος ἐν τοῖς τοιοῦτοις αἴσθησιν καὶ ἐργασίαν κέκηκται, ἀνεστη ἄφθαρτος πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως”.

Celem wysiłku ascetycznego, jak wiadomo, jest osiągnięcie niezniszczalności i przebóstwienia ciała przez zdobywanie Ducha. Ta niezniszczalność – w ten sposób – w oczach najsurowszego z pisarzy ascetycznych nie jest wewnętrznym pozbawieniem ascety płci, nie jest ataraksją i nie jest obojętnością, a – przeciwnie – jest wyższym sposobem reagowania na piękno ciała, zdolnością wzruszania się do łez, płakania z zachwytem na widok pięknego ciała kobiety. Męczący wysiłek i uskrzydłony zachwytem okazują się antynomicznie powiązane w problemie ciała, jak i w innych problemach.

„Tą samą zasadą – mówi jeszcze Klimak⁵⁵⁴ – będziemy kierować się także w odniesieniu do śpiewów i pieśni. Przecież miłującym Boga właściwe jest wzruszanie się do łez, w radości i Bożej miłości, z powodu świeckich – ἐκ τῶν ἐξωθεν – i duchowych pieśni, a miłośnicy rozkoszy postępują odwrotnie”.

Przeto celem dążeń ascety jest percypowanie całego stworzenia w jego pierwotnym zwycięskim pięknie. Duch Święty objawia się w zdolno-

ści postrzegania piękna stworzeń. Zawsze widzieć we wszystkim piękno – to znaczyłoby „zmartwychwstać przed powszechnym zmartwychwstaniem” – znaczyłoby uprzędzić ostatnie Objawienie: Poczycziela.

Pod „kims” o kim opowiada Jan Klimak, należy rozumieć św. Nonasa⁵⁵⁵, który od 448 roku był biskupem w Edessie, potem w Heliopolis, następnie od 457 roku znowu w Edessie, i zmarłego w 471 roku – tego samego św. Nonasa, który założył w Edessie pierwszy szpital starożytnego świata. Kobieta, o której wspomina opowiadanie, wcale nie była wtedy jakąś świętą, przeciwnie, była to znana na całą Antiochię – gdzie przypadkowo znajdował się Nonas – nierządnicą Pelagia, za swoje rozkosze nazwana Margaritą – Perłą. O jej spotkaniu z Nonasem szczegółowo opowiada „Żywot świętej matki naszej Pelagii, wcześniej będącej nierządnicą”, napisany przez świadka, Jakuba, diakona Kościoła w Heliopolis⁵⁵⁶. Historia ta, niestety, jest zbyt długa dla jej przekazania tutaj w całości, i dlatego ograniczę się jedynie do początku opowiadania diakona Jakuba:

„Święty arcybiskup miasta Antiochii ze względu na jakieś potrzeby kościelne zwołał do siebie z pobliskich miast ośmiu biskupów, wśród których był święty człowiek Boży, mój biskup, który przyszedł z Heliopolis, wzięwszy mnie ze sobą, mąż przedziwny i doskonały mnich, który z monasteru zwanego Tawenisiot ze względu na swoje cnotliwe życie został wzięty na biskupstwo. Kiedy zaś biskupi zeszli się do świątyni męczennika Juliana, aby słuchać pouczających słów Nonasa, spotkali się wszyscy przy bramie świątyni. Nonas zaczął ich nauczać, mówiąc to, co było na pożytek i zbawienie słuchających. Gdy wszyscy zachwycali się jego słowami, oto obok bramy świątyni przechodziła pewna niewierna kobieta, która była znaną w całej Antiochii nierządnicą, z wielką pychą, ubrana we wspaniałe kolorowe szaty, ozdobiona złotem, drogocennymi kamieniami i perłami, a wokół niej szło wiele dziewczyn i młodzieńców, pięknie ubranych i noszących złote kolie, a jej twarz była tak piękna, że świeccy ludzie nie mogli się nasycić tym widokiem jej piękna. Przechodząc obok nas zapełnili całe powietrze zapachem aromatów, a którą widząc idącą bez wstydu, mającą głowę niepokrytą i obnażone ramiona, biskupi opuścili swoje oczy i cicho wzdychali, gdyż odwrócili swoje twarze od wielkiego grzechu. Natomiast błogosławiony Nonas długo i uważnie patrzył na nią, aż zniknęła z oczu. Potem zwrócił się do biskupów i rzekł: ‘Czyż nie zachwyciliście się jej pięknnością?’ Oni zaś milczeli. Wtedy Nonas powiedział: ‘Zaiste, wiele się od niej nauczyłem, gdyż kobietę tę Pan postawi na swoim Sądzie Ostatecznym i przez nią będzie nas sądził. Cóż wam się zdaje? Ileż godzin kobieta ta spędza w swojej alkwie myjąc się, ubierając i myśląc wyłącznie o tym, jakby zjawić się jako najpiękniejsza ze wszystkich w oczach swych czasowych miłośników. My natomiast mając Oblubieńca nieśmiertelnego na niebiosach, na którego aniołowie pragną spoglądać, nie staramy się o upiększenie naszych dusz, które całe są brudne, nagie i pełne wstydu. Umyjmy je łzami pokuty, przyodziejmy w cnoty, abyśmy w oczach Bożych stali się godnymi i nie zostali zawstydzeni oraz odrzuceni w czasie godów Baranka’”.

Jeszcze wyraźniej – najwyraźniej – miłość do stworzeń jest wyrażona w najwspanialszych przedstawicielach ascezy prawosławnej – św. Makarym Wielkim i Izaaku Syryjczykowi, zaiste filarach Kościoła. I jeden, i drugi opisują stany wyższego porywu i największej duchowości. Gdyby rozsądzać, to można byłoby stąd wnioskować, że jest to unoszenie się w pustej przestrzeni, bezgranicznej i wielkiej Nicości⁵⁵⁷ mistyków pozachrześcijańskich. Jednak tak nie jest. To tutaj ujawnia się największa konkretność i pełnia, to tutaj przed świadomością staje stworzenie w swojej integralności i w swojej wiecznej treści, oświecając wszystko zwycięstwem niezniszczalnego piękna.

Św. Makarym Wielki realizował ćwiczenia, które wydają się przewyższać ludzkie siły, i jedynie podtrzymywał życie w ciele. Jego uczeń Ewagriusz, dręczony przez pragnienie, pewnego razu poprosił o pozwolenie wypicia wody. „Bądź zadowolony z tego, że znajdujesz się w cieniu – odpowiedział pełen miłości starzec – gdyż wielu pozbawionych jest nawet tej osłony. Już dwadzieścia lat jem, piję i śpię nie więcej, niż potrzeba dla podtrzymania życia”. Rzeczywiście, on spożywał posiłek tylko raz na tydzień. Kiedy zdarzało mu się spożywać posiłek z pustelnikami, którzy proponowali mu czarkę wina, to święty nie odmawiał, ale potem za jedną wypitą czarkę wina przez cały dzień nie pił wody. Jego ubóstwo dochodziło do tego, że nie radził mieć nawet tych książek, które dla innych mogłyby być pouczeniem, i sam pomagał złodziejom wynosić rzeczy ze swojej celi. Jego bezmierna miłość i łagodność w stosunku do wszystkich są zbyt znane, żeby trzeba było o nich przypominać⁵⁵⁸. Jednak oto co sam święty mówi o momentach objawień Ducha⁵⁵⁹:

„Ci, którzy stali się godnymi bycia dziećmi Bożymi i zrodzili się z wysoka z Ducha Świętego, i mają w sobie Chrystusa, który ich oświeca i daje im odpoczynek – ἐλλάμποντα καὶ αναπαύοντα – w różny sposób i różnymi sposobami są kierowani przez Ducha, i łaska niewidzialnie działa w ich sercu duchowym ukojeniem – ἐν τῇ καρδίᾳ, ἐν ἀναπαύσει πνευματικῇ. Jednak zapożyczmy obrazy z widzialnych w świecie przyjemności, aby po części pokazać trwanie łaski w duszy. Bywa, że kiedy oni [pneumatoforzy] stają się rozweseleni jakby na królewskiej uczcie, to radują się i weselą niewypowiedzianie. W innej porze bywają dosłownie jak oblubienica, uspokojona – συναναπαυομένη – przez wspólnotę ze swoim oblubieńcem spokojem Boskim – ἀναπαύσει θεϊκῇ. Niekiedy zaś stają się jak aniołowie bezcieleśni, w takiej lekkości znajdują się ich ciała, a niekiedy bywają dosłownie jakby podchmieleni, tak są rozweseleni i napojeni przez Ducha chmielem Boskich tajemnic duchowych. Niekiedy oni, jakby w płaczu i bólu za rodzaj ludzki, i modlą się za całego Adama, zaczynają płakać i łkać, rozpalani miłością Ducha do ludzkości. Niekiedy taką radością i miłością rozplamieniają się od Ducha, że

jeśli byłoby to możliwe, to każdego człowieka pomieściliby we własnym swoim ciele, nie rozróżniając złego od dobrego. Niekiedy tak upokarzają się przed każdym człowiekiem w pokorze Ducha, że uważają siebie samych za najgorszych ze wszystkich i bezwartościowych. Niekiedy w radości niewypowiedzianej są ciągle podtrzymywani przez Ducha... Niekiedy dusza ich uspokaja się w wielkim milczeniu i ciszy, trwając w jednej tylko słodczy duchowej i niewypowiedzianym pokoju oraz łasce. Niekiedy w pewnym poznaniu i niewypowiedzianej mądrości oraz wiedzy Ducha Niezbadanego zyskują mądrość przez łaskę, ale tego nie można wypowiedzieć językiem i ustami. Niekiedy człowiek staje się dosłownie takim, jak wszyscy. Przecież, kiedy dusza zbliży się do doskonałości ducha, całkowicie oczyszczona ze wszystkich żądz i z Pocieszycielem Duchem przez pośrednictwo niewypowiedzianej wspólnoty zjednoczona i połączona, i kiedy rozpląnawszy się w Duchu, będzie godna stać się duchem, wtedy cała ona staje się światłością, cała – okiem, cała – duchem, cała – radością, cała – pokojem, cała – weselem, cała – miłością, cała – miłosierdziem, cała – dobrocią i łagodnością”.

Jeszcze dobitniej wyraża te same przeżycia asceta jeszcze surowszy⁵⁶⁰ – św. Izaak Syryjczyk⁵⁶¹:

„Doskonałość każdego wysiłku ascetycznego – mówi on – zawiera się w trzech następujących rzeczach: w pokucie, w czystości i w doskonaleniu siebie. – Czym jest pokuta? – Porzuceniem przeszłości i smutkiem o niej. – Czym jest czystość – ή καθαρότης? – Krótko: sercem miłującym wszelką stworzoną naturę – καρδιά ἐλεήμων ὑπερ πάσης τῆς κτιστῆς φύσεως. – Czym jest doskonalenie – ή τελειότης? – Głębią pokory – βᾶθος ταπεινόσεως – to znaczy porzuceniem – κατάλειψις – wszystkiego, co widzialne i niewidzialne (– widzialnego – czyli wszystkiego zmysłowego; niewidzialnego zaś – myślanego –) i wyzwoleniem z troski o nie”.

„Innego razu znowu był zapytany: ‘Czym jest pokuta?’ i powiedział: ‘Sercem skruszonym i upokorzonym’. – < ‘Czym jest pokora?’ > – ‘Podwójnym wziętym na siebie umartwieniem dla wszystkiego’. – ‘A czym jest serce miłujące – και τί ἐστι καρδιά ἐλεήμων?’ – i powiedział: ‘Rozpłomienieniem serca o wszystkich stworzeniach – καύσις καρδιάς ὑπερ πάσης τῆς κτίσεως – o ludziach, o ptakach, o zwierzętach, o demonach i o całym stworzeniu. A od wspomnienia ich i kontemplowania czyi jego toczą łzy z powodu wielkiego i silnego współczucia, ogarniającego serce. A z wielkiego panowania nad sobą serce jego staje się rozrzewnione i nie może znieść, ani słyszeć, ani ujrzeć jakiegokolwiek szkody, ani najmniejszego smutku, dokonującego się w stworzeniu. Na skutek tego i za zwierzęta i za wrogów Prawdy i za szkodzących mu – bez przerwy w łzach zanosi modlitwy, aby oni oczyścili się i zostali zachowani, a także za naturę wijących się modli się z wielkim współczuciem, jakie budzi się w sercu jego bez miary, na podobieństwo w tym do Boga–. Osiągnięcia zaś doskonałości oznaka jest taka: jeśli w ciągu dnia dziesięciokrotnie wydani zostaną na spalenie za miłość do ludzi, to nie nasycą się tym, podobnie jak Mojżesz powiedział Bogu: ‘Jednak przebacz im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mię natychmiast z Twej księgi, którą napisałeś’ (Wj 32₃₂) i jak mówi święty Paweł: ‘Wolałbym bowiem sam być odłączonym od Chrystusa dla

zbawienia moich braci' (Rz 9₃) i jeszcze: 'Teraz raduję się w cierpieniach za was', za pogan (Kol 1₂₄). I pozostali apostołowie za miłość do życia ludzi śmierć otrzymali w różnych postaciach. – Najwyższym zaś stopniem tego wszystkiego razem jest Bóg i Pan. Z miłości do stworzenia Syna swego wydał na śmierć na krzyżu–”.

W innym miejscu abba Izaak przekazuje to oto⁵⁶²:

„Opowiadają także o abbie Agatonie, że miał powiedzieć co następuje: ‘Chciałbym znaleźć trędowatego i wziąć jego ciało, a dać mu swoje’. Czy widzisz doskonałą miłość?–”.

Przeto „czystość jest sercem miłującym wszelką stworzoną naturę”, a „serce miłujące płonie za wszystkie stworzenia”, kiedy objawiają się dla niego godne pełnej miłości, i dlatego tym samym jest także wieczną i świętą stroną wszelkiego stworzenia, włączając w nie nawet demony i „wrogów Prawdy”, czyli biesów. Pokuta pociąga za sobą pokorę serca, to znaczy jego umartwienie dla wszystkiego, zlikwidowanie w nim złego egoizmu i niższego prawa tożsamości. Serce oczyszcza się z tego brudu, który oddziela je od Boga i od stworzenia. Przez wysiłek ascetyczny oddzielone od oddzielenia, serce staje się cnotliwe, to znaczy bez egoizmu percypuje piękno stworzenia i rozpłomienia się miłością do wszystkich stworzeń. Bardziej lub mniej jasno, szczegółowiej lub krótko zatrzymując się nad takim lub innym przechodzeniem tej drogi, to samo mówią wszyscy asceci. Oczywiście, pełnia czystości jest wielkością zadaną, a nie daną. Jednakże za każdym razem, gdy asceta wstąpił nieco na „Drabinę raju”, wyraźnie występuje „poczucie przyrody”. Czy pamiętasz, co mówił o oczyszczającym znaczeniu stworzenia biskup Teofan Pustelnik⁵⁶³? Nie będę, zresztą, cytował jego słów, zrobię lepiej, gdy zacytuję fragmenty z notatek pewnego pielgrzyma⁵⁶⁴.

„Teraz tak już chodzę – pisze pielgrzym – i nieustannie odmawiam Jezusową modlitwę, która stała się dla mnie czymś najdroższym i najśodszymszym na świecie... ani nie troszczę się o nic, ani nic mnie nie zajmuje, na to, co mogłoby mnie rozpraszać, nie patrzę, chciałbym tylko trwać w moim osamotnieniu. Przyzwyczailem się tylko do jednego i tego właśnie pragnę: by nieustannie wzywać imienia Jezusa, i kiedy tym się zajmuję, czuję się radosny. Jeden tylko Bóg może wiedzieć, co się ze mną dzieje. – W tym czasie czytałem Biblię i czułem, że rozumiem ją coraz lepiej, nie tak jak wcześniej, gdyż zbyt wiele wydawało mi się niejasne i często czułem się zakłopotany. – W tym czasie, gdy zaczynałem modlić się sercem, wtedy wszystko, co mnie otaczało, widziałem w jakiejś zachwycającej postaci: drzewa, trawy, ptaki, ziemia, powietrze, światło. Wszystko to jakby mówiło mi, że istnieje właśnie dla ludzi, świadczy o Bożej miłości do człowieka, modli się i wyśpiewuje chwałę Boga. Zrozumiałem wtedy, co nazywane jest w *Dobrotolubiju* ‘znajomością mowy stworzenia’ i zo-

baczyłem, w jaki sposób można rozmawiać z Bożymi stworzeniami. – Oto tu doświadczyłem także, czym jest raj i w jaki sposób królestwo Boże otwiera się w naszych sercach. – Jakiś miesiąc wędrowałem sobie spokojnie i głęboko odczuwałem, jak pouczające i zachęcające bywają dobre żywe przykłady. Często czytywałem *Dobrotolubije* i sprawdzałem wszystko to, co powiedziałem modlącemu się ślepcowi. Jego pouczający przykład rozpałił we mnie gorliwość, wdzięczność i miłość ku Panu, a modlitwa serca tak mnie cieszyła, że nie myślałem, iż na ziemi jest ktoś szczęśliwszy ode mnie, i dziwiłem się, jaka to może być większa i lepsza rozkosz w królestwie niebieskim. Nie tylko bowiem czułem ją we wnętrzu mojej duszy, ale wszystko to, co było zewnętrzne, ukazywało mi się w zachwycającej postaci i wszystko pociągało mnie ku miłości Boga i ku dziękowaniu Mu: ludzie, drzewa, rośliny, zwierzęta – wszystko było mi jakby jedną rodziną, wszędzie znajdowałem odbicie imienia Jezusa Chrystusa”.

Jednym słowem, całe stworzenie objawiło się naszemu pielgrzymowi jako wieczny cud Boży, jako żywa istota, modląca się do swojego Stwórcy i Ojca⁵⁶⁵. Taka percepcja w najwyższym stopniu właściwa jest naszym pielgrzymom i jej poszczególne elementy są zawarte w wielu dziełach literackich⁵⁶⁶.

Z ogromnego materiału, który można byłoby zacytować celem wyjaśnienia związku między wysiłkiem ascetycznym, dziewiczością duszy, pneumatoforycznością i miłością-współczuciem do stworzenia oraz zakochaniem się w stworzeniu, wybrałem bardzo niewiele. Mam jednak nadzieję, że w zacytowanych przykładach związek ten został wyjaśniony – ten most prowadzący ascetę ku absolutnemu korzeniowi stworzenia, skoro tylko obmyty przez Ducha Świętego, oddzielony od swego egoizmu przez uporządkowanie siebie, odnalazł asceta w sobie swój absolutny korzeń – ten korzeń wieczności, który jest mu dany przez współudział w łonie Troistej Miłości. Stąd w nieunikniony sposób wynika nowy problem, a mianowicie, jak rozumiane jest stworzenie samo w sobie lub samo o sobie, to znaczy problem Sofii.



Omnia conjungo. – Wszystko łączę.

XI. – LIST DZIESIĄTY: SOFIA.

...Wtedy dopiero co zacząłem żyć samodzielnie i zamieszkałem w małym samotnym domku. Sam, nie tylko bez mebli, ale i bez ławy, aby na niej przysiąść: zegar był jedynym przedmiotem w tym mieszkaniu. Siedziałem na jakimś pudle, na nim też pracowałem. Zimno, pustka i życie o głodzie... Szczególnie nieprzyjemnie było wieczorami. Ciemniało. Zaczynał kropić deszczyk, postukiwać po blaszanym dachu. Potem, nagle, stukał silniej – zagłuszając suchy stuk wahadła. Deszcz szedł falami. Dach grzechotał w ostatecznej tęsknocie i chłodzie rozpacz. Stukał, jak grudy zmarzłej ziemi o wieko drewnianej trumny. Wydawało się, że pierś jest odkryta i zimny deszcz pada wprost na mnie, na zmęczone i stęsknione serce. Ten zimny jesienny deszcz nawiewał mroczną tęsknotę i grozę. W tym domu były tylko dwie żywe istoty: ja i zegar; jeszcze, rzadko, bezsilnie brzęczała mucha w czerniejącym – dosłownie jak paszcza! – oknie. Ach, jakże byłem zadowolony z tej muchy...

Niekiedy, uspokajając siebie samego, zaczynałem śpiewać nieśmiałym głosem smutną pieśń, którą usłyszałem od niewidomego:

„Zajdę ci ja na górę wysoką,
Ujrzę otchłań głęboką.
Gdzie ja na świecie nie tęsknię
I ciebie, tylko, Wieczności, szukam...
Trumno, ty moja trumno,
Ty mój wieczysty domku,
Żółte piaski mą pościelą,
Kamienie mymi sąsiadami,

Robaki mymi przyjaciółmi,
Wilgotna Ziemia matką moją.
Matko, ty moja Matko,
Przyjmij mnie na wieczny odpoczynek,
Panie, zmiłuj się...”

Cóż to? Ktoś puka do drzwi?... Zdejmowałem z gwoździa mętną lampę naftową, zakładałem kalosze i szedłem otworzyć drzwi w sieni. Na dworze – ciemno, wilgotno. Przysłuchuję się... znowu stukanie. „Zaraz, zaraz otwieram”. Schodzę do bramy po śliskiej ścieżce. „Kto tam?”. Milczenie. Potem – znowu stuk. „Kto tam?”. Znowu milczenie. Odsuwam zasuwę furtki, otwieram furtkę – nikogo nie ma. Jeszcze mroczniejszy wracam do pokoju... Ileż to razy wychodziłem, gdy słyszałem ten stuk, ileż razy otwierałem furtkę, i... tylko wiatr wchodził jako mój gość.

Z tęsknoty nie mogłem się niczym zajmować, ani nawet modlić się. Nic nie wchodziło do głowy. Z ostatnią nadzieją spoglądałem na Oblicze Zbawiciela i na płonącą przed Nim glinianą lampkę. Tęskliwie zazgrzytał blachą na dachu nagły poryw wiatru! Groźnie szumiały za oknem trzy brzozy.

To właśnie tutaj, w tej pustelniczej izdebce, w te samotne wieczory, wyraźnie przypominał mi się zmarły Starzec Izydor. Cały w łasce i łaską piękny, to on pozwolił mi w życiu percypować najbardziej zdecydowaną, niewątpliwą, najczystsza osobę duchową. To, co wcześniej jedynie czasami migotało w marzeniach, teraz stało się dotykalne i widzialne. Świat duchowy naocznie stawał się bardziej realny, niż świat cielesny. Odtąd każde przeżycie, każde nowe wrażenie było sprawdzane przez to, godniejsze zaufania. Zaprağnałem zorientować się w swoich myślach i uczuciach, otaczających postać Starca Izydora, zachciałem poznać piękno życia duchowego.

Pneumato-foryczna osoba jest piękna, a przy tym piękna podwójnie. Jest ona piękna obiektywnie, jako przedmiot kontemplacji dla otoczenia, i jest piękna także subiektywnie, jako centrum nowej, oczyszczonej kontemplacji otoczenia. W świętym jest nam dane do kontemplacji piękne, pierwotne stworzenie; dla kontemplacji świętego obnaża się ze swego zniszczenia pierwotne stworzenie: kościelność jest pięknnością nowego życia w Absolutnym Pięknie – w Duchu Świętym. Jest to – fakt⁵⁶⁷. Jednak ten dwojaki fakt nie może nie naprowadzać na rozmyślanie, nie może nie wywoływać pytania: Jak rozumieć ten święty, ten przepiękny moment stworzenia? Jaka jest jego obiektywna natura? Czym on jest metafizycznie?

Jednakże, zanim dać odpowiedź na postawione pytania, pożytecznie będzie poczynić pewną aluzję.

Jedyny i integralny przedmiot percepcji religijnej w dziedzinie rozsądku rozpada się na mnóstwo aspektów, na poszczególne ścianki, na odłamki świętości, i nie ma w nich łaski: drogocenny alabaster został rozbity, a święty olej z żądzą wsysają suche piaski rozpalonej pustyni. Wcześniej zostało to już ukazane w rozsądkowych antynomiach dogmatu, teraz będzie mowa o takich odłamkach, które nie znajdują się w jawnej antynomii jeden z drugim, gdyż nie przeciwstawiają się sobie nawzajem, a są po prostu różne. Każda z tych logicznych ścianek bezpośredniego przeżywania – rozsądkowo – bardzo różni się od pozostałych i – logicznie – w żaden sposób nie jest związana z pozostałymi, gdyż tylko integralne doświadczenie wskazuje każdej ściance jej miejsce: związek poszczególnych aspektów jest syntetyczny, a nie analityczny, i jest on dany tylko *a posteriori*, w postaci objawienia, to znaczy jako fakt doświadczenia duchowego. Jednakże, ten ostatni jawi się w przeżyciu nie tylko faktem, nie tylko intuicją, ale i dyskursją, gdyż jego byt jest percypowany jako twórczy akt samej Trójjednej Prawdy. Faktycznie dana synteza poszczególnych stron przedmiotu wiary znajduje swoje uzasadnienie – uzasadnienie swojej konieczności – w zawsze będącej Światłości Trójcy Świętej. Jednak nie tylko takie uzasadnienie syntezy, ale także sama synteza nie podlegają rozsądkowym wnioskom. Można to wyjaśnić na przykładzie. Czy ktoś, kto w ogóle nie zna brył geometrycznych, może mieć konkretne wyobrażenie bryły, mając w rękach jedynie płaskie twory – punkty, linie i części płaszczyzny, ograniczone takimi lub innymi konturami („płaskie strzępki”⁵⁶⁸)? Czy ja i ty możemy wyobrazić sobie tworzenie przestrzeni czterowymiarowej na podstawie jej projekcji na przestrzeń trójwymiarową⁵⁶⁹? Czy znając tylko dwa kolory, można sobie wyobrazić, co otrzymamy z ich zmieszania? Tak i tutaj, w dziedzinie wiary. Właśnie to doprowadza mnie do wielkiej konfuzji. W istocie, jeśli nie budować pełnego systemu pojęć, jeśli nie przedstawiać zakończonego schematu dla przeżyć – a ja jestem właśnie w takiej sytuacji – to prawie nie można podjąć decyzji, o czym mam mówić i co mam opuścić, o czym mówić najpierw, a co powiedzieć później. Przecież ten lub inny porządek pojęć nie jest porządkiem autentycznie logicznym, a zawsze jedynie umownym, bardziej lub mniej wygodnym. Poszczególne pojęcia mechanicznie przystają jedno do drugiego: gdy przedmiot religijny wchodzi w sferę rozsądku, to najbardziej pomocnym

jest związek „i”. Przecież nie można powiedzieć, co daje się najpierw, a co później w wiecznym bycie przeżywanego: tam wszystko jest jedno, psychologicznie zaś jedno występuje wcześniej, a drugie – później, w zależności od wielu osobistych warunków. Trudno jest mi decydować za innych, jaka konsekwencja w myśleniu będzie dla nich łatwiejsza. Piszę jednak i mam świadomość, że rozrzucam, gdyż nie mogę powiedzieć **od razu** wszystkiego tego, co tłoczy się w świadomości.

Dotychczas starałem się ustalić na pewnych konkretnych przykładach główny temat mego poprzedniego listu, a mianowicie percypowanie przez ascetów wiecznych korzeni całego stworzenia, przez które jest ono zakorzenione w Bogu. Natomiast percepcja wieczności jako takiej jest od strony poznawczej widzeniem rzeczy w jej wewnętrznej konieczności – widzeniem rzeczy w jej sensie, w rozumie jej istnienia. Kontemplując absolutną wartość stworzeń, święty asceta widzi sens ich codziennego bytu, ich Λόγος. A skoro wtórny rozum jedynie na tyle jest pomyślany jako aktualnie będący, na ile jest on zakorzeniony w Rozumie Absolutnym, na ile jest karmiony Światłością Prawdy, to rozum rzeczy jest, z punktu widzenia stworzenia, tym aktem, za pośrednictwem którego stworzenie odcina się od swego egoizmu, wychodzi z siebie i za pośrednictwem którego Bóg znajduje swoją afirmację jako samo-wyniszczający się. Innymi słowy, rozum rzeczy jest, z punktu widzenia stworzenia, miłością do Boga i wynikającym z niej widzeniem Boga, cząstkową ideą o Nim – warunkowym wyobrażeniem tego, co jest absolutne. Z punktu zaś widzenia bytu Bożego, rozum stworzenia jest absolutnym wyobrażeniem tego, co jest warunkowe, ideą Boga o cząstkowej rzeczy, tym aktem, przez który Bóg w niewypowiedzianym samo-unieźeniu swojej nieskończoności i absolutności, wraz z Boską treścią swojej myśli, zechciał myśleć o tym, co jest skończone i ograniczone, wnosić do pełni bytu Troistego mizerny półbyt stworzenia i daje stworzeniu samo-dzielność i samo-określoność, to znaczy stawia stworzenie jakby na równi ze sobą. Z punktu widzenia Boga rozum stworzenia jest samo-unizającą się miłością Boga do stworzenia. Przez nieopisany akt (– w którym stykają się wzajemnie i współdziałają ze sobą niewypowiedziana pokora miłości Bożej i niepojęta odwaga miłości stworzenia –) wchodząc w życie Boskiej Trójcy, będącej ponad porządkiem (– gdyż liczba „3” nie ma porządku –), ta miłość-idea-monada, ten czwarty hipostatyczny element w stosunku do siebie wywołuje różnicę w porządku – κατὰ τάξιν – Hipostaz Trójcy Świętej, pozwalającej na to porównanie siebie ze swoim stworzeniem i na wynikające stąd określenie siebie przez

stworzenie i przez to siebie „unizająca” lub „wyniszczająca” z absolutnych atrybutów. Pozostając wszechmocnym Bóg odnosi się do swego stworzenia jakby nie był wszechmogącym: nie przymusza stworzenia, a przekonuje, nie zmusza, a prosi. Pozostając „jedynymi” w sobie, Hipostazy stają się „innymi” w odniesieniu do stworzenia. Ujawnia się to w charakterze działalności opatrnościowej tak w każdym odrębnym życiu, jak i – przede wszystkim – w trzech kolejnych Przymierzach z całym światem. Inaczej mówiąc, te trzy Przymierza, ujawniając się jako uprzedzające praobrazy w osobowym życiu monady – ontogenetycznie – powtarzają się w pełni w historii całego stworzenia – filogenetycznie –.

Wybacz mi, miły, te toporne i nienawistne mi pincety oraz skalpele, którymi muszę preparować subtelne włókna duszy. Nie myśl jednak, że moje chłodne słowa są spekulacją metafizyczną „gnostyka”. One są jedynie nędznymi schematami tego, co przeżywam w duszy. Ta monada, o której mówię, nie jest istotą metafizyczną, daną w logicznym określeniu, a przeżywaną w żywym doświadczeniu. Jest ona dana religijnie, nie jest określana *a priori*, ale *a posteriori* – nie przez pychę konstrukcji, a przez pokorę akceptacji. Jestem co prawda zmuszony korzystać z terminologii metafizycznej, ale terminy te nie mają w mojej wypowiedzi sensu ściśle technicznego, a umowny, lub raczej symboliczny – znaczenie jakby barw, przy pomocy których opisuje się przeżycia wewnętrzne. Powiedziałem „monada”, to znaczy pewna realna jednostka. Pod względem logicznym i metafizycznym ona – jako taka – przeciwstawiałaby się innym monadom, wyłączałaby je ze sfery swojego Ja, lub też straciwszy swoją odrębność, zostałaby zagarnięta przez inne monady i połączyłaby się z nimi w nierozróżnialną jedność żywiołową. Nie tak jest w stanach duchowych, o których mówimy, gdzie nic nie traci swojej indywidualności, wszystko jest percypowane jako wewnętrzne, organicznie ze sobą powiązane, jako spojone dobrowolnym wysiłkiem autonegacji, jako wewnętrznie jedno, wewnętrznie integralne – jednym słowem jako wielo-jedna istota. Wszystko jest jedno-istotne i wszystko jest różnie-hipostatyczne. To nie po prostu dana, żywiołowa, faktyczna jedność łączy je, ale jedność realizowana przez wieczny akt, ruchomą równowagę hipostaz, podobnie do tego, jak przy ciągłej wymianie energii ciał promieniujących między nimi ustala się ruchoma równowaga energii – nieruchomy ruch i ruchomy bezruch. Miłość wiecznie „wyniszcza” każdą monadę i wiecznie ją „wysławia” – wyprowadza monadę z siebie i ustanawia ją w sobie i dla siebie. Miłość wiecznie zabiera, żeby wiecznie dawać, wiecznie zabija, żeby

wiecznie ożywiać. Jedność w miłości jest tym, co wyprowadza każdą monadę ze stanu czystej potencji, to znaczy snu duchowego, pustki duchowej i bezpostaciowego chaosu, przez co daje monadzie realność, aktualność, życie i czuwanie. Czysto subiektywne, wyobcowane i ślepe Ja monady dla Ty drugiej monady wyniszczą siebie i Ja przez owo Ty staje się czysto obiektywne, to znaczy udowodnione. Natomiast percypowane przez trzecią monadę jako dowodzące siebie przez drugą, Ja pierwszej monady w On trzeciej odnajduje siebie jako udowodnione, to znaczy kończy proces samo-dowodzenia i staje się „dla siebie”, otrzymując wraz z tym swoje „o sobie”, gdyż udowodnione Ja jest przedmiotowo percypowane „dla innego” tegoż „o sobie”. Z nagiej i pustej samo-tożsamości – „Ja!” – monada staje się pełnym treści aktem, syntetycznie wiążącym Ja z Ja (Ja = Ja), to znaczy organem jedynej Istoty⁵⁷⁰.

Miłość Boża, płynąca w tej Istocie – oto twórczy akt, przez który ona otrzymuje: po pierwsze, życie, po drugie, jedność, i po trzecie, byt; jedność, nie będąc faktem, ale aktem, jest mistycznym daniem życia, a byt – daniem jedności: autentyczny byt jest substancjalną relacją do innego i ruchem z siebie – jako dającym jedność i wynikającym z jedności bytu. Natomiast każda monada jedynie na tyle istnieje, na ile dopuszcza do siebie miłość Bożą, „gdyż w Nim [Bogu] żyjemy, i poruszamy się i jesteśmy – ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν” (Dz 17₂₈). Ta „Wielka Istota” – nie ta, do której modlił się August Comte, a zaiste wielka – Ona jest zrealizowaną Mądrością Bożą, חכמה Chochma, Σοφία, Sofia czyli Mądrość⁵⁷¹.

Sofia jest Wielkim Korzeniem całego stworzenia [por. *πασα ἡ κτίσις* (Rz 8₂₂)], to znaczy integralnym stworzeniem, a nie po prostu całym], przez który stworzenie wchodzi w życie wewnątrztrynitarne i przez który samo otrzymuje Życie Wieczne z Jedyne-go Źródła Życia; Sofia jest pierwszą stworzoną naturą stworzenia⁵⁷², twórczą Miłością Bożą, „która rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany” (Rz 5₅). Dlatego autentycznym Ja przebóstwionego, „sercem” jego jest właśnie Miłość Boża, podobnie jak i Istota Bóstwa, to wewnątrztrynitarne Miłość. Przecież wszystko – jedynie na tyle autentycznie istnieje, na ile ma kontakt z Bogiem-Miłością, Źródłem bytu i prawdy. Jeśli stworzenie odrywa się od swego korzenia, to czeka je nieunikniona śmierć: „bo kto mnie znajdzie, ten znajdzie życie i uzyska łaskę u Pana; kto mnie nie znajdzie, duszę swą zrani, śmierć kocha każdy, kto mnie się wyrzeka” (Prz 8₃₅₋₃₆).

W stosunku do stworzenia Sofia jest Aniołem Stróżem stworzenia, Idealną osobą świata. Jako kształtujący rozum w stosunku do stworzenia, ona jest – tworzona treścią Boga-Rozumu, Jego „treścią psychiczną”, którą wiecznie tworzy Ojciec przez Syna i spełnia w Duchu Świętym: Bóg myśli rzeczami⁵⁷³.

Dlatego istnieć znaczy być myślanym, być zapamiętanym lub, w końcu, być poznawanym przez Boga⁵⁷⁴. Kogo „zna” Bóg, ten dysponuje realnością, kogo zaś On „nie zna”, ten nie istnieje w świecie duchowym, w świecie autentycznej realności, i jego byt jest widmowy. Jest on pusty i w oświeceniu Trójjaśniejącym Światłem staje się oczywiste, że jego w ogóle nie ma, że tylko wydawało się, iż on istnieje: aby być – trzeba być $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ὑπὸ θεοῦ (por. 1 J 10₁₄; Mt 7₂₃; 25₃₁ i inne)⁵⁷⁵. Istniejący w Wieczności „poznaje” także w Wieczności, ale to, co On „poznaje” w Wieczności⁵⁷⁶, pojawia się w Czasie w jednym, określonym momencie. Bóg, Meta-czasowy, dla którego Czas jest dany we wszystkich swoich momentach jako jedno „teraz”, nie stwarza świata w Czasie; natomiast dla świata, dla stworzenia, żyjących w czasie, stworzenie w nieunikniony sposób łączy się z określonym czasem.

Nasuwa się pytanie: „Dlaczego właśnie w tym czasie, a nie w jakimś innym?” – To pytanie, jak zakładam, bazuje na nieporozumieniu, właśnie na poplątaniu Czasu kosmicznego z czasem abstrakcyjnym. Czas kosmiczny jest następstwem chwil i będąc następstwem daje on następstwo wszystkiemu temu, co ma następstwo⁵⁷⁷. Innymi słowy, jest on wewnętrznym zorganizowaniem, którego każdy człon niezmiennie znajduje się tam, gdzie się znajduje. Następstwo wszystkiego innego, dokonujące się przez – wyrażając się matematycznie – przez swoją „odpowiedniość” z tym, podstawowym, rodzącym następstwem, „taksogennym” szeregiem, też powinno być zorganizowane. Odpowiedniość momentów Czasu i zjawisk dokonuje się na mocy wewnętrznego pokrewieństwa każdego danego momentu Czasu i każdego danego zjawiska; w istocie danego momentu zawarte jest i to, że on wiąże się przez odpowiedniość z takimi właśnie zjawiskami. A skoro taka odpowiedniość została ustalona, to pytanie „Dlaczego zjawisko powstało właśnie wtedy, a nie wtedy?” jest tak samo bezsensowne, jak i pytanie „Dlaczego 1912 rok następuje po 1911, a nie po 1915 roku?”.

Natomiast zupełnie inaczej trzeba mówić o czasie w abstrakcji rozumu. Przecież rozum odrywa zewnętrzną postać Czasu od jego anatomicznej budowy wewnętrznej; rozsądek bierze formę następstwa, ale

usuwa stąd treść następstwa; otrzymuje się pusty i obojętny schemat następstwa, w którym rzeczywiście każda para momentów może być przedstawiona, a jednak na mocy bezsiły tych momentów to, co otrzymamy, niczym nie różni się od tego, z czego zostało otrzymane⁵⁷⁸. Kiedy ze swej istoty bezsensowne pojęcie jest uważane za Czas, to wtedy, oczywiście, powinno pojawić się bezsensowne pytanie: „A dlaczego Bóg stworzył świat tyle tysięcy lat temu, a nie w jakimś innym czasie?” – błąd, który popełnił, z wieloma innymi badaczami, znakomity Orygenes⁵⁷⁹. Bóg stworzył – dla nas – świat wtedy, kiedy świat powinien być stworzonym – oto odpowiedź na podobne pytania. Nie cytując patrystycznych świadectw na rzecz przedstawionego tu rozumienia Czasu⁵⁸⁰ (– to zaprowadziłoby nas zbyt daleko na manowce –), przypomnę jedynie świadectwo św. Grzegorza Teologa.

Przed stworzeniem świata poza istotą Trójcy Świętej, „stwarzający świat Rozum rozpatrywał także w wielkich swoich wyobrażeniach przez Niego ułożone obrazy świata, który później został stworzony, ale dla Boga i wtedy był istniejącym. U Boga wszystko jest przed oczyma, i co będzie, i co było, i co jest teraz. Dla mnie poczyniono taki podział czasu, że jedno jest przede mną, inne poza mną, a dla Boga wszystko łączy się w jedno i wszystko jest trzymane w dłoniach wielkiego Bóstwa”⁵⁸¹.

„Ze światów – mówi ten sam święty Ojciec w innym miejscu⁵⁸² – ze światów jeden jest stworzony najpierw. Jest to inne niebo, mieszkanie pneumatoforów, kontemplowane przez jeden umysł, oświecone: do niego wstąpi później człowiek Boży, gdy oczyściwszy umysł i ciało, stanie się bogiem. A inny – zniszczalny świat – został stworzony dla śmiertelników, kiedy należało urządzić piękno światła niebieskich, głoszących Boga pięknem i majestatem, i będących królewskim pałacem dla Obrazu Bożego. Pierwszy i ostatni świat zostały stworzone przez słowo wielkiego Boga”.

„My – mówi Klemens Aleksandryjski⁵⁸³ – istnieliśmy już przed stworzeniem tego świata, gdyż stworzenie nas było zadecydowane przez Boga znacznie wcześniej niż samo stworzenie nas i tym samym już przed swoim stworzeniem istnieliśmy w myśli Bożej, my, którzy później okazaliśmy się rozumnymi stworzeniami Bożego Słowa i z tego powodu według swojego pochodzenia jesteśmy bardzo starożytni, gdyż ‘na początku było Słowo’”.

Powróćmy jednak do problemu Sofii.

Wieczna Oblubienica Słowa Bożego, poza nim i niezależnie od Niego ona nie ma bytu i rozpada się na drobne idee stworzenia, natomiast w Nim otrzymuje moc twórczą. Jedna w Bogu, ona jest mnoga w stworzeniu i tu jest percypowana w swoich konkretnych zjawiskach jako idealna osoba człowieka, jako jego Anioł Stróż, to znaczy jako odbłask wiecznej godności osoby i jako obraz Boży w człowieku. Mówienie o tej „iskierce”

Bożej jest tutaj niemożliwe, gdyż w tym celu należałoby poczynić analizę prawie wszystkich nauk mistycznych. Ograniczę się jedynie do wspomnienia tego, jak niegdyś był nazywany ten odbłask w listach Apostołów. Jest to właśnie dla poszczególnego człowieka – jego „mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie” (2 Kor 5₁), „niebieski przybytek” (2 Kor 5₂), w który przyoblecze się człowiek, kiedy ulegnie zniszczeniu jego „przybytek doczesnego zamieszkania”. Ten ostatni koniecznie ulegnie zniszczeniu nie dlatego, że jest on na ziemi, a dlatego, że jest ziemski, ἐπίγειος, to znaczy zniszczalny w swojej istocie. Chociaż obecnie nasz autentyczny przybytek jest „na niebie – ἐν τοῖς οὐρανοῖς” (2 Kor 5₁), to nie to jest jednak istotne dla nas, a to, że on jest „przybytkiem z nieba – τὸ οἰκτῆριον ἡμῶν τοῖς οὐρανοῖς” (2 Kor 5₂), to znaczy ważna jest jego natura, a nie aktualne miejsce przebywania. Przybytek ziemski i przybytek niebieski przeciwstawiają się sobie według swojej natury, a nie według położenia. W piekle jest cielesność, chociaż może jej nie być na ziemi (– zresztą nie zniesie ziemia Pańska piekła na sobie⁵⁸⁴ –); w raju jest czysta duchowość, chociaż i za życia może się do niej zbliżyć święty. Idealna postać stworzenia objawi się w oświeconym stworzeniu, w przemienionym człowieku. Ziemski „namiot, σκῆνομα”, to znaczy zniszczalny empiryczny charakter, jest wspomniany przez Apostoła Piotra (2 P 1₁₃₋₁₄), podczas gdy przeciwstawny temu „namiotowi” charakter „idealny, niezniszczalny i niepokalany, i niewiedzący... jest zachowany w niebie” (1 P 1₄). Są to „wieczne przybytki, αἰώνια σκηνάι” (Łk 16,) lub typy duchowego wzrastania, o których mówi Pan Jezus w przypowieści o roztropnym rządcy.

Zbiór tych „licznych przybytków” – tych idealnych obrazów tego, co istnieje – buduje autentyczny „Dom Boży” (Hbr 3₆), w którym człowiek jest „szafarzem” (1 Kor 4_{1,2}; Tm 1₇), a przy tym często niegodnym, przemieniającym Dom Ojca w „dom handlowy” (J 2₁₅). „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele, ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Πατρὸς μου μοναὶ πολλαί εισιν” (J 14₂) – mówi Jezus Chrystus; poszczególne mieszkania, dosłownie jak komórki w plastrze miodu, tworzą Dom Boży, Świętą Świątynię Pana lub – w rozszerzonym przedstawieniu tego samego obrazu – Wielkie Miasto, Jerozolimę Niebieską, Jerozolimę Nową i Świętą (Ap 21_{2,10}; Hbr 12₂₂ i inne). Duch Święty żyje w tym Mieście, uświęca je (Ap 22₅) i dlatego kluczami miasta dysponują pneumatoforzy⁵⁸⁵, znający tajemnice Boże (Mt 16₁₇₋₁₉; Ap 3_{7,9}; Mt 18₁₈ i inne). Upadek stworzenia polegał – w planie ontologicznym – na wychodzeniu z niebieskiego przybytku, na niezgodności empi-

rycznego wyjawienia podobieństwa Bożego z niebieskim obrazem Bożym: „nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie” (Jud 1₆). Trwający brak zgodności na nowo osiąga się jedynie w Duchu Świętym i dlatego to Miasto Boże lub królestwo Boże jest jedynie w Źródle Królestwa Bożego – w Duchu Świętym, podobnie jak ta Mądrość jest jedynie w Źródle Mądrości Bożej – w Synu, i to Macierzyństwo – jedynie w Źródle Rodzicielstwa – w Ojcu. Przeniknięta Troistą Miłością, Sofia religijnie – a nie rozumowo – prawie utożsamia się ze Słowem i Duchem i Ojcem, jako z Mądrością i Królestwem i Rodzicielstwem Bożym. Natomiast rozumowo jest zupełnie inna, niż każda z tych Hipostaz.

O Sofii pisało wielu mistyków. Jednak, chociaż z dużym przekonaniem, ale po części słusznie wypowiedział się o nich dość surowo Włodzimierz Sołowjow w liście do hrabiny Zofii Tołstojowej. „U mistyków – pisał on 27 stycznia 1877 roku z Petersburga – jest wiele potwierdzeń moich własnych idei, ale żadnego nowego światła, a poza tym prawie wszyscy oni mają charakter nadzwyczaj subiektywny i, jeśli można tak powiedzieć, rzewny. Znalazłem trzech specjalistów w problemie Sofii: Georg Gichtel, Gottfried Arnold i John Pordage. – Wszyscy trzej mieli osobiste doświadczenie, prawie takie samo jak moje, a co jest najbardziej interesujące, właśnie w teozofii wszyscy troje są dość słabi, naśladują Boehmego, ale są od niego słabsi. Myślę, że Sofia baraszkowała z nimi bardziej z powodu ich niewinności, niż czegokolwiek innego. W rezultacie autentycznymi ludźmi okazują się jednak tylko Paracelsus, Boehme i Swedenborg, a więc dla mnie pozostaje dość szerokie pole. Zapoznałem się nieco z polskimi filozofami – ogólny ton i dążenia są bardzo sympatyczne, ale nie ma w tym żadnej pozytywnej treści – jest to odpowiednik naszych słowianofilów”⁵⁸⁶.

Na tej podstawie i – poza tym – pragnąc pozostać w granicach idei kościelnych, pozwolę sobie odłożyć analizę dzieł mistycznych do pracy bardziej specjalistycznej i ograniczę się póki co jedynie do zacytowania pewnego fragmentu, wyjaśniającego ideę Sofii. Ten pełen treści fragment jest cytatem z rękopisu godnego uwagi mistyka rosyjskiego hrabiego Michała Speranskiego, zatytułowanego „Ομοούσιος. Pierwszy świat”, i odnoszącego się, prawdopodobnie, do lat 1812-1814⁵⁸⁷. Interesujący nas rękopis jest przechowywany w Cesarskiej Bibliotece Publicznej, a ja zapożyczyłem cytowany fragment z jeszcze niepublikowanej pracy Aleksandra Jelczaninowa „Materiały dla poznania mistycyzmu M. M. Speranskiego”. Oto ten pełen treści fragment, tym bardziej pouczający, że hrabia Speranski miał prawosławne wykształcenie teologiczne i autorytatywne – chociaż, być może, zbyt pospieszne – poświadczenie swego prawosławia przez biskupa Teofana Pustelnika⁵⁸⁸.

„Podobnie jak niewiasta [to znaczy: Ewa] ta pierwsza niewiasta nie była stworzona i nie była zrodzona, a zbudowana (aedificata) przez wydzielenie części własnego bytu Syna, i jest to pierwsze i pierwotne oddzielenie, pierwsza ofiara pokory, złożona Ojcu, pierwszy stopień tego pomniejszenia (exininationis), które później doprowadzono do samej śmierci, i to śmierci krzyżowej. Imię niewiasty Sofia. Ona jest tą wiedzą, którą ma Ojciec i Syn, ale ona jest kontemplowaniem ich pragnienia, zwierciadłem, w któ-

rym odbija się Ich Chwała. W stosunku do Ojca ona jest jego córą, gdyż stanowi część Jego Syna. W stosunku do Syna według prawa miłości Ojcowskiej jest Jego siostrą. Natomiast w stosunku do prawa odtwarzania ona jest Jego oblubienicą. W stosunku do przyszłych narodzin ona jest matką wszystkiego, co jest poza Bogiem, gdyż ona jest pierwszą zewnętrzną istotą. Syn oddał oblubienicy organizowanie prawa bytu. Sobie natomiast pozostawił jedynie prawo miłości. Podobnie, jak Ewa przez udzielenie chwały, będącej pierwotnie w Adamie, otrzymała prawo bycia matką wszystkich żyjących na ziemi, tak przedwieczna Ewa przez podobne udzielenie niebieskiego nasienia stała się matką wszystkich będących na niebiosach. Czymże jednak są ci zrodzeni? – bogami, gdyż po pierwsze nasienie ich na początku jest boskie, a po drugie samo to nasienie byłoby bezpłodne, gdyby moc Syna jako oblubieńca nie oceniła ich matki jako oblubienicy. W ten sposób powstał świat duchów pierwszych stworzonych – typy i obrazy wszystkich następnych pokoleń. A chór bezcielesnych Aniołów zawołał: ‘Chwała na wysokościach Bogu’, gdyż ziemi wtedy jeszcze nie było”.

Zacytowany fragment jest dość silnie zabarwiony panteizmem. Takie określenia, jak „wydzielenie części własnego bytu Syna”, nie są – oczywiście – prawosławne. Jednak poza nimi główna idea fragmentu nie pozostaje w sprzeczności ani z nauką biblijną, ani z patrystyczną egzegezą Biblii.

Idea o poprzedzającym świat istnieniu Sofii-Mądrości Bożej, Niebieskiej Jerozolimy, Kościoła w jego niebieskim aspekcie lub Królestwa Bożego jako o Idealnej Postaci stworzenia lub jego Aniele Stróżu – lub jeszcze jako Hipostatycznym Systemie stwórczych myśli Bożych na temat świata i Autentycznym Bieganiu oraz Niezniszczalnym Momencie bytu stworzonego – idea ta jest obficie rozrzucona po całym Piśmie Świętym i w dziełach Ojców Kościoła. Nie będę cytował wszystkich tych świadectw, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, ich część jest już przeanalizowana w odrębnej pracy o Kościele; po drugie, pozostały materiał jest przeznaczony dla odrębnej pracy o Sofii. Przeważnie w tej pracy o ogólnym charakterze, ograniczę się jedynie do kilku przykładów.

W przypowieści o Sądzie Ostatecznym Pan Jezus mówi: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźmijcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od stworzenia świata – τῆν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου”⁵⁸⁹ – (Mt 25₃₄). To – jeden przykład, ale można byłoby zacytować także inne miejsca z Ewangelii, w których Królestwo Boże ma wyraźnie znaczenie istnienia poprzedzającego świat, poza granicami rzeczywistości. Wyraźnym ich przykładem może być to objawienie Jana Teologa, w którym on „ujrzał święte Miasto Jeruzolimę Nową, zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swojego męża” (Ap 21₂) i następujący po tym opis „niewiasty, oblubienicy Baranka” – „Miasta świętego, Jeruzalem,

zstępującego z nieba od Boga” (Ap 21_{3,10} i dalej por. 21₁₁) – miejsce przypominające, ale nie tożsamy ze słowami: „wtedy – to znaczy w czasach ostatecznych – pojawi się Oblubienica, i pojawiając się pokaże się, teraz ukrywana pod ziemią” (3 Ezd 7₂₆). Nie będę mnożył przykładów⁵⁹⁰. Wystarczy przypomnieć, że istnieje nawet odrębny kierunek teologii biblijnej, według którego Królestwo Boże ma wyłącznie znaczenie transcendentnej pozaświatowej wielkości, mającej zstąpić na ziemię w sposób katastroficzny w dzień ostatni. Natomiast o tym, że w apokaliptyce żydowskiej właśnie ta idea była dominującą – o tym nawet nie trzeba wspominać⁵⁹¹.

Jako oddźwięk tych pojęć w Modlitwie Eucharystycznej „Nauki Dwunastu Apostołów” słyszymy słowa: „Pomnij, Panie, na Kościół Swój, i wybaw go od wszelkiego złego, i doprowadź go do doskonałości w miłości swojej, i zgromadź go od czterech wiatrów, pełen świętości, do królestwa Twego, któreś mu zgotował. Albowiem Twoja jest potęga i chwała, na wieki! Amen. Niech przyjdzie łaska i niech przeminie ten świat – *μνήσθη, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου καὶ συναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἀγιασθεῖσαν εἰς τὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ*”⁵⁹².

W tak zwanym „Drugim Liście św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian”, będącym w istocie pouczeniem nieznanego kaznodziei (– według wszelkiego prawdopodobieństwa jakiegoś charyzmatyka –), wygłoszonym w Koryncie nie wcześniej, niż w połowie II wieku⁵⁹³, myśl o poprzedzającym świat istnieniu Kościoła brzmi władczo i wyraźnie.

„Tak więc, bracia, wypełniamy wolę Ojca naszego Boga a będziemy należeć do Kościoła pierwszego, Kościoła duchowego, który został stworzony przed słońcem i księżycem – *ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισαμένης*. Jeśli natomiast nie pełnimy woli Pana, do nas właśnie odniosą się te słowa Pisma: ‘Dom mój stał się jaskinią zbójców’ (Jr 7₁₁ = Mt 21₁₄). Lepiej zatem dla was, bracia, należeć do – *ἀπό* – Kościoła Życia – *τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς* –, abyśmy zostali zbawieni. Nie sądzę zaś, abyście nie wiedzieli, że Kościół żywy – *ἐκκλησία ζῶσα* – jest ‘ciałem Chrystusa’ (Ef 1₂₂₋₂₃). Mówi bowiem Pismo: ‘Stworzył Bóg człowieka, mężczyznę i niewiastę’ (Rdz 1₂₆). Mężczyzną jest Chrystus, niewiastą Kościół (*τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία*). Słowa *ἄρσεν* i *θῆλυ* wskazują właśnie na różnicę płciową). A także – *ἔτι* – Księgi [proroków] i Apostołowie głoszą, że Kościół nie jest od dzisiaj, lecz od wieków – *τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν*. Był on duchowy – *πνευματικῆ* – podobnie jak nasz Jezus i objawił się – *ἐφανερῶθη δέ* – w dniach ostatecznych, aby nas zbawić. Ten Kościół duchowy stał się widzialny w ciele Chrystusa, żeby nam pokazać, iż jeśli zachowamy go nienaruszonym w naszym ciele, otrzymamy go w Duchu Świętym, gdyż ciało to jest wizerunkiem ducha

– ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπον ἐστὶν τοῦ πνεύματος. Nikt, kto zniszczy wizerunek ἀντίτυπον, po staro-słowiański *wmiestoobraznaja*), nie dostąpi udziału w odzwierciedlonej – αὐθεντικόν – w nim rzeczywistości. A wszystko to, bracia, znaczący tyle: zachowajcie nienaruszone ciało, aby mieć uczestnictwo w duchu – ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε. Jeśli zaś mówimy, że ciało to Kościół, a duch to Chrystus – εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν –, zatem ten, kto znieważa ciało, znieważa zarazem i Kościół. Taki człowiek nie będzie miał uczestnictwa w duchu, którym jest Chrystus. Tak wielkiego daru życia i nieśmiertelności może dostąpić to ciało w zjednoczeniu z Duchem Świętym i nikt nie zdoła ani wyrazić ani opowiedzieć, ‘co przygotował Pan’ (1 Kor 2,) dla swoich wybranych⁵⁹⁴.

W zacytowanym fragmencie Jezus Chrystus ze strony swego Bóstwa utożsamia się z Duchem Świętym, tak, że otrzymujemy Bóstwo o dwóch Hipostazach, przy czym Trzecia jest zastąpiona przez Kościół. Jednak ten „bi-unitaryzm” jest skutkiem niedostatecznej słownej i logicznej rozdzielności pojęć przy braku głębokiego wniknięcia religijnego – ten „bi-unitaryzm” dowodzi jedynie związku, którym połączone są dla bezpośredniej świadomości religijnej idee Ducha, Chrystusa, Kościoła, Stworzenia i jeszcze niektóre inne (o nich – później). Jest godne uwagi, że w „Liście” pokrewnym co do planu myślowego „Pasterzowi” Hermasa, odnoszącym się, według Zahna⁵⁹⁵ do roku 100, Hipostazy Ducha, Syna i Kościoła to wyraźnie są rozróżniane, to równie wyraźnie utożsamiane. Na przykład w *Przypowieści IX* Anioł Pokuty, kierujący Hermasem, mówi co następuje: „Chcę ukazać ci wszystko, co ci ukazał Duch Święty, który przemawiał do ciebie pod postacią Kościoła. Duch Ten bowiem jest Synem Bożym – θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλήσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶν”⁵⁹⁶.

Byłoby jednak skrajnym niezrozumieniem religijnej psychologii postrzegać w tym utożsamieniu proste nieporozumienie, przypadek. Wcale nie. Im życie wiernego przebiega bardziej bezpośrednio i w sposób bardziej natchniony, tym bardziej integralna staje się dla niego wiara: poszczególne strony wiary jedynie dla szkolnej teologii rozpadają się atomistycznie, ale w żywym życiu one – zachowując swoją samodzielność – tak silnie łączą się ze sobą, że jedna idea niezauważalnie wywołuje inną. Dla teologii szkolnej prosto jest powiedzieć, że pojęcia Kościoła, Ducha Świętego i Syna Bożego są różne – dlatego prosto, że w świadomości wszystko to są jedynie pojęcia. Natomiast dla wiernego, dla którego wszystko to są realności, które nie mogą być przeżywane niezauważalnie.

leżnie jedna od drugiej, rzeczywistości wzajemnie przenikające się i wzajemnie powiązane; dla wiernego, który percypuje je jako żywe – dla którego z pełną oczywistością Kościół jest ciałem Chrystusa – jako pełnia Ducha, posyłanego przez Chrystusa, dla takiego wiernego – mówię – przeprowadzanie wyraźnych podziałów i rozgraniczeń jest bolesne, gdyż oznacza cięcie żywego ciała. Mowa wiary wcale nie jest taka sama, jak mowa teologii, i swoją wiedzę prawd dogmatycznych wiara przyobleka w symboliczne szaty, w obrazowy język, konsekwentnymi sprzecznościami przykrywając wyższą prawdę i głębię kontemplacji.

We wspomnianym już „Pasterzu” Hermasa Kościół jest przedstawiony w dwóch swoich aspektach, a mianowicie, jak istniejący przed stworzeniem świata i jako wielkość budowana w świecie.

W pierwszym, poprzedzającym świat aspekcie, Hermas widział go pod postacią kobiety ubranej we wspaniałe szaty, najpierw ta kobieta pojawiła się jako stara, potem jako młodsza, a w końcu jako zupełnie młoda:

„W pierwszym zaś widzeniu w roku poprzednim ukazała mi się, bracia – mówi Hermas⁵⁹⁷ – jako bardzo sędziwa niewiasta zasiadająca na tronie. A w drugim widzeniu wyglądała na młodszą, chociaż ciało i włosy miała kobiety sędziwej, rozmawiała też ze mną stojąc. Wreszcie w trzecim widzeniu była całkiem młoda i niezmiernie piękna, tylko włosy pozostały niewiasty sędziwej, była przy tym bardzo wesoła i rozmawiała siedząc na sofie”.

Oto godny uwagi fragment, który dosłownie ustala to, co wyczuwa się w całym zabytku, a mianowicie ideę preegzystencji Kościoła:

„A w czasie snu otrzymałem, bracia – mówi Hermas⁵⁹⁸ – objawienie od niezwykle pięknego młodzieńca. Powiedział mi on: Kim, jak myślisz, jest ta sędziwa niewiasta, od której otrzymałeś książeczkę [w drugim widzeniu]? Ja odparłem: Sybilla. – Pomyliłeś się – rzecze – to nie ona. – Kim więc jest? – pytam. To Kościół Boży, mówi. Ja na to: Dlaczego zatem taka sędziwa? – Ponieważ, mówi, pierwszą przed wszystkim Pan ją stworzył. Dlatego jest sędziwa – cały świat został dla niej ukształtowany” – „Τίς οἶν ἐστίν; φημί. Ἡ Ἐκκλησία, φησὶν. Εἶπο αὐτῷ· Διατί οὖν πρεσβυτέρα; Ὅτι, φησὶν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη, διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα; καὶ δὲ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη”.

A w widzeniu pierwszym mówi się o Bogu⁵⁹⁹:

„Bóg, który mieszka w niebie, który z niebytu stworzył wszystkie byty ze względu na swój Kościół święty – ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκτοῦ μὴ ὄντος (!) τὰ ὄντα καὶ αὐξήσας ἔνεκεν τῆς ἀγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ”.

Taki jest pierwszy aspekt Kościoła, niebiańsko-eoniczny. W drugim, historycznym aspekcie, Hermas widział Kościół pod postacią wieży budowanej na wodach chrztu przez młodzieńców przedstawiających aniołów i otoczonych przez podtrzymujące wieżę kobiety; te ostatnie reprezentowały w symbolicznej wizji główne cnoty chrześcijańskie. Natomiast kamieniami do budowy Kościoła byli chrześcijanie. Wchodząc w budowlę kamienie łączyły się ze sobą tak mocno, że cała wieża wydawała się jakby wyciosaną z jednego kamienia. – Skoro jednak wyjaśnianie nauki o Kościele nie jest teraz moim zadaniem, to nie przedstawiając dalszych szczegółów, wskażę tylko, że dwa aspekty Kościoła, nie bacząc na ich widzialny rozdział, mają w świadomości Hermasa istotny związek ze sobą. Dwa aspekty, to wcale nie to, co obecnie współcześni działacze kościelni zwykli nazywać „Kościołem mistycznym” i „Kościołem historycznym”, przy czym wywyższany jest pierwszy ze względu – i raczej wyłącznie z tego względu – żeby następnie bluźnić przeciwko temu drugiemu. Nie, to jest jedna i ta sama istota, ale widziana pod dwoma różnymi kątami patrzenia, a mianowicie ze strony niebios i preegzystencji, jednoczącej formy mistyczne oraz ze strony jednoczącej, empirycznej, ziemskiej i czasowej treści, otrzymującej w pierwszym przebóstwie i wieczność. Natomiast ostatni nie przypadkiem wiąże się z nowym, a wrasta w niego i w nim ma preegzystencję; dlatego podział symbolicznych obrazów wskazuje jedynie na różnicę dwóch punktów widzenia, jeden raz – można tak powiedzieć – z góry w dół, z nieba na ziemię, κάτω, na dół, a drugi raz – z dołu w górę, z ziemi na niebo, ἄνω, w górę. Zresztą, oto świadectwo tego zabytku:

„Słuchaj zatem przypowieści o wieży, odsłonię ci bowiem wszystko – mówi Hermasowi⁶⁰⁰ Kościół w postaci staruszki. – Owa wieża, jaką widziałeś tu budowaną, to jestem ja, Kościół, ta sama, która ukazałam ci się dzisiaj i już poprzednio – ὁ μὲν πύργος, δὲ βλέπεις οἰκοδονούμενον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία, ὁφθεῖσέ σοι νῦν καὶ τὸ πρότερον”.

Przeto, w zabytkach bezspornie prawosławnych i w swoim czasie nawet wchodzących w skład kanonu nowotestamentowego, bardzo wyraźnie mówi się o Kościele jako poprzedzającym istnienie tego świata. Także samo w dziełach św. Atanazego Wielkiego – o czym mowa będzie dalej – widzimy, że należy w zgodności z prawosławiem mówić o „poprzedzającym nasze istnienie wyobrażeniu” nas w Bogu, to znaczy znowu o jakiejś preegzystencji. Jest to niewątpliwe. Jednak z drugiej strony jest równie bezsporne, że eonologia gnostycka została przez prawosławie osądzona, podobnie jak i została osądzona idea preegzystencji dusz, roz-

wijana przez orygenistów⁶⁰¹. Stąd jest zrozumiałe, że i samo pojęcie „preegzystencji”, pojawiające się w historii w otoczeniu gorszących mędrkowań, zostało też osądzone. Jednakże dla nas pozostaje w pełnej mocy ta myśl, że jeśli ono początkowo było prawosławne, to, w istocie dzieła, nie mogło przestać być takowym, chociaż według ekonomii kościelnej, w celu uniknięcia zgorszenia, w szumie walki rozumne było unikanie tego pojęcia. Jednak i obecnie Kościół nam przypomina w czasie liturgii o tej idei. W istocie, modlitwa (por. J 1₉):

„Chryste, światłości prawdziwa, który oświecasz i uświęcasz każdego człowieka przychodzącego na ten świat–”–

ta wzruszająca modlitwa czyż nie zawiera wskazówki o tych, którzy mają się urodzić w tym świecie, którzy „przychodzą” na ten świat, ale jeszcze tutaj nie przyszli, a już są oświeceni i uświęceni przez światłość łaski? Przeto i teraz Kościołowi nie jest obca idea preegzystencji.

Czymże – zapytajmy siebie – czymże prawosławna idea preegzystencji różni się od gnostyckiej? – Dla filozoficznych poglądów całej starożytności „dawność” i „doskonałość” są ze sobą tak samo ściśle powiązane, jak dla świadomości nowożytnej – „doskonałość” i „przyszłość”. Jeśli obecnie u większości przyjemne poruszenie wywołuje słowo „*naprzód!*”, to takim znaczącym słowem było wtedy słowo „*wstecz!*”. Dlatego w języku wieku, kiedy panowała teoria regresu, słowo „starożytność” miało dwójakie znaczenie: po pierwsze, chronologicznej dawności, po drugie – jakościowej wyższości⁶⁰², dokładnie tak samo, jak w języku naszego czasu „przyszłość” (por. wyrażenia: „ustrój społeczny przyszłości”, „nauka przyszłości”, „technika przyszłości” i inne) oznacza, po pierwsze, ruch życia w czasie, pojawienie się nowych zjawisk, i po drugie, udoskonalenie. Tym samym, kiedy mówiono w starożytności o „preegzystencji” Kościoła, duszy, to akcent logiczny mógł stać albo na chronologicznym pierwszeństwie Kościoła przed światem, albo duszy – przed autentycznym życiem człowieka, albo – na ich wyższej wartości w porównaniu ze światem, z tym zniszczalnym życiem. Innymi słowy, „preegzystencja” albo była znakiem znanej teorii rozumowej, według której Kościół, dusza, były nie więcej jak poprzedzającymi świat cieleśnymi danymi, albo – symbolem duchowego przeżywania, ujawniającego w Kościele, w osobie wyższą w porównaniu ze zniszczalną postacią świata jego realność. W istocie, co znaczy „poprzedzać” świat chronologicznie? – Znaczy to, być w pewnej czasowej relacji z nim, to znaczy być jednorodnym ze światem. Ci, którzy mówili o chronologicznej

„preegzystencji” Kościoła, osoby, ci w nieunikniony sposób odbierali im ich duchowość, ich poza-światowość, ich odrębną, wyższą naturę, sprowadzali je z Wieczności do Czasu, choćby i bardzo dawne, choćby nieskończenie dawne, poddawali prawom zniszczalnego bytu i pozbawiali wartości to, „ze względu na co stworzony został świat”. Wśród wielu, różnych w czasie zjawisk świata oni umieszczali jeszcze kilka bardziej starożytnych: czy jednak lata czynią święte świętym? Takie właśnie było osądzone przez Kościół mędrkowanie fałszywego rozumu gnostyków, orygenistów i tych wszystkich, kto chciał na sposób cielesny myśleć o tym, co jest duchowe.

Przeciwnie, prawosławni, mówiąc o „preegzystencji” Kościoła lub osoby mieli na uwadze właśnie pełnię realności, w nich zawartą. Kościół, osoba dla nich były *res realiores* i w tym była cała rzecz. Jeśli teraz zgodnie z poglądami filozoficznymi środowiska, niezachwianie twierdzi się, że to, co wartościowsze jest bardziej starożytne, to prawosławni, zgadzając się jedynie warunkowo, jakby mówili: „Jeśli w filozofii przyznaje się, że *res realior* tym samym jest także *res anterior*, to my nie spieramy się i jesteśmy zgodni, w waszym języku mówić także o chronologicznym pierwszeństwie; jednakże pamiętajcie: jeśli filozofia przyszłych czasów przyzna, że *res realior* jest koniecznie *res posterior*, to wtedy my – i nie oskarżajcie nas o brak konsekwencji – będziemy mówić, że Kościół, osoba „istnieją po”. W istocie natomiast chcemy mówić jedynie to, co mamy w naszych przeżyciach i co jedynie jest dla nas ważne, a mianowicie: Kościół, Obraz Boży są pełniejsze bytu niż świat, charakter empiryczny. Jednak jak w określonym chronologicznym momencie osoba pojawia się w świecie, dokładnie tak samo w określonym momencie także Kościół empirycznie pojawił się w świecie – wcielił się, został zrodzony przez Pana Jezusa Chrystusa^{602a}. Do tego momentu i osoba i Kościół były jedynie w Wieczności, w Czasie natomiast ich nie było, i dlatego pytanie „czy był” – w sensie chronologicznym – Kościół przed narodzeniem Chrystusa, również jak i to, „czy był” Iwan lub Piotr 100 lat przed swoim urodzeniem – jest po prostu bezsensowne. „Być” w tym sensie, w jakim interesowali się tym czasownikiem heretycy, znaczy być w Czasie, to znaczy w środowisku świata, a w świecie do określonego momentu Czasu Kościoła nie było, jak i nie było konkretnej osoby, jak i nie było wcielonego Boga. Oto – fakty. Jeśli jednak filozofia mimo to uznaje, że jakaś wartość będąc *ens realius*, w nieunikniony sposób powinna być także *ens antierius* – wtedy znowu, w tonie filozofii, będziemy mówić o preegzystencji Kościoła, osoby i tak dalej.

Taka myśl zawarta jest w osądzeniu przez Kościół cielesnego, rozsądkowego pojęcia heretyków i „preegzystencji”. Stąd jest zrozumiałe, że jeśli prawosławny ma pewną wolność w wyborze tendencji filozoficznych, to z myśli prawosławnych o preegzystencji dla współczesnego czytelnika należy wydzielić terminologię filozoficzną i przekształcić ją we współczesny ekwiwalent filozoficzny, dać nowe szaty zawartemu tam duchowemu przeżywaniu pełni. Jeśli natomiast takiej wolności się nie uznaje, to wtedy należy brać te nauki z zastrzeżeniami i wyjaśnieniami mniej więcej takimi, jakie poczyniono powyżej⁶⁰³.

Zwróć swoją uwagę na jeszcze jedną cechę, istotnie różniącą omawiany zabytek od pism gnostyckich. Cała księga Hermasa jest przeniknięta duchem ascezy i oczyszczenia. Wszystkie wizje, przykazania i objawienia, z których spleciono tkanę księgi, ostatecznie są uzasadnieniem ascezy. Jednak, gdy wpatrujemy się uważniej w jej tekst, możemy zauważyć, że wszystkie żądane cnoty są odcieniem jednej, głównej, którą w przeciwieństwie do rozdrobnienia i pstrokacizny, można byłoby nazwać integralnością duszy, cnotą duszy, prostotą – ἀπλότης⁶⁰⁴ – pozwalającą być łagodnym, dobrotliwym i czystym – dającą siłę dokonywania wysiłków ascetycznych bez wahań i wątpliwości, ale też bez wewnętrznej autoafirmacji, wywyższania się i egoizmu. Tę największą i istotną cnotę osiąga się przez pokutę – μετανοία – i dlatego anioł przewodnik Hermasa jest przedstawiony jako „Anioł Pokuty – ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας”⁶⁰⁵. – Ascetyczne uzasadnienie życia duchowego jest mocno wyrażone także w obrazie siedmiu kobiet, podtrzymujących więź, przy czym każda następna jest córką poprzedniej; są to: Wiara, Wstrzemięźliwość, Prostota, Niewinność, Skromność, Wiedza, Miłość⁶⁰⁶. – „Pasterz” kładzie duży nacisk na cnotę. W tym najgłębsza różnica mistyki prawosławnej od mistyki heretyckiej, zawsze opętanej duchem nierządu.

Przypomnę jeszcze raz, że księga „Pasterz” zaczyna się od osądzenia Hermasa za to, co on pomyślał o pewnej dziewczynie: „Byłbym szczęśliwy, gdybym miał żonę tak wielkiej urody i takiego charakteru. Tylko tyle pomyślałem – dodaje Hermas, któremu przyganiono – i nic ponadto. Po pewnym czasie szedłem właśnie do Cumae i sławiłem wielkość, piękno i moc wszystkiego, co Bóg stworzył [– to znaczy: tę dziewczynę? czy ogólnie cały świat, ale w związku z myślą o tej dziewczynie? –]”. To jednak ona zjawiała mu się we śnie i zaczęła oskarżać go przed Bogiem,

a on w swojej świadomości był na tyle niewinny, że nawet nie rozumiał, co złego zrobił, i dlatego z powodu oskarżeń zasmucił się i zapłakał⁶⁰⁷.

Natomiast księga Hermasa kończy się powtórным wskazaniem, że siedem dziewic-cnót będzie żyło w domu – to znaczy w ciele – Hermasa tylko pod niezmiennym warunkiem czystości⁶⁰⁸. – W rękopisie tajemniczej księgi, otrzymanej od Staruszki-Kościoła, Hermas czyta co następuje:

„–Zbawia cię jednak to, żeś nie odstępiał od Boga żywego, a także twoja prostota i wielka powściągliwość – καὶ ἡ ἀπλότης σου καὶ ἡ πολλὴ ἐγκρατεία. Oto co jest twoim zbawieniem, jeśli wytrwasz, i co zbawia wszystkich, którzy tak postępują i chodzą drogą niewinności i prostoty – ἐν ἀκκακίᾳ καὶ ἀπλότητι. Ci przezwyciążą wszelkie zło i wejdą niezłomni do życia wiecznego. Błogosławieni – μακάριοι – wszyscy czyniący sprawiedliwość. Nie zginą na wieki”⁶⁰⁹.

W czym to zbawienie? – W tym, żeby wejść jako kamień do budowanej wieży – w realnej jedności z Kościołem, na co wskazuje nie tylko wiele fragmentów w naszym zabytku, ale co jest także podstawowym tematem całej jego treści. Zbawienie – w jedności z Kościołem. Natomiast wyższa, ponad-światowa jedność stworzeń, zjednoczonych przy pomocy mocy łaski Ducha, dostępna jest jedynie tym, którzy oczyścili się przez wysiłek ascetyczny i pokorę. W ten sposób ustanawia się ontologiczną istotność i obiektywne znaczenie pokory, cnoty i prostoty jako sił meta-fizycznych i meta-moralnych, które w Duchu Świętym czynią całe stworzenie jedno-istotne z Kościołem. Moce te są objawieniami świata innego w tym świecie, duchowego w czasowo-przestrzennym, górnego w dolnym. One są aniołami-stróżami stworzenia, zstępującymi z nieba i wstępującymi od stworzeń do nieba, jak to zostało objawione praojcowi Jakubowi. Jeśli kontynuować porównanie, to w „drabinie” należy widzieć Najświętszą Bogurodnicę, o czym zresztą będzie jeszcze mowa.

Naukę o Sofii znajdujemy także u tego ascety z IV wieku, który najsilniej ze wszystkich bronił i ascetycznie uzasadniał ideę pneumatoforyczności i przebóstwienia stworzeń. Wystarczy jeszcze dodać, że swoim „Żywotem Antoniego” wywołał poryw ducha monastycznego i tą książką, być może, skierował całe drogi ascezy cały potok historii Kościoła, abyśmy domyślili się, że chodzi o Atanazego, Świętego i Wielkiego.

Wielokrotnie powracając do egzegezy słynnych w historii sporów ariańskich słów z Księgi Przypowieści, w których Mądrość mówi o sobie: „Pan stworzył mnie – ἔκτισε με – początkiem dróg swoich i dzieł

swoich” (Prz 8₂₂) i różnorodnie starając się wyjaśnić to, gorszące arian słowo „stworzył, ἔκτισε”, Atanazy rozumie w różnych miejscach swoich dzieł pod pojęciem Mądrości bardzo różne idee, a mianowicie: to – Ludzką Naturę Chrystusa, to – Ciało Jego, to – Kościół, to – Stronę stworzonego świata, zwróconą ku wieczności. Jednak ta różnica jest tylko pozorna, gdyż wszystkie wymienione sposoby rozumienia słowa „Mądrość” w istocie są jedną i tą samą Sofią jako stworzona przez Boga jedność idealnych określeń stworzenia – jedna i ta sama Sofia, ale pod różnymi aspektami percypowana – integralna istota stworzenia.

Przedstawię tobie szczegółowiej, jak Atanazy rozumie ten idealny moment bytu stworzonego:

„Chociaż Jednorodzony i będąca źródłem Boża Mądrość – mówi święty Ojciec – wszystko stwarza i kształtuje, – jednakże, żeby stworzone nie tylko istniało, ale także godnie istniało, Bóg zechciał, żeby Mądrość Jego zesłała do stworzeń; – tak, że we wszystkich w ogóle stworzeniach i w każdym z nich zostało położone pewne odbicie i podobieństwo Jej Obrazu – τύπον τινά και φαντασίαν εικόνας αὐτῆς – i to, co zostało doprowadzone do bytu, okazało się mądrym i godnym dziełem Boga. – A skoro i w nas, i we wszystkich dziełach [także diabeł – mówi św. Atanazy w innym miejscu – był ‘odbiem podobieństwa – ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως⁶¹⁰] – jak i w ogóle we wszystkich dziełach jest takie odbicie stworzonej Mądrości – ὑποῦ τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε και ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος – to prawdziwa i stwórcza Mądrość, wzięwszy na siebie należące jej odbicie – τὰ τοῦ τύπου ἑαυτῆς – mówi o sobie: ‘Pan stworzył mnie na początku’. Co powiedziałyby będąca w nas Mądrość – ἡ ἐν ἡμῖν σοφία – to sam Pan nazywa jakby swoim. I chociaż On jako Stwórca nie jest stworzony, to jednak z powodu stworzonego obrazu swego w dziełach – τῆς ἐν τοῖς ἔργοις εἰκόνα κτισθεῖσαν αὐτοῦ – mówi to jakby o sobie. Jak sam Pan powiedział: ‘Kto was przyjmuje – Mnie przyjmuje’ (Mt 10₄₀), gdyż w nas jest Jego odbicie – τύπον αὐτοῦ ἐν ἡμῖν εἶναι – tak, chociaż nie będąc w liczbie stwarzanych, skoro tworzy obraz i odbicie Jego w dziełach – τῆν εἰκόνα αὐτοῦ και τύπον ἐν τοῖς ἔργοις κτίσθεσθαι – jakby On sam był tym obrazem, mówi: ‘Pan stworzył mnie początkiem dróg swoich w dziełach swoich – Κύριος ἔκτισε με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ’. Odbicie zaś Mądrości spoczywa na dziełach, jak powiedziałem, aby świat poznał w Mądrości swego Stwórcę-Słowo, a przez Słowo – Ojca – οὕτω δὲ γέγονεν ὁ ἐν τοῖς ἔργοις τῆς σοφίας τύπος ἵνα – ὁ κόσμος ἐν αὐτῇ γινώσκῃ τὸν ἐαυτοῦ δημιουργὸν Λόγον και δι’ αὐτοῦ τὸν Πατέρα. A to samo mówi Paweł: ‘To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich (to znaczy pogan), gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła’ (Rz 1₁₉₋₂₀). Dlatego też Słowo nie jest stworzeniem, gdyż to, co powiedziano w Przypowieściach, odnosi się do mądrości w nas będącej i nazywanej – περὶ τῆς ἐν ἡμῖν οὐσης και λεγομένης σοφίας ἐστὶ τὸ ἐν ταῖς παρεμίαις ρητόν. Jeśli zaś (arianie) i temu nie wierzą, to niech sami powiedzą: jest li w stworzeniach jakaś mądrość, czy też nie

– εἰ ἔστι σοφία ἐν τοῖς κτίσμασι, ἢ οὐκ ἔστιν? Jeśli nie, to dlaczego oskarża Apostoł, mówiąc: ‘Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej’ (1 Kor 1₂₁)? Lub też, jeśli nie ma mądrości, to dlaczego w Piśmie spotyka się ‘mnóstwo mądrych’ (LXXMdr 6₂₆)? Przecież ‘mądry się boi, od złego ucieka’ (Prz 14₁₆) i z ‘mądrością buduje się dom’ (Prz 24₃). A Eklezjastes mówi: ‘mądrość człowieka rozjaśnia jego oblicze’ (Ekl 8₁) i czyni wyrzut nierozsądnym: ‘Nie mów: Jak się to dzieje, że dawne dni były lepsze niż obecne? Bo nieroztropnie o to pytasz’ (Ekl 7₁₁). A jeśli, jak mówi o Mądrości syn Syracha, Bóg mądrość ‘wylał na wszystkie swe dzieła, na wszystkie stworzenia według swego daru, a tych, co Go miłują, hojnie nią wyposażył’ (Syr 1₁₀) – to takie wylanie – ἡ τοιαύτη ἔκχυσις – nie jest oznaką istoty Mądrości Jednorodzonej i Pierwotnej, a Mądrości odbijającej się w świecie – τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐξεικονισθείσης [domyślnie: σοφίας] – to cóż jest nieprawdopodobnego, jeśli ta stwórcza i autentyczna Mądrość, odbiciem której jest wylana w świecie Mądrość i Wiedza – ἥς τύπος ἐστὶν ἢ ἐν κόσμῳ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐπιστήμη – według tego, co powiedzieliśmy powyżej, sama o sobie mówi: ‘Pan stworzył mnie na początku dróg swoich’? W świecie bowiem nie stwórcza Mądrość, ale tworzona w dziełach – ἡ ἐγκτιζομένη τοῖς ἔργοις [domyślnie: σοφία] – według której ‘niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza’ (Ps 18₂). Jeśli ludzie ogarną w sobie i tę Mądrość, to poznają autentyczną Bożą Mądrość – poznają, że są oni autentycznie stworzeni na obraz Boży⁶¹¹.

Nie może być żadnej wątpliwości, że ta stworzona Mądrość, o której mówi zacytowany fragment, zgodnie z poglądem Atanazego Wielkiego, w żadnym wypadku nie ogranicza się tylko do psychologicznych lub gnozeologicznych procesów wewnętrznego życia stworzeń, ale okazuje się być, przede wszystkim, metafizyczną istotą stworzonej natury: Mądrość w stworzeniu jest nie tylko działaniem, ale także substancją, ona ma istotny, masywny, rzeczowy charakter. Staje się to jeszcze jaśniejsze w wyrazistym porównaniu, zaproponowanym przez świętego Ojca⁶¹². On przedstawia stworzenie pod obrazem miasta, którego budowę pewien król powierzył swojemu synowi. Aby autorytetem ojca zabezpieczyć budowę przed różnymi zakusami na nią i zarazem pozbawić pamięć o sobie oraz o ojcu, królewicz wyrył swoje imię na każdej budowlu. Jeśli teraz, po zakończeniu budowy, zapytają królewicza, jak zbudowano miasto, to on odpowie: „Nadzieją, gdyż z woli ojca jestem przedstawiony na każdej budowlu, imię moje stworzono w tych budowlach”, mówiąc tak „on nie swoją istotę ogłasza stworzoną, a obraz swój – τὸν ἑαυτοῦ τύπον – z powodu swego imienia”. Dokładnie tak samo i Prawdziwa Mądrość – to znaczy Sofia –: „Pan stworzył mnie w dziełach, gdyż jest w nich mój Obraz i oto do jakiego stopnia Ja uniżyłem się w stwarzaniu”. – Porównanie, proponowane przez Atanazego, nie jest czystym wymysłem. Przypomnę o powszechnym w świecie zwyczaju

pisania imienia architekta na budowli lub o jeszcze bardziej uderzającym zwyczaju królów babilońskich przypieczętowywać każdą cegłę budowanych przez nich obiektów pieczęcią z imieniem króla-budowniczego. Aby jednak zrozumieć autentyczny sens tego zwyczaju, jak i sens bazującego na nim porównania Atanazego, należy koniecznie pamiętać o starożytnej koncepcji imienia jako realnej siły-idei, formującej rzeczy i w tajemniczy sposób rządzącej ich najgłębszą istotą⁶¹³.

Przeto kładąc na budowlach swoje imię, królewicz z porównania Atanazego tym samym wnosi – zgodnie z rozumieniem starożytnych – w byt tych budowli nową tajemniczą istotę, daje budowłom mistyczną siłę.

Atanazy dalej posługuje się swoim porównaniem, gdy bezpośrednio mówi o Kościele:

„Nie należy także dziwić się – mówi Atanazy – jeśli Syn mówi o będącym w nas obrazie jako o sobie samym i kiedy Szawel prześladował Kościół, w którym był Jego [Pana] obraz i podobieństwo, to mówił jakby sam prześladowany: ‘Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?’ (Dz 8₄). Prawdziwa Mądrość – Logos – mówi ‘stworzył’, można tak powiedzieć, z punktu widzenia Mądrości zawartej w świecie i w dziełach – τὴν ἐν κόσμῳ καὶ τοῖς ἔργοις ἐγκτισθεῖαν [domyślnie: σοφίαν], z punktu widzenia podobieństwa swego – τῆς εἰκόνας ἑαυτοῦ – jeśli powiedziałby to o sobie sam odbłask Mądrości, będący w dziełach – αὐτός ὁ τύπος τῆς Σοφίας ὁ ὢν ἐν τοῖς ἔργοις. Pierwotna Mądrość jest twórcza i czyniąca, a jej odbicie spoczywa na dziełach jako obraz obrazu – ὁ δὲ ταύτης ἐγκτίζεται τοῖς ἔργοις, ὡπερ καὶ τῆς εἰκονος κατ’ εἰκόνα. Słowo nazywa ją początkiem dróg, gdyż taka Mądrość staje się pewnym początkiem i jakby zaczątkami wiedzy o Bogu. Upatrując tę stworzoną Mądrość w świecie i w sobie, człowiek osiąga Prawdziwą Mądrość, a od niej wstępuje do Ojca (J 14₉; 1 J 2₂₃)”⁶¹⁴. Słowa: „Gdy niebo umacniał, z Nim byłam” (Prz 8₂₇) Atanazy tak parafrazuje: „Wszystko otrzymało byt przeze Mnie, a skoro trzeba było zawrzeć Mądrość w dziełach – ἐγκτίσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις – to chociaż z istoty Ja przebywałam z Ojcem, to jednak z powodu łaskawości do stworzeń odbiłam swój obraz w dziełach, odniosłam do nich, aby cały świat był jakby jednym ciałem, nie w rozbiciu, ale w zgodzie z samym sobą. – Z tego powodu – kontynuuje święty Ojciec – wszyscy ci, którzy z powodu danej im Mądrości prawidłowo patrzą na stworzenia, są w stanie sami powiedzieć: ‘Według Twoich wyroków trwają do dziś’ (Ps 118₉₁). A którzy o tym zapomnieli, to usłyszą: (dalej zacytowano tekst Rz 1₁₉₋₂₅ o poznaniu Boga przez wnikliwe kontemplowanie stworzeń).– I oni zawstydzą się, słysząc: ‘Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia zbawić wierzących’ (1 Kor 1₂₁)”⁶¹⁵.

Sofia stworzona, Boskie odbicie stworzenia, jest obrazem i cieniem Mądrości – δι’ εἰκόνας καὶ σκιάς τῆς Σοφίας, τῆς ἐν τοῖς κτίσμασι νοῦς”⁶¹⁶. Natomiast realizowana, odbijana w świecie zmysłowym w czasie, ona – chociaż i stworzona – poprzedza świat, jest przed-światowym hiposta-

tycznym zbiorem Boskich pra-obazów wszystkiego, co istnieje. Św. Atanazy powołuje się przy tym stwierdzeniu na słowa Apostoła Pawła:

„Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym na wyżynach niebieskich – w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1₃₋₄). „Przeto – mówi św. Atanazy – jakże wybrał nas wcześniej, niż otrzymaliśmy byt, gdybyśmy nie byli, jak sam powiedział, uprzednio wyobrazeni w Nim – πῶς οὖν ἐξελέξατο, πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς, εἰ μὴ, ὡς αὐτὸς εἶρηκεν, ἐν αὐτῷ ἡμεν προοστετυπωμένοι?”⁶¹⁷.

A dalej święty Ojciec wyjaśnia, że właśnie na tym uprzednim wyobrażeniu nas w Panu, na tym wiecznym korzeniu naszym bazuje możliwość „życia wiecznego” dla nas⁶¹⁸. Tak patrzy na Bożą stronę stworzenia Atanazy – który bardziej niż ktokolwiek inny odszedł od panteistycznego pomieszania stworzenia ze Stwórcą. Całe swoje życie on poświęcił ostatecznemu zdemaskowaniu heretyków, którzy próbowali zatrzeć granicę między Stwórcą i stworzeniem. Oto dlaczego świadectwo Atanazego ma dla nas nieporównywalne znaczenie.

Dogmat jedno-istotności Trójcy, idea przebóstwienia ciała, żądanie ascezy, oczekiwanie Ducha Pocieszyciela i uznanie, że stworzenie ma przed-światowe niezniszczalne znaczenie – takie są lejtmotywy systemu dogmatycznego Atanazego, tak silnie zrosnięte ze sobą, że nie można usłyszeć jednego, żeby w nim nie odkryć wszystkich pozostałych. Na tychże samych podstawowych motywach zbudowana jest również cała ta książka, przeto można zaprawdę powiedzieć, że ona wychodzi z idei św. Atanazego Wielkiego⁶¹⁹.

Sofia uczestniczy w życiu Trój-hipostatycznego Boga, wchodzi w łono Trójcy i ma udział w Boskiej Miłości. Będąc jednak czwartą, stworzoną, i tym samym nie jedno-istotną Osobą, ona nie „tworzy” Boskiej Jedności, ona nie „jest” Miłością, a jedynie wchodzi we wspólnotę Miłości, jest dopuszczana do wejścia w tę wspólnotę z niewypowiedzianego, niezgłębianego i niezbadanego upokorzenia się Bóstwa.

Jako czwarta Osoba, ona, z Bożego miłosierdzia (– ale w żadnym wypadku nie ze swojej natury! –), wnosi różnicę w stosunku do siebie opatrnościowej działalności Hipostaz Trójcy i będąc dla Trójjedynego Boga jedną i tą samą, jest sama w sobie różna w swojej relacji do Hipostaz; jej idea nabiera takiego lub innego zabarwienia, w zależności od tego, ku której Hipostazie przede wszystkim zwraca się nasza kontemplacja.

Pod kątem widzenia Hipostazy Ojca Sofia jest idealną substancją, zasadą stworzenia, mocą lub potęgą jego bytu; jeśli zwrócimy się do Hipostazy Słowa, to Sofia jest rozumem stworzenia, sensem, jego prawdą; w końcu, z punktu widzenia Hipostazy Ducha mamy w Sofii duchowość stworzenia, świętość, czystość i jego nieskalaność, to znaczy piękno. Ta trójjedyna idea zasady-rozumu-świętości, rozdziela się w naszym rozsądku, pojawia się grzesznemu rozumowi w trzech wzajemnie wykluczających się aspektach: zasady, rozumu i świętości. W samej rzeczy, cóż jest wspólnego między zasadą stworzenia, jego rozumem i jego świętością? Dla skażonego rozumu, to znaczy dla rozsądku, idee te w żaden sposób nie łączą się w całościowy obraz: zgodnie z zasadą tożsamości są one dla siebie nieprzenikalne.

Mało tego: w odniesieniu do ekonomii Bożej Sofia nabiera szeregu nowych aspektów, które rozdrabiają jedną jej ideę na wiele pojęć dogmatycznych. Przede wszystkim Sofia jest zaczątkiem i centrum odkupionego stworzenia – Ciałem Pana Jezusa Chrystusa, to znaczy stworzoną naturą, przyjętą przez Słowo Boże. Tylko współuczestnicząc w Nim, to znaczy mając swoją naturę włączoną – jakby „wkroploną” – w Ciało Pana, otrzymujemy od Ducha Świętego wolność i tajemnicze oczyszczenie. W tym sensie Sofia jest uprzednio istniejącą, oczyszczoną w Chrystusie Naturą stworzenia⁶²⁰, lub Kościołem w jego niebiańskim aspekcie. Ponieważ jednak od Ducha Świętego pochodzi uświęcenie ziemskiej strony stworzenia, jego treści empirycznej – jego „szat” – Sofia jest także Kościołem w jego ziemskim aspekcie, to znaczy zbiorem wszystkich osób, które już rozpoczęły wysiłek odnowienia, już weszły swoją empiryczną stroną w Ciało Chrystusa. A skoro oczyszczenie dokonuje się przez Ducha Świętego, który objawia siebie stworzeniu, to Sofia jest Duchem, ponieważ On przebóstwił stworzenie. Jednakże Duch Święty objawia siebie w stworzeniu jako dziewiczość, jako wewnętrzną niewinność i pokorną nieskalaność – w tych głównych darach, otrzymanych od Niego przez chrześcijanina. W tym sensie Sofia jest Dziewictwem, jako „moc z wysoka”, dająca dziewictwo. Nosicielką zaś Dziewictwa – Dziewicą we właściwym i wyłącznym sensie tego słowa – jest Mariamne, Dziewica Łaski Pełna, otoczona łaską (καταριωμένη, Łk 1₂₈) przez Ducha Świętego, napełniona Jego darami i jako taka będąca prawdziwym Kościołem Bożym, prawdziwym Ciałem Chrystusa: z Niej przecież zostało wzięte Ciało Chrystusa.

Jeśli Sofia jest całym stworzeniem, to duszą i sumieniem Stworzenia – Człowieczeństwem – jest w sposób szczególny. Jeśli Sofia jest całą

Ludzkością, to duszą i sumieniem Ludzkości – Kościołem – jest w sposób szczególny. Jeśli Sofia jest Kościołem, to duszą i sumieniem Kościoła – Kościołem Świętych – jest w sposób szczególny. Jeśli Sofia jest Kościołem Świętych, to duszą i sumieniem Kościoła Świętych – Orędowniczką i Opiekunką stworzenia przed Słowem Bożym, sądzącym stworzenie i rozsiekającym je na dwoje, Matką Bożą – „świata oczyszczeniem” – znów jest w sposób szczególny. Natomiast prawdziwym znakiem Marii Łaski Pełnej jest Jej Dziewictwo, Piękno Jej duszy. I to jest Sofia. Sofia jest „ukrytym człowiekiem serca w niezniszczalnym pięknie pokornego i milczącego ducha – ὁ κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφύρῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος” (1 P 3₄) – prawdziwe piękno ludzkiej natury, przenikające przez wszystkie jego włókna, jaśniejące w jego spojrzeniu, rozlewające się z jego uśmiechem, śpiewające w jego sercu radością niewypowiedzianą, odbijające się w każdym jego geście, otaczające człowieka w momencie duchowego porywu wonnym obłokiem i świetlistym nimbem, czyniące go „przewyższającym światowe pomieszczenie”, tak że pozostając w świecie on staje się „nie z tego świata”, staje się ponad-światowym. „Światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1₅) – taka jest nie-z-tego-świata pneumatoforyczność pięknej osoby. Sofia jest Pięknem. „Ich ozdobą – κόσμος – niech będzie nie to – zwraca się Apostoł Piotr do kobiet – co zewnętrzne: uczesanie włosów i złote pierścienie, ani strojenie się w suknie, ale wewnątrz serca człowieka o nienaruszalnym pięknie spokoju i łagodności ducha, który jest tak cenny wobec Boga” (1 P 3_{3,4}). Tylko Sofia, tylko jedna Sofia jest istotowym Pięknem w całym stworzeniu; a wszystko pozostałe – jedynie fałszywym złotem i paradnym strojem, a osobliwość tego pozornego blasku zostanie obnażona przy „badaniu ogniem”.

Takie są niektóre z aspektów Sofii w ich wzajemnych relacjach. Rozważmy je nieco szczegółowiej.

Czystość serca, dziewiczość i niewinna nieskalaność są koniecznym warunkiem ujrzenia Sofii-Mądrości, aby zostać usynowionym w „Górnym Jeruzalem” – „naszej Matce” (Ga 4₂₆). Jest zrozumiałe – dlaczego jest właśnie tak. Serce jest organem służącym do percepcji „górnego” świata. Poprzez serce kontemplowany jest najpierw stworzony korzeń osoby, jej Anioł, i poprzez ten korzeń zostaje ustanowiony żywy związek z Matką duchowej osoby – z Sofią, rozumianą jako Anioł-Stróż całego stworzenia – całego stworzenia, jedno-istotnego w miłości otrzymywanej przez

Sofię od Ducha. W niej dane jest osobie kontemplowanie Boga-Miłości (por. Mt 18₁₀), dające szczęśliwość: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5₈) – ujrzą Boga swym oczyszczonym sercem i w swym sercu. Czystość, dawana przez Ducha Świętego, odcina skutecznie narośnięte serca, obnaża wieczne jego korzenie, oczyszcza te drogi, po których niewypowiedziana Światłość Trójhipostatycznego Światła przenika do ludzkiej świadomości. I wtedy cała wewnętrzna istota, obmyta czystością, napełnia się Światłością absolutnego poznania i szczęśliwością jawnie przeżywanej Prawdy⁶²¹.

„Czysty sercem – według słów św. Grzegorza z Nyssy – nie zobaczy w sobie nic poza Bogiem”⁶²².

Łaska szerokimi strumieniami wlewa się we wszystkie oczyszczone włókna serca. A „co – z łaski, w tym jest radość, jest pokój, jest miłość, jest prawda – τὰ τῆς χάριτος χάραξ ἔχει, εἰρήνην ἔχει, ἀγάπην ἔχει, ἀληθειάν ἔχειν” – mówi św. Makary Wielki⁶²³. Innymi słowy, od strony subiektywnej Sofia jest percypowana jako pośredniczka radości i w tym utożsamia się z Radością. Czystość serca jest szczęśliwością: dziewiczość duszy jest radością i nawet pewną wesołością.

„Ἔστιν σαοφροσύνης καὶ τι γαληνὸν ἔχειν

– do oznak niewinności należy też pewna wesołość” – zauważa św. Grzegorz Teolog w swoich „Poematy gnomicznych”⁶²⁴.

Jeśli jednak dziewiczość duszy jest koniecznym warunkiem do kontemplacji „Górnego Jeruzalem”, to i odwrotnie: „dotyk innych światów”⁶²⁵, przenikanie do duchowych korzeni istnienia i przez łaskę kontemplowanie siebie w Bogu – tylko to jedno może dać moc dziewictwa. Aby być dziewiczym, należy koniecznie „rozróżnić swoją naturę w Górnym Jeruzalem”, należy postrzegać siebie jako syna Wspólnej Matki, która jest wiecznie istniejącym Dziewictwem.

„Czy chcesz, bracie, być dziewiczym?” – pyta Autor Pierwszego listu o dziewictwie, przypisywanego wcześniej św. Klemensowi Rzymskiemu i odnoszącego się do III wieku. – „Czy wiesz – kontynuuje Autor – ile trudów i ciężarów w prawdziwym dziewictwie? – Czy potrafisz prawidłowo prowadzić walkę, czy potykasz się, zbrojny w moc Ducha Świętego, wybrawszy dla siebie ten wysiłek, żeby otrzymać świetlistą koronę? Czy widzisz – discernis – swoją naturę w Górnym Jeruzalem? (Ga 4₂₆)”⁶²⁶.

Nie należy dziwić się tej sprzeczności między tezą i antytezą, to znaczy między stwierdzeniami: „Dziewictwo jest źródłem kontemplacji Sofii” i „Kontemplacja Sofii jest źródłem dziewictwa”. Jest to jedynie

szczególny przypadek wielkiej antynomii między Bożą łaską i ludzkim wysiłkiem, antynomii występującej zdecydowanie w każdym problemie ekonomii Bożej, poczynając od losów całych narodów i kończąc na zwykłych czynach, nie mówiąc już o sakramentach. Ale dla mnie, w obecnej minucie, ważne jest ustanowienie nierozzerwalności i nierozłączności idei „dziewictwo-kontemplacja”. To właśnie tłumaczy, dlatego tak stanowczo mówią o czystości zabytki literatury kościelnej, oddając tak znaczne miejsce idei charyzmatyzmu, pneumatoforyczności, przebóstwienia – jakby je nie nazywano w różnych czasach – i bardzo wyraźnie mówiąc o bezwarunkowej wartości stworzenia.

Jeszcze i jeszcze powtarzam, i nie przestanę powtarzać, że ascetyzm chrześcijański i bezwarunkowa ocena stworzenia, dziewictwo i pneumatoforyczność, poznanie Mądrości Bożej i miłość do ciała, wysiłek i poznanie absolutnej Prawdy, odejście od stanu zniszczenia i miłość – są antynomicznymi stronami jednego i tego samego życia duchowego, tak nierozzerwalnie połączonymi ze sobą, jak przeciwległe boki prawidłowego dziesięcioboku. Gdy mówiłem o kontemplacji stworzenia w jego jedności i o idei Sofii według rozumienia literatury patrystycznej, już wtedy stanowczo wskazywałem na ten związek i nie myślę, żeby teraz należało jeszcze raz przytaczać odpowiednie przykłady. Przypomnę tylko ton tego nastroju słowami św. Izaaka Syryjczyka:

„Módl się, aby nie odszedł od ciebie Anioł twojej czystości, aby grzech nie podniósł przeciwko tobie swojej płomiennej walki i nie rozłączył ciebie z Aniołem– Przygotuj się do przyjmowania pokus cielesnych całą swoją duszą i przepływaj przez nie wszystkimi twoimi członkami, i oczy napełniaj łzami, aby nie odstąpił od ciebie twój Stróż”⁶²⁷.

Boży pra-obraz człowieka, jego Anioł-Stróż, jest przede wszystkim stróżem jego czystości, jego niewinności. On jest Aniołem niewinności, i dlatego

„złej woni nieczystych pokus i niedorzecznych marzeń– nie znoszą święci Aniołowie Boży”⁶²⁸.

Prawie w każdym utworze ascetycznym występuje myśl o związku dziewictwa z pokorą i o nieczystych pokusach jako o skutkach pychy i egoistycznego samouwielbienia własnego Ja. Obserwacja świętych ojców jasno wypływa – jak to już wcześniej sformułowałem – z faktu, że niewinność jako wyższa wolność nad własnymi pokusami jest mocą łaski, działającej tylko wtedy, gdy chrześcijanin jest zjednoczony z Bogiem. Przeciwnie, egoistyczne oddzielenie od Boga prowadzi do tego, że jest się

niewolnikiem swoich własnych pokus, to znaczy nieczystości, i człowiek staje się „bożkiem dla samego siebie”, jak mówi Wielki Kanon św. Andrzeja z Krety. Tutaj znowu i znowu powracamy do zasadniczej idei o różnorodności praw tożsamości – duchowej i cielesnej. Pierwsze czyni mnie, kontemplującego siebie w Bogu, ideałem samego siebie, a drugie – idolem dla samego siebie, bożkiem.

Typ dziewiczej czystości to – Przepczysta i Błogosławiona Matka Pana, Pokorna w swojej wiecznej czystości, Czysta w swojej niezmiennym pokorze. W Niej, Oblubienicy Ducha Świętego, wiecznie przez Niego oczyszczanej, bije żywe źródło czystości świata, „zawsze bijące Źródło rozumu”. W Niej bije źródło wody żywej, zaspokajającej wszelkie pragnienie i zalewające w duszy ogień gehenny; dlatego też do Niej woła Kościół wzywając: „Oczyszczenie świata, Bogurodzico” i „Świata całego oczyszczenie”. To przecież Ona jest – „ciemnego tłumu pokus i namiętności naszych odpędzenie”; to Ona – „kolumna ognia, broniąca nas od pokus i zgorzeń świata”, „kolumna ognia wśród mgły grzechu wskazująca nam wszystkim drogę zbawienia”; to Ona – od pokus „ognistego płomienia rosą swych modlitw wybawiająca”. Jeśli Chrystus jest – Głową Kościoła, to Łagodna Maria – „Dawczyni Bożej łaski” – zaiste jest Jego Sercem, przez które Kościół rozdaje swym członkom Życie, Wieczność i dary Ducha, prawdziwa „Dawczyni Życia”⁶²⁹, prawdziwe „Życiodajne Źródło”. Przecież Maria to – „Pani najnieskalańsza”, „jedyna czysta i błogosławiona”, „Łaski Pełna”, „jedyna niezniszczalna i dobra gołębicą”. Ona jest Żywym Symbolem i zaczątkiem oczyszczającego się świata”, „Oczyszczająca”; Ona jest „Krzewem Niespalającym się”, objętym płomieniem Ducha Świętego, żywym wstępnym objawieniem Ducha na ziemi, typem pneumatofanii. Jak Duch jest Pięknem tego, co jest Absolutne, tak Bogurodzica jest Pięknem tego, co jest Stworzone, „chwałą świata”, i przez Nią upiękzone jest całe stworzenie: „Radują się mieszkańcy ziemi, upiękuszając się Twoją Bożą chwałą”, gdyż piękno przyjmowane do serca jest radością. Piękno świata, kontemplowane w pobożnym lęku, jest radością świata, „Nieoczekiwaną Radością” świata, jego „Pociechą”, jego „Obroną i Pociechą”, jego „Słodkim Pocałunkiem”, którym Świat Niskości całuje Świat „Górny”. Jest to – „Radość Wszystkich Radości”, jak kazał nam św. Serafin nazywać ikonę „Umilenie”, tę samą ikonę, którą jedną tylko miał w swojej celi i przed którą się zbawiał⁶³⁰. Bogurodzica jest Radością i „radości świata Orędowniczką”. W kontemplacji niebie-

skiego Piękna – „*Utulenie Trosk*”; „*Wszystkich Stroskanych Radość*”, „*W Troskach i Bólach Pocieszenie*”. Bogurodzica jest „Orędowniczką gorliwą”, Ona jest – „*Odzyskaniem Zaginionych*”, „*Opiekunką grzesznych*”, „*Zmiękczeniem złych serc*”. Ona – „*Patrzy na Troski*”, Ona – „*Szybko Pomaga*”, „*Wysłuchująca*”, „*Wybawienie cierpiących z nieszczęść*”, „*Milosierna Uzdrowicielka*”. Ona jest – Aniołem-Stróżem świata. Ona jest – „*Opiekunką*” świata, „większą od obłoku”, jego „*Hodegetrią*” [lub „*Wskazującą Drogę*”], prowadzącą świat za pomocą słupa ognia lub słupa obłoku do Ziemi Obiecanej, do „życia wyższego”; Ona – jest „*Ścianą Nienaruszoną*”, broniącą świat, jego „*Wybawicielką*”. Ona jest – „świata całego mocną Orędowniczką”. Nią i przez Nią raduje się całe stworzenie i rodzaj ludzki. Przecież śpiewamy:

„W Tobie raduje się⁶³¹, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie, chóry Aniołów i ludzki ród. O święty przybytku i raj u duchowy, dziewictwa chlubno, w Ciebie wcielił się Bóg i Dziecięciem był Przedwieczny Bóg nasz. Ciało bowiem Twoje tronem uczynił i łono Twoje większym było od nieba. W Tobie raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie, chwała Tobie”.

Bogurodzica jest najpiękniejszym kwiatem ziemi, „*Niewiedzącym*” i „*Wonnym Kwiatem*”. Ona jest – Nosicielką Sofii – „*Niebem uduchowionym*” i „*Niebem noetycznym*”, „*Łaskawym Niebem*”, to znaczy Górnym Światem, Jerozolimą Niebieską, odbitą w Najczystszej duszy Dziewicy. Czyż nie mówi Kościół:

„Zaprawdę zjawiałaś się jako niebo na ziemi, mieszcząca więcej niż niebo, Oblubienico Dziewicza. Z Ciebie bowiem zajaśniało Słońce w świecie, rządzące w Sprawiedliwości”.

Ten ścisły związek między ideą Bogurodzicy i Jerozolimy Niebieskiej dźwięczy też w paschalnym hirmosie:

„Zajaśniej, zajaśniej
Nowa Jerozolimo!
Chwała bowiem Pańska
w tobie zajaśniała.
Tańcz teraz
i wesel się, Syjonie,
A Ty, o Czysta,
raduj się, Bogurodzico,
w Zmartwychwstaniu Twego Syna.

O niektórych ascetach Przczysta Dziewica, objawiając się im, mówiła: „Ten jest – naszego rodzaju”⁶³². „**Ten jest – naszego rodzaju**”. Jakże głębokie i znaczące słowa! Oznaczają one, że istnieje jakiś szczególny „rodzaj”, rodzaj Bożej Matki, i do tego rodzaju, do tej swoistej natury, bywają zaliczani święci asceci. Cóż to za rodzaj? – Rodzaj przeznaczony do dziewiczości duszy. Ludzie lub, dokładniej, ziemscy aniołowie – członkowie tego tajemniczego rodzaju – już od wczesnej młodości jaśniejają łagodnym blaskiem nie-z-tego-świata i nieskalanością. Już w łonie matki są oni naznaczeni i przeznaczeni do szczególnego zharmonizowania swojej duszy. Są oni jakby wyjęci spod prawa grzechu, jakby prosto wyszli z Edenu, jako dzieci pierwotnej i nieskalanej pary. Bez wysiłków dokonują oni tego, co w pocie czoła zdobywają inni; bez uszczerbku doskonalą się i wstępują od mocy w moc – tak, jak rozwija się wonny kwiat. Bez błędzenia, od samego poczęcia, zdecydowanie kroczą „ku czci wyższego powołania”. Są to ewangeliczni „kastraci od łona matki”. Takim był, na przykład, Jan Ewangelista. Takimi byli atoscycy święci Jan Kukuzel i Atanazy⁶³³. Takimi byli święci Sergiusz z Radoneża i Serafin z Sarowa. Zdziwiający przykład takiej nieskalaności pokazała światu Boża Matka w osobie starca ławry kijowskiej, mnicha Parteniusza, który od dzieciństwa był całkowicie wolny od nieczystych pragnień i namiętności ciała – nie znał nawet takich pokus⁶³⁴. Takim był starzec z pustelni Getsemani, Izydor⁶³⁵. Istnieje przeto szczególny rodzaj Bożej Matki – chociaż nie każdy sprawiedliwy do niego należy – jako pewien wyższy typ duchowej organizacji, święta (– to jeszcze nie znaczy bezgrzeszna –) osoba. Jednym słowem, jest to sofijność duszy, wypływająca ze Źródła Czystości. Kto jest tym Źródłem Czystości? Kto jest „**Filarem Dziewictwa?**” – **Najświętsza Bogurodzica**⁶³⁶.

Oto dlaczego ci „aniołowie w ciele”, mnisi z natury, kwiaty świata uważają siebie za szczególnych wybrańców Najczystszej Dziewicy, sami szczególnie Ją czczą i otrzymują od Niej łaskawą pomoc i znaki. Jeśli zastanowimy się nad ich stosunkiem do Przczystej, to stanie się jasne, że w Niej dla nich, dla ich świadomości, dla ich miłości stoi nie Jej Boże macierzyństwo, to znaczy nie Chrystus, a Jej wieczne Dziewictwo, Ona sama. Dlatego też taki wybraniec Matki Bożej, jak św. Serafin, miał w swojej celi tylko jedną jedyną ikonę. Jaka? Naturalne byłoby pomyśleć, że skoro jedną, była to ikona Zbawiciela. Ale nie – nie była to ikona Zbawiciela, a Matki Bożej, a przy tym bez Dzieciątka

– ikona typu „Umilenie”. To samo można powiedzieć o innych żyjących w Dziewictwie⁶³⁷. Oni czczą w Matce Bożej Nosicielkę Sofii, Objawienie Sofii, i odczuwają, że ich „struktura duchowa” pochodzi właśnie od Sofii. Święty Serafin nawet żądał, aby wraz z wyznaniem Bogoczłowieczeństwa Jezusa Chrystusa, szczególnie wyznawano też wieczne dziewictwo Matki Bożej⁶³⁸. – Tak, jak są rody, a nawet całe narody skażone, tak też są rody czyste. W pierwszych zniszczone są cechy rajskiej nieskalaności, w drugich pozostaje coś z pierwotnego piękna. Całe stworzenie jest skażone, ale w jednych skażenie jest głębsze, a w innych – nie tak głębokie. Są też szczególnie czyści – można powiedzieć odłamki rozbitego pierwotnego świata – którzy mniej od innych stworzeń skazili swój obraz. To czciciele wiecznego Dziewictwa, a pierwszą wśród nich jest Nosicielka i Centrum rajskiej czystości – zawsze Dziewica Bogurodzica⁶³⁹.

W Bogurodzicy łączy się moc Sofijna, to znaczy anielska, z ludzką pokorą – „Boże upodobanie dla śmiertelnych” i „śmiertelnych przed Bogiem odwaga”. Matka Boża stoi na granicy oddzielającej stworzenie od Stwórcy i jako coś „pośredniego” między jednym i drugim jest zupełnie niepojęte, tak zupełnie niepojęta jest Boża Matka. Ona jest „wyżyną niedostępną dla ludzkich myśli”. Ona jest „głębią niezbadaną dla anielskich oczu”. Ona „przewyższa niebios” i sama jest „większa od niebios”⁶⁴⁰. Ona jest „Czcigodniejszą od Cherubinów i bez porównania chwalebniejszą od wszystkich Serafinów”. Ona jest – „Panią Aniołów”⁶⁴¹. O Niej mówi się: „Okazałaś się, Czcigodna, bardziej czysta od ognistych serafinów”. Nosicielka czystości, Objawienie Ducha Świętego, Zasada duchowych stworzeń, Źródło Kościoła, przewyższająca aniołów „Oblubienica dziewicza”, Ona nie jest jedną z wielu w Kościele, nawet w Kościele świętych Ona nie jest prima inter pares. Ona – jest inna, Ona jest – wyłącznym centrum życia Kościoła. Ona jest – sercem Jezusa. Św. Mikołaj Kabasilas, arcybiskup Tesaloniki, jeden z najbardziej uczonych komentatorów Boskiej Liturgii (żył w XIV wieku), który doświadczałnie poznał tajemniczą głębię Liturgii, mówi⁶⁴², że „jeśli ktoś mógłby zobaczyć Kościół Chrystusa w tej samej postaci, jak jest on zjednoczony z Chrystusem i uczestniczy w Jego Ciele, to zobaczyłby go wyłącznie jako ciało Pańskie”. A gdyby przy tym popatrzył na Przczystą i Błogosławioną Dziewicę Marię, to zobaczyłby Ją jako serce Chrystusa. Ona jest centrum stworzonego życia, punktem, w którym ziemia styka się z niebem. Ona jest wybraną Królową Nieba i, tym bardziej, Ziemi:

„Wybrana przez Przedwiecznego Króla, przewyższająca wszelkie stworzenie, niebios i ziemi Królowa–

Godne uwielbienie i dziękczynienie przynosząc, z wiarą i radością do Ciebie przybiegamy”.

Ona ma władzę kosmiczną⁶⁴³. Ona jest – „wszystkich żywiołów ziemskich i niebieskich uświęcenie”, „wszystkich pór roku błogosławieństwo”. Ona jest – ἡ πάντων βασίλισσα – „*nad wszystkim Królowa*”. Ona jest – Panią świata, przeto każdy wierny z nadzieją woła:

„Nie mam pociechy poza Tobą, Pani świata, Nadziejo i Orędowniczko wiernych”.

Cytuję tutaj te fragmenty piśmiennictwa kościelnego, które przypadkowo sobie przypomniałem. Danie systematycznego wykładu tych niezbadanych treści, w jakie bogata jest twórczość liturgiczna, mogłoby stanowić zadanie całej nauki, której – niestety! – ciągle nam brakuje. Staralem się przekazać tobie, jak rozumiem to piśmiennictwo. Być może, myślę się? – Byłoby dobrze, gdybyś mi wskazał – w czym. W każdym bądź razie ogólny tok myśli z tego powodu się nie zmieni, gdyż to, co powiedziałem o Matce Bożej, powiedziałem z przyczyn osobistych, może nawet zbyt wiele, aniżeli było to konieczne dla ogólnego toku myśli.

Jednak nie chciałbym kończyć tego listu bez zacytowania niektórych danych, z których wyrosło moje przekonanie. Przecież celem moich dążeń jest uzmysłowienie sobie świadomości kościelnej, i nie ma nic bardziej mi obcego, jak przedstawianie „swojego” systemu. Powiem jeszcze bardziej stanowczo: Jeśli w mojej pracy są jakiegokolwiek „moje” poglądy, to tylko z powodu mojej niewiedzy lub niezrozumienia. Te dane, które mam na uwadze, zawarte są, poza liturgią Kościoła, także w literaturze patrystycznej i w ikonografii. Zacznę od tych pierwszych.

Doszedł do nas, w łacińskim przekładzie, godny uwagi tekst, noszący tytuł: „Janowi, świętemu starcowi, Ignacy i bracia będący z nim”, według tradycji będący osobistym listem Ignacego Antiocheńskiego do Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa, który – jak wiadomo – był adoptowanym synem Najświętszej Dziewicy Marii. W pierwszych wierszach autor dokumentu wyraża swój ból i ból otoczenia, z powodu opóźniającego się przybycia do nich Jana. Z kontekstu wynika, że Jan obiecał przyjść do wspólnoty Ignacego i to, jak się wydaje, z Matką Boską, ale z jakiegoś powodu nie przybył. Wydaje się, że dla Autora Listu wyniknęły z tego powodu pewne trudności we wspólnocie (– być może, niektórzy

członkowie wspólnoty zamyślali samowolnie pójść do Jerozolimy celem szybkiego spotkania się z Apostołem →) i Ignacy przekonuje Apostoła o konieczności szybkiej realizacji obietnicy. Dalej natomiast mówi:

„Jest tutaj wiele naszych niewiast, które pragną zobaczyć Marię Matkę Jezusa i codziennie zamierzają – volentes – pobiec do was, aby dotknąć Jej piersi, którymi karmiła Pana Jezusa, i zapytać Ją samą o Jej sprawy tajemne. Ale i Salomea, do której jesteś dobrze nastawiony, córka Anny, goszcząca – commorans – u Niej w Jerozolimie pięć miesięcy, i niektóre inne niewiasty, osobiście mi znane, przekazują, że jest Ona wypełniona wszelką łaską i wszelką cnotą – eam omnium gratiarum abundam, et omnium virtutum – jak Dziewica – more virginis – pełna cnoty i łaski. I jak mówią, w prześladowaniach i troskach jest Ona wesola, w potrzebach i niedostatkach nie żali się. Jest miła dla tych, co Ją zasmucają, na natręctwo odpowiada radością, współczuje nieszczęsnym uciśnionym, współcierpi i nie ociąga się, aby przyjąć z pomocą. Ale wyróżnia się – enitescit, jaśnieje – występując przeciwko grzechom, występując jako pośredniczka w obronie wiary. Jest nauczycielką naszej nowej wiary i pokuty, a dla wszystkich wiernych pomocą we wszystkich czynach pobożności. Pokornym zaś jest oddana, a dla oddanych jeszcze bardziej pokorna, i dawno już przez wszystkich uwielbiona, chociaż urągają Jej uczeni w Piśmie i faryzeusze. Poza tym wiele, wiele innych rzeczy mówią o Niej, jednak wszystkiemu nie śmiemy dać wiary, ani tobie donosić. Ale jak nam mówią ludzie godni wiary, w Marii, Matce Jezusa, z ludzką naturą łączy się natura anielskiej świętości – in Maria, matre Jesu, humane naturae sanctitatis angelicae sociatur. – I takie wieści – haec talia – pobudzają nasze wnętrze – viscera – i pobudzają pragnienie, aby zobaczyć – desiderare aspectum – ten, jeśli można tak powiedzieć, niebiański dziw i najświętszy cud – hujus – coelestis prodigii et sacratissimi monstri. – Ty zaś postaraj się spełnić nasze pragnienie i bądź zdrow. Amen”⁶⁴⁴.

Drugi list nosi tytuł: „Janowi, świętemu starcowi, jego Ignacy” i jest także według tradycji uznawany za list Ignacego Antiocheńskiego do Apostoła Jana. List ten zaczyna się następująco:

„Jeśli mi wolno, to wyruszę do ciebie, ku granicom Jerozolimy, i zobaczę wiernych świętych, którzy tam się znajdują, szczególnie zaś Matkę Jezusa, którą nazywają przedziwną dla świata i pragnieniem wszystkich – universis admirandam et cunctis desiderabilem. – a komu nie dać zadowolenia z ujżenia i rozmowy z Tą, która urodziła Syna Prawdziwego Boga, jeśli tylko jest on przyjacielem naszej wiary i religii?”⁶⁴⁵.

Dalej jest mowa o Apostole Jakubie, którzy, „jak mówią”, „bardzo przypomina Chrystusa Jezusa wyglądem, życiem i zachowaniem”. Kończąc list autor prosi Jana o przyspieszenie wizyty.

Chociaż zabytek, który zamierzam teraz przytoczyć, nie odnosi się właściwie do wytyczonego przeze mnie celu, to nie mogę się powstrzymać przed tym, aby nie przekazać tych nieskończone miłych linijek z korespondencji Ignacego z Najświętszą Dziewicą. Wyobraź sobie konkretnie, co znaczy list napisany „lekkimi jak sen” palcami Łagodnej

i Błogosławionej! Już sama mała objętość tego listu jakże wiele mówi o łagodnym milczeniu Tej, która w życiu domowym, w codziennych kontaktach dawała Apostołowi Piotrowi przykład i wyższe wcielenie niezniszczalnego piękna „łagodnego i milczącego ducha”, która i teraz jest „milczeniem proszących wiary”, jak woła do Niej wierny. Mówią, że – być może – korespondencja ta jest apokryficzna. Ja nie dyskutuję, nie wiem... Ale to przecież tylko „być może”. A, być może, jest zupełnie odwrotnie. Przecież pozostaje „a jeśli...”, i wartość tego „a jeśli” nieskończenie przewyższa wartość „być może”. Proszę, wnuknij, jak tylko możesz, w to uczucie, jakie daje mi ten List, nawet jeżeli nie jest on autentyczny, nieskończenie drogie i miłe dla ukrytego serca. Przecież nawet mała nadzieja (– a nikt nie może wykazać nieautentyczności listu! –), że Ona usiadła za stołem, poprawiła szaty i swoją ręką napisała ten list, zmusza do łez radości, na długo daje pokój burzom duszy. Jakże jesteśmy szczęśliwi, że mamy te ukochane linijki! – Ale przytoczę same listy.

Oto, co Ignacy pisze do Dziewicy:

„Noszącej Chrystusa Marii Jej Ignacy.

Powinnaś umocnić i pocieszyć mnie, nowo nawróconego ucznia Twego Jezusa. O Twoim bowiem Jezusie dowiedziałem się to, co trudno powiedzieć, i jestem przerażony tym, co usłyszałem. A od Ciebie, zawsze będącej blisko z Nim związaną i znającą Jego tajemnicę, z całej duszy pragnę usłyszeć potwierdzenie tego, co usłyszałem. Pisałem już do Ciebie i pytałem o to samo. Bądź zdrowa! Nowo nawróceni, którzy są z mną, przez Ciebie, od Ciebie i w Tobie umacniają się. Amen”⁶⁴⁶.

Łaciński przekład odpowiedzi Matki Bożej jest następujący:

„Ignatio dilecto condiscipulo, humilis ancilla Christi Iesu.

De Iesu quae a Ioanne audisti et didisti, vera sunt. Illa credas, illis anhaereas; et Christianitatis susceptae votum firmiter teneas, et mores et vitam voto conformes. Veniam autem una cum Ioanne, te et qui tecum sunt viscere. Sta in fide, et viriliter age: nec te commoveat persecutionis austeritas; sed valeat et exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo. Amen”⁶⁴⁷.

A oto treść:

„Ignacemu, umiłowanemu współczelnikowi, pokorna służebnica Chrystusa Jezusa.

To, co usłyszałaś o Jezusie i dowiedziałaś się od Jana, jest prawdą. Wierz temu, trzymaj się tego, a przyjąwszy na siebie ślub chrześcijaństwa, chroń go nienaruszenie, a zwyczaj i życie dostosuj do ślubu. Co do mnie, to przyjdę razem z Janem odwiedzić Ciebie i tych, którzy są z Tobą. Trwaj w wierze i postępuj mężnie, i niech nie niepokoi Ciebie surowość prześladowań, ale niech będzie silny i raduje się duch Twój w Bogu Zbawcy Twoim. Amen”.

Wydaje mi się tutaj niewłaściwe wchodzenie w rozsądzanie autentyczności tego listu. Zauważę tylko, że odnośnie do tych dwóch fragmentów, w których pewni ludzie upatrywali zapożyczenia z Ewangelii według Łukasza i z Pierwszego Listu do Koryntian, przy czym ten ostatni został napisany już po zaślęciu Świętej Dziewicy. Ma to jakoby podrywać autentyczność Pisma. Jednak tutaj – zachodzi wielkie nieporozumienie. Pierwsze z tych podejrzanych sformułowań jest następujące:

„Sta in fide, et viriliter age – trwaj w wierze i postępuj mężnie”. W tych słowach badacze dostrzegają wpływ 1 Kor 16₁₃: „Czuwajcie, trwajcie w wierze, bądźcie mężni”. Ale po pierwsze, przecież napisanie tak prostej i naturalnej wypowiedzi nie wymaga wcale lektury Listu Apostoła Pawła, aby Matka Boska napisała swój List. Po drugie, podobieństwa między nimi nie ma zbyt wiele. Po trzecie, jeżeli głosi się zapożyczenie, to trzeba też wziąć pod uwagę fakt, że Apostoł Paweł mógł zapożyczyć słowa Matki Bożej. Po czwarte, w końcu analogiczne pouczenie spotykamy w Psalmie 30, zwłaszcza w wersji LXX(Ps 31₂₅). Bardziej naturalne więc wydaje się, że i Święta Dziewica, i Apostoł Paweł (– jeśli w ogóle można zakładać zapożyczenie! –) zapożyczyli słowa Psalmu, które każdy Hebrajczyk, a oni szczególnie, znał na pamięć.

Drugi podejrzany fragment jest następujący:

„Exsultet spiritus tuus in Deo salutari tuo – niech się raduje duch twój w Bogu Zbawcy Twoim”. Dostrzega się tutaj paralelizm z Łk 1₄₇: „I rozradował się duch mój w Bogu Zbawcy moim”. Jeszcze raz powtórzę: Czyż z powodu tak prostego zwrotu trzeba od razu podejrzewać zapożyczenie? A jeśli nawet, to nie wolno zapominać, że Ewangelista Łukasz cytuje hymn, dawno już przedtem wygłoszony przez tę samą Marię Dziewicę. Wynika z tego, że Maria jedynie powtórzyła w swym Liście to, co już dawno temu sama powiedziała, a co na pewno sama nieraz powtarzała i wspominała. Po drugie, hymn Matki Bożej (Łk 1₄₇) ma swoje paralelne miejsce w 1 Krl 2₁ – Można też wskazać na wewnętrzne oznaki autentyczności listów lub – w skrajnym wypadku – ich głębokiej starożytności. Świadczy o tym całkowity brak sformułowań dogmatycznych, brak pompacyjnych epitetów w stosunku do Matki Bożej. Charakterystyczne jest też wyrażenie „Twój” (to znaczy Matki Bożej) Jezus („de Iesu enim tuo–”), dziwnie brzmiące w ustach człowieka, który myślałby o Jezusie w kategoriach dogmatyczno-abstrakcyjnych. Zwięzłość listów, brak retorycznych zwrotów i osobiste odniesienia czynią ich autentyczność bardzo prawdopodobną.

Wielkie wrażenie, jakie wywierała na ludziach Dziewica Maria, przedstawione jest bardzo wyraźnie w godnym uwagi zabytku, znanym pod nazwą „Listy św. Dionizego Areopagity do Apostoła Pawła”⁶⁴⁸. Oto, co znajdujemy w tym „Liście”, opowiadającym o wizycie Areopagity u Matki Bożej:

„Wyznaję przed Bogiem, sławny nauczycielu i przewodniku dusz, że wydawało mi się niemożliwym, aby mogła być istota tak bogato wypełniona mocą Bożą i tajemną łaską, oprócz samego Najwyższego Boga. Ale ja widziałem nie tylko duchowymi, ale i cielesnymi oczyma to, co żaden ludzki rozum nie może osiągnąć. Tak! Tak! Widziałem własnymi oczyma Bogu podobną, ponad wszystkie duchy

niebios świętszą, Matkę Chrystusa Jezusa naszego. Stałem się tego godny ze szczególnej łaski Bożej, z błogosławieństwa najwyższego Apostoła i z niewyrażalnej łaski oraz miłosierdzia samej Najświętszej Dziewicy. Wyznaję jeszcze przed Wszchemocnym Bogiem i przed sławną doskonałością Dziewicy, Jego Matki, że kiedy Jan, najwyższy Apostoł i Prorok, jaśniejący w swym życiu ziemskim jak słońce na niebiosach, zaprowadził mnie przed oblicze podobnej Bogu i Najświętszej Dziewicy, to oświeciła mnie nie tylko z zewnątrz, ale i wewnątrz tak wielka i niezmierna światłość Boża, a wokoło rozlały się tak przedziwne aromaty i zapachy, że ani moje słabe ciało, ani duch mój nie mogły znieść tak przedziwnych znaków i zaczątków wiecznej szczęśliwości. Osłabło moje serce, osłabł mój duch od chwały i łaski Bożej. Świadczę przed samym Bogiem zrodzonym z Jej dziewiczego łona, że gdyby nie Twoje przykazanie i pouczenie, które jeszcze świeże było w mej pamięci i nowo oświeconym umyśle, to uznałbym Ją za Boga prawdziwego i uczcił oddaniem pokłonu, jaki należy się jednemu prawdziwemu Bogu. Człowiek nie może osiągnąć szczęścia ani chwały większej od szczęścia, którego ja zaznałem, zobaczywszy Najświętszą. Byłem wtedy zupełnie szczęśliwym! Dzięki składam Najwyższemu i Miłosiernemu Bogu, Bożej Dziewicy, sławnemu Apostołowi Janowi, i Tobie, pierwszy przełożony i przywódco Kościoła za to, że okazałeś mi największą z łask”

Być może, lepiej od wszelkich dogmatycznych nauk sofijność Bogurodzicy wyraża opis Jej wyglądu zewnętrznego.

Według tradycji zachowanej przez historyka kościelnego Nikifora Kallista, Bogurodzica „była średniego wzrostu, jak mówią inni, nieco wyższego niż średni, włosy miała złociste, oczy bystre, z tęczówkami jakby koloru oliwki, brwi łukowate i ciemne, nos prosty i długi, usta kwitnące, pełne słodkich słów, twarz ani okrągłą, ani też ostrą, ale nieco wydłużoną, kiście rąk i palce długie”⁷⁶⁴⁹.

Według tradycji przekazanej przez św. Ambrożego z Mediolanu, „Ona była Dziewicą nie tylko ciałem, ale i duszą, pokorna sercem, uważna w słowach, rozumna, małowówna, lubiła lektury, – lubiła pracę, w mowie niewinna. Jej zasadą było – nikogo nie zasmucać, wszystkim dobrze życzyć, szanować starszych, nie zazdrościć równym, unikać chwaleń się, być zdrowo myślącą, lubić cnotę. Kiedy Ona, choćby wyrazem twarzy, zasmuciła rodziców? Kiedy kłóciła się z krewnymi? Kiedy wynosiła się przed skromnym człowiekiem, śmiała się ze słabego, unikała biedaka? Nie było w Jej oczach surowości, niczego niegodnego w słowach, niczego niegodnego w czynach, ruchy ciała skromne, postać cicha, głos równy, tak Jej cielesny kształt był wyrazem duszy, uosobieniem czystości”⁷⁶⁵⁰.

A według słów Nikifora Kallista, „Ona w rozmowie z innymi zachowywała przywoitość, nie śmiała się, nie oburzała się, a zwłaszcza nie gniewała się. Całkowicie naturalna, prosta, nie myślała o sobie i daleka od zniewieściałości, odznaczała się pełną pokorą. Jeżeli chodzi o szaty, jakie nosiła, to zadawała się ich naturalnym kolorem, co jeszcze teraz udowadnia Jej święty błękitny welon. Krótko mówiąc, we wszystkich Jej czynach była widoczna szczególna łaska”⁷⁶⁵¹.

Niezmierną łaskę Dziewicy, Jej jaśniejącą sofijność opisowo ukazują liczni święci nauczyciele Kościoła. W liturgii prawie połowa modlitw

zwrócona jest Matki Bożej, w ikonografii także znaczna część ikon jest Jej poświęcona. Jak w ikonostasie, tak i w liturgii Matka Boża zajmuje miejsce symetryczne i jakby równoznaczne z miejscem Pana. Do Niej jedynie zwracamy się z modlitwą „Wybaw nas”⁶⁵². Ale jeśli od żywego doświadczenia, dawanego przez Kościół, przejść do teologii, to czujemy się przeniesieni w jakiś inny świat. Wrażenie psychologiczne jest takie, że szkolna teologia naucza o Matce Bożej w sposób zupełnie nie odpowiadający Jej kultowi. Sposób rozumienia dogmatu wiecznego dziewictwa przez szkolną teologię daleko odszedł od doświadczalnego przeżycia. Ale liturgia jest sercem życia kościelnego. Dlatego zrozumiałe jest pytanie, co oznacza ta wspańność kościelna, naturalne jest poszukiwanie sensu tego doświadczenia, które jest zapieczętowane w pismach ojców.

Próbie dania odpowiedzi na nasze pytania – co prawda próbę nieśmiałą – znajdujemy w pismach św. Ambrożego z Mediolanu o dziewictwie i małżeństwie⁶⁵³. Dziewictwo Marii tłumaczy on jako objawienie szczególnej, Jej tylko właściwej łaski, wypływającej z daru niewinności. A skoro jest ono nowe, wniesione w chrześcijański świat, lub lepiej, w istotę Kościoła – a mianowicie w cnotliwą czystość, to jest jasne, że centrum i źródło tego daru utożsamia się z Kościołem. I jeszcze – Matka Boska nie tylko jest niewinna, ale także jest Panią niewinności. Niewinność zaś jest niebiańskiej natury. Dlatego też w Dziewicy Marii należy uznać związek z niebem, niebiańskość. Przy tym, nie bacząc na moralno-dydaktyczne przeznaczenie pism Ambrożego, za pojęciami moralnymi wyczuwa się w jego pismach pewną ontologię. Kościół, niebo, Dziewica Maria – chociaż nie są to synonimy – ale ontologicznie są nazwami prawie zamiennymi.

Zacytujmy kilka myśli z pism tego Ojca Kościoła:

„Piękna Maria – woła on – która okazała wzór świętego dziewictwa – egregia igitur Maria, quae signum sacrae virginitatis extulit – i podniosła ku Chrystusowi święte znaki nieskalanej czystości – intemeratae integritatis”⁶⁵⁴. Dziewica Maria jest nieosiągalna w swej wyższości nad całą naturą, Ona przewyższa całą naturę. „Pytają, kto może ogarnąć ludzkim rozumem Tę, której nie poddała swym prawom nawet natura? Któż może słowami wyrazić to, co przewyższa porządek natury? Wzór życia niebiańskiego przyjęła Ta, która znalazła sobie Oblubieńca na niebiosach. Minąwszy obłoki, niebo, aniołów i gwiazdy, znalazła Słowo Boże w samym łonie Ojca i całą duszą do Niego przyłgnęła”⁶⁵⁵. „W Niej było tyle łaski – gratia – że Ona nie tylko w sobie samej mogła zachować dar dziewictwa – virginitatis gratiam – ale mogła też wywoływać okazanie

nieskalaności – integritatis – nawet u tych, na których patrzyła⁷⁶⁵⁶. A dalej św. Ambroży odwołuje się do przykładu dziewiczego Jana Chrzciciela, „którego jakby jakimś olejkim swojej obecności i wonią niewinności przygotowała Matka Boska, gdy miał trzy miesiące” i dziewiczego Jana Teologa. „Dlatego nie dziwię się – dodaje święty biskup – że ten, przed którego obliczem przebywał pałac niebiańskich tajemnic, mówił o Bożych tajemnicach więcej, niż inni ewangeliści⁷⁶⁵⁷. – „O bogactwo dziewictwa Marii! To bogactwo rozbiło się jak naczynie gliniane i jak obłok rozlało na ziemię łaskę Chrystusa!”⁷⁶⁵⁸ – woła Ambroży. Ta łaska to – duchowy deszcz, gaszący cielesne płomienie, nawadniający wewnętrzne myśli⁷⁶⁵⁹, to dar dziewiczego życia. Z życia Marii, „jak z lustra bije obraz nieskalaności i piękno cnoty – species castitatis et forma virtutis. Stąd możecie brać [dziewiczy] wzór życia: tu, jakby w zarysie, przedstawione są nauki czystości⁷⁶⁶⁰. „Ona jest wzorem dziewictwa – imago virginitatis”, „życie Jej jednej jest nauką dla wszystkich⁷⁶⁶¹. Poza tym, nieskalaność jest wszystkim, jest całą istotą kościelności. „Nieskalaność przewyższa nawet aniołów. W samej rzeczy, kto ją zachował, ten jest aniołem, kto ją zgubił, ten jest szatanem. Od niej bierze nazwę nawet religia. Dziewicą jest ta, która łączy się z Bogiem, nierządnicą zaś ta, która stworzyła bogów⁷⁶⁶². – I tak to, co czyni człowieka członkiem Kościoła, otrzymywane jest od Matki Bożej. Ale przecież, jak zwykle mówią, daje nam to Kościół. Jaki jest w tym wypadku stosunek Dziewicy Marii do Kościoła? Maria jest nosicielką Kościoła. To, co prorok głosił o Kościele, w całości „stosuje się” do Najczystszej Dziewicy⁷⁶⁶³, ale trzeba też powiedzieć wprost, że „pod postacią Kościoła mówiono o Dziewicy Marii⁷⁶⁶⁴. Całą „Pieśń nad Pieśniami” św. Ambroży egzegetuje odnosząc bądź do Kościoła⁷⁶⁶⁵, bądź do Matki Bożej, bądź do Kościoła i Matki Bożej, a nawet odniósłszy niektóre fragmenty do Kościoła, bez żadnych zastrzeżeń pisze „przeto” i czyni zakończenie o Matce Bożej⁷⁶⁶⁶. Kościół jest Dziewicą, jak i Dziewica jest Kościołem. „Kościół jest piękny wśród dziewic, gdyż sam jest nieskalaną dziewicą – virgo sine ruga⁷⁶⁶⁷. Dziewiczość – to jest właśnie kościelność. Nawet w Starym Testamencie Maria (Wj 15₂₀) – mówi Ambroży wyraźnie manipulując imieniem „Maria” – była „obrazem”, „wzorem Kościoła – Ecclesiae– specimen⁷⁶⁶⁸. Chrystus jest Oblubieńcem i Mężem Kościoła; Chrystus zaś jest „Oblubieńcem dziewiczej czystości – sponsus virginiae castitatis⁷⁶⁶⁹. „Ojczyzna zaś niewinności jest na niebiosach – Patria castitatis in coelo⁷⁶⁷⁰. Kościół jest „dziewicą dzięki niewinności, ale i matką dzięki potomstwu – Ecclesia– virgo est castitate, mater est prole⁷⁶⁷¹.

Taka jest Matka Boża i Jej niepojęta wyższość nad całym Bożym stworzeniem⁶⁷².

Jednak ta „niepojęta wyższość” nie wyczerpuje się i nie może być wyczerpana przez opis i przez przedstawienie. Obraz „Oblubienicy Dziewiczej” jak w kryształowym pryzmacie załamuje się w twórczości artysty, choćby najbardziej oświeconego; oddaje w danym czasie jeden tylko rodzaj łaskawych blasków. Ikonografia ukazuje mnóstwo oddzielnych aspektów sofijnego piękna Dziewicy Marii. Każda kanoniczna ikona Matki Bożej – „objawiona” – to znaczy naznaczona cudami, która otrzymała potwierdzenie i moc od samej Dziewicy-Matki, i jest zaświadczone w swej duchowej prawdziwości przez samą Dziewicę-Matkę, stanowi odbicie jednej tylko strony, jest świetlistym pięknem na ziemi, zapisem tylko jednego promienia Łaski Pełnej, jest jednym z Jej imion. Stąd istnienie mnóstwa „objawionych” ikon, stąd chęć oddania czci różnym ikonom. Nazwy niektórych z nich częściowo wyrażają ich duchową prawdziwość, i przytoczyłem już nieco takich typowych nazw dla ikon-aspektów. Inne nazwy ikon są dość przypadkowe, ponieważ pochodzą od zdarzeń i miejscowości, zewnętrznie tylko związanych z ikoną. Sens takiej ikony można uchwycić jedynie w bezpośredniej kontemplacji i cytowanie tutaj jej nazwy nie miałyby sensu. Muszę jeszcze zatrzymać się nad jednym, szczególnie ważnym tematem ikonograficznym, znanym pod nazwą „Sofii Mądrości Bożej”. Zresztą, posiadany materiał należałoby rozpatrzyć w odrębnym artykule, a tutaj podaję jedynie jego streszczenie, ale mam nadzieję, że i to krótkie omówienie może dać ciało (– „apercypującą masę” –) podkreślonym wcześniej ideom duchowej kontemplacji.

Ikona Sofii Mądrości Bożej istnieje w wielu wariantach, a to świadczy już o tym, że w ikonografii sofijnej miała miejsce autentyczna twórczość religijna – wychodząca z duszy narodu – a nie tylko zewnętrzne zapożyczenie form ikonograficznych. W celu uchwycenia wewnętrznej treści tej twórczości należy rozpatrywać te warianty nie oddzielnie, a razem, gdyż są one cząstkowymi ideami jednej idei.

Zadaniem naszego szkicu jest wyjaśnienie **idei** Sofii (– bez względu na to, jak Sofię nazywano w różnych czasach –) i dlatego mało interesujące jest dla nas wszechstronne wyjaśnienie samego terminu „Sofia” w jego treści ideowej. Oczywiście, nie ma żadnej wątpliwości, że święci ojcowie pod słowem Sofia często rozumieли Słowo Boże, Drugą Hipostazę Trójcy Świętej i to samo można powiedzieć o modlitwach liturgicznych oraz hymnach. Udowadnianie tej ogólnie znanej sytuacji przy pomocy cy-

tatów znaczyłoby wyważać otwarte drzwi. Jeśli jednak w ogóle – powtarzam – mamy na uwadze jedynie odrębną **ideę** Sofii, to teraz dodatkowo ograniczamy pole swojej uwagi do danych **ikonografii**, gdyż to, co święci ojcowie nazywają „Sofią”, wcale nie zawsze zgadza się z treścią tej nazwy w ikonografii, a przy tym znacznie późniejszej i odwrotnie, ikonograficzna „Sofia” wcale nie zawsze jest omawiana przez świętych ojców pod tą samą nazwą.

W każdym bądź razie koniecznie należy brać razem choćby główne, typowe warianty. Poza kilkoma, bardzo rzadkimi i stojącymi na uboczu ikonami⁶⁷³, takich wariantów-typów należy wymienić **trzy**, podczas gdy wszystkie inne mają formy zbliżające się do tych trzech podstawowych typów. Te trzy typowe formy mogą być nazwane następująco: 1^o, typ **Aniola**, 2^o, typ **Kościola** (niekiedy nazywany Sofią „Krzyżową”) i 3^o, typ **Bogurodzicy** – lub od nazw miast, w których znajdują się najlepsze wzory odpowiednich ikon – Sofią: 1^o, **Nowogrodzką**, 2^o, **Jarosławską**⁶⁷⁴ i 3^o, **Kijowską**. Zanim jednak przejść do wniosków co do ich treści religijnej, należy koniecznie opisać ikony tych trzech typów.

Najstarszym i najważniejszym jest typ **Nowogrodzki**. Sobór Świętej Sofii w Nowogrodzie został ufundowany przez księcia Włodzimierza w 1045 roku i poświęcony w 1052 roku. Jego główna ikona, według dawnej tradycji, jest uznawana za kopię ikony konstantynopolitańskiej i, prawdopodobnie, współczesnej budowie soboru. Przynajmniej kapłan soboru Zwiastowania w Moskwie, Sylwester, w swoje „Skardze”, podanej na sobór w 1554 roku, wprost mówi o jednej i o drugiej tradycji.

„Jak pobożny i prawosławny wielki książę Włodzimierz sam został ochrzczony w imię Ojca, i Syna, i Świętego Ducha, w Korsuniu – pisze ojciec Sylwester – i przyjechał do Kijowa, nakazując wszystkim chrzcic się i wtedy cała ziemia ruska ochrzciła się, a na początku z Miasta Cesarza do Kijowa przysłano metropolitę, a do Wielkiego Nowogrodu władkę Joakima, a wielki książę Włodzimierz polecił w Nowogrodzie zbudować cerkiew kamienną, Świętej Sofii, Mądrości Bożej, według zwyczaju Konstantynopola, i ikonę Sofii, Mądrości Bożej, wtedy napisano, z greckiego wzorca⁶⁷⁵.

A z 1542 roku mamy bezpośrednie świadectwo o ikonie Sofii: „Mądrość Boża – podaje Kronika – uzdrowiła kobietę, która była chora na oczy⁶⁷⁶.

Ikona Sofii jest więc, jeśli nie według wykazu, to według układu, jedną z najstarszych ikon ruskich. Treść tej tajemniczej świętości Wielkiego Nowogrodu jest taka: centralną postacią kompozycji jest postać anioła w królewskiej dalmatyce, z barmami i omoforionem. Jego długie włosy nie wiją się, a spadają na plecy. Jego twarz i ręce są koloru



ognistego, za plecami ma dwa duże ogniste skrzydła, na głowie złotą koronę w kształcie zębatego muru miejskiego. W prawej ręce trzyma złoty kaduceusz, w lewej rulon papieru, przyciskany do serca; wokół głowy – złoty nimb, za uszami pendition, albo „słuchy” (wstążeczki). To właśnie jest Sofia. Jest ona przedstawiona jako siedząca na podwójnej poduszce, która leży na wspaniałym złotym tronie z czterema nogami i jest podpierany przez siedem ognistych kolumn. Nogi Sofii spoczywają na dużym kamieniu. Cały tron znajduje się w złotej ośmioramiennnej gwiazdzie, przedstawionej na tle niebieskich lub zielonkowatych koncentrycznych kół, obsianych złotymi gwiazdkami. Niekiedy zresztą ośmioramiennnej gwiazdy w ogóle nie ma. Po obu stronach Sofii, na oddzielnych podnóżkach, stoją pobożnie: z prawej strony – Matka Boża, a z lewej – Jan Chrzciciel. Niekiedy (– na przykład na fresku w prezbiterium soboru Zaśnięcia w Moskwie –) na podstawie ataraksji atrybutów, też są przedstawiani ze skrzydłami. Obydwoje mają też nimby, ale już nie złote (przynajmniej – niekiedy), a zielono-błękitne. Matka Boża podtrzymuje rękoma (niekiedy ma – na łonie) jakby zielonkową kulę z gwiazdami, w której znajduje się Dzieciątko-Zbawiciel, otoczony sześcioramienną gwiazdą. W lewej ręce Zbawiciel trzyma rulon, a prawą wykonuje gest oratorski – wcześniej był on traktowany jako błogosławieństwo z palcami złożonymi w kształcie greckich liter ΙΣ ΧΣ. Chrzciciel też wykonuje taki gest prawą ręką, podczas gdy lewa trzyma rozwinięty rulon z napisem „Nawróćcie się...”. Nad Sofią znajduje się Zbawiciel Wszechmiłosierny, przedstawiony do pasa, z nimbem w kształcie krzyża. Ta postać także jest umieszczona w sześcioramiennnej (?) gwiazdzie, otoczonej gwiazdzistym tłem. Jeszcze wyżej znajduje się gwiazdzista tęcza, przypominająca wstęgę. W jej środku postawiony jest złoty tron z czterema nogami, a na nim narzędzia męki Pańskiej oraz księga – tak zwany „Tron Przygotowany”. Po jego obu stronach klęczą Aniołowie, w ilości sześciu, po trzech z każdej strony. Niekiedy aniołowie są tylko czterej, ale wtedy nad tronem jest przedstawiony Bóg-Ojciec, siedzący z podniesionymi rękoma na tronie z nieco cylindrycznym oparciem. Głowa Boga-Ojca jest otoczona ośmioramiennym nimbem, którego końce są na przemian czerwone i zielone. Po bokach tego tronu są wtedy przedstawieni jeszcze dwaj klęczący Aniołowie. W końcu, cała kompozycja jest niekiedy otoczona wiankiem (– dwunastu –) oddzielnych kompozycji, przede wszystkim przedstawiających sceny z życia Bogurodzicy⁶⁷⁷.



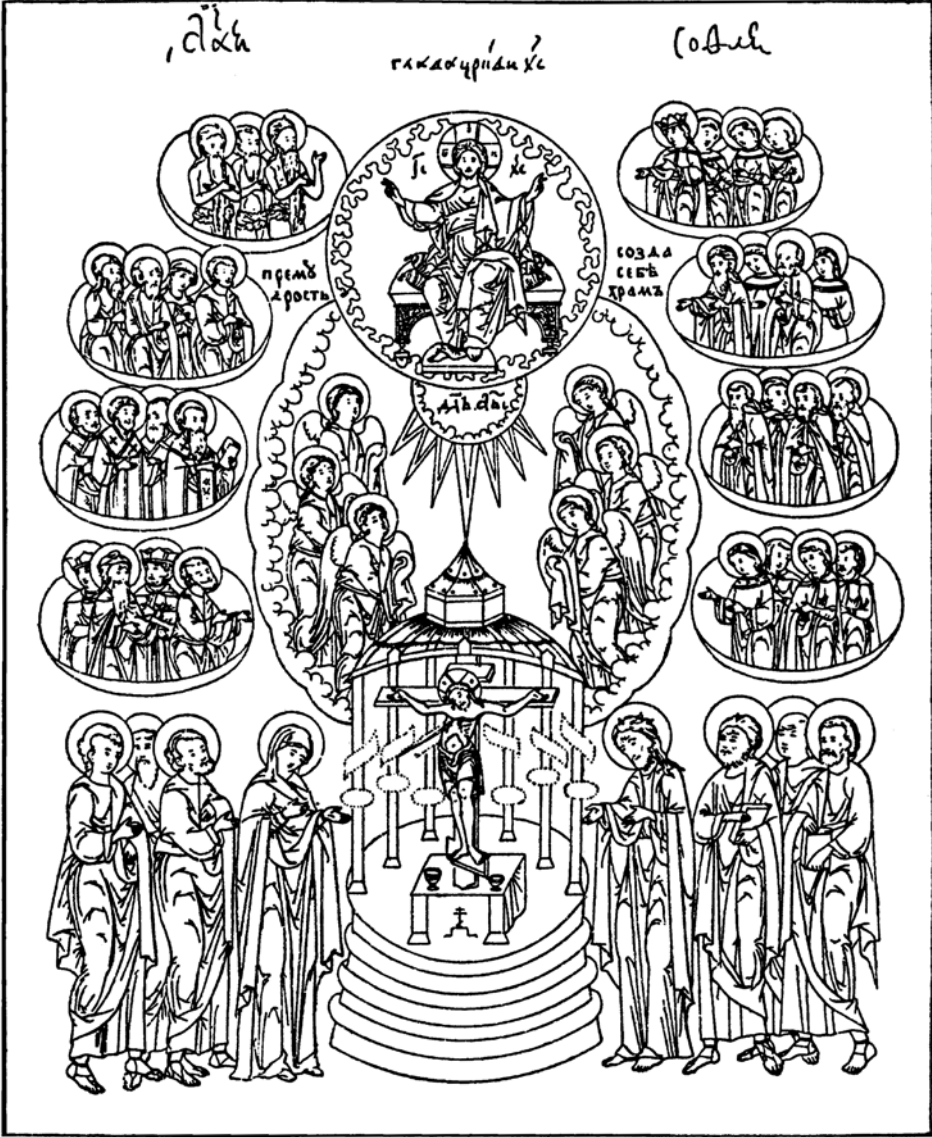
Zanim podam wyjaśnienie opisanej ikony, zwrócę uwagę na pewne szczegóły, które też domagają się wyjaśnienia.

Skrzydła Sofii są jawnym wskazaniem na jakąś szczególną jej bliskość ze światem niebieskim. Ognistość skrzydeł i ciała wskazuje na pneumato-foryczość, na pełną duchowość. Kaduceusz (– a nie „pastorał z krzyżem” i nie „z monogramem Chrystusa” – przynajmniej w większości wypadków –) w prawicy – wskazanie na teurgiczną siłę, na psycho-pompię, na tajemną władzę nad duszami. Zwinięty rulon w lewicy, przyciśnięty do organu wyższej wiedzy – do serca – wskazanie na znajomość niezbadanych tajemnic. Królewskie szaty i tron – wskazują na moc królewską.

Korona w postaci muru miejskiego – zwykły symbol Ziemi-Matki w jej różnorodnych postaciach, wyrażający, być może, jej opiekę nad ludzkością jako integralną całością, jako miastem, jako civitas. Kamień (– a nie poduszka! –) pod nogami – wskazuje na twardość opoki, niezachwianność. Pendition lub „słuchy” za uszami, to znaczy wstążeczka podtrzymująca włosy i odsłaniająca uszy dla lepszego słyszenia – wskazuje na wrażliwość percepcji, na otwartość na sugestie z wysoka; pendition jest ikonograficznym symbolem dla oznaczenia organu Bożego słuchu⁶⁷⁸. Natomiast dziewictwo Bogurodzicy – przed, w czasie i po urodzeniu – jest oznaczane, zgodnie z tradycją, trzema gwiazdami: dwoma na ramionach i jedną na Jej czole.

W końcu, otaczające Sofię niebiańskie sfery, pełne gwiazd – wskazują na kosmiczną władzę Sofii, na jej rządy nad całym kosmosem, na jej kosmokrację⁶⁷⁹. Turkusowo-błękitny kolor tego otoczenia symbolizuje powietrze, następnie niebo, a dalej – niebo duchowe, świat górny, w centrum którego żyje Sofia. Przecież kolor błękitny nastraja duszę do kontemplacji, odcięcia się od wszystkiego, co ziemskie, nastraja łagodną tęsknotą za pokojem i czystością. Błękit nieba – ta projekcja światła na ciemność, ta granica między światłem i ciemnością – jest głębokim obrazem granicy między Światłością, bogatym bytem, i Ciemnością-Nicością – obraz świata Noetycznego. Oto dlaczego błękit jest kolorem w naturalny sposób przynależnym Sofii, a przez nią Nosicielce Sofii, Dziewicy Marii.

Dalej, w rozpatrywanej kompozycji zwracają uwagę: po pierwsze, wyraźne rozróżnienie osób Zbawiciela, Sofii i Bogurodzicy; po drugie, znajdowanie się Sofii pod Zbawicielem, to znaczy na miejscu podporządkowanym, a Matki Bożej przed Sofią, to znaczy znowu w pozycji



podporządkowanej. Przeto, Zbawiciel, Sofia i Bogurodzica pozostają w konsekwentnym podporządkowaniu hierarchicznym. Na tę ich nierówność wskazują także różność nimbów. Niekiedy, zresztą, Sofia otrzymuje w późniejszych zabytkach ikonograficznych także nimb w kształcie krzyża. Taki jest, na przykład, fresk w prezbiterium soboru Zaśnięcia w Moskwie, powstały w XVII wieku. Bez wątpienia, nimb w kształcie krzyża u Sofii – pomieszanie atrybutów ikonograficznych – jest zjawiskiem ataraksji. Jednak to pomieszanie jest bardzo charakterystyczne: Sofia, chociaż jest samodzielną postacią ikonografii, to jednak jest tak silnie związana z Chrystusem i – jak zobaczymy dalej – z Bogurodżicą, że może, przez ataraksję, przyswoić sobie ich atrybuty i przez to prawie utożsamić się z Jednym lub Drugą. Znane pokrewieństwo trzech Osób niekiedy ujawnia się także w tym, że wszystkie one posiadają skrzydła: właśnie taki jest tylko co wspomniany fresk w Moskwie; taki jest też fresk w prezbiterium soboru Zaśnięcia w Kostromie.

Przechodzę do **drugiego** typu sofijnego – do typu **Jarosławskiego** – odnoszącego się do XVI-XVIII wieku.

Treść fresku w cerkwi św. Jana Chryzostoma w Jarosławiu jest następująca: pod cyborium, wspierającym się na sześciu kolumnach, znajduje się ubrany w obrusy ołtarz, za którym – jak siódma kolumna – przedstawiono Ukrzyżowanie. Przed ołtarzem stoi w królewskiej dalmatyce i koronie król Salomon – jak można sądzić na podstawie czytanej przez niego księgi, w której napisano: „Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn, zabiła swoje ofiary, nalała do kielichów wino i przygotowała swoją ucztę” (Prz 9₁) – albo, być może, po prostu kapłan, gdyż ten fragment z Pisma jest tematem całej kompozycji. Na każdej kolumnie cyborium znajdują się po dwa napisy: „Chrzest” i „III sobór”, „Bierzmowanie” i „II sobór”, „Pokuta” i „I sobór”, „Kapłaństwo” i „VI sobór”, „Małżeństwo” i „VII sobór”, „Namaszczenie chorych” i „V sobór”, na krzyżu: „Eucharystia” i „IV sobór”. Całe cyborium jest zbudowane na podwyższeniu, na którego trzech stopniach napisano: „Starego i Nowego Testamentu Bożego Kościoła fundamentem jest męczeńska krew, nauczanie apostołów, a opoką wiary jest Chrystus, na tej opoce zbuduję Mój Kościół”. Powyżej, nad kolumnadą, napisano: „Głową Kościoła Chrystus”, a na architrawie: „I wyciosała siedem kolumn”. Jeszcze wyżej, nad dachem cyborium – na tronie z dwoma poduszkami zasiada Matka Boża z modlitewnie wzniesionymi rękami.

koma, otoczona chórem Aniołów niosących włócznie. Nad Jej głową jest przedstawiony Duch Święty, od którego zstępuje na Bogurodnicę siedem promieni – siedem darów łaski. Jak widać z napisów, są to: mądrość, rozum, rada, moc, wiedza, pobożność, bojaźń Boża. Jeszcze wyżej – Bóg-Ojciec w obłokach, z podniesionymi rękoma, zasiadający na tronie z poduszkami (– być może, także Chrystus? –). Na polach ikony – dziesięć grup świętych w obłokach: pustelnicy, męczennicy, męczennice, asceci, sprawiedliwi z Joachimem i Anną na czele, wyznawcy, biskupi, królowie i książęta, prorocy z Janem Chrzcicielem na czele oraz apostołowie na czele ze św. Pawłem. Pod tymi chórami świętych, poniżej, znajduje się sześć grup zwykłych ludzi (nie będących świętymi) z napisem: „Zgromadzeni wszyscy poganie”; oni nie znajdują się na obłokach, a na ziemi, i klękają przed kolumnadą. Ogólny sens kompozycji jest oczywisty: to Kościół w swojej całości, ze wszystkimi swoimi duchowymi siłami i podstawami. Chociaż cała kompozycja nosi nazwę „*Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn*”, to bardzo trudno byłoby ustalić, do której z przedstawionych postaci odnosi się imię Mądrość: czy do Boga Ojca, czy do Ducha, czy do Bogurodnicy, czy do Ukrzyżowanego Chrystusa. Jeśli do Chrystusa – to właśnie w Jego relacji do ekonomii zbawienia, to znaczy znowu do związku z wszystkimi pozostałymi elementami kompozycji⁶⁸⁰.

Istnieją warianty opisanego typu „Sofii Krzyżowej”⁶⁸¹. Najbardziej godne uwagi cechy jednego z tych wariantów – rozpowszechnionego w Nowogrodzie – polegają na tym, że Bogurodzica stoi z boku cyborium, z prawej strony, a z lewej strony prawdopodobnie stoi Jan Chrzciciel. Za Nimi stoi po trzech Apostołów. Dach cyborium jest zwieńczony iglicą i w nią, jak piorun w piorunochron uderza środkowy z promieni wychodzących z półokręgu, który nosi napis „Duch Święty”. Jeszcze wyżej znajduje się Chrystus na tronie, przedstawiony jako Zbawca Miłosierny. Na podstawie tego wariantu można wnioskować, że i we wcześniej opisanym nad cyborium znajduje się Jezus Chrystus, a nie Bóg-Ojciec (– jak twierdzi M. Pokrowski –). Wtedy Ukrzyżowanie wewnątrz cyborium – co wydaje się naturalne – jest tym Ukrzyżowaniem, które zwykle znajduje się za ołtarzem, a więc ikoną.

Nie zatrzymując się nad innymi wariantami tej kompozycji ikonograficznej, przejdę od razu do Sofii **Kijowskiej**. Ten typ ma wiele analogii z Sofią Jarosławską. Treść Sofii Kijowskiej jest następująca:

Na ambonie o siedmiu stopniach postawione jest na siedmiu kolumnach cyborium, pod którym stoi Bogurodzica. Na Jej lewej ręce Dzieciątko, a w prawej kaduceusz (– opisuję przede wszystkim ikonę-kopię z pustelni Optino –), niekiedy krzyż łaciński. Pod Jej nogami – sierp księżyca, spoczywający na obłoku. Na gzymsie rotundy napis: „Mądrość zbudowała sobie dom”. Na każdej kolumnie po trzy napisy: pierwszy jest nazwą daru duchowego, drugi jego symbolicznym przedstawieniem, a trzeci odpowiednim tekstem z „Objawienia”. Na stopniach ambony – nazwy siedmiu cnót, i na stopniu „wiara” – siedmiu proroków. Nad rotundą Bóg-Ojciec (?), a nad Nim – Duch Święty. Wokół – siedmiu Archaniołów⁶⁸²: z prawej strony – Michał z płomienistym mieczem, Uriel z błyskawicą, Rafał z alabastrowym naczyniem oliwy; z lewej – Gabriel z lilią, Sealtiel ze sznurem modlitewnym, Jehudiel z koroną i Barachiel z kwiatami na białym obrusie⁶⁸³.

Jednak najbardziej godną uwagi jest znana kompozycja ikony Sofii w ikonostasie soboru św. Sofii w Kijowie, „matce wszystkich cerkwi rosyjskich”. Ta ikona świątynna jest późnego pochodzenia, z połowy XVIII wieku, ale sama kompozycja sięga XVI wieku, jeśli brać pod uwagę dokładną jej kopię, znajdującą się w soborze w Tobolsku, napisaną przy budowaniu cerkwi, to znaczy za rządów patriarchy Filareta⁶⁸⁴. Kompozycja, jak i w ogóle ikonografia Rusi Południowej, kształtowała się pod wyraźnymi wpływami katolickimi (Bogurodzica bez przykrytej głowy, nad Jej głową dwaj Aniołowie trzymają koronę, krzyż w Jej ręce jest łaciński, poza Nią znajduje się kolumnada). Przedstawiona na ikonie Bogurodzica w prawej ręce trzyma zakwitłą laskę pasterską z rączką w kształcie żmii, to znaczy kaduceusz, albo – być może – pastorał biskupi, natomiast w lewej – krzyż łaciński. Chrystus jest przedstawiony na Jej piersi, przy czym Jego prawa ręka błogosławi, a lewa – trzyma berło. Za plecami Bogurodzicy – dwa rozwinięte skrzydła, pod nogami sierp księżyca, spoczywający na bestii o siedmiu głowach⁶⁸⁵. – Przy tym należy koniecznie zaznaczyć, że opisywana tutaj kompozycja ikony wcale nie jest tożsama ze swoją sukienką⁶⁸⁶.

Kompozycja Sofii Kijowskiej przedstawia więc zmieniony typ Ukoronowana Bogurodzica – synkretyczne połączenie koronacji Bogurodzicy i typu apokaliptycznej Niewiasty⁶⁸⁷. Innymi słowy, Bogurodzica w tym wypadku oświetlona jest podwójną światłością: Kościoła Ziemi i Kościoła Niebieskiego. „Według naszej opi-



nii – twierdzi A. I. Kirpicznikow⁶⁸⁸ – typ ukoronowanej Bogurodzicy miał pierwotnie to samo symboliczne znaczenie, co i postać Oranty na przedstawieniu Wniebowstąpienia Chrystusa: Oranta bez korony i na ziemi jest Kościołem ziemskim, a kobieca postać na obłokach z koroną na głowie jest zwyczajnym Kościołem niebieskim”. Równocześnie wskazuje się, że symboliczne przedstawienie bizantyjskie na Zachodzie otrzymało interpretację historyczną i następnie trafiło na Ruś, mając już podwójny sens. Jednak pomimo tych wywodów z genezy kompozycji nietrudno zauważyć, że pozostaje ona w ścisłym związku z „Apokalipsą”. Sierp księżycy, bestia o siedmiu głowach, teksty apokaliptyczne i symbole apokaliptyczne na kolumnach same z siebie byłyby wystarczające dla poczynionego wniosku. Jest on jednak jeszcze bardziej uzasadniony, jeśli przypomnę tobie, że w najniższym rzędzie ikonostasu – wydaje się, współczesnego ikonie – można zobaczyć jeszcze cztery ikony o wyraźnych tematach apokaliptycznych. Są to niewielkie medaliony, bardzo trudne do dokładnego obejrzenia, gdyż znajdują się za kratą. Najbardziej interesująca jest ikona, która znajduje się bezpośrednio pod ikoną Sofii-Mądrości. Jest to skomplikowana kompozycja, która obejmuje Niewiastę przyobleczoną w słońce, Bogurodzicę, Archanioła Michała, Bestię wychodzącą z otchłani i inne jeszcze postacie⁶⁸⁹.

Może i powinno pojawić się pytanie: gdzie jednak w soborze Sofii jest to, co od początku cało mu nazwę – gdzie jest główna jego świętość? Odpowiedź na to pytanie jest, oczywiście, prosta, przynajmniej mnie wydaje się być prostą. Tą główną świętością soboru jest palladium Kijowa – sławny i cudotwórczy „Mur Nienaruszony”. Łatwo jest jednak dać odpowiedź formalną, natomiast odpowiedź konkretna wywołuje trudności. W istocie, co i kogo przedstawia ta kompozycja? Zwykle powiada się, że jest to Matka Boża. Jednak brak Dzieciątka, podniesione ręce, całe ustawienie ciała do takiego stopnia zbliżają „Mur Nienaruszony” do przedstawień Orantek w najstarszej ikonografii chrześcijańskiej, że staje się oczywistym, iż w „Murze Nienaruszonym” Bogurodzica jest przedstawiona jako Oranta, to znaczy wyraża tę samą ideę, co i starożytnie Oranty. Jest to – powtarzam – idea Kościoła⁶⁹⁰. Badacze idą dalej, niż przedstawiona tu opinia. Na przykład, według N. P. Kondakowa⁶⁹¹ „Mur Nienaruszony” jest monumentalnym przedstawieniem Kościoła, a według opinii Kryżanowskiego⁶⁹² – przedstawieniem niematerialnego domu Sofii Mądrości Bożej. Tak samo uważają też inni badacze⁶⁹³.

Takie są trzy typy ikonografii Sofii. Tłumaczyć je, to znaczy zrozumieć tę jedną, wspólną dla nich wszystkich Zasadę duchową, na mocy której wszystkie nosiły tę samą nazwę i były czczone jako wyrażenie jednej idei. Oczywiście, to, co było wspólne, nasi przodkowie nie znali „dokładnie” – według określenia F. M. Dostojewskiego – ale nie można dopuścić, żeby w ogóle tego nie było, żeby same przeżycia były poplątane: przecież analizowany teraz temat ikonograficzny był w swoim czasie ogromnym zjawiskiem religijnym, być może nawet największym, a w każdym bądź razie umiłowanym i narodowym⁶⁹⁴; dopuszczenie możliwości powstania go *ex nihilo*, z religijnej pustki, byłoby bezsensowne. Różne strony tej Jednej całości są podkreślane przez różnych badaczy. Jakież to są strony?

W Sofii (– przy tym miano na uwadze Sofię Nowogrodzką –) widziano personifikację abstrakcyjnej cechy Boga, atrybutu Jego Mądrości, ale nie Osobowej, nie Hipostatycznej Mądrości Bożej, a mądrości *in abstracto*. To tłumaczenie jest słuszne pod tym względem, że w Sofia nie jest Hipostazą w ścisłym sensie tego słowa i nie jest tożsama z Logosem. Tego, że – rzeczywiście – personifikacje żywiołów, miast i krain, pojęć dogmatycznych i moralnych, były możliwe w ikonografii chrześcijańskiej, dowodzi ogólnie znany fakt obecności personifikacji: Morza, Gór, Śniegu, Pustyni, Nieba i Ziemi, Kosmosu, Jordanu, Słońca i Księżycy, Nocy i Poranka, Głębi, Otchłani, Morza Czerwonego, Egiptu, Nazaretu, Betlejem, Jerozolimy, Melodii, Mocy, Pychy, Pokuty, Młodości, Δικαιοσύνη και Ἐλεημοσύνη, Cnoty, Προφητεία, Σοφία, Synagogi, Kościoła i innych na wielu ikonach, miniaturach i freskach⁶⁹⁵. Wiadomo, że Konstantyn Wielki zbudował w Konstantynopolu trzy świątynie – ku czci: Mądrości – Ἡάγία Σοφία –, Pokoju – Ἡάγία Εἰρήνη – i Mocy – Ἡάγία Δύναμις – później przekształcone w świątynie św. Sofii, św. Ireny i św. Mocy Niebieskich. W historii pogańskiego Rzymu podobnych przykładów budowania świątyń ku czci abstrakcyjnych pojęć jest ile tylko się chce, ale nie należy na tej podstawie zbyt pośpiesznie wnioskować, jakoby Konstantyn „poświęcał swoje świątynie ideom, a w szczególności idei Mądrości Bożej, bez żadnego odniesienia tego pojęcia do Syna Bożego”. Słuszna jest raczej myśl profesora A. P. Gołubcowa, który postrzegał w tych neutralnych, jakby między pogańskimi i chrześcijańskimi poświęceniami, pewną taktykę, przy pomocy której imperator niezauważalnie wprowadzał chrześcijaństwo, a wtedy dla tych, którzy chcieli być poza Kościołem, pozostawała możliwość traktowania Mądrości, Pokoju i Mocy jako personifikacji pojęć⁶⁹⁶.

Tak, czy inaczej, ale ludzie nie żyją abstrakcjami i dokonało się to, co musiało się dokonać. Zaczęto mianowicie poszukiwać dla Sofii konkretnych wyobrażeń. Świątynia Sofii, zbudowana przez Justyniana, była już poświęcona Wcielonemu Słowu Bożemu, świętem jej poświęcenia był 22-23 grudnia, a świętem samej katedry – jak się zdaje – Narodzenie Chrystusa. Tym nie mniej równie niewątpliwy jest religijny związek Sofii z Bogurodzicą, ujawniający się w praktyce liturgicznej i w światopoglądzie religijnym naszych przodków⁶⁹⁷. Dla rozumu jedno przeżycie i wtedy dwoiło się, przy czym rozum wahał się między Zbawicielem i Bogurodzicą. Rytuał liturgiczny dowodzi tego bez żadnych wątpliwości. Już w XVI wieku nasi domorośli teolodzy gubią się przy próbie rozumowego określenia idei Sofii: „Jedni bowiem mówią, że poświęca się cerkiew Św. Sofii w imię Przczystej Bogurodzicy, a inni powiadają, że nie chodzi tu o imię, a Mądrość samą”⁶⁹⁸. Również zachodni goście w Konstantynopolu nie wiedzą, komu poświęcona jest świątynia Sofii. W swoich opisach Sofii konstantynopolitańskiej oni zdecydowanie milczą w kwestii interesującego nas problemu⁶⁹⁹, a jeden z krzyżowców, uczestnik zdobycia Konstantynopola, Robert de Clary, podaje w swojej kronice dziwną na pierwszy rzut oka informację: „Or vous dirai du moustier Sainte Souphie comme fais il estoit (Saint Souphie en Grieu, ch'est Sainte Trinités en franchois) – teraz opowiem wam o świątyni Świętej Sofii, jak ona jest zbudowana (Święta Sofia po grecku jest tym samym, co Święta Trójca po francusku)”⁷⁰⁰. Takie są dawne już różnice poglądów w problemie Sofii. Te wahania przeszły do współczesnych badaczy. Dla jednych Sofia jest Słowem Bożym lub nawet Trójcą Świętą⁷⁰¹, drudzy postrzegają w Niej Bogurodzicę, trzeci – personifikację Jej Dziewictwa, czwarcy – Kościół, a piąci – całą ludzkość, „Grand Être” A. Comte’a.

Czy trzeba te tłumaczenia uznać za nie do pogodzenia? – Oczywiście, Słowo Boże, Bogurodzica, Dziewictwo, Kościół, Ludzkość, **jako pojęcia rozumowe** są nie do pogodzenia ze sobą; jeśli jednak zwrócimy się do odpowiednich *idei*, to tego niepowodzenia już nie będzie; mało tego, poprzednia – metafizyczna – analiza już wykazała wzajemny związek tych idei. Nie zatrzymując się na każdej z nich w sposób szczególny⁷⁰², zacytuję jedynie kilka tłumaczeń staro-ruskich, które podają subtelną syntezę poszczególnych aspektów Sofii⁷⁰³.

Oto napis na ikonie Sofii-Mądrości w ikonostasie soboru Zaśnięcia w ławrze Trójcy Świętej i św. Sergiusza⁷⁰⁴:

„Obraz Sofii, Mądrości Bożej, pokazuje niewypowiedzianą czystość dziewictwa Najświętszej Bogurodzicy. Ma zaś Dziewictwo oblicze ogniste i nad uszami pendition: koronę królewską ma na głowie i nad głową ma Chrystusa, a na wysokości otwarte niebiosa. Wytlumaczenie: Oblicze ogniste ukazuje, że Dziewictwo staje się miejscem zamieszkania Boga, ogniem bowiem jest Bóg spalający żądze cielesne i oświecający dziewiczą duszę. A pendition nad uszami, jaki mają też aniołowie, wskazuje, że dziewictwo jest równe z aniołami. Pendition bowiem wskazuje na oświecenie przez samego Ducha Świętego. Na głowie ma zaś koronę królewską. Przez to pokazuje, że pokorna jej mądrość króluje nad żądzami. Nad głową ma Chrystusa, głową bowiem Mądrości jest Syn, Słowo Boże. To On ukochał Dziewictwo Najświętszej Bogurodzicy i Jej pokorną Mądrość oraz zechciał cielesnie z Niej się zrodzić. Otwarte zaś niebiosa pokazują, że dziewicza dusza swoje pragnienia zawsze ma na niebiosach. Przepasanie natomiast wskazuje na stan starszeństwa i arcykapłaństwa. W ręce ma berło, przez co wskazuje na swoją godność królewską. Orle i ogniste skrzydła wskazują na wzloty i prorocstwo: ptak ten, gdy widzi łowcę, wyżej wzlatuje; tak i miłujący dziewictwo z trudem bywają złowieni przez łowcę diabła⁷⁰⁵.

W lewicy zaś swej trzyma rulon, na którym zapisane są nieznanne i ukryte tajemnice Boże: niepojęta jest bowiem boskość dziewictwa ani dla aniołów, ani dla ludzi. Przybranie zaś świata i tron na którym siedzi, ukazuje pokój innego, przyszłego świata. Umocowanych siedem kolumn – siedem darów Ducha, ogłoszonych przez proroka Izajasza. Nogi Jej spoczywają na kamieniu: Dziewictwo jako wyznanie wiary w Chrystusa stoi niezachwianie, wołając do Ojca: „Umocnij mnie na opoce wiary”. Ci, którzy chronią dziewictwo, podobają się Najświętszej Bogurodzicy. Ukochał je Jan Chrzciel: stał się godnym ochrzczenia Chrystusa, Boga naszego. Ukochał je Jan Teolog: stał się godnym spoczywania na piersiach Chrystusa, Boga naszego. Bóg bezcielesny raduje się z czystości i cnoty duszy. Przyproawdzone zostaną, rzeczce, Dziewice do Króla w ślad za nią i bliscy Jej zostaną przyproawdzeni w weselu i radości. Wproawdzone zostaną do świątyni Króla dusze dziewicze w ślad za Najświętszą Bogurodzicą do Jej Syna i Boga naszego. Amen”.

Inne wyjaśnienia niezbyt różnią się od tego, tylko co zacytowanego, i mogą być uznane za tożsame w głównych momentach. Pozwolę sobie jednak coś z nich zacytować ze względu na ich małą znajomość.

I tak, w jednym z rękopisów czytamy (– zaznaczymy, że **T** oznacza tłumaczenie, wyjaśnienie, a **P** – pytanie –):

„Opowieść z wyjaśnieniem, kim jest Sofia-Mądrość Boża. Kościół Boży Sofa najczystsza Dziewica Bogurodzica. **T** To znaczy dziewiczych dusza niewypowiedzianego dziewictwa. Czystość pokory mądrości prawda. **P** Ma nad głową Chrystusa. **T** Głową bowiem mądrości jest Syn Słowo Boże. Do otwartych zaś niebios dąży dusza moja. **T** Przychylił bowiem niebios, zstąpił, zstąpił do dziewicy czystej. Ci, którzy kochają dziewictwo, podobają się Bogurodzicy. Ona bowiem zrodziła Syna i Słowo Boże Pana Jezusa Chrystusa. Kochający dziewictwo rodzą słowa działające. Mówią, by nauczać nierozumnych. To dziewictwo ukochał Poprzednik i Chrzciel, pokazując surowe życie w Bogu. **P** Ma zaś dziewictwo oblicze ogniste. **T** Bóstwo jest ogniste, spala żądze cielesne, oświeca zaś duszę czystą. **P** Ma też nad uszami pendition, jaki

mają aniołowie. **T** Życie czyste jest równe anielskiemu. **P**endition zaś jest spoczynkiem Ducha Świętego. **P** Na Jej głowie jest korona królewska. **T** Pokorna mądrość króluje nad żądzami. **P** Przezasane ma też swoje biodra. **T** Jest to obraz starszeństwa i arcykapłaństwa. **P** W ręce zaś trzyma berło. **T** Mówi to o godności królewskiej. **P** Ma też skrzydła ogniste. **T** Wzniosłe proroctwo szybko rozum wyjawia (?) jak ptak o dobrym wzroku, miłujący mądrość, który widząc łowcę wyżej wlatuje. Tak i miłujący dziewictwo bywa nie do złowienia przez łowcę diabła. **P** W lewicy zaś ma rulon zapisany. **T** W nim są zawarte ukryte tajemnice. Pisma tradycji widzi, niepojęta zaś jest tajemnica dziewictwa dla aniołów i dla ludzi. **P** Szaty ma światłości i tron na którym zasiada. **T** Wyjawia spoczynek przyszłego świata. **P** Umocniona jest na siedmiu kolumnach. **T** Siedem to darów Ducha. Pisało o nich proroctwo Izajasza. **P** Nogi trzyma na kamieniu. **T** Na tej bowiem opoce zbuduję mój Kościół. I na opoce wiary umocni mnie Sofia Mądrość Boża. Święty Kościół wziął swoją postać od Dziewicy, bo rodzi Pana. Dziewictwo uczył, gdyż bezcielesny jest Pan, przeto raduje się z czystości ciała naszego. Dziewictwo zapełnia świat niebiański. Zajmuje miejsce upadłych aniołów, bo chociaż człowiek jest śmiertelny, to jednak zachować może na obraz Boży dziewictwo ciała zniszczalnego i brudu unikać. Dziwne zaś jest dla człowieka zniszczalnego być niezniszczalnej czystości Chrystusowej wcieleniem. Dziewice przyodziane w niezniszczalność zostaną przyproawdzone do Króla, to znaczy dusze dziewicze. To sam On nam przyobiecał, mówiąc: Gdzie Ja będę, tam będą też moi słudzy⁷⁰⁶.

Takież, nieco tylko skrócone wytłumaczenie, znajdujemy w rękopisie Apokalipsy⁷⁰⁷, pod tytułem: „O Sofii Mądrości Bożej spisano z miejscowego obrazu, który jest w grodzie Wielkim Nowogrodzie”. To wyjaśnienie zaczyna się od słów: „Kościola Bożego Sofia Przczysta Dziewica Bogurodzica”, a kończy się słowami: „Na tej bowiem opoce, rzecze, zbuduję mój Kościół. I jeszcze rzecze, na opoce wiary mnie umocni”. Jest to bardzo ważne. Oczywiście, rozważanie o wyższości dziewictwa nad małżeństwem i silnie ascetyczny manichejski ton pod koniec poprzedniego „Wyjaśnienia” jest późniejszym dodatkiem – jeśli tylko można w danym wypadku wnioskować o tym na podstawie starożytności rękopisu i samej redakcji. Dodam jeszcze, że na karcie 72 znajdują się miniatury apokaliptyczne, odnoszące się do tematyki Sofii.

W rękopisie „Księgi Alfabet”, lub dokładniej, Słownik z objaśnieniami w porządku alfabetycznym, z XVII wieku⁷⁰⁸, znowu znajduje się „Wyjaśnienie obrazu Św. Sofii Mądrości Bożej. Sofia Kościół Boży – Przczysta Dziewica Bogurodzica – czyli dziewicza dusza niewypowiedzianego dziewictwa czystość...”.

Kilka podobnych wyjaśnień posiada biblioteka ławry Trójcy Świętej i św. Sergiusza⁷⁰⁹. Na przykład, w rękopisie zawierającym egzegezę Apokalipsy⁷¹⁰ powiedziano: „Słowa zebrane z wielu różnorodnych ksiąg.

Początek słowa o Mądrości. Niewypowiedzianego dziewictwa czystość pokornej mądrości prawdziwa, ma bowiem nad głową Chrystusa”; na karcie 150 egzegeza trzech wersetów pod tytułem: „W św. Sofii jest komora. Przez Salomona, syna Dawida, zrobiona z kamienia drogiego, a na niej są napisane trzy wersety w języku hebrajskim i samarytańskim–”. Natomiast na czystej karcie na początku księgi znajduje się *ex libris*: „To święte Objawienie Jana Teologa i Ewangelisty Apokalipsa, a w niej służba wyjaśniająca i wiele innych dodatków bez miary, mądrych bezmierne. A ta księga należy do Zosimy, metropolity całej Rusi” [Metropolita Zosima rządził w latach 1491-1494].

W innym rękopisie z XVI wieku znajduje się „Słowo św. Sofii o Mądrości Bożej. Początek Kościoła Bożego Sofia Przczysta Dziewica Bogurodzica–”⁷¹¹.

Ścisły związek Sofii i Bogurodzicy jest wyraźnie zawarty w hymnografii kościelnej. W cerkwi Świętej Sofii w Moskwie, niedaleko od Łubianki, znajduje się odrębna służba św. Sofii i w ikosie tej służby, odprawianej 15 sierpnia, jest mowa o dziewiczej duszy Bogurodzicy jako o Kościele i o Sofii:

„–opiekunkę świata, nieskalaną Oblubienicę, Dziewicę odważam się opiewać, której dziewiczą duszę Kościołem swoim Bożym nazwałeś i ze względu na Wcielenie Słowa Twojego Sofią Mądrością Bożą nazwałeś.– Widok Jej jako ognisty przedstawiłeś, z Niej bowiem narodził się ogień Twego Bóstwa, czyli Jednorodzony Syn Twój”⁷¹².

Niektóre części tej służby, jak paremieje, stichery na litii i stichery na stichownie, są zapożyczone ze służby Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy; jest przy tym godne uwagi, że zapożyczenie to poczyniono świadomie i powiedziano o nim co następuje: „Z tego powodu stichowne i inne, napisano dla święta Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy, ponieważ Ona jest Kościołem uduchowionym Mądrości i Słowa Bożego, Sofią zwanym”⁷¹³. Innymi słowy, znowu potwierdza się, że Sofię świętuje się w dniu Narodzenia Bogurodzicy (– w Kijowie –) lub w dniu Jej Zaśnięcia (– w Wołodzie –).

Taki jest jeden szereg tłumaczeń, czym jest Sofia. Natomiast drugi, jak na przykład w „Soborowym Podlinniku hrabiego Stroganowa”, Mądrość jest wprost nazwana Synem i Słowem Bożym⁷¹⁴. Podobnie także we wspomnianej powyżej „Służbie Sofii” Sofia niekiedy jest prawie utożsamiona z Bogiem-Słowem⁷¹⁵.

Tak rozumieeli Sofię nasi przodkowie. Od razu widać różnicę, co do tonacji, od wyjaśnień bizantyjskich Greków. Bizancjum, zajęte spekulacją teologiczną, percypowało Sofię od strony Jej treści spekulatywno-dogmatycznej. Sofia, w rozumieniu Greków była przede wszystkim przedmiotem kontemplacji. Natomiast nasi przodkowie, przejawszy od Bizancjum gotowe formuły dogmatyczne, przylgnęli duszą do ascezy i do nieskalaności, pokochali czystość i świętość oddzielnej duszy. Wtedy Sofia zwróciła się do ich świadomości swoim drugim aspektem – aspektem cnoty i dziewiczości, aspektem duchowej doskonałości i wewnętrznego piękna. W końcu, nasi współcześni, marząc o jedności całego stworzenia w Bogu, całą swoją myśl skierowali ku idei Kościoła mistycznego. I Sofia zwróciła się do nich swoim trzecim aspektem – aspektem Kościoła. Fiodor Buchariew, Fiodor Dostojewski, Włodzimierz Sołowjow, „neo-chrześcijanie”, moderniści katoliccy i inni⁷¹⁶ – oto te prądy, które znowu znajdują dla siebie symboliczny wyraz w ikonach Sofii. Jakże teraz objawia się Sofia?

„Ta wielka, królewska i kobieca istota, która nie będąc ani Bogiem, ani wiecznym Synem Bożym, ani aniołem, ani świętym człowiekiem, przyjmuje cześć od tego, który spełnił Stare Przymierze i od tego, który zapoczątkował Nowe, kimże jest – mówił Włodzimierz Sołowjow⁷¹⁷ w swoim przemówieniu o Comciu w 1898 roku – kimże ona jest, jak nie samą autentyczną, czystą i pełną ludzkością, wyższą i wszystko ogarniającą formą oraz żywą duszą przyrody i kosmosu, wiecznie zjednoczoną i w czasowym procesie jednoczącą się z Bóstwem i jednoczącą z Nim wszystko, co istnieje. Bez wątpienia, że w tym pełen sens Wielkiej Istoty, po części przeczuwanej i uświadomionej przez Comte’a, w całości przeczutej, ale wcale nie uświadomionej przez naszych przodków, pobożnych budowniczych świątyń Sofijnych”. Mówiąc krótko, Sofia – to Pamięć Boża, w której świętym łonie jest wszystko, co istnieje, a poza którą – Śmierć i Szaleństwo.

Takie są trzy aspekty idei Sofii. Istnieje jedno godne uwagi przedstawienie, łączące w sobie wszystkie te aspekty – wszystkie trzy. Jest to mianowicie fresk w narteksie, przy samym wejściu do soboru Zaśnięcia w Kostromie. W szeregu kolejnych, znajdujących się jeden nad drugim medalionów, przedstawiono: Boga Ojca, Jezusa Chrystusa, Sofię (z napisem: *Jezus Chrystus*), Matkę Bożą (typu Znak) w gwieździe ośmioramiennej i, w końcu, Kościół przedstawiony jako święty Ołtarz, przy

którym stoi Apostoł Piotr, a za nim chór proroków i świętych – jednym słowem cały mistyczny łańcuch ekonomii Bożej. To przedstawienie jest niezwykle interesujące, żałuję więc, że nie posiadam jego fotografii.

Analogiczne relacje przedstawień ikonograficznych występują na freskach w prezbiterium tejże świątyni: pośrodku fresku jest przedstawiona Trójca Święta, na lewo od Niej – Matka Boża siedząca na tronie, a na prawo – Sofia typu nowogrodzkiego. Nad Sofią – czterech aniołów, zaś po Jej bokach – Matka Boża i Jan Chrzciciel oraz chóry świętych.

Trzy główne aspekty Sofii-Mądrości i trzy typy Jej rozumienia w różnych czasach i w różnych duszach kolejno otrzymują swoją przewagę. Kontemplacja teologiczna, asceza czystości wewnętrznej i radość wszechjedności – to potrójne życie wiary, nadziei i miłości – jest dzielone przez ludzką świadomość na poszczególne momenty życia i jedynie w Pocieszycielu otrzymuje swoją jedność. Nie powinniśmy jednak zapominać, że jedynie w tej jedności – moc i sens każdego z nich. Jedynie w przewycięzeniu cielesnej rozsądkowości występuje jak ośnieżony szczyt z porannej mgły, „Filar i Podpora Prawdy”.

Problem w tym, w jakich to mianowicie życiowych warunkach wyrasta asceza tego samo-przewycięzenia. – Chodzi o to, aby ukazać swojej duszy uprzedzające, częściowe przewycięzenie cielesności i przez to pociągnąć ją ku ascezie.

Sofia – to tajemnicze Stworzenie lub stworzenie w Prawdzie – jest uprzedzającą aluzją do przemienionego i uduchowionego świata, jako niewidzialne dla innych ukazanie świata niebiańskiego w ziemskim. To objawienie dokonuje się w osobistej, szczerzej miłości dwóch – w przyjaźni, kiedy kochającemu daje się uprzedzająco, bez wysiłku naruszenie auto-tożsamości, usunięcie granic Ja, wychodzenie z siebie i znajdowanie swego Ja w Ja innego – Przyjaciela. Przyjaźń jako tajemnicze zrodzenie Ty jest tym środowiskiem, w którym zaczyna się objawienie Prawdy.



Faustum praelium. – Szczęśliwy bój.

XII. – LIST JEDENASTY: PRZYJAŻŃ.

Daleki Przyjacielu i Bracie!

Niekończącymi się kołami krąży zamieć – cienką warstwą śniegu zasypuje okno i uderza w szyby okienne. Na krzaku – przed oknem – osiadł pagórek śnieżnego pyłu i ta śnieżna piramida rośnie z każdą godziną. Dróżki jakby dymiły, kiedy spróbujesz wyjść na zewnątrz, to spod nóg zrywa się śnieżny dym. *Wzzz, wzzz!* – gwizdże przez szczeliny szybra; porywy wiatru wydobywają wycie z komina. Znowu i znowu krążą białe śnieżne wichry. Wiatr zerwał z drzew zimowy strój i drzewa stoją z nagimi, wyciągniętymi gałęziami, rozkołysane.

Przysłuchujesz się szumom w kominie, *gwizdom* dymnika. Dusza zamiera w smutnych wspomnieniach (– lub przeczuciach? –) i, wydaje się, rozplywa się w szumie. Wydaje się, że sam cały zamieniasz się w wicher zawiei. Okno jest już zasypane do połowy. W pokoju zaczął panować półmrok zachodu słońca. Nędzny, niebieskawy cień legł na przedmiotach. Poprawiam lampę. Jaśniej – złoty snop promieni. Zapalam jeszcze przed Matką Bożą wonną miodową świecę z bursztynowo-żółtego wosku, przywiezioną stamtąd, gdzie razem spacerowaliśmy. Wrzucam kilka ziaren kadzidła do glinianej kadzielnicy z tłącymi się węgielkami i rozdmuchuję żar. Smugi dymu rozciągały się we wszystkich kierunkach, potem spłatały się jedne z drugimi i zmieszały się w jeden obłok dymu.

Niech zamieć zasypie okno. Tak jest – dobrze. Tak – jaśniej płonie lampa wewnątrz, bardziej wonne jest kadzidło, bardziej równy jest płomień

miodowej świeczki. Znowu jestem – z tobą. Każdego dnia wspominam coś o tobie, a potem zaczynam pisać. Tak, z dnia na dzień, ślizga się po „tym brzegu” moje życie, abym mógł chociażby stąd patrzeć na ciebie,

„miłością śmierć
i śmiercią żądze zwyciężysz”...

Dzisiaj – ciągle pamiętam o tym mroźnym i śnieżnym dniu, gdy szedłem z tobą do pustelni Paraklet. Przechodziliśmy przez las. Głęboki śnieg był prawie nie do przebycia i co chwila zapadaliśmy weń. A jednak doszliśmy. Kilka dni zostało zapieczętowanych w pamięci jak całe życie. Post, wspólna modlitwa przed wielkim Ukrzyżowaniem. Wstawaliśmy po nocach; zimno. W ciemnościach z trudem dochodziliśmy do cerkwi – przez zasy. Schodząc w dół, pod ziemię, potykaliśmy się. W cerkwi ciemno, jak w piwnicy. Czy pamiętasz starego, bardzo starego schimonacha, zupełnie zgarbionego – jak św. Serafin? Czy pamiętasz ojca Pawła, młodego, poszczącego mnicha, który wraz z nami przystępował do Eucharystii? Już wtedy było widać, że nie czeka go długie życie. Czy wiesz, że on faktycznie wkrótce po tym umarł – z powodu nadmiernej wstrzemięźliwości. Razem z tobą przystąpiłem do Eucharystii, przez co zasiano ziarno tego wszystkiego, co mam teraz. Przecież nie nadaremno mówił nam tyle razy nasz abba Izydor (– dopiero po jego odejściu stąd zaczynam rozumieć ukryty sens wtedy z uporem powtarzanych słów –):

„Brat brata umacnia, jako miasto obronne” (Prz 18₁₉). Właśnie te słowa chcę nieco wyjaśnić w tym liście.

Ta duchowa rzeczywistość, w której i za pośrednictwem której dana jest znajomość Filaru Prawdy, to miłość. Jest to jednak miłość rodząca się z łaski, przejawiająca się jedynie w oczyszczonej świadomości. Należy jeszcze ją osiągnąć przez długi (– oj, długi! –) wysiłek. Aby do niej dążyć – niewyobrażalnej dla stworzenia – należy otrzymać początkowy bodziec i należy mieć pomoc w dalszym ruchu. Takim bodźcem bywa jakże zwyczajne i jakże niepojęte dla rozumu objawienie ludzkiej osoby – w percypującym to objawienie ujawnia siebie jako miłość: „Miłość – mówi Heinrich Heine – jest dla duszy jak straszne trzęsienie ziemi”. Mówię miłość; słowo to nie używam w tym sensie, co wcześniej⁷¹⁸, w liście czwartym, i równocześnie w tym samym sensie, gdyż ta miłość nie jest taką jak tamta i zarazem jest przecuciem tej oczekiwanej. Miłość wstrząsa całym człowiekiem i po tym wstrząsie, po tym „trzęsieniu ziemi” dla duszy, ona może poszukiwać. Miłość uchyla mu bramy światów

wysokich i wtedy wieje stamtąd chłodny wiaterek. Miłość pokazuje mu „jakby w łagodnym śnie” promienny odblask „mieszkań raj” – na chwilę zdziera ze stworzenia welon pyłu, choćby w jednym punkcie, i odsłania jego stworzone przez Boga piękno, pozwala zapomnieć o władzy grzechu, wyjść z siebie, mówić władcze „stój!” potokowi szalejących pokus egoizmu i popycha do przodu: „Idź i znajdź w całym życiu to, co widziałeś w zarysie i przez chwilę”. Tak, jedynie przez chwilę. Powróciwszy do siebie dusza tęskni za utraconą szczęśliwością, dręczy się słodkim wspomnieniem, jak powiedziano:

„Pamiętam nagłe zachwycenie:
Niespodziewanie cię ujrzałem
Jak nieuchwytnie przywidzenie,
Jak piękno bóstwa doskonałe”.

Teraz przed duszą stoi wybór: albo pogrąży się w grzechu, niszczącym osobę, albo też... ozdobi się pięknem z wysoka.

Po momencie erosa, w platońskim znaczeniu tego słowa, w duszy objawia się *φιλία* – wyższy punkt ziemi i most do nieba. Ciągłe jawiąc w osobie kochanego odblask pierwotnego piękna, ona usuwa, chociaż wstępnie i warunkowo, granice egoistycznego odosobnienia, które jest samotnością. W przyjacielu, w tym drugim Ja kochającego, znajduje źródło nadziei na zwycięstwo i symbol przyszłości. To tutaj zostaje mu dana wstępna jedno-istotność i, tym samym, wstępne poznanie Prawdy. To na ten szczyt ludzkiego uczucia zostaje zesłana niebieska łaska tej miłości. Jednak w tym celu, żeby wyraźnie przedstawić odcienie stosowanych tutaj pojęć, trzeba koniecznie wnikać w treść greckich czasowników określających miłość: tylko język Greków bezpośrednio wyraża te odcienie.

W języku greckim są cztery czasowniki na wyrażenie w słowie różnych stron uczucia miłości, a mianowicie – *έρᾶν*, *φιλεῖν*, *στέργειν* i *ἀγαπᾶν*⁷¹⁹.

1^o, – *έρᾶν* lub, w języku poetyckim *έρᾶσθαι*, znaczy kierować na przedmiot całe uczucie, oddawać się przedmiotowi, dla niego odczuwać i percypować. Czasownik ten odnosi się do miłości-żądzy, do uczucia zazdrości, a nawet pragnienia zmysłowego. Stąd *έρᾶν* jest ogólnym wyrazem na określenie miłości i jej patosu, a także – miłosnego pragnienia.

2^o, – *φιλεῖν* najbardziej odpowiada naszemu słowu „lubić” w jego ogólnym znaczeniu i przeciwstawia się *μισῶν* oraz *ἐχθιάρειν*. Odcień, wyrażany przez ten czasownik, to wewnętrzna skłonność do osoby, która wyrosła z duchowej wspólnoty i bliskości, i dlatego *φιλεῖν* odnosi się do każdego rodzaju miłości osób, pozostających w jakichkolwiek

bliskich relacjach wewnętrznych. W szczególności φιλεῖν (z lub bez dodania τῷ στόματι, ustami) oznacza zewnętrzny wyraz tej wewnętrznej bliskości, całowanie. Jako znajdujący swoje zadowolenie w samej bliskości kochających, φιλεῖν włącza w siebie moment samozadowolenia; według wyjaśnień dawnych leksykografów, φιλεῖν znaczy „ἀρκεῖσθαι τινι, μηδὲ πλεον ἐπιζητεῖν – być z czegoś zadowolonym, niczego więcej nie poszukiwać. Z drugiej jednak strony, jak uczucie rozwijające się naturalnie, φιλεῖν nie ma żadnego moralnego, lub dokładniej, moralizatorskiego odcienia. – φιλία, φιλότις, oznacza relacje przyjacielskie, łagodny wyraz miłości, który odnosi się do wewnętrznego nastroju kochających. W szczególności, φίλημα – pocałunek.

3^o, – στέργειν nie oznacza pełnej żądzy miłości lub skłonności do osoby bądź rzeczy, to nie chęć do przedmiotu określającego nasze dążenie, a spokojne i stałe uczucie w głębinie kochającego, tak że na mocy tego uczucia, kochający uznaje przedmiot miłości za bliski i należący do niego, ściśle z nim związany i w tym uznaniu znajduje spokój duszy; στέργειν odnosi się do organicznego, rodowego związku, nierozdzielnego na mocy tej naturalnej tożsamości, nawet złej. Taka jest łagodna, spokojna i pełna przekonania miłość rodziców do dzieci, męża do żony, obywatela do ojczyzny. Odpowiadające temu znaczenie ma także στοργή.

4^o, – ἀγαπᾶν wskazuje na miłość rozsądkową, bazującą na ocenie kochanego i dlatego taką miłość, która nie jest żądzą, nie jest gorąca i nie jest łagodna. Odnośnie do tej miłości możemy zdać sobie sprawę w sposób rozsądkowy, gdyż w ἀγαπᾶν jest najmniej odczuć, nawyków lub bezpośredniej skłonności, niż przekonania. W ogólnym użyciu czasowników odnoszących się do miłości ἀγαπᾶν jest najsłabszym, bliskim naszemu cenić, szanować. Im więcej miejsca otrzymuje rozsądek, tym bardziej słabnie strona uczuciowa. Wtedy ἀγαπᾶν może znaczyć „wycenić prawidłowo, nie przeceniać”. Ponieważ ocena jest porównaniem, wyborem, to ἀγαπᾶν włącza w siebie pojęcie wolnego, wybierającego ukierunkowania woli. – Byłoby interesujące wyjaśnić etymon tego słowa, ale, niestety, próby znalezienia korzenia słowa ἀγαπάω nie dały żadnych zdecydowanych lub nawet jako tako stałych rezultatów. Według Schenkela ἀγαπάω wiąże się z ἄγαμαι – wzruszam się, zachwycam się i, być może, z ἄγη – wzruszenie, zdziwienie, ἄγανός – godny zdziwienia, szlachetny, ἀγάλλω – wysławiam, ozdabiam, γαίω – chwale się, raduję, γάνυμαι – raduję się, weselę i z łacińskimi gau, gaudium, gaudere⁷²⁰. Jeśli rzeczywiście tak jest, to ἀγαπᾶν, oczywiście, oznacza

„mieć swoją radość w czymkolwiek”. Są jednak także inne wyjaśnienia. Według Prellwitza ἀγαπᾶν – z ἄγα (lub ἄγαν), to znaczy „bardzo” i z \sqrt{pa} wchodzącego w πάομαι – biorę, nabywam, więc ἀγαπᾶν znaczy „dobrze brać, sehr nehmen”⁷²¹, w sensie – ochoczo, chętnie. – Jednak ta hipoteza Prellwitza została odrzucona w dalszych badaniach przez Brugmanna, Ficka i Lagerkranza. Wyciągając z tego wnioski, autor najnowszego słownika etymologicznego, E. Boisacq, podaje, że etymologia ἀγαπάω jest – „obscure, ciemna”⁷²².

Pochodzące od ἀγαπάω słowa to: ἀγάπησις – miłość w ogólności, bez odniesienia do zmysłowości lub serdeczności oraz ἀγάπημα – ukochany przedmiot.

Relacja czterech czasowników odnoszących się do miłości jest następująca: czasownik ἀγαπᾶν pod wieloma względami jest podobny do φιλεῖν, ale jako odnoszący się do rozsądkowo-moralnej strony życia duszy, nie zawiera w sobie idei chętnego, bezpośrednio z serca idącego działania, które wyjawiałoby wewnętrzną skłonność; ἀγαπᾶν pozbawione jest przyswojonych przez φιλεῖν odcieni „wykonywać z ochotą”, „całować” (pocałunek jest jednym z takich „ochocznych”, bezpośrednich wyrazów uczucia), przywyknąć robić. Tę różnicę między φιλεῖν i ἀγαπᾶν Arystoteles⁷²³ charakteryzuje przez następujące porównanie obu czasowników: καὶ ὁ φίλος τῶν ἡδέων. τὸ τε γὰρ φιλεῖν ἡδύ (οὐδεὶς γὰρ ρίλοινοσ μὴ χαίρων οἴνω) καὶ τὸ φιλεῖσθαι ἡδὺ φαντασίαγὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν αὐτῷ ἀγαθὸν εἶναι, οὗ πάντες ἐπιθυμοῦσιν οἱ κισθανόμενοι, τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπάσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι’ αὐτόν, to znaczy: „i przyjaciel z liczby przyjemnych – mówi Arystoteles –: lubić przecież jest przyjemnie (przecież każdy miłośnik wina rozkoszuje się nim) i być lubianym też jest przyjemnie, gdyż i tutaj jest wyobrażenie obecności u niego [u lubianego] dobra, które pragną wszyscy znający; a być umiłowanym – φιλεῖσθαι – znaczy być cenionym – ἀγαπάσθαι – samemu przez siebie”, czyli być cenionym nie według jakichś zewnętrznych dla samego lubianego powodów, a właśnie z powodu jego samego⁷²⁴.

W ten sposób φιλεῖν jest skłonnością, zjednoczoną z najbardziej lubianą osobą i wywołaną przez bliskość wspólnego życia oraz jedność w wielu sprawach; ἀγαπᾶν natomiast nie jest skłonnością zjednoczoną z samą osobą, a raczej – z jej oznakami, z jej cechami, i dlatego jest skłonnością nieco bezosobową, abstrakcyjną. Dlatego to φιλεῖσθαι może być objaśnione przez ἀγαπάσθαι przy pomocy dodania αὐτὸν δι’ ἑαυτόν. Ἀγαπῶν ma na uwadze cechy osoby, φιλῶν – samą osobę. Pierwszy

zdaje sobie sprawę ze swojej skłonności, rozważa i porównuje; drugiemu objawia się ona bezpośrednio, jest uprzejma w stosunku do niego. Dlatego ἀγαπᾶν nabiera tonów moralnych, a φιλεῖν nie nabiera żadnego zabarwienia moralnego: φιλεῖν oznacza przeciw miłość jako naturalną skłonność, pierwotnie nie dobrowolną miłość, amare, a ἀγαπᾶν miłość jako ukierunkowanie woli, określoną przez rozum, dobrowolną miłość, diligere (zwłaszcza ten ostatni moment wyraźnie znalazł swoje odbicie w terminologii biblijnej) i dlatego ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν Arystoteles używa synonimicznie⁷²⁵.

Jeśli chodzi o relację φιλεῖν do ἐρᾶν, to one też są podobne pod wieloma względami, ale ἐρᾶν odnosi się do afektywnej, zmysłowej i patologicznej strony miłości, a φιλεῖν – do wewnętrznej intymności i bliskości.

W końcu, στοργή nie oznacza wybuchającą żądzę, ἔρως⁷²⁶, ani też osobistą skłonność do człowieka, φιλεῖν, bądź też pozytywną ocenę jej cech, ἀγάπη – jednym słowem, nie oznacza uczucia pojawiającego się u człowieka jako osobliwej osoby, a z natury właściwe człowiekowi, jako członkowi gatunku, przywiązanie, łagodność i uprzejmość w stosunku do osób, z którymi istnieją bytowe, rdzenne i pod-osobowe związki: στοργή jest uczuciem przede wszystkim rodzinnym, podczas gdy pozostałe, to znaczy ἔρως, φιλία i ἀγάπη – są osobowe.

Przeto w φιλεῖν można wyróżnić następujące cechy:

1^o, – bezpośrednio pochodzenia, bazująca na osobowym kontakcie, ale nie uwarunkowana jedynie związkami organicznymi – naturalność.

2^o, – wniknięcie w samego człowieka, a nie tylko ocena jego cech.

3^o, – łagodny, rzewny, pozbawiony rozsądkowości charakter uczucia, ale równocześnie pozbawiony żądz, nie impulsywny, nie nieoponowany, nie ślepy i nie gwałtowny.

4^o, – bliskość, a przy tym osobowa, wewnętrzna.

Język grecki rozróżnia więc cztery kierunki w miłości: dążący, porywisty ἔρως lub miłość odczuwania, żądza; łagodną, organiczną στοργή lub miłość rodzinną, przywiązanie; zimną, rozsądkową ἀγάπη lub miłość oceniającą, szacunek; związaną z duszą, szczerą φιλία lub miłość wewnętrznego przywiązania, osobowej przenikliwości, przyjaźni. W istocie ani jedno z tych słów nie wyraża tej miłości przyjaźni, o której jest mowa w tym liście – miłości ogarniającej w sobie momenty φιλία, ἔρως i ἀγάπη, co po części próbowali starożytni wyrazić złożonym słowem φιλοφροσύνη. W każdym bądź razie, ze wszystkich słów

najbliższe jest w tym wypadku φιλεῖν ze swoimi pochodnymi. Na mocy tego wyjaśnimy kilka etymów i użycia słowa φίλος, w porównaniu z synonimicznymi słowami tejże samej osnowy.

Φίλος pochodzi od zaimkowego korzenia ΣFE (– dźwięczącego w polskim słowie „swój” –), dającego początek czterem synonimom:

$$\left. \begin{array}{l} 1^0, - \text{F}\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma \text{ lub } \acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma \\ 2^0, - \acute{\epsilon}\tau\alpha\acute{\iota}\rho\omicron\varsigma \\ 3^0, - \text{f}\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma \\ 4^0, - \acute{\iota}\delta\iota\omicron\varsigma \end{array} \right\} \sqrt{\Sigma\text{FE}}$$

Tym samym zasadniczo φ-ι-λ-ο-ς oznacza „swojego” człowieka, człowieka bliskiego. Ale przecież także inne słowa, pochodzące od osnowy ΣFE, oznaczają „swojego”. Jakiż odcień wyróżnia φίλος od każdego z nich?

1⁰, – homeryckie *Fέται* – te osoby, z którymi często się spotykają, mają zwykle lokalne pochodzenie. Można byłoby oddać *Fέται* przez słowo zbiorcze „znać”, oznaczające w dialekcie woroneskim krąg znajomych, przyjaciół⁷²⁷; to samo słowo, co staro-słowiańskie „znajemyje” (polskie: znajomi) – jak w Ps 87₁₉: „oddaliłeś ode mnie przyjaciela i bliskiego, i znajomych moich”.

2⁰, – *έτῆαροι* u Homera oznacza sojuszników, tych, którzy mają wspólne zamiary; dlatego już Arystarch wyjaśnia *έτῆαροι* przez *συνεργοί* – współ-pracownicy. Etos – to bardziej starożytna forma tegoż słowa *έτῆαρος*, ale nie ograniczona w swojej treści przy pomocy jakiegokolwiek sufiksu. *Έταιρία* i *εταιρεία* – sojusz.

Równoznaczne z *έτῆαρος* jest stare ruskie słowo *towar*, to znaczy towarzysz, jak wszystkie zdrobnienia pochodzące od tego słowa, według S. Mikuckiego⁷²⁸ wywodzące się od $\sqrt{\text{var}}$ – kryć, zakrywać – i oznaczają właściwie obronę, obrońcę. Staroruskie *towar*, *towary*, to znaczy obóz, stan wojskowy, też znaczą właściwie obrona. Podobnie temu węgierskie *var* – twierdza, umocnienie też oznacza obronę. Jeśli zaś chodzi o sylabę „to” – ona wskazuje na coś w: rosyjskim *to-pyritsja* (por. *pyritsja*) – rozpościerać się, jeżyć się; litewskie *toligus* (por. *ligus*) – równy; polskie *tojad* (por. *jad*) – roślina trująca; czeskie *rozto mily* (roz to mily) – bardzo miły. „To” najprawdopodobniej jest tożsame z określeniem używanym w języku bułgarskim i dotychczas zachowanym w niektórych północnych narzeczach języka rosyjskiego – zwłaszcza w kostromskim.

3⁰, – φίλος – przyjaciel, ten, z którym jesteśmy związani wzajemną miłością; *φιλία* – przyjaźń. Relacja φίλος do *έτῆαρος* jest następująca: w odniesieniu do φίλος zawsze bywa dobry nastrój, gdyż przy braku tego dobrego nastroju φίλος przestaje dla nas być takowym; przeciw-

nie, ἑταῖροι – to przypadkowi przyjaciele – przyjaciele jako tacy, z którymi jedynie rozwiązuje się podjęte wspólne zadanie. Ty samym, jeśli φίλος i ἑταῖρος przeciwstawiają się sobie wzajemnie, to pierwsze słowo oznacza ściśle i wewnętrzne przywiązanie poprzez miłość, a drugie – jedynie towarzysza, a niekiedy ἑταῖρος oznacza nawet sojusznika politycznego i partyjnego. ἑταῖροι są związani czasowym, przypadkowym i zewnętrznym związkiem, a φίλος – nierozzerwalnym (– przynajmniej on powinien być takim –) związkiem wewnętrznym, koniecznym i duchowym. W tym sensie prawdziwe jest porównanie:

φίλος = πιστὸς ἑταῖρος,

przyjaciel = wierny towarzysz, wierny do końca i we wszystkim, i dlatego πειρᾶσθαι φίλων – doświadczać przyjaciół, jest znakiem niewiary u braku przyjaźni.

O tej różnicy ἑταῖρος i φίλος mówili już starożytni gramatycy. Tak, według Ammoniusza, „ἑταῖρος i φίλος – są różni. Φίλος przecież jest i ἑταῖρος; ἑταῖρος – nie zupełnie φίλος. Dlatego i o wierze mówi Homer (*Odyseja* 11,7): ‘zagle już nadyma ten przyjaciel żeglugi’, i inaczej: φίλος zwykle nazywani są wszyscy ci, którzy zachowują w odniesieniu do siebie nawzajem obowiązki τῆς φιλίας; ἑταῖρος natomiast – ogólnie znajdują się we współpracy i wspólnym życiu – ἐν συνηθείᾳ καὶ ἐν συνεργίᾳ”.

4^o, – W końcu, słowo ἴδιος oznacza „swoj własny”, w przeciwieństwie do tego, co nam jest wspólne z wieloma ludźmi, to znaczy κοινός, δημόσιος i inne; ἴδιος jest swoistością, to znaczy osobą lub rzeczą w przeciwieństwie ich do innych, mających swoją własną naturę.

Takie jest naturalne, ludzkie znaczenie czasowników odnoszących się do miłości i jej pochodnych. Natomiast Pismo Święte, przejąwszy niektóre z nich, dało im w swoim użyciu zupełnie nową treść, uduchowiło je i nasyciło ideą pełnej łaski miłości Bożej, przy czym wewnętrzna energia słowa stała się odwrotnie proporcjonalna do ludzkiej energii, która wiązała się ze słowem w języku klasycznym⁷²⁹.

Słowa ἑρᾶν i ἔρωσ są prawie całkowicie wykluczone z ksiąg Starego Testamentu (w LXX) i w ogóle nie dopuszczone do ksiąg Nowego Testamentu. Należy jednak zauważyć, że także terminy ἔρωθ, ἑρᾶν znalazły sobie miejsce w pismach ascetycznych. Ojcowie mistycy, jak Grzegorz z Nyssy, Mikołaj Kabasilas, Symeon Nowy Teolog i inni⁷³⁰ korzystają z tych terminów dla oznaczenia wyższej miłości do Boga; przypomnę zwłasz-

cza, że Symeon Nowy Teolog napisał obszerny traktat o miłości do Boga, który nawet zatytułował "Ερωτες, to znaczy „Erosy”. – Φιλεῖν w Piśmie Świętym uduchowiło się i zaczęło wyrażać chrześcijańskie relacje miłości, opierające się na osobistej skłonności i osobistej wspólności. – W końcu, bezbarwne i suche ἀγαπᾶν napełniło się życiem duchowym, a w nowopowstałym, ściśle biblijnym ἀγάπη zaczęło wyrażać głęboką, powszechną miłość – miłość wyższej duchowej wolności. – W niektórych wypadkach φιλεῖν i ἀγαπᾶν są prawie zamienne, natomiast w innych – różnią się od siebie. Tam, gdzie chodzi o przykazanie miłości do Boga i do bliźniego, tam zawsze mówi się ἀγαπᾶν; i o miłości do wrogów tylko ἀγαπᾶν, ale niekiedy – φιλεῖν Przeciwnie, o intymnej osobistej przyjaźni Pana do Łazarza (J 11_{3, 5, 36}), jak i o Jego relacjach z Umiłowanym Uczniem (J 20₂₁; por. 13₂₃; 19₂₆; 21₇) mówi się na przemian φιλεῖν i ἀγαπᾶν.

Użycie słowa ἀγαπᾶν w języku nowotestamentowym można pokrótce przedstawić w następujący sposób:

a) ἀγαπᾶν stawia się wszędzie tam, gdzie chodzi o ukierunkowanie woli (Mt 5_{41, 44}; 1₉ i inne), a także – gdzie skłonność bazuje na decyzji woli, na wyborze przedmiotu miłości (Hbr 1₉; 2 Kor 9₇; 1 P 3₁₅; J 13₁₉; J 12₄₃; 21₁₅₋₁₇; Łk 6₃₂). Aby choć trochę zrozumieć rozmowę Pana z Piotrem (J 21₁₅₋₁₇), tak decydującą – według opinii katolików – dla uzasadnienia ich pretensji, konieczne należy liczyć się z różnicą znaczeń tego lub innego czasownika odnoszącego się do miłości. Zmartwychwstały Pan swoim dwukrotnym pytaniem wskazuje Piotrowi, że on naruszył przyjacielską miłość – φιλία – do Pana i teraz można go pytać jedynie o ogólnoludzką miłość, jedynie o tę miłość, którą każdy uczeń Chrystusa konieczne okazuje każdemu, nawet swojemu wrogowi; właśnie w tym sensie Pan pyta: „ἀγαπάς με”. Sens pytania jest oczywisty: jednak, żeby wyrazić go w innym języku, konieczne jest rozwinięcie tekstu, choćby takie: „Kiedyś byłeś uważany za Mojego przyjaciela. Teraz, po twoim wyparciu się Mnie, nawet nie ma co mówić o przyjacielskiej miłości. Jest jednak jeszcze inna miłość, którą trzeba żywić do wszystkich ludzi. Czy darzysz Mnie przynajmniej taką miłością?”. Jednak Piotr nawet nie chce słyszeć takiego pytania i twierdzi, że ma autentyczną, osobową, przyjacielską miłość: „,Φιλῶ σε – Jestem Twoim przyjacielem”. Oto dlaczego on „zasmucił się”, gdy nie bacząc na jego dwukrotne zapewnienie o swojej φιλία do Pana, Chrystus zgodził się jedynie mówić o takiej miłości i dopiero teraz, przy trzecim pytaniu, powiedział do niego, raczej z tonem wyrzutu i niedowierzania: „Φιλεις με; – Czy jesteś Moim przyjacielem?”. Najpierw Pan w ogóle nie mówił o przyjaźni

i Piotr odnosił się spokojnie do Jego pytania. O swojej ogólnoludzkiej miłości do Pana on był tak przekonany, że nie pojawiała się żadna wątpliwość i on nawet nie uważał za potrzebne odpowiadać na ukryty, niezwykle delikatny wyrzut, dźwięczący w tych słowach – na figurę przemilczenia. Być może, on nawet nie rozumiał lub nie chciał rozumieć Pana w takim sensie. Tak było dwukrotnie. Wtedy Pan ujawnia swoją ukrytą myśl i wprost pyta o miłość przyjacielską. Właśnie to zasmuciło Apostoła: „zasmucił się, że Jezus trzeci raz go zapytał: ‘Czy jesteś Moim przyjacielem?’” (J 21_{17a}). Ucho wręcz wychwytuje łyżę w jego odpowiedzi: „Panie! Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że jestem Twoim przyjacielem – *σύ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε*” (J 21_{17b}). – Mając na uwadze brak tożsamości słów *ἀγαπᾶν* i *φιλεῖν*, raczej nie można całej tej rozmowy rozumieć jako przywrócenia Piotrowi jego godności apostołskiej. Trudno jest dopuścić podobny sens już dlatego, że Piotr postąpił nie lepiej (– jeśli nie gorzej –) w stosunku do swego Nauczyciela, niż pozostali apostołowie i, znaczy, jeśli Piotr utracił swoje apostołstwo, to w niemniejszym od niego stopniu – i wszyscy pozostali. Z niczego nie wynika i to, żeby on jako odstępcą został odłączony od wspólnoty z „Dwunastoma”; przeciwnie, ani on na sobie, ani inni na nim nie widzą jakiejś nadzwyczajnej winy. Czego jednak rzeczywiście potrzebował Piotr – to przywrócenia przyjacielskich, osobistych relacji do Pana. Przecież Piotr nie wyrzekł się Jezusa jako Syna Bożego, nie powiedział, że wyrzeka się wiary w Niego jako Mesjasza (– o to go zresztą nie pytano –). Nie, ale on zasmucił Pana jak przyjaciel swego przyjaciela, i dlatego potrzebował nowego przymierza przyjaźni. – Mówiąc krótko, analizowany fragment w ogóle nie mówi o wydarzeniach kościelnej ekonomii – czy będziemy pod nimi rozumieć przywrócenie Piotra w apostołacie, czy też danie mu nadzwyczajnych pełnomocnictw – a dotyczy wyłącznie osobistego losu i życia Apostoła. Jest on pouczający, ale nie jest dogmatyczny, co daremnie podkreślają katolicy. To, co powiedziano, wyjaśnia, dlaczego Ewangelista uznał za możliwe przeniesć 21 rozdział poza ogólne ramy narracji: oczywiście, on nie widział w nim czegoś niesłychanie ważnego, a tego nie mogłoby być przy katolickim rozumieniu tego fragmentu.

b) *ἀγαπᾶν* używa się tam, gdzie ma miejsce wybranie i, jako negatywne wybranie, nie wzięcie pod uwagę – *eligere* i *negligere* (Mt 6₂₄; Łk 16₁₃; Rz 9₁₃). Tak, *ὁ υἱὸς μου ἀγαπητός* (Łk 9₃₅, por. Mt 12₁₈) ma paralelę w Iz 42₁, przy czym ten fragment w LXX oddano jako *ὁ ἐκλεκτός μου*.

c) *ἀγαπᾶν* używa się i tam, gdzie chodzi o dobrowolne – a nie o organiczne – współczucie (Łk 7₅; 1 Tes 1₄ i inne).

d) w końcu, ἀγαπᾶν odnosi się do historycznie wyjawionemu stosunkowi chrześcijan do siebie nawzajem.

Jeśli chodzi o ἀγάπη – słowo, jak powiedziano, całkowicie obce pozabiblijnemu, starożytnemu językowi świeckiemu⁷³¹, to oznacza ono taką miłość, która przez decyzję woli wybiera sobie swój przedmiot (dilectio), tak że staje się auto-negującym i współczującym oddaniem siebie dla i ze względu na niego. Taka, ofiarna miłość na świeckim gruncie jest znana jedynie jako poryw, jako tchnienie nie z tego świata, ale nie jako określenie życiowej działalności. Właśnie przez to biblijna ἀγάπη ukazuje siebie nie z cechami ludzkimi i umownymi, a Boskimi i absolutnymi.

Cztery słowa o miłości – to jeden z największych i najcenniejszych skarbów języka greckiego, i z trudem można jednym spojrzeniem ogarnąć cały krąg zalet, danych rozumieniu życia przez to doskonałe narzędzie. Inne języki nie mogą pochwalić się nawet czymś podobnym w dziedzinie idei miłości; stąd – niekończące się i bezowocne spory, stąd – potrzeba wymyślenia choćby namiastki greckiej „czwórki”, to znaczy przy pomocy kilku słów stworzyć termin równorzędny jednemu słowo greckiemu.

Takie złożone terminy proponuje Arnold Geulincx w swojej „Etyce”, opublikowanej w 1665 roku⁷³². Ustala on mianowicie cztery następujące rodzaje miłości:

Amor affecionis – miłość uczuciowa,
Amor benevolentiae – miłość życzliwa,
Amor concupiscentiae – miłość żądy,
Amor obedientiae – miłość szacunku.

W porównaniu z greckimi słowami o miłości relacja byłaby w przybliżeniu taka, że należałoby przyrównać:

Amor affecionis i φιλία,
Amor benevolentiae i ἀγάπη,
Amor consupiscentiae i ἔρωτες,
Amor obedientiae i στοργή.

Należy przy tym przypomnieć, że Geulincx uznaje jeszcze formalną możliwość piątego rodzaju miłości, którą nazywa amor spiritualis i charakteryzuje jako pasywną miłość istoty bezcielesnej – jako miłosną żądzę czystego ducha. Jednak tej abstrakcyjnej miłości on prawie nie uznaje za realną wielkość i dlatego, prawdopodobnie, nie wprowadza jej do ostatecznej klasyfikacji rodzajów miłości. Jeśli chodzi o nas, to jesteśmy gotowi przyznać, że – być może – jest odrębna miłość, właściwa bezcielesnej,

„astralnej” – ale nie duchowej z tego powodu – organizacji, i że ona, być może, znajduje swoje zrealizowanie w zjawiskach mediumicznej ekstazy u spirytystów, chłystów, niektórych mistyków i innych. Jednak ten stan jest zbyt mało zbadany i nam bezpośrednio nie jest potrzebny: pozwolę sobie pozostawić go bez rozpatrzenia⁷³³.

Podamy schemat, który sumarycznie przedstawi poglądy Geulincxa na miłość; zauważmy przy tym, że niektóre drobne sprzeczności tej tablicy wyjaśnia dwukrotne opracowanie jego „Etyki”: sama „Etyka” odnosi się do 1665 roku, a „Przypisy” do niej – do 1675 roku.

AMOR DILECTIONIS

est quaevis humana mente suavitas;

non est ipsa Virtus, sed Praemium quoddam accidente Virtutis,
quod, ut subinde Virtutem consequitur, ita et subinde destituit.

MIŁOŚĆ UCZUCIA

– wszelka słodycz w duszy człowieka; nie sama cnota, ale pewna
poboczna nagroda cnoty, która często jak idzie za cnotą, tak
i ją porzuca.

AMOR SENSIBILIS *seu* CORPORALIS,

qui est AMOR PASSIO *aut*

AMOR AFFECTIONIS –

miłość zmysłowa lub cielesna, która jest mi-
łością-żądzą lub miłością pociągu.

Ponieważ dusza ludzka jest zjednoczona z cia-
łem, ta miłość żądza (to znaczy pożądanie)
jest „całościową, jedną i jedyną jej słodyczą”;
rozliczne jej nazwy to: Laetitia, Deliciae,
Jucunditas, Hilaritas, Gaudium, Jubilum; co
jest słodkiego w Desiderium, w Spes, w Fi-
ducia – to jest miłość-żądza. Ona nie jest ani
zła, ani dobra, ale jest rzeczą obojętną (res
indifferentes), ἀδιάφορα. Niekiedy ona jest
rodzona przez miłość działania (amor affec-
tionis); bywa tak często przy ćwiczeniu się
w cnotach.

AMOR SPIRITUALIS,

qui est approbatio quaedam –
miłość abstrakcyjna, któ-
ra jest pewną akceptacją.

Tutaj wysuwa się na pierwszy
plan ta akceptacja, którą akcep-
tujemy swoje własne działania
na skutek tego, że są one zgod-
ne z rozumem lub najwyższą za-
sadą (suprema regula). Jednak ta
abstrakcyjna miłość (amor spi-
ritualis) jest przez ludzi „miana
za nic – pro nihilo fere ducitur”;
przecież ludzie są przywiązani
do swojej zmysłowości – addici
sunt suis sensibus”.

Żaden z tych rodzajów miłości⁷³⁴ nie stanowi cnoty, która może istnieć z lub bez
pierwszej, a chociaż bez drugiej też nie może być, to jednak cnota jest wcześniejsza niż
amor affectionis

AMOR EFFECTIONIS

est quodvis firmum propositum;

et non tatum firmum Propositum faciendi quod Ratio faciendum esse decernit, pertinet ad Amorem effectionis, sed generatim omne firmum Propositum aliquid agendi illo nomine intelligendum est.

MIŁOŚĆ DZIAŁANIA

– wszelki zdecydowany zamiar; i nie tylko zdecydowany zamiar czynienia tego, co rozum uznaje, że należy wykonać, odnosi się do miłości działania, ale w ogóle pod tym terminem należy rozumieć wszelki zdecydowany zamiar zrobienia czegokolwiek – nawet niesprawiedliwości lub zemsty.

= amor respectu finis-cui – miłość ukierunkowana ku celowi.

Często rodzi ją amor affectionis, ale odnosi się to do nieopanowania (intemperantia).

AMOR OBEDIENTIAE

– miłość posłuszeństwa. Ta miłość „stanowi cnotę”. Czymże jest cnota? Virtus est propositum faciendi quod jubet Ratio. Cnota jest zamiarem czynienia tego, co nakazuje rozum. Dlatego też miłość cnotliwa jest – Amor quiddam, qui nempe firmum propositum faciendi quod Recta Ratio faciendum esse decreverit – taką miłością, która wypowiedziała zdecydowany zamiar czynienia tego, co uważa za właściwe prawy rozum.

AMOR BENEVOLENTIAE

aut *beneficientiae* – miłość skłonności lub dobrego działania. (W ogóle nie odnosi się do cnoty; w jej stosunku do Boga nie może nie być przestępczą i haniebną, gdy przy jej obecności stawialibyśmy siebie ponad Bogiem i chcielibyśmy być bardziej godnymi, niż On).

AMOR CONUPISCENTIAE

– miłość pożądania, pościąg. (Jeszcze w mniejszym stopniu odnosi się do cnoty).

Dwie siły jednoczą i podtrzymują wspólnotę religijną. Po pierwsze, jest to – związek osobowy, idący od człowieka do człowieka i opierający się na wzajemnym odczuciu metaempirycznej rzeczywistości członków wspólnoty, jako samodzielnych jednostek, jako monad. Po drugie, tą siłą bywa wzajemne percypowanie siebie w świetle idei całej wspólnoty, i wtedy już nie pojedyncza osoba, sama z siebie, a cała wspólnota, projektowana na osobę, jest przedmiotem miłości. Dla starożytnego społeczeństwa takimi dwiema siłami były ἔρως jako siła osobowa i στοργή jako zasada rodowa; właśnie w nich tkwił metafizyczny fundament bytu społecznego. Przeciwnie, naturalnym gruntem dla społeczeństwa chrześcijańskiego, jako takiego, stały się φιλία w sferze osobowej i ἀγάπη – w społecznej. Te obie siły zostają uduchowione i przemienione, nasycone łaską, tak, że nawet małżeństwo, ten celowy następca dla στοργή, i starożytna przyjaźń, w której przede wszystkim przejawiał się ἔρως, w chrześcijaństwie przybrały zabarwienie uduchowionych ἀγάπη i φιλία.

Wystarczy przeczytać kolejno, jeden po drugim, trzy dialogi noszące ten sam tytuł „Uczta” – Ksenofonta, Platona i św. Metodego z Olimpu⁷³⁵ – aby to uduchowanie pojęć miłości pojawiło się z zadziwiającą plastycznością. Tego typu porównanie jest tym bardziej naoczne, że wszystkie trzy dialogi zostały napisane według tego samego schematu literackiego i każdy następny jest świadomym nawiązaniem do poprzedniego. Można powiedzieć, że wszystkie trzy dialogi są piętrami tego samego domu, zbudowanymi na różnych wysokościach, ale mającymi w przybliżeniu taki sam rozkład pokojów. W dialogu Ksenofonta jest rozpatrywane życie zwierząt, a dialogu Platona – życie ludzi, a u św. Metodego – życie aniołów. Zachowując ten typ organizacji, jaki właściwy jest człowiekowi, te relacje sił i zdolności, które złożono w jego naturze, człowiek wstępuje coraz wyżej i wyżej, „ku czci wyższego poznania” i uduchowia całą działalność życiową swojej istoty.

Agapetyczna (od ἀγάπη) strona społeczności chrześcijańskiej – znajdując swoje wcielenie w pierwotnej chrześcijańskiej ekklesia⁷³⁶, w naturze, w cenobityzmie (κοινο-βία = wspólne życie) monastycznym za – swój wyższy wyraz ma w wieczerzy miłości czyli agapie⁷³⁷, kończącej się wyraźnie mistycznym, a nawet misteryjnym spożyciem przeczystego Ciała i czcigodnej Krwi. W tym kwiecie życia eklezjalnego jest źródło napajające całą działalność życiową ἐκκλησία, poczynając od codziennego męczeństwa wzajemnego noszenia ciężarów do krwawego świadectwa włącznie. Taka jest, mówię, agapetyczna strona życia.

Natomiast filityczna (od *φιλία*) strona wciela się w relacje przyjaźni, znajdujące swój rozkwit w sakramentalnym akcie braterstwa i wspólnego przystąpienia do św. Eucharystii oraz karmienia się Nią dla wspólnej ascezy, wspólnej cierpliwości i wspólnego męczeństwa.

Obie strony życia kościelnego, to znaczy strona agapetyczna i strona filityczna, braterstwo i przyjaźń, pod wieloma względami przebiegają paralelnie do siebie, można byłoby wskazać szereg takich form i schematów, które w jednakowym stopniu odnoszą się tak do jednej, jak i drugiej sfery. Bazując na etymologii, co prawda mało prawdopodobnej, można powiedzieć, że brat pochodzi od brać brzemie życiowe⁷³⁸, czyli ten, kto bierze na siebie krzyż drugiego. Takie lub też inne jest pochodzenie słowa brat, w każdym bądź razie bratem z istoty jest ten, kto bierze brzemie. Ale przecież takim jest też przyjaciel. A, z drugiej strony, jeśli przyjaciel jest drugim Ja, to czy nie można tego samego powiedzieć także o bracie? W punktach wyższego znaczenia, na swoich szczytach, oba potoki, braterstwo i przyjaźń, dążą wręcz do całkowitego połączenia się, co jest zrozumiałe, gdyż zjednoczenie z Chrystusem przez sakrament św. Eucharystii jest źródłem wszelkiej duchowości. Jednak, tym nie mniej, są one niesprowadzalne jeden do drugiego; każdy na swój sposób jest konieczny w ekonomii kościelnej, podobnie do tego i w związku z tym, jako taka na swój sposób konieczna jest osobista twórczość oraz ciągłość tradycji: ich połączenie daje dwu-jednię, ale nie pomieszanie, nie daje utożsamienia. Dla chrześcijanina każdy człowiek jest bliźnim, ale nie każdy jest przyjacielem. I wróg, i oszczerca, i ktoś, kto nienawidzi – jest bliźnim, ale nawet ukochany nie zawsze jest przyjacielem, gdyż relacje przyjaźni są głęboko indywidualne i wyjątkowe. Nawet Pan Jezus Chrystus nazywa apostołów swoimi „przyjaciółmi” dopiero przed rozstaniem się z nimi, na progu swojej męki krzyżowej i śmierci (J 15₁₅). Tym samym, obecność braci, bez względu na to, jak oni są kochani, jeszcze nie likwiduje konieczności przyjaciela, i – odwrotnie. Przeciwnie, potrzeba przyjaciela jest jeszcze bardziej dojmująca od obecności braci, a obecność przyjaciela włącza w siebie konieczność braci. *Αγάπη* i *φιλία* tylko przy swojej niewystarczającej sile mogą wydawać się prawie tym samym, podobnie jak nieczyste małżeństwo „przypomina” nieczyste dziewictwo, a w swej ostateczności jest antynomicznie sprzężoną parą na granicy dziewictwa. Jednak im wyraźniej i piękniej „otwiera się kwiatek duszy”, tym bardziej oczywista, tym bardziej bezsporna jest antynomiczność dwóch stron miłości, ich dwoiste sprzężenie. Aby żyć wśród

braci, trzeba mieć Przyjaciela, chociażby dalekiego; aby mieć Przyjaciela, trzeba żyć wśród braci, przynajmniej być z nimi duchem. W istocie, aby do wszystkich odnosić się jak do siebie samego, trzeba choć w jednym **widzieć** siebie, dotykać samego siebie, koniecznie percypować w tym jednym już zrealizowane – choćby częściowo – zwycięstwo nad egoizmem. Takim jedynym jest właśnie Przyjaciel, agapetyczna miłość do którego jest skutkiem filitycznej miłości do niego. Jednak, z drugiej strony, żeby filityczna miłość do przyjaciela nie wyrodziła się w swoisty egoizm, żeby Przyjaciel nie stał się po prostu warunkiem przyjemnego życia, żeby przyjaźń miała głębię, konieczne jest wyjawienie w niej i okazanie na zewnątrz tych sił, które daje przyjaźń, to znaczy konieczna jest agapetyczna miłość do braci. Φιλία w ogólno-kościelnej ekonomii (gdzie osoby – „trzy miary mąki”, a Kościół to – „kobieta”) jest „zakwasem”, natomiast ἀγάπη chroni przed rozkładem „sól” ludzkich relacji: bez pierwszej nie ma wrzenia, twórczości kościelnej ludzkości, nie ma ruchu do przodu, nie ma patosu życia; a bez drugiej nie ma stałości, skupienia, czystości i nieskażoności tego życia – nie ma ochrony podstaw i kanonów, nie ma systemu życia.

W swoich przeczuciach nadchodzącego chrześcijaństwa starożytność wysuwała i tę, i drugą stronę życia kościelnego. Nie ma potrzeby, oczywiście, podawać przykładów. Pożyteczniejsze będzie zaznaczenie dwoma-trzema pobieżnymi cechami, jak późniejsza myśl patrzyła na przyjaźń (mówię: „na przyjaźń”, gdyż odniesienie do braterstwa jest wystarczająco znane i nie wymaga przypomnienia⁷³⁹).

Ujawniająca się w świadomości przyjaciół ich mistyczna jedność przenika wszystkie strony ich życia, pożłaca także codzienność. Stąd wynika, że i w sferze prostej współpracy, prostego towarzystwa Przyjaciel staje się wielkością większą w swojej wartości, niż sama tylko jej strona empiryczna. Pomoc Przyjaciela nadaje tajemniczy i miły sercu odcień; wygoda z jego powodu staje się świętością. Empiryczne przyjaźnie przerastają siebie, opierają się o niebo i wrastają korzeniami w ziemskie, empiryczne wnętrze. Być może, – zresztą nie może, a na pewno – w tym właśnie tkwi przyczyna tego uporu, z jakim i starożytność, i nowożytność, i chrześcijanie, i Żydzi, i poganie wysławiali przyjaźń w jej utilitarnym, wychowawczym i życiowym momencie.

„Lepiej jest dwóm niż jednemu, gdyż mają dobry zysk ze swej pracy. Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada,

gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł. Również, gdy dwóch śpi razem, nawzajem się grzeją; jeden natomiast jakże się zagrzeję? A jeśli napadnie ich jeden, to dwóch przeciwko niemu stanie; a poróż podwójny niełatwo się zerwie” (Ekl 4₉₋₁₂). To o życiowej wzajemnej pomocy. A dalej: przez wzajemne tarcia i dostosowywanie się przyjaciele doświadczają jeden drugiego – „żelazo żelazem się ostrzy, a człowiek urabia charakter swego przyjaciela” (Prz 27₁₇). Sama bliskość przyjaciela jest radosna: „Olejki i pachnidła – serce radują i dobre słowo przyjaciela, dzięki radzie z duszy” (Prz 27₉). Przyjaciel jest opoką i opieką w życiu: „Wierny bowiem przyjaciel potężna obrona, kto go znalazł, skarb znalazł. Za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty ani równej wagi za wielką jego wartość. Wierny przyjaciel jest lekarstwem życia, znają go bojący się Pana. Kto się boi Pana, dobrze pokieruje swoją przyjaźnią, bo jaki jest on, taki i jego przyjaciel” (Syr 6₁₄₋₁₇).

Przez utylitarno-praktyczne wyobrażenia wygody i przyjemności płynącej z przyjaźni, tutaj wyraźnie prześwituje duchowa ocena przyjaźni i to ona występuje jeszcze jaśniej i jaśniej, jeśli wspomnisz te obowiązki, które są wymagane w odniesieniu do przyjaciela. Autentyczny przyjaciel jest poznawany wyłącznie w nieszczęściu: „przyjaciel kocha w każdym czasie, a bratem staje się w nieszczęściu” (Prz 17₁₇). Należy być wiernym przyjacielowi: „nie porzucaj swego przyjaciela” (Prz 27₁₀), mówi Najmędrszy, a Syn Syracha lepiej wyraża tę samą myśl: „Nie porzucaj starego przyjaciela, nowego nie można postawić wyżej od niego. Wino nowe, przyjaciel nowy – jeśli się zestarzeje – z przyjemnością wypijesz” (Syr 9₁₀₋₁₁). Dlatego przyjaciel jest „ofiara dla Pana” (Syr 14₁₁) i dlatego „zanim umrzesz, czyń dobrze przyjacielowi i według swej możliwości wydobądź coś i daj mu. Nie pozbawiaj się dobra obecnej chwili, a przedmiot szlachetnego pożądanego niech cię nie mija” (Syr 14₁₃₋₁₄); i jeszcze: „Nie zapominaj w duszy swej o przyjacielu i nie trać pamięci o nim wśród bogaczy” (Syr 37₆).

Przyjaciele są związani ścisłą jednością: „czasem jednak przyjaciel kocha nad brata” (Prz 18₂₄) i dlatego przyjaźń nie może być przez nic zniszczona, poza tym, co jest skierowane wprost przeciwko samej jedności przyjaciół, co uderza w serce Przyjaciela jako Przyjaciela – wiarołomstwo, sztydzenie ze swojej przyjaźni, z jej świętości: „Jeślibyś wyciągnął miecz na przyjaciela, nie martw się, jest bowiem droga powrotna. Jeślibyś otworzył usta na niego, nie martw się, jest bowiem możliwość pojednania; lecz przez obelgę, wzgardę, wyjawienie tajemnicy i cios zdra-

dliwy – przez to wszystko oddali się każdy przyjaciel” (Syr 22₂₁₋₂₂); „Kto zdradza tajemnicę, traci zaufanie, nie znajdzie sobie przyjaciela. Kochaj przyjaciela i bądź mu wierny, a jeśli byś zdradził tajemnicę jego, nie usiłuj nawet biec za nim. Jak bowiem człowiek stracił tego, kto mu umarł, tak straciłeś przyjaźń bliźniego, i jakbyś wypuścił ptaka trzymanego w ręce, tak oddaliłeś bliźniego i już go nie odzyskasz. Ani nie biegnij za nim, bo jest daleko i uciekł jak sarna z sideł. Rana może być opatrzona, obelga darowana, ale ten, kto wyjawiał tajemnicę, nie ma już nadziei” (Syr 27₁₆₋₂₂). W końcu, do przyjaciela powinno należeć najwyższe zaufanie i największe przebaczenie. Usłyszawszy słowo przeciwko swemu przyjacielowi, „upomnij przyjaciela, aby tak nie czynił, a jeśli by czynił, by już nie powtórzył czynu. Upomnij bliźniego, aby tak nie mówił, a jeśli by już powiedział, aby nie powtarzał. Upomnij przyjaciela, często bowiem rzuca się oszczerstwa, i nie wierz każdemu słowu” (Syr 19₁₃₋₁₅). Najwyższe zaufanie, jakie można okazać człowiekowi, to – nie bacząc na złe opinie o nim, nie bacząc na jawne fakty, świadczące przeciwko niemu, nie bacząc na całą działalność, mówiącą przeciwko niemu – jednak wierzyć w niego, to znaczy brać pod uwagę wyłącznie osąd jego własnego sumienia, jego własne słowa. A najwyższe przebaczenie jest w tym, żeby i to przyjąwszy zachowywać się tak, jakby nic się nie stało, zapomnieć o tym, co miało miejsce. Takie zaufanie i takie przebaczenie należy okazywać przyjacielowi. Oto dlaczego jest on najbliższą sercu istotą, oto dlaczego Biblia chcąc wskazać na wewnętrzną bliskość Abrahama z Bogiem, nazywa go „przyjacielem Boga” (Rdz 15₆; Jk 2₂₃). Biblia pokazuje także zrealizowanie tego ideału przyjaźni w żywej rzeczywistości. Mam na uwadze wzruszającą przyjaźń Dawida z Jonatanem, przedstawioną w nielicznych słowach, ale – być może – właśnie dlatego wzruszających do bólu: „Jak gdyby właśnie dla mnie napisanych” – pomyśli o nich każdy.

„–dusza Jonatana przylgnęła całkowicie do duszy Dawida. Pokochał go Jonatan tak jak samego siebie.– Jonatan zawarł z Dawidem związek przyjaźni, umiłował go bowiem jak samego siebie. Jonatan zdjął płaszcz, który miał na sobie, i oddał go Dawidowi, jak i resztę swojego stroju – aż do swego miecza, łuku i pasa” (1 Sm 18_{1, 3-4}). „Cokolwiek byś zechciał, to zrobię dla ciebie” – mówił Jonatan do Dawida (1 Sm 20₄). „Ale ty bądź łaskaw dla sługi swojego. Wszak ty doprowadziłeś sługę swego do przymierza ze sobą w imię Pana. Jeśli ja zawiniłem, to mnie zabij, a do ojca twego po cóż mnie masz prowadzić?” (1 Sm 20₈). „Jeszcze raz zaprzysiągł Jonatan Dawida w imię wielkiej miłości ku niemu, kochał

go bowiem jak samego siebie” (1 Sm 20₁₇). „Dawid– padł twarzą na ziemię i trzykroć oddał głęboki pokłon. Nawzajem się ucałowali i płakali nad sobą, Dawid nawet głośno szlochał” (1 Sm 20₄₁).

Wstrząsające jęki Psalmu 87 kończą się płaczem – nad przyjacielem. Dla wszelkich bólów znajduje się słowa, ale utrata przyjaciela i kogoś bliskiego – przewyższa słowa: tutaj jest – granica bólu, tutaj jest jakieś moralne omdlenie. Samotność to – straszne słowo: „być bez przyjaciela” w tajemniczy sposób styka się z „być poza Bogiem”. Utrata przyjaciela – to rodzaj śmierci. „Panie, Boże zbawienia mego, w dzień wołam i w nocy przed Tobą.– Albowiem syta jest nieszczęść dusza moja, a żywot mój bliski jest otchłani. Policzony jestem między schodzących do grobu, jestem jak mąż bez siły, rzucony pośród umarłych. Albowiem zabici śpią w mogile, o których już nie pamiętasz, i którzy od ręki Twojej są odłączeni. Położyłeś mnie w dole głębokim, w ciemnicy i mroku śmierci.– Oko moje omdlało z nędzy, wołam do Ciebie, Panie, cały dzień, podnoszę do Ciebie ręce moje.– Jestem ubogi i w trudach od młodości mojej, podniosłem się, upokorzyłem i osłabłem. Na mnie spadają gniewy Twoje i groźby Twoje niszczą mnie. Ogarniają mnie jak woda dzień cały, wszystkie zamykają się wokół mnie. Oddaliłeś ode mnie przyjaciela i towarzysza, i znajomych mych od cierpień”.

Król-Prorok w swoich Psalmach buduje most od Starego Testamentu do Nowego. Także jego przyjaźń z Jonatanem zdecydowanie przekracza poziom utylitarnej przyjaźni Starego Testamentu i uprzedza tragiczną przyjaźń Nowego. Cień głębokiego tragizmu bez wyjścia legł na tym Przodku Chrystusa, a szacowna ziemską przyjaźń z powodu tego cienia stała się nieskończenie pogłębioną i nieskończenie słodką dla naszego, mającego Ewangelię, serca. Pokochaliśmy tragizm: „słodką strzałą chrześcijaństwa tkwi w naszym sercu”, jak mówi Wasyl Rozanow.

Antynomia ἀγάπη-φιλία jest już zaznaczona w księgach Starego Testamentu. Być może, niewyraźnie przewidzieli ją także helleniści „chrześcijanie przed Chrystusem”. W pełni jednak ujawniła się ona w tej Księdze, w której do szaleństwa jasno i zbawczo wyjawiono antynomie życia duchowego – w Ewangelii.

Równomierna miłość do wszystkich i do każdego w ich jedności – skoncentrowana w jednym ognisku miłość do niektórych, nawet do jednego w jego wydzieleniu z ogólnej jedności; jawność wobec wszystkich, otwartość ze wszystkimi – ezoteryzm, tajemnica niektórych; największy

demokracja – największy arystokracja; bezwarunkowo wszyscy – wybrani i z wybranych wybrani; „głosicie Ewangelie wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16₁₅, por. Kol 1₂₃) – „nie rzucacie pereł przed wieprze”; jednym słowem ἀγάπη-φιλία – takie są antynomiczne dwojce Dobrej Nowiny. Siła Ewangelii – w tym, że jest ona dla wszystkich dostępna, nie potrzebuje egzegetów, ale siła jej i w tym, że ona jest na wskroś ezoteryczna, że tutaj ani jednego słowa nie można prawidłowo zrozumieć bez „tradycji starców”, bez wyjaśnień duchowych kierowników, przekazujących z pokolenia na pokolenie sens Ewangelii. Księga przezroczysta jak kryształ równocześnie jest Księgą za siedmioma pieczęciami. Wszyscy są równi w chrześcijańskiej wspólnotie i równocześnie cała struktura wspólnoty jest hierarchiczna. Wokół Chrystusa – kilka koncentrycznych słoików, znających więcej i głębiej w miarę swego zawężania się. Na zewnątrz – „tłumy narodu”, potem idą „otaczający Chrystusa”, następnie – tajni uczniowie i zwolennicy typu Nikodema, Józefa z Arymatei, Łazarza z siostrami, kobiet chodzących za Panem; dalej – wybrani: „siedemdziesięciu”, po nich – „dwunastu”, a jeszcze za nimi – „trzech”, to znaczy Piotr, Jan i Jakub, a na końcu „jeden”, „którego Pan miłował” (J 13₂₃; 19₂₆; 20₂; 21_{7,20}). Taka jest charakterystyczna konstrukcja świętej wspólnoty uczniów Chrystusa. Czy przypominać o nauczaniu w przypowieściach, o ograniczaniu kręgu świadków do takiego lub innego koncentrycznego słoika, o wyjaśnianiu przypowieści na osobności?

„Wtedy pytali Go Jego uczniowie, co oznacza ta przypowieść. On rzekł: Wam dano poznać tajemnice królestwa Bożego, innym zaś w przypowieściach, **aby** (– czytający niech zrozumie! –) *patrzac nie widzieli i sluchajac nie rozumieli* – ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνῶσιν” (Łk 8₉₋₁₀) (Nota Bene).

A jednak jeśli te słowa i wiele innych wskazują bez wątplenia na ezoteryczność chrześcijaństwa⁷⁴⁰, to nie mniejsza ilość danych (– one są dobrze znane! –) wskazuje na jego całkowitą egzoteryczność. Egzoteryzm i ezoteryzm są rozumowo nie do pogodzenia i były godzone jedynie w najbardziej tajemniczym życiu chrześcijańskim, a nie w rozumowych formułach i racjonalnych schematach.

Przyjacielską, filityczną strukturę braterskiej, agapetycznej wspólnoty chrześcijan charakteryzują nie tylko hierarchiczne i filarchiczne relacje jej członków w odniesieniu do centrum, ale także najmniejsze odłamki wspólnoty. Podobnie jak kryształ, wspólnota nie dzieli się na amorficzne, już niekryształizowane – na homo-mierne lub podobne integralne części. Granicą podziału nie jest ludzki atom, od siebie i z sie-

bie odnoszący się do wspólnoty, ale wspólnotowa molekula, **para przyjaciół**, będąca zasadą działania, podobnie jak taką molekulą dla wspólnoty pogańskiej była rodzina. Jest to – nowa antynomia – antynomia osoby-dwójcy. Z jednej strony, poszczególna osoba jest – wszystkim, ale z drugiej ona jest czymś jedynie tam, gdzie „dwoje lub troje”. „Dwoje lub troje” jest czymś jakościowo wyższym, niż „jeden”, chociaż właśnie chrześcijaństwo stworzyło ideę absolutnej wartości każdej osoby⁷⁴¹. Osoba może być absolutnie wartościową nie inaczej, jak w absolutnie integralnej wspólnotie, chociaż nie można powiedzieć, żeby osoba była pierwotniejsza niż wspólnota, lub wspólnota – pierwotniejsza od osoby. Pierwotna osoba z pierwotną wspólnotą – rozumowo wykluczające się nawzajem – dane są w życiu kościelnym jako fakt – za jednym zamachem. Jeśli w powstaniu tej lub drugiej nie możemy myśleć o ich ontologicznej równoznaczności, to w zrealizowanej rzeczywistości tym mniej jesteśmy sposobni do myślenia o ich ontologicznej równoznaczności. Życie duchowe osoby jest nieoddzielne od jej wstępnej wspólnoty z innymi, ale sama wspólnota jest niezrozumiała poza już istniejącym życiem duchowym. To powiązanie wspólnoty i życia duchowego jest wyraźnie ukazane w Świętej Księdze.

Powoławszy „dwunastu” uczniów, Pan posyła ich na głoszenie Ewangelii po dwóch – και ἤρξατο αὐτοῦς ἀποστέλλειν δύο δύο – przy czym to posłanie po dwóch jest postawione w związku z daniem władzy nad duchami nieczystymi, to znaczy charyzmy – przede wszystkim – cnoty i dziewiczości: „i przywołał ich – i zaczął rozsyłać ich po dwóch – i dał im władzę nad duchami nieczystymi –” (Mk 6₇).

Dokładnie takie samo było posłanie „siedemdziesięciu”: wybrawszy „siedemdziesięciu” Pan także posłał ich po dwóch – και ἀπέστειλεν αὐτοῦς ἀνὰ δύο (Łk 10₁) – przy czym także dał im dar uzdrawiania (Łk 10₉) i władzę nad biesami (Łk 10_{17, 19, 20}). Poza tym, w analizowanym tekście Mk i Łk zawarta jest domyślna aluzja także do znajomości tajemnic królestwa, choćby częściowej: przecież w tym wypadku mówi się o posłaniu na głoszenie, a głoszenie zakłada taką wiedzę. Nie jest także przypadkowe, należy zakładać, także wysłanie przez Jana Chrzciciela do Chrystusa dwóch swoich uczniów (Mt 11₂), kiedy trzeba była duchowo wejrzeć w Osobę Jezusa i określić, czy jest On Chrystusem. Zresztą, trzeba zastrzec się, że ten fragment – „posłał dwóch ze swoich uczniów z zapytaniem – πέμψας δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῶ” – pewna krytyka tekstu⁷⁴² poprawia tak: „posłał powiedzieć Mu przez uczniów

swoich, διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ”. Jednak ta poprawka, jeśli i ma podstawy w tekście, nie zmienia sensu, gdyż posłanie przez Jana pary uczniów potwierdza tekst Łk 7₁₈: „Jan przywołał do siebie dwóch spośród swoich uczniów i posłał ich do Pana z zapytaniem – καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν Κύριον λέγων”.

Przeto znajomość tajemnic, to znaczy pneumatoforyczność zwrócona, jeśli można tak powiedzieć, do wewnątrz, jak i czynienie cudów, to znaczy pneumatoforyczność zwrócona na zewnątrz, lub krócej, pneumatoforyczność w ogóle – ma jako swoją ośnowę przebywanie uczniów po dwóch. „Dwóch” to nie jest „jeden i jeden”, ale coś z istoty większe, coś z istoty bardziej znaczące i mocniejsze. „Dwóch”⁷⁴³ – to nowe zjednoczenie chemii ducha, kiedy „jeden i jeden” („para” z przypowieści) przemieniają się jakościowo i tworzą coś trzeciego („zakwaszone ciasto”).

Ta myśl – rozwinięta – czerwoną nicią przechodzi przez cały 18 rozdział Mt. Ja jednak podkreślę jedynie niektóre sprzężenia ze związku myśli.

Mając na uwadze rozmowy uczniów o bracie, który zgrzeszył, Chrystus wskazuje na ich władzę wiązania i rozwiązywania (Mt 18₁₈). Skoro jednak istota tej władzy – w duchowym znaniu tajemnic królestwa, w uchwyceniu świata duchowego i woli Bożej⁷⁴⁴, to wewnętrzny akcent 18 wersetu pada właśnie na przypomnienie uczniom o ich gnozie, o ich duchowości. A dalej, już w następnym wersecie 19, Pan jakby parafrazuje swoją myśl, przekładając wszystko, co dopiero powiedział, na porządek innych pojęć, ale pozostawiając nietkniętym wewnętrzny sens, tego co sformułował:

„Dalej zaprawdę powiadam wam – πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν – to znaczy „jeszcze raz”, „powtórnie” –: Jeśli dwaj – δύο – z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystkiego użyje im mój Ojciec, który jest w niebie. Bo – γὰρ – gdzie są dwaj albo trzej – δύο ἢ τρεῖς – zebrani w imię moje – εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα –, tam jestem pośród nich” (Mt 18₁₉₋₂₀).

Znanie tajemnic lub, szczegółowiej, władza wiązania i rozwiązywania jest jeszcze – πάλιν – wspólnym proszeniem dwóch zgodnie o coś proszących na ziemi, to znaczy w pełni ukorzonych nawzajem przed sobą, w pełni zwyciężających sprzeczności i przeciwstawne myśli oraz uczucia w ich jedno-istotności. Taka wspólna prośba zawsze będzie wysłuchana – mówi Zbawiciel. Dlaczego tak? A dlatego, że – γὰρ – zgromadzenie dwóch lub trzech w Imię Chrystusa, wspólne wchodzenie ludzi w tajemniczą atmosferę duchową wokół Chrystusa, osiągnięcie Jego mocy łaski⁷⁴⁵ przemienia ich w nową duchową istotę⁷⁴⁶, czyni

ich dwóch częścią Ciała Chrystusa, żywym wcieleniem Kościoła (– **Imię Chrystusowe jest mistycznym Kościołem!** –), „ukościelnia” ich. Jest zrozumiałe, że wtedy – i Chrystus „pośród nich” – On jest pośród nich, jak dusza „pośród” każdego członka uduchowionego przez nią ciała. Natomiast Chrystus jest jedno-istotny ze swoim Ojcem i dlatego Ojciec spełnia to, o co poprosi Syn. – Władza wiązania i rozwiązywania ma w swojej osnowie harmonię dwóch na ziemi w każdej sprawie, przewyciężenie egoizmu, jedną duszę w dwóch, nie rozumianą już umownie i w ograniczony sposób, ale ściśle i bezgranicznie. Jednak, po pierwsze, na ziemi to się osiąga, ale nie osiągnie absolutnie; po drugie, miara osiągnięcia jest zarazem miarą łagodności. Bezpośrednio po wyjaśnieniu Pana („wtedy przystąpił, τότε προσελθὼν” Mt 18₂₁) pewny siebie i gwałtowny Piotr, pytając Go: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat zgrzeszy przeciwko mnie – ποσάκις ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ? Czy aż siedem razy?” Mt 18₂₁), to znaczy chce poznać normę i granicę przebaczenia (siedem – liczba pełni, doskonałości, zakończenia, granicy⁷⁴⁷). Jednak to „aż siedem”, ta granica przebaczenia właśnie wskazywałaby na cielesną ograniczoność przebaczonego grzech przeciwko niemu popełniony, na brak w nim prawdziwej duchowej miłości (zupełnie inną sprawą jest – przebaczenie grzechu przeciwko Duchowi – przeciwko samej Prawdzie) – byłoby jedynie rodzajem egoizmu. W relacjach ograniczonych jakimkolwiek krotnym przebaczeniem wcale nie ma chrześcijańskiej siły, nie są to relacje duchowe. Oto dlaczego Pan odpowiada Apostołowi: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18₂₂), to znaczy bez żadnego ograniczenia, bez końca, całkowicie i w ogromie miłosierdzia (gdyż siedemdziesiąt siedem nie oznacza już skończoności, a całościową pełnię, aktualną nieskończoność)⁷⁴⁸.

W ten sposób, żeby osądzić człowieka za grzech popełniony przeciwko osądzającemu, trzeba koniecznie stanąć na wysokości nie człowieka, a Boga, trzeba koniecznie znać tajemnice Boże. Osądzenie polegałoby na spełnieniu woli Bożej. Natomiast znać tajemnice królestwa można jedynie w pełnej miłości, dochodzącej u dwóch do harmonii we wszystkim (– szczególnie tym przypadkiem jest starzec, ojciec duchowy –). Ta harmonia teraz nie może być zrealizowana ludzkimi wysiłkami, a jedynie jest w procesie realizowania – w nieskończonej pokorze wobec swojego przyjaciela – w przebaczeniu popełnionego grzechu „aż siedemdziesiąt siedem razy”.

Zagadkowa przypowieść⁷⁴⁹ Pana o „nieuczciwym rządcy” (Łk 16₁₋₈) wyraża tę samą ideę przebaczenia jako podstawy przyjaźni. Bogacz z przypowieści – to Bóg, bogaty w twórczość, a rządcą, οἰκονόμος, – to człowiek. Postawiony przy Bożym majątku, to znaczy przy tym życiu, które jest mu powierzone, przy tych siłach i zdolnościach, które są mu dane dla ich zrealizowania, dla ich pomnożenia (– por. przypowieść o „talentach” –), człowiek trwoni swoje życie, nie troszczy się o swoje twórcze zdolności, rozgrabia majątek Boga. Ale oto Bóg żąda od niego zdania sprawy; człowiek powinien zostawić wszystko, czym – jak sobie wyobrażał – rządzi, a co w istocie było mu jedynie powierzone; trzeba będzie pozbawić się wszystkich zewnętrznych sił, z których on korzystał za życia, następnie ciała z jego organami i, w końcu, układu duszy, który spłonie w ogniu sądu. Człowiek musi stanąć na nim „nagim” i „ubogim”, „poza” domem Bożym, gdyż pan powiedział doń: „Już nie będziesz mógł być rządcą” (Łk 16₂). Rządcą rozumie, że jego sytuacja jest bez wyjścia, gdyż żył jedynie z majątku Boga, a nie ze swego, że on nie ma i nie może mieć własnej twórczości życia: „Co ja pocznę – powiedział sam do siebie – skoro mój pan pozbawia mnie zarządu? Kopać nie mogę, żebrać się wstydzę. Wiem, co uczynię, żeby mię ludzie przyjęli do swoich domów, gdy będę usunięty z zarządu” (Łk 16_{3,4}). Wypędzany z domu Bożego, on chce zabezpieczyć sobie miejsce chociażby w domach innych ludzi, to znaczy w duszach, w modlitwach, w myślach innych ludzi – w pamięci Kościoła. Jakie miary podejmuje on dla tej pamięci o sobie, dla tego przyjęcia do obcych domów? Oto co: „przywołał więc do siebie każdego z dłużników swego pana i zapytał pierwszego: Ile jesteś winien mojemu panu? Ten odpowiedział: Sto beczek oliwy. On mu rzekł: Weź swoje zobowiązanie, siadaj prędko i napisz: pięćdziesiąt. Następnie pytał drugiego: A ty ile jesteś winien? Ten odrzekł: Sto korcy pszenicy. Mówi mu: Weź swoje zobowiązanie i napisz: osiemdziesiąt” (Łk 16_{6,7}). Innymi słowy, nieuczciwy rządcą skreśla z dłużników swego pana część tego, co oni powinni oddać jego panu, zmniejsza ich dług przed swoim panem, to znaczy w swojej świadomości zmniejsza ich grzechy wobec Boga. Z punktu widzenia moralności, prawa, faryzeizmu, ten czyn jest nowym przestępstwem wobec pana. Ten czyn jest „niesprawiedliwy”, gdyż sprawiedliwość jest zastosowaniem prawa tożsamości i, „według sprawiedliwości” należy mówić o dłużniku – tym bardziej obcym – jako o dłużniku, a nie można o nim mówić jako o nie-dłużniku, a o każdym dłużniku – tym bardziej innego człowieka – tak, jakim on jest, a nie tak, jakim on nie jest.

Według faryzeizmu w ogóle nie można przebaczać grzechów, a przynajmniej nie można przebaczać grzechów nie przeciwko sobie, a przeciwko Bogu. Jednak w życiu duchowym właśnie ta „sprawiedliwość” domaga się: mając świadomość swojej winy przed Bogiem, swego długu wobec Boga, swojej grzeszności przed Bogiem i potrzebując Bożego przebaczenia, należy także innym przebaczać ich grzechy, zmniejszać miarę ich winy. Tak, nie mamy „prawa” przykryć to, co stanowi zniewagę nie wobec nas, a wobec Boga – co nie dotyczy nas, a Boga. Wydaje się nawet bardzo naturalnym, z gorliwości o chwałę Bożą, pogłębiać winy innych ludzi, podkreślać, że my „nie współczujemy” ich grzechom, że dłużników Bożych jesteśmy gotowi uważać prawie za swoich własnych dłużników. A jednak „pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił. Bo synowie tego świata roztropniejsi są w stosunkach z ludźmi podobnymi sobie niż synowie światłości” (Łk 16₈). niesprawiedliwie przebacząc cudze grzechy bardziej usprawiedliwiamy siebie, niesprawiedliwych „synów tego świata”, niż sprawiedliwie osądzając cudze grzechy moglibyśmy usprawiedliwić siebie, sprawiedliwych „synów światłości”. Jednak powinno być to czynione w pojedynkę, z każdym grzesznikiem inaczej, w tajemnicy – zaiste pokrywając jego grzech, tak, aby w samej rzeczy zmniejszyć w swojej świadomości jego grzech, a nie po prostu okazać swoją wielkoduszność innym: takie publiczne przebaczenie byłoby nie tylko nie osiągniętym celem, to znaczy nie pokrywałoby grzechu brata, ale – przeciwnie – dodatkowo pobudzałoby w innych pokusę grzeszenia: „Wszystko jedno, przecież przebaczy”.

Sens analizowanej przypowieści – to prawosławne rozumienie kanonów, w przeciwieństwie do rozumienia katolickiego. Zgodnie z tym ostatnim, kanon jest normą kościelną, „prawem”, które powinno być spełnione, natomiast jego niespełnienie musi być zaspokojone przez „satisfakcję”⁷⁵⁰. Przeciwnie, według rozumienia prawosławnego kanony nie są prawem, a regulacyjnymi symbolami wspólnoty kościelnej. Nigdy nie były one wypełniane w całości, a zresztą nie trzeba oczekiwać, żeby były kiedykolwiek wypełniane co do szczegółu, ale zawsze powinny być i należy je mieć na uwadze dla jaśniejszego uświadomienia sobie swojej winy przed Bogiem. „Pamiętaj – jakby mówi św. Kościół swoim dzieciom, ale mówi każdemu na osobności, cicho, w tajemnicy – pamiętaj, jak powinno być i co należy się tobie według sprawiedliwości za to, że nie realizujesz Bożej prawdy. Jednak wina twoja zostaje zmniejszona nie dlatego, że jesteś dobry, nie za twoje zasługi, a dlatego, że Bóg jest miłosierny, cier-

pliwy i miłościwy. Bacz więc, bądź pokorny i nie osądzaj innych, kiedy są winni, choćbyś widział ich winy tak samo niewątpliwie, jak spis dłużny”.

Majątność pana z przypowieści cała jest dobra i cała jest sprawiedliwa. Natomiast rządcą w tym celu, żeby odpuścić część długów należnych swemu panu, w istocie, brał sobie z majątku swego pana darowaną część długu i jakby darował ją, już od siebie, dłużnikom. Ten dług, który darował dłużnikom, był w odniesieniu do niego nieprawą majątnością, „niegodziwą majątnością”, „niegodziwą mamoną”, „μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας” (Łk 16₉). Przecież żaden majątek sam z siebie nie bywa godziwy lub niegodziwy: on po prostu jest, i jest dobrem⁷⁵¹. Jednak każdy majątek w odniesieniu do osoby, która go posiada, jest prawny lub nieprawny, godziwy lub niegodziwy. Dla rządcy z przypowieści majątek pana, który on trwonił, najpierw na siebie, potem – na innych i, tym samym, rozpatrywał go jako swój, był „niegodziwą majątnością” i w jednym, i w drugim wypadku.

Tak samo i możliwość pokrywania grzechów z miłosierdzia Bożego, na koszt łaski Bożej, nie należy do nas i, dla nas, jeśli przyswajamy ją sobie, jest „niegodziwą majątnością”. Skoro jednak i bez tego cały czas staramy się wszelkimi sposobami roztrwonić to bogactwo na siebie samych, na pokrycie swoich grzechów, to jedno, co nam pozostaje – jako miara na wypadek odcięcia nas od tego bogactwa miłosierdzia Bożego – to zabezpieczenie sobie miejsca w sercach innych ludzi, „w wiecznych przybytkach”, i wtedy Pan, być może, pochwali naszą domyślność. To zabezpieczenie sobie miejsca jest niczym innym, jak stworzeniem przyjacielskich związków. „Ja także wam powiadam: Zyskujcie sobie – wyjaśnia przypowieść sam Zbawiciel – przyjaciół niegodziwą mamoną – ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας – aby, gdy wszystko się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków – ἵνα ὅταν ἐκλίπη δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς” (Łk 16₉).

Powracam do tej myśli, że przyjaźń dwóch była realizowana w środowisku uczniów Chrystusa i że ten związek dwóch znalazł wyraz w posyłaniu ich po dwóch na nauczanie. Przyjaźń ta była dla nich dziełem życia, a nie ulotną i przypadkową współpracą towarzyszy podróży lub współtowarzyszy, a na tę trwałość relacji wyraźnie wskazuje zdecydowana asocjacja imion apostołów – po dwa. „W wykazie apostołów zauważa się wyraźny zamiar wymieniać imiona pod dwa, prawdopodobnie tak, jak apostołowie byli posyłani przez Chrystusa na nauczanie, jak oni apostołowali za życia Pana—”⁷⁵², twierdzi pewien znany egzegeta.

Jeśli tak, to już zawnazs można założyc, że te pary nie są przypadkowe, ale powiazane czymś bardziej mocnym, niż tylko wyobrażeniami o wygodzie spełniania we dwójkę wspólnego dzieła. Rzeczywiście, trzy pary są określone przez związki rodzinne, związki krwi, a nawet braterskie, jak w wypadku par:

Andrzej	}	synowie Jony
Piotr		
Jakub	}	synowie Zebedeusza
Jan		
Jakub Alfeusz	}	synowie Alfeusza
Juda Symeon (?) Tadeusz Lewita		

Jeśli chodzi o trzy pozostałe pary, to – wydaje się – takim bodźcem dla powstania związku duchowego, takim załączkiem było w tym wypadku podobieństwo charakterów, być może jedność odczuwania świata i kontemplacji, albo jakieś szczegóły z życia przed lub po pójściu tej grupy za Chrystusem. Do tych par odnoszą się:

Filip	}	
Natanael Bartłomiej		
Mateusz Lewita	}	
Tomasz Bliźniak		
Judasz (Szymon) Iszkariota	}	753
Juda (?) Szymon Kanaita-Zelota (?)		

W końcu, można tutaj dodać jeszcze dwie pary:

Tymoteusz	}
Paweł	
Łukasz	}
Silas	

W legendach ludowych – ogólnie często „deformujących” fakty historyczne na rzecz wyższej prawdy i nadania sensu narracji⁷⁵⁴ – taki związek między charyzmatycznymi darami i przyjaźnią dwóch jest opisany z wszelką oczywistością. Dar uleczenia w świadomości ludowej otrzymują jedynie pary naśladowców Pana, a nie pojedyncze osoby, oddzielone od innych, można powiedzieć osoby a-filityczne. Dlatego też – jak zauważył już August Mommsen⁷⁵⁵, a za nim A. P. Szestjakow⁷⁵⁶ – apostołowie-uzdrowiciele, jak i ogólnie święci-uzdrowiciele, zwykle pojawiają się w opowieściach ludowych parami, jak na przykład:

Apostołowie Piotr i Jan,
Apostołowie Piotr i Paweł,

Święci Kosmas i Damian,
Święci Cyrus i Jan,
Święci Pantelejmon i Hermolausz,
Święci Samson i Diomid,
Święci Tryfon i Tallales,
Święci Mucjusz i Anikita.

Obecność par pneumato-forycznych osób jest niewątpliwa. Jakie by nie były pierwotne bodźce dla ich przyjaźni – z tych darów, które oni otrzymali w swojej przyjaźni, koniecznie można wnioskować o tajemniczej spoinie ich osób. Podział apostołów na pary został zauważony już przez starożytnych egzegetów.

I tak, według słów bł. Hieronima⁷⁵⁷:

„Po dwóch byli powoływani i po dwóch posyłani uczniowie Chrystusa, gdyż miłość nie bywa z jednym, dlatego się też mówi: Biada samotnemu – *Bini vocantur, et bini mittuntur discipuli Christi, quoniam caritas non consistit in uno. Unde dicitur: Vae soli*”.

Bł. Augustyn⁷⁵⁸ mówi: „Jeśli zaś chodzi o to, że posyłał [uczniów] po dwóch, jest to sakrament miłości, lub dlatego, że dwóch – przykazanie miłości, bądź też, że żadna miłość nie może być mniejsza, niż między dwoma – *quod autem binos mittit, sacramentum est caritatis, sive quia duo sunt caritatis praecepta, sive quia omnis caritas minus quam inter duos esse non potest*”.

Sakrament miłości – *sacramentum caritatis* – oto wyższy motyw dla życia po dwóch, chociaż słowo *caritas* postawiono tutaj, prawdopodobnie, z powodu braku w języku łacińskim dokładniejszego określenia na szczerą miłość przyjaciół. Jest także i niższy motyw, ponieważ ludzie są słabi, potrzebują pomocy przyjaciela także w powstrzymaniu pokus. W tym wypadku przyjaciel też jest konieczny – choćby jako świadek, który może na jakiś czas powstrzymać przed upadkiem. Tak uważał św. Jan Chryzostom, w 14 rozdziale „Egzegezy Księgi Rodzaju”, i św. Grzegorz Teolog, w 17 Homilii. Sama obecność drugiego człowieka sprzyja rozpraszaniu napięcia grzesznych zamiarów. Święty Serafin z Sarowa niechętnie radził zamieszkanie w pustelni. „W monasterze – wyjaśniał – mnisi walczą z wrogimi siłami jakby z gołębiami, a w pustelni jakby walczyli z lwami i lampartami”. – Ta ostatnia strona – strona wzajemnej kontroli – szczególnie wryła się w świadomość mnichów, przede wszystkim katolickich, ale ponieważ ta strona jest poza tematem mojej pracy, więc ją pomijam⁷⁵⁹. Zauważę tylko, że tego samego dotyczą

nasze prawosławne zakazy chodzenia mnichom w pojedynkę, a także zakaz św. Serafina z Sarowa, zabraniający jego uczniom żyć samotnie.

Jaką ważność Pan nadawał przyjaźni, pokazuje analizowana powyżej przypowieść o nieuczciwym rządcy. Jest godne uwagi, że w tym wypadku w ogóle nie mówi się o dobroczynności z niegodziwej mamony, o pomocy biednym. Nie, bezpośrednim celem nie jest filantropia, a zdobycie sobie przyjaciół, przyjaźń: „Ja także wam powiadam: Zyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną – *ἐαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*” (Łk 16₉). Na ten fragment zwrócił już uwagę Klemens Aleksandryjski⁷⁶⁰. Oto, co on mówi:

„Pan nie powiedział: ‘Daj’ lub ‘Przekaż’, bądź ‘Czyń miłosierdzie’, czy też ‘Pomagaj’”, ale – ‘Zyskujcie sobie przyjaciół’, gdyż przyjaźń nie wyraża się tylko w dawaniu, ale w całkowitej ofierze z siebie i długotrwałym wspólnym przebywaniu”.

Mistyczna jedność dwóch jest warunkiem wiedzy i, znaczy, objawienia dającego tę wiedzę Ducha Prawdy. Wraz z podporządkowaniem stworzenia wewnętrznym prawom, danym przez Boga, i dlatego cnotliwym, odpowiada ono nadejściu królestwa Bożego (– to znaczy Ducha Świętego –) i uduchowieniu całego stworzenia. Zgodnie z godną uwagi tradycją, zachowaną w tak zwanym „Drugim Liście św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian”,

„Sam bowiem Pan zapytany przez kogoś, kiedy przyjdzie Jego królestwo, powiedział: ‘Kiedy dwaj będą jednym, i to, co zewnątrz, będzie jak wewnątrz, a męskie z żeńskim ani męskie ani żeńskie’ – *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ*”⁷⁶¹.

Oto jak tłumaczy ten zagadkowy agrafon sam Klemens:

„Dwóch zaś jest jednym, gdyby mówili sobie nawzajem prawdę i w dwóch ciałach nieobłudnie była jedna dusza. I ‘to, co zewnątrz, będzie jak wewnątrz’, to znaczy: duszę [Chrystus] nazywa wewnętrznym, a wewnętrznym nazywa ciało. W ten sposób znaczy, okazuje się – *φαίνεται* – twoje ciało, jak i dusza twoja będzie jawna w pięknych twoich czynach (*ἐν τοῖς καλοῖς ἔργοις* – N. B.: powiedziano *καλοῖς*, pięknych, a nie *ἀγαθοῖς*, dobrych). I ‘męskie z żeńskim ani męskie ani żeńskie’, to znaczy: żeby brat, gdy zobaczy siostrę, nie pomyślał o niej to, co odnosi się do kobiety (*θηλυκόν*, to znaczy jak o kobiecie), ani też ona nie pomyślała czegoś

o nim męskiego (ἀρσενικόν, to znaczy jak o mężczyźnie)⁷⁶². Kiedy będziecie tak postępować – mówi – to przyjdzie królestwo Ojca Mojego⁷⁶³.

Jednak to tłumaczenie – bardzo prawdopodobne! – odnosi się raczej do psychologicznej strony nadchodzącego królestwa i mało wnika w warunki ontologiczne, przy których stanie się możliwe takie życie duszy. Można przyjąć, że sam agrafon wystarczająco mówi za siebie, trzeba jedynie wziąć go takim, jakim jest. Teraz jest dla mnie ważny jedynie pierwszy człon agrafonu, a mianowicie: „Kiedy dwaj będą jednym – ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν”, to znaczy wskazanie na doprowadzoną do końca przyjaźń – rozumiejąc ją nie tyle ze strony działań i uczuć, nie nominalistycznie, co ze strony metafizycznego gruntu, na którym możliwa jest pełna jedno-duszość – realistycznie.

Święci Ojcowie wielokrotnie powtarzali myśl o konieczności, wraz z powszechną miłością – ἀγάπη, także i przyjaźni – φιλία. O ile pierwsza odnosi się do każdego, nie bacząc na cały jego brud, o tyle druga powinna być ostrożna w wyborze przyjaciela. Przecież z przyjacielem zrastasz się, przyjaciela, wraz z jego cechami, przyjmujesz w siebie, więc aby obaj nie zginęli, potrzebny jest ostrożny wybór.

„Οὐκ ἔστιν οὐδὲν κτήμα βέλτιον φίλου,
πονηρὸν ἄνδρα μηδέπου κτήσῃ φίλου

– nie ma żadnego lepszego nabytku, niż przyjaciel, ale złego człowieka nigdy nie bierz sobie za przyjaciela”, mówi św. Grzegorz Teolog⁷⁶⁴. A w innym miejscu używa on wszystkich najpiękniejszych słów, aby tylko godnie ocenić ważność przyjaźni:

„Z wiernym przyjacielem nic na świecie nie da się porównać – tak zaczyna mowę, zwracając się do św. Grzegorza z Nyssy – i nic nie przeważa jego dobroci (Syr 6₁₄₋₁₅). Wierny przyjaciel jest mocną obroną i warownym zamkiem królewskim. Wierny przyjaciel to żywy skarb, wierny przyjaciel jest ponad złoto i mnogość drogocennych kamieni (Ps 18₁₁). Wierny przyjaciel to ogród zamknięty, źródło zapieczętowane (Pnp 4₁₂), które w odpowiedniej porze otwieramy, by zeń zaczerpnąć. Wierny przyjaciel to przystań ochłody (Ps 65₁₂). Jeśli zaś jeszcze umysłem przewyższa innych, jak wielka to rzecz! A jeśli do tego ma wysokie i wielostronne wykształcenie – mam na myśli to nasze [chrześcijańskie] i to, co ongiś było nasze [retorskie] – o ileż to rzecz świetniejsza! A jeśli jest i synem światłości, albo

mężem Bożym (1 Tm 6₁₁) obcującym z Bogiem (Ez 43₁₉), albo mężem tęskniącym za najwyższymi dobrami (Dn 9₂₃), albo zasługującym na takie imiona, jakimi Pismo Święte darzy ludzi oddanych Bożemu Duchowi, wzniosłych i należących do świata Bożego – to już jest dar od Boga, przewyższający jak najwyraźniej wszelkie nasze zasługi⁷⁶⁵.

Skoro już przyjaciel został wybrany, to przyjaźń z nim – według Grzegorza Teologa – ma cechy bezwarunkowości. „Przez Niego [Słowo] – mówi on – poskrwiam nienawiść, wzmacniam przyjaźń; tamtą bowiem należy ograniczać, w tej żadnej nie znać granicy – τούτῳ μετρῶ μίσος, ἀλλ’οὐ φιλίαν, τὸ μὲν γὰρ μετρεῖσθαι δεῖ, τῆς δὲ μηδένα γινώσκειν ὄρον⁷⁶⁶.”

W czymże wyraża się ta bezgraniczność przyjaźni, to, że nie chce „żadnej znać granicy”? – Przede wszystkim w noszeniu niemocy swojego przyjaciela – bez granic: we wzajemnej cierpliwości, we wzajemnym przebaczeniu. „Przyjaźń wszystko to zniesie, tak moja, która ucierpiała, jak i tego, który mnie słucha – πάντα οἴσει φιλία καὶ πάσχουσα καὶ ἀκούουσα⁷⁶⁷.”

Interesy przyjaciół łączą się, honor jednego staje się honorem drugiego i dobro jednego – dobrem drugiego.

„Ἐύνη γὰρ πάντεσσι πέλει χάρις, εὖτε τις ἐσθλῶν
ἔσθλα πάθη, θεσμῶ κίρναμένης φιλίας

– przecież gdy jeden z dobrych doświadczył coś dobrego, to, na mocy więzów jednoczącej przyjaźni, wspólna radość bywa u nich wszystkich⁷⁶⁸.

Sama „jedność bowiem powstaje przy obfитоści natury⁷⁶⁹, gdyż Trójcy Świętej właściwa jest jedność i pokój wewnętrzny, stąd też z Niej wywodzi się jednomyślność.

Dlatego – jakby wtórując św. Grzegorzowi – abba Talasios mówi: „miłość ciągle kierowana do Boga, łączy kochających z Bogiem i między sobą⁷⁷⁰. Albo też w innym miejscu jeszcze wyraźniej:

„Tylko miłość jednoczy stworzenia z Bogiem i wzajemnie ze sobą w jednomyślności⁷⁷¹.”

Podobne myśli wypowiadali inni Ojcowie, więc zacytuję kilka przypadkowych fragmentów. Tak, św. Bazyli Wielki widzi we wspólnocie ludzi ich głęboką organiczną potrzebę:

„Któż nie wie, że człowiek jest zwierzęciem łagodnym i wspólnotowym, a nie samotnym i dzikim? Nic przecież nie jest tak właściwe naszej naturze – mówi on – jak wspólnota z innymi i potrzeba innych, i miłość współplemiennych – τίς οὖν οὐκ οἶδει, ὅτι ἡμερῶν καὶ κοινωνικῶν ζῶων ὁ ἄνθρωπος, καὶ οὐχὶ μοναστικόν, οὐδὲ ἄγριον; Οὐδὲν γὰρ

οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν, ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις, καὶ χρῆζειν ἀλλήλων, καὶ ἀγαπᾶν τὸ ομόφυλον (– qui ejusdem sunt Genesis –)⁷⁷².

Między kochającymi ulega zerwaniu pępowina egoizmu i każdy postrzega w drugim jakby samego siebie, najintymniejszą swoją istotę, swoje drugie Ja, nie różniące się, zresztą od własnego Ja. Przyjaciel jest percypowany w Ja kochającego – okazuje się w głębokim sensie słowa **przyjemnym**, to znaczy **przyjmowanym** przez niego, dopuszczonym do własnego życia i w żaden sposób nie będącym mu obcym, nie będąc odrzucanym. Kochany jest w pierwotnym sensie słowa – **przyjacielem**⁷⁷³ dla innego, gdyż jak matka dziecko, tak kochający przyjął go w siebie i nosi w swoim sercu. Tak właśnie mówi, chociaż z innego powodu, Poeta:

„Półmrok tutaj, tam żar i krzyki,
Chodzę jakby we śnie,
Tylko jedno żywo czuję –
Ty ze mną i cała we mnie”⁷⁷⁴.

Przyjęcie w duszę przyjacielskiego Ja łączy w jedno dwa oddzielne potoki życia. Ta życiowa jedność nie jest otrzymana jako stłamszenie jednej osoby przez drugą i nawet jako świadoma niewola jednej osoby wobec drugiej. Przyjacielskiej jedności nie można także nazwać ustępstwem, ustępliwością. Jest to właśnie – jedność. Jeden czuje, pragnie, myśli i mówi nie dlatego, że tak właśnie powiedział, pomyślał, zapragnął lub poczuł inny, a dlatego, że oni obaj czują – w jednym uczuciu, pragną – w jednej woli, myślą – w jednej myśli, mówią – jednym głosem. Każdy żyje drugim, lub dokładniej, życie tak jednego, jak i drugiego, wypływa z w-sobie-będącego-jednego, wspólnego centrum, twórczym wysiłkiem stawianego przez przyjaciół ponad sobą. Dlatego też różne jego przejawy zawsze same z siebie bywają harmonijne. Tak, same z siebie – nie przez napięte uczucie lub wolę, bądź myśl, czy też formułę słowną, postawioną jako zasada jedności. Natomiast formuła słowna, lub system takich formuł, dający program – to podobieństwo jedności lub sojusz, alliance, ale wcale nie to, co jedno-istotna jedność lub jedność we właściwym sensie słowa, unité⁷⁷⁵.

W noumenalnym łonie przyjaciele określają swoją przyjaźń – nie na płaszczyźnie na poły przezroczystej i bezskrzydłej fenomenalności („psychiki”). Dlatego przyjaciele tworzą dwu-jednię, diadę; oni to – nie oni, a coś więcej – jedna dusza.

Według słów Marka Municjusza Feliksa, jego przyjaciel Oktawiusz kochał go tak gorąco, że we wszystkich ważnych i poważnych, a nawet

w małoważnych sprawach, nawet w zabawach, ich pragnienia były we wszystkim zgodne. „Można było pomyśleć, że w obu była rozdzielona jedna dusza”⁷⁷⁶.

Inaczej nie może być: przecież przyjaciele – tak twierdzi Laktancjusz – „nie mogliby być związani przyjaźnią tak wierną, gdyby w obu nie była jedna dusza, jedna i ta sama myśl, jednakowa wola, ta sama opinia”⁷⁷⁷.

Wspólne życie – to wspólna radość i wspólne cierpienie. W przyjaźni nie ma – współ-radowania i współ-cierpienia, a współbrzące radowanie i współbrzące cierpienie: stany pierwszego typu idą od peryferii duszy do jej centrum i odnoszą się do tych, którzy są dość daleko od nas. Natomiast radość i cierpienie osób bardzo bliskich, powstając w samym centrum naszej duszy, dążą stąd do peryferii; to nie jest już odbicie stanu kogoś obcego, a własny współbrzący stan – własna radość i własne cierpienie. Już Arystoteles – w odniesieniu do cierpienia – zauważył tę różnicę przeżyć⁷⁷⁸. Natomiast Eurypides w swojej tragedii „Herakles” podaje nam artystyczny dowód takiej różnicy, porównując cierpienia Amfitriona i Heraklesa, Amfitriona i Teseja⁷⁷⁹.

Jeśli jednak bliskie związki w ogóle są sprzyjające dla współbrzących przeżyć, to gruntem przede wszystkim do nich dostosowanym bywa przyjaźń: według twierdzenia św. Maksyma Wyznawcy „wierny przyjaciel nieszczęścia przyjaciela uważa za swoje i znosi je razem z nim, cierpiąc do śmierci”⁷⁸⁰. Przecież, ogólnie wyróżnikiem miłości, według św. Nilusa Synaity, jest to, że ona jednoczy wszystkich, do samej wewnętrznej przychylności duszy; na skutek takiej jedności każdy swoje cierpienia przekazuje wszystkim innym, a sam od innych przejmuje ich cierpienia⁷⁸¹. Wszyscy za wszystkich odpowiadają i wszyscy za wszystkich cierpią.

Jednocząc się tak, swoją naturą, i tworząc rozumowo niepojętą dwu-jednię, przyjaciele dochodzą do jednego czucia, jednej woli, jednej myśli, w pełni wyłączających różne uczucia, różne wole i różne myśli. Równocześnie jednak, będąc aktywnie tworzoną, ta jedność – wcale nie mediumiczne wzajemne opanowanie osobowości, nie pograżenie się ich w bezosobowość i obojętność, a tym samym w niewolę – jest żywiołem obu. Nie jest ona rozplynięciem się osobowości, nie jest jej zaniżeniem, a jej wzlotem, skupieniem, umocnieniem i pogłębieniem. Tym bardziej odnosi się to do przyjaźni. W relacjach przyjaźni nie do zastąpienia i z niczym nie jest porównywana wartość, a swoistość każdej osoby ujawnia się w całym swoim pięknie. W innym Ja osoba jednego odkrywa swoje zadatki, duchowo zapładniane przez osobę drugiego.

Według Platona, kochający rodzi w kochanym⁷⁸². Każdy z przyjaciół dla swojej osoby otrzymuje afirmację, znajdując swoje Ja w Ja innego. „Kto ma przyjaciela – mówi Chryzostom – ten ma siebie drugiego – ἄλλον ἑαυτὸν ἔχει”⁷⁸³.

„Kochany dla kochającego – rozważa św. Ojciec w innym miejscu – jest tym samym, co on sam. Cecha miłości jest taka, że kochany i kochający stanowią już jakby nie dwóch oddzielnych ludzi, a jednego człowieka – ταῦτα γὰρ ἐστὶ φιλία, μηκέτι τὸν φιλοῦντα καὶ τὸν φιλούμενον δύο διηρημένους, ἀλλ’ ἓνα τινὰ ἄνθρωπον”⁷⁸⁴.

Podział w przyjaźni jest jedynie fizyczny, tylko dla spojrzenia w samym zewnętrznym znaczeniu słowa. Dlatego też w wersecie na święto Trzech Hierarchów, 30 stycznia, śpiewa się o nich, żyjących w różnych miejscach, jako o „rozdzielonych cieleśnie, ale złączonych duchowo”. Przy wspólnym życiu nawet ciało staje się jakby jedno. Hieroschimonach Antoni z ławry kijowskiej, opisując zgon archimandryty Melecjusza, zauważył: „Ponad trzydzieści lat pozostawałem z nim w przyjacielskiej wspólnotcie, a przez ostatnie trzy lata u nas było tak, że staliśmy się jakby jednym ciałem i jedną duszą”⁷⁸⁵.

Siła i trudność służby – nie w fajerkowym wybuchu chwili, a w nieustannie tłącej się cierpliwości życia. Jest to łagodny płomień oliwy, a nie wybuch gazu. Heroizm zawsze jest jedynie ozdobą, a nie istotą życia, i – jako ozdoba – zawsze ma swoją słuszną dolę ryzyka. Zajmując jednak miejsce życia, on w nieunikniony sposób wyradza się w grymas, w bardziej lub mniej prawdopodobną pozę. Najbardziej bezpośredni heroizm – w przyjaźni, w jej patosie, ale i tutaj heroizm jest jedynie kwiatkiem przyjaźni, a nie łodygą i nie jej korzeniem. Heroizm rozbija, a nie zgromadza, on zawsze żyje kosztem innego, karmi się sokami zdobytymi przez życie. Tutaj, w życiu, kryją się subtelne i łagodne korzenie przyjaźni, wydobywające autentyczne życie i same niewidoczne dla oka, niekiedy nawet przez nikogo nie podejrzwane. Jednak one karmią dane teraz życie, a otwierający się kwiatek heroizmu, jeśli nie stanie się pustym owocem, zrodzi jedynie nasiona innej, przyszłej przyjaźni⁷⁸⁶.

Przyjacielska miłość nie odnosi się do poszczególnych punktów ożywienia duchowego, nie odnosi się do spotkań, wrażeń i świąt życia, a do całej życiowej, a nawet codziennej rzeczywistości – wymaga uwagi właśnie tam, gdzie „bohater” zupełnie siebie demoralizuje. Jeśli mówiono, że nie ma wielkiego człowieka dla jego lokaja lub, ściślej, nie ma bohatera dla jego lokaja, to przecież właśnie dlatego jeden z nich jest – bohaterem,

a drugi – lokajem. Przecież heroizm nie wyraża istotnej wielkości osoby, a jedynie nadaje tę wielkość na chwilę, dla lokaja zaś osoba ta pozostaje tylko samą sobą. Każde zewnętrzne działanie jednego wydaje się drugiemu niewystarczającym, gdyż znając duszę przyjaciela, postrzega on niemożliwość pogodzenia jakiegokolwiek działania z wewnętrzną wielkością duszy. W stosunku do bohatera jedni się dziwią, a inni nim pogardzają; jedni nim się zachwycają, a inni nienawidzą. Natomiast przyjaciel nigdy nie dziwi się swoim przyjacielem i nie pogardza nim, nie zachwyca się nim i nie nienawidzi go. On – kocha, a dla miłości cenniejszą od całego świata z wszystkimi jego pokusami jest właśnie ta kochana dusza. Przecież φιλία zna przyjaciela nie z zewnętrznych zarysów, nie z szat bohatera, a z jego uśmiechu, z jego cichych słów, z jego słabości, z tego, jak kontaktuje się z ludźmi w prostym, ludzkim życiu – z tego, jak on je i śpi.

Można wygłaszać retoryczne przemowy i – oszukać. Można retorycznie cierpieć, nawet umrzeć można retorycznie i – oszukać swoją retoryką. Nie można jednak oszukać codziennym życiem i autentyczna próba duszy – we wspólnym życiu, w przyjacielskiej miłości. Taki lub inny akt heroizmu może dokonać każdy, interesującym może być każdy, ale tak się uśmiechać, tak powiedzieć, tak pocieszyć, jak czyni to mój przyjaciel, może tylko on jeden i nikt więcej. Tak, nikt i nic w świecie nie zastąpiłoby mi jego straty. Tutaj, w przyjaźni, zaczyna się wyjawianie osoby, i dlatego tutaj zaczyna się autentyczny, głęboki grzech i autentyczna, głęboka świętość. Można powiedzieć o sobie wielkie kłamstwa w wielu tomach utworów, ale nie można dokonać nawet najmniejszego w życiowej wspólności z przyjacielem: „Oblicze odbija się w wodzie, a w sercu odbija się człowiek” (Prz 27₁₉). Stosunek życia do heroizmu przypomina stosunek cech twarzy i przypadkowych błysków na niej: te ostatnie mogą być efektowne, ale one nie dotyczą tego, co jest drogie w twarzy lub niemiłe, co nas pociąga lub czego nienawidzimy. Natomiast przyjaźń budowana jest na tych połączeniach, wyjawiających cechy twarzy, na uśmiechach, po prostu na życiu – na tym samym życiu, gdzie zaiste króluje albo miłość albo nienawiść, ostateczna. Zabierz człowiekowi jego heroizm, a człowiek pozostanie tym, kim on jest; poproś w myślach wydzielić z niego jego głęboką świętość lub głęboką miłość, jego ukryte życie i ukryty grzech, przeświecające w każdym geście, i... w ogóle nie będzie człowieka, podobnie jakby wydzielić z wilgoci jej wodór.

Ten ostateczny rozkład, tę destylację frakcyjną, w pełni dokona Duch Święty, przy końcu wieków. A tutaj, teraz taki podział może być dokonany

przez człowieka, przyjacielsko kochającego, gdyż tylko on będzie wskazywał nam nasze tajemnice. Tutaj jeszcze raz ujawnia się metafizyczna natura przyjacielskiego związku. Przyjaźń jest nie tylko psychologiczna i etyczna, ale przede wszystkim ontologiczna i mistyczna. Tak na nią patrzyli we wszystkich czasach wszyscy głębcy kontemplatorzy życia. Czym jest przyjaźń? – Jest kontemplacją. Siebie przez Przyjaciela w Bogu.

Przyjaźń – to widzenie siebie oczyma innego, ale wobec trzeciego, i właśnie Trzeciego. Ja, odbijając się w przyjacielu, w jego Ja uznaje swoje drugie Ja. Tutaj w naturalny sposób pojawia się obraz zwierciadła i on już od wielu wieków stuka za progiem świadomości. Posługuje się nim także Platon: przyjaciel – według twierdzenia największego ze znawców τῶν ἐρωτικῶν, Platońskiego Sokratesa – „w kochanym, jak w zwierciadle, widzi samego siebie – ὥσπερ δ' ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν”⁷⁸⁷. A po dwunastu po dwakroć wiekach prawie dosłownie wtóruje mu Schiller: „Markiz Poza widział – mówi on – w tym pięknym zwierciadle (to znaczy w swoim przyjacielu Don Karlosie) siebie samego i cieszył się z własnego wyobrażenia⁷⁸⁸. To odnalezienie i rozpoznanie siebie we współbrzmiającym uczuciu konkretnie przedstawiono w słowach Karlosa do Filipa:

„Jak słodko, dobrze w duszy przepięknej
siebie przemieniać, jak słodko myśleć,
że nasza radość zdobi policzki przyjaciela,
że nasz smutek inną pierś ściska,
że nasz ból inne oczy napelnia łzami”⁷⁸⁹.

Jednak Homer, jeszcze wcześniej od Platona, zauważył na temat przyjaźni, że „bóstwo zawsze prowadzi podobnego do podobnego – ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον”⁷⁹⁰ i czyni ich znajomymi (na ten fragment powołuje się Platon w „Lizysie”), a Nietzsche po Schillerze twierdzi, że każdy człowiek ma swój μέτρον i że przyjaźń – to dwaj ludzie, ale jeden wspólny μέτρον lub, innymi słowy, że przyjaźń jest jednakowym układem dwóch dusz⁷⁹¹.

Jednak przyjaciel – to nie tylko Ja, ale także inne Ja, inny dla Ja. Przecież Ja jest jedyne i wszystko, co jest inne w odniesieniu do Ja, to już – nie-Ja. Przyjaciel – to Ja, który jest nie-Ja: przyjaciel – contradictio i w samym pojęciu „przyjaciel” widać antynomię. Jeśli tezą przyjaźni jest tożsamość i podobieństwo, to jej antytezą jest – nie-tożsamość i nie-podobieństwo. Ja nie mogę lubić tego, co nie jest Ja, gdyż wtedy dopuściłbym w sobie coś obcego mi. Równocześnie z tym, chcę kochać nie tego, którym

sam jestem: w istocie, po cóż mi to, co już mam? Tę sprzeczność przyjaźni odkrył młody Platon w „Lizysie”, a na nowo odkrywa ją Schiller.

„Miłość – mówi on odnośnie przyjaźni, w przeciwieństwie do tekstu zacytowanego powyżej – miłość nie budzi się między dwoma jednodźwięcznymi duszami, a między dźwięczącymi harmonijnie”; i jeszcze: „Z zadowoleniem – pisze Juliusz, zwracają się do swego przyjaciela Rafaelo – z zadowoleniem widzę swoje uczucia w swoim zwierciadle, ale z płomienną rozkoszą pożeram twoje wyższe uczucia, których mi brakuje”⁷⁹².

W miłości dokonuje się wymiana, wzajemne dopełnienie. „Kiedy nie-nawidzę – zapewnia Schiller ręką swojego Juliusza – to coś zabieram sobie, a kiedy kocham, to wzbogacam się tym, co kocham”⁷⁹³. Miłość wzbogaca; Bóg – mający doskonałą miłość – jest Bogaty: On jest bogaty Synem swoim, którego kocha, On jest – Pełnią.

Podobieństwo – τὸ ὁμοίον – i nie-podobieństwo lub przeciwieństwo – τὸ ἐναντίον – są równie konieczne w przyjaźni, tworząc jej tezę i antytezę. W dialektyce Platona tę antynomiczność przyjaźni usuwa lub, dokładniej, pokrywa mieszczącym jedno i drugie pojęciem właściwości; przyjaciele – mówi Platon – „z natury każdy z was jest dla drugiego niby swój – οἰκεῖοι”⁷⁹⁴ – w tym sensie są „swoi”, że każdy z nich jest częścią innego, uzupełniającą metafizyczny brak jego istoty i dlatego jednorodną z nim. Jednak ani logiczne pojęcie właściwości, ani równoznaczna z nim, wielowieczna w plastyczności mityczna postać androgena⁷⁹⁵ nie może zasypać przepaści między dwoma przyczółkami przyjaźni, gdyż i pojęcie to, i obraz ten, w istocie są niczym innym, jak skróconym oznaczeniem antynomii Ja i nie-Ja.

Jeszcze można upodobnić przyjaźń do konsonansu. Życie jest nieustannym szeregiem dysonansów, ale przez przyjaźń znajdują one rozwiązanie i w przyjaźni życie społeczne zyskuje sens i pogodzenie. Jednak, jak surowe unisono nie daje nic nowego, a tony bliskie, ale równo-wysokie, łączą się w nieznośne dla ucha zakłócenia – tak samo jest w przyjaźni: nadmierna bliskość w układzie duszy, ale przy braku tożsamości, prowadzi do ciągłych wstrząsów, do zakłóceń, nieznośnych w swojej nieoczekiwaności i nieprzewidywalności – rozdrażniających, dosłownie, jak migające światło.

Tutaj, w pojęciu konsonansu, znowu ukrywamy antynomię, gdyż konsonujące tony powinny być w jakiś sposób równe ze sobą i równocześnie – różne. Jednak, jaka by nie była natura przyjaźni – przyjaźń jest istotnym warunkiem życia.

Przyjaźń daje człowiekowi samopoznanie, odkrywa, gdzie i jak należy pracować nad sobą. Jednak ta przezroczystość Ja dla siebie samego jest osiągnięta jedynie w życiowym współdziałaniu kochających się osób. „Razem” przyjaźni – to źródło jej siły. Nawet o wspólnotowym życiu św. Ignacy Antiocheński, wskazując na tajemniczą, cuda czyniącą siłę, otrzymywaną przez chrześcijan od życia razem, pisał do Efezjan:

„Starajcie się zatem częściej gromadzić dla dziękczynienia Bogu i oddawania Mu chwały. Jeśli bowiem często wspólnie się spotykacie, chylił się do upadku potęża szatana, a wasza zgodność w wierze niszczy jego dzieło – ἐν τῇ ὁμονίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως. Nie ma nic lepszego od pokoju, który unicestwia wszystkie wrogie ataki sił niebieskich i ziemskich”⁷⁹⁶.

W tym wypadku jasno wskazano, że „razem” w miłości nie powinno ograniczać się tylko do myśli abstrakcyjnej, ale koniecznie wymaga namacalnych, konkretnych przejawów – do „częstego” gromadzenia się łącznie. Trzeba nie tylko wzajemnie się kochać, ale trzeba być razem *πυκνῶς*, starać się być w miarę możliwości *πυκνότερον* – ciasno jeden z drugim. Kiedy przyjaciele bywają ciasno jeden z drugim, jak nie przy pocałunku? Sama nazwa pocałunku zbliża go do słowa *cały* i pokazuje, że czasownik *całować* oznacza doprowadzenie przyjaciół do stanu całościowego, do jedności. Pocałunek jest duchowym zjednoczeniem całujących się osób⁷⁹⁷. Jest on przede wszystkim związany właśnie z przyjaźnią, z *φιλία*, co widać z greckiej jego nazwy – *φίλημα*; poza tym – o czym już wspomniano – *φιλεῖν* z dodaniem *τῷ στόματι*, ustami lub bez tego dodatku – wprost znaczy **całować**.

Trzeba żyć wspólnym życiem, trzeba codzienne życie oświecić i przeniknąć bliskością, nawet zewnętrzną, cielesną, a wtedy u chrześcijan pojawiają się nowe, niesłychane siły – zwyciężające szatana, oddalające wszystkie jego nieczyste siły. Oto dlaczego tenże sam święty pisze do św. Polikarpa, biskupa Kościoła w Smyrnie, a tym samym do całego Kościoła: „Pracujcie razem jedni z drugimi, razem walczcie, biegnijcie, cierpcie, śpijcie i budźcie się razem jako włodarze Boga, Jego współpracownicy i słudzy.”⁷⁹⁸.

Być może, mając przed swymi duchowymi oczyma te słowa już podeszłego Przewodnika, św. Polikarp ze Smyrny ze swej strony poucza mieszkańców Filipi:

„Ten bowiem, kto ma miłość – ἀγάπην – daleko jest od każdego grzechu”⁷⁹⁹.

Tu znowu powtarza się główna myśl. Miłość daje szczególne siły kochającemu, i te siły zwyciężają grzech, zmywają i oddalają – według słów św. Ignacego – siły szatana i niszczą jego dzieło.

To samo twierdzą też inni ludzie, znający prawa życia duchowego. Tak, starzec Teodor z monasteru świrskiego, przed śmiercią łagodnie pouczał braci:

„Ojcowie moi! Ze względu na Pana jeden z drugim nie rozłączajcie się, gdyż w tych nędznych czasach mało można znaleźć ludzi, z którymi można w zgodzie z sumieniem porozmawiać”⁸⁰⁰.

Słowa te w najwyższym stopniu są godne uwagi: przecież w nich mówi się nie o tym, żeby nie złościли się, nie gniewali się na siebie lub też nie kłócili się. Nie, tutaj zupełnie wyraźnie powiedziano o konieczności bycia razem – bycia zewnątrznie, blisko, empirycznie, życiowo.

Takie wspólne życie Kościoła uważano i uważa się za tak konieczne, tak istotnie związane z tym, co najlepsze w życiu, że nawet nad zmarłym słyszymy echo tych słów: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem” (Ps 132). Nad trumną jednego z bliskich zapadło mi w serce to westchnienie o przyjaźni. Nawet wtedy – pomyślałem – nawet wtedy, kiedy skończone są wszystkie powiązania z życiem, nawet wtedy wspomina się – z palącym pragnieniem – o wspólnym życiu, o ideale przyjaźni. Nic już nie ma – nie ma nawet samego życia! A jednak pomimo wszystko pozostaje tęsknota za przyjacielską wspólnotą. Czy z tego nie wynika, że przyjaźń stanowi ostatnie słowo ludzkiego żywiołu kościelności, szczyt człowieczeństwa? Póki człowiek pozostaje człowiekiem, poszukuje przyjaźni. Ideał przyjaźni nie jest wrodzony człowiekowi, a aprioryczny dla niego⁸⁰¹, jest to konstytutywny element jego natury.

Jan Chryzostom⁸⁰² nawet całą chrześcijańską miłość tłumaczy jako przyjaźń. W ofiarności Apostoła Pawła, w jego gotowości pójścia do gehenny ze względu na kochanych, on widzi „płomienną miłość przyjaźni”.

„Chcę przedstawić – mówi on – przykład przyjaźni. Przyjaciele są drożsi od ojców i synów – przyjaciele w Chrystusie”. Następnie zacytowany jest przykład pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie, przedstawionej w Dz 4_{32, 35}. „Oto przyjaźń – kontynuuje św. Ojciec – gdy ktoś nie uważa swego za swoje, ale za należące do bliźniego, a własność bliźniego uważa za obcą dla siebie – kiedy jeden tak strzeże życia dru-

giego, jak swojej własności, a ten odplaca mu wzajemnie taką samą skłonnością”. W braku takiej przyjaźni Chryzostom upatruje grzech ludzkości i źródło wszystkich nieszczęść, a nawet herezji. „Gdzie jednak, powiedzą, można znaleźć takiego przyjaciela? Właśnie, nigdzie nie można znaleźć, gdyż nie chcemy być takimi, a gdybyśmy zechcieli, byłoby można i to nawet bardzo. Gdyby to było w samej rzeczy niemożliwe, to Chrystus nie przykazywałby tego i nie mówiłby tak dużo o miłości. Wielka jest sprawa przyjaźni i w takiej mierze wielka, że nikt nie może tego zrozumieć, nie wyrazi tego nawet żadne słowo, chyba, że ktoś pozna we własnym doświadczeniu. Jej niezrozumienie zrodziło herezje, ale to ona czyni, że Grecy są dotychczas Grekami”.

Być razem, wspólne przebywanie jest wymagane w życiu parafialnym. Jednak tym bardziej owo „wspólne” odnosi się do przyjacielskiego życia, w którym konkretna bliskość ma szczególną siłę, i tutaj „wspólne” nabiera znaczenia gnozeologicznego. Owo „wspólne” jest rozumiane jako wzajemne „niesienie ciężarów” (Ga 6₂), jako wzajemne posłuszeństwo, życiowy nerw przyjaźni i jej krzyż. Dlatego na nim, na owym „wspólne” tyle razy kładli akcent doświadczeni ludzie w całej historii Kościoła.

Mówiąc o chodzeniu mnichów po dwóch, Tomasz z Canterbury cytuje przysłowie ludowe: „Milles in obsequio famulus, clericus socium, monachus habet dominum”, to znaczy: „Dla żołnierza posłuszny jest sługa, dla kleryka – towarzyszem, a dla mnicha – panem”.

Tak, wszelka przyjaźń, jak i ogólnie życie chrześcijańskie w tym sensie jest monastycyzmem. Każdy z przyjaciół bezspornie upokarza się przed swoim towarzyszem życia, jak sługa przed panem: tutaj w pełni uzasadnionym ukazuje się przysłowie francuskie: „Qui a compagnon, a maître – kto ma towarzysza, ten ma mistrza”. W tym tkwi posłuszeństwo przyjaźni, niesienie krzyża swego Przyjaciela.

Wierność raz zawiązanej przyjaźni, nierozzerwalność przyjaźni, jest surowa jak nierozzerwalność małżeństwa, zdecydowanie do końca, do „krwi męczeńskiej” – takie jest podstawowe prawo przyjaźni, a w jego zachowaniu tkwi cała jej siła. Wiele jest pokus, aby porzucić Przyjaciela, wiele pokus, żeby pozostać samotnym lub nawiązać nowe przyjaźnie. Kto jednak zerwał jedną przyjaźń, ten zerwie i następne, gdyż droga wysiłku zostaje zamieniona przez niego w dążenie do komfortu duchowego, a ten ostatni nie zostanie osiągnięty, nie może i nie powinien być osiągnięty w żadnej przyjaźni. Przeciwnie, każdy wspólny wysiłek daje siłę

przyjaźni. Tak, jak przy budowie ściany, im więcej leje się wody na cegły, tym mocniejsza jest ściana, tak i z łez wylanych z powodu przyjaźni, staje się ona coraz silniejszą.

Łzy są cementem przyjaźni, ale nie każde, a te, które płyną z powodu nie mogącej znaleźć dla siebie wyrazu miłości i z powodu zmartwień, sprawionych przez przyjaciela. Im silniejsza jest przyjaźń – tym więcej łez, a im więcej łez – tym więcej przyjaźni.

Łzy w przyjaźni są tym samym, co woda przy pożarze wytwórni spirytusu: im więcej ludzie leją wody, tym bardziej wybuchają płomienie.

Byłoby błędem sądzić, że łzy płyną jedynie z powodu niedostatku miłości. Nie, „istnieją ziarna, które wyrastają w naszej duszy jedynie pod deszczem łez, wylanych z naszego powodu; a tymczasem te ziarna przynoszą piękne kwiaty i lecznicze owoce.– I nie wiem, czy zdecydowałbym się polubić człowieka, który nikogo nie zmusił do płakania. Bardzo często ci, którzy najsilniej kochają, najbardziej zmuszają do cierpienia, gdyż niewiadomo jakie łagodne i nieśmiałe okrucieństwo zwykle bywa niespokojną siostrą miłości. Miłość szuka w każdym miejscu dowodów miłości, a któż nie jest skłonny znajdować te dowody przede wszystkim w łzach kochanego?– Nawet śmierci nie starczyłoby, żeby przekonać kochającego, gdyby on postanowił wysłuchiwać żądań miłości, ponieważ chwila śmierci wydaje się zbyt krótka dla wewnętrznego okrucieństwa miłości; po tej stronie śmierci jest miejsce dla morza wątpliwości; ci, którzy umierają razem, nie umierają, być może, bez trwogi. Tutaj potrzebne są obfite i powolne łzy. Ból jest głównym pokarmem miłości i każda miłość, które nie karmi się – choćby trochę – czystym bólem, umiera podobnie jak nowonarodzony, którego zaczęto by karmić jak dorosłego.– Trzeba – niestety! – żeby miłość płakała, bardzo często właśnie w tym samym momencie, gdy zaczyna się łkanie, wykuwane są łańcuchy miłości i hartowane na całe życie”⁸⁰³.

Wcześniej lub później pojawia się wewnętrzna bliskość osób, ściśle splecenie dwóch światów wewnętrznych. „Poprzednio – mówi jeden z bohaterów Shakespeare’a – poprzednio kochałem ciebie jak brata, a teraz szanuję ciebie jak swoją duszę”. Poprzednio relacje były powierzchowne, zewnętrzne, teraz – przeszły do mistycznych korzeni przyjaźni. Wspólnota dwóch teraz ma miejsce już nie w zjawiskach, a głębiej. Przyjaciół jest dobry, ponieważ jest nam drogi, a nie jest drogi, ponieważ jest dobry, mówi przysłowie rosyjskie. Każdy człowiek zewnętrzny szuka mojego,

a nie mnie, Przyjaciel natomiast nie chce mego, ale mnie. Apostoł pisze: „Nie szukam bowiem tego, co wasze, ale was samych – οὐ γὰρ ζητῶ ὑμῶν, ἀλλὰ ὑμᾶς” (2 Kor 12₁₄). Człowiek zewnętrzny domaga się „sprawy”, a Przyjaciel – „samego” mnie. Człowiek zewnętrzny pragnie tego, co jest twoje, otrzymuje od ciebie, z pełni, to znaczy część i ta część taje w rękach jak piana. Jedynie przyjaciel, pragnąc ciebie, jakim byś był, otrzymuje w tobie wszystko, pełnię, i wzbogaca się nią. Otrzymywać z pełni jest łatwo: oznacza to życie na cudzy koszt. Dawać z pełni też nie jest trudno. Natomiast otrzymywać pełnię jest trudno, gdyż trzeba najpierw przyjąć samego Przyjaciela i w nim znaleźć pełnię, a Przyjaciela nie można przyjąć, nie oddając siebie; dać siebie jest trudno. Powierzchnowy i peryferyjny dar wymaga takiej samej odpłaty, a wewnętrzny i centralny dar domaga się oddania tego, co wewnętrzne i centralne. Dlatego szczerą ręką rzucaj ludziom zewnętrznym ze swojej pełni, z siebie, nie skupiaj się na tym co jest twoje. Ale tylko swojemu Przyjacielowi – w tajemnicy – oddaj swoje ubóstwo – siebie, a i to nie wcześniej, nim powie tobie Przyjaciel: „Nie proszę o to, co twoje, a o ciebie; nie kocham tego, co twoje, ale ciebie; nie płaczę z powodu tego, co jest twoje, a z twego powodu”.

Kiedy zaś u przyjaciół nastąpi objawienie każdego w każdym, wtedy cała osoba, z jej pełnią, staje się przezroczysta – do przewidywania tego, co ukryte, do jasnowidzenia i jasnego słyszenia.

„W każdej przyjaźni dość długiej – mówi M. Maeterlinck⁸⁰⁴ – następuje tajemniczy moment, gdy zaczynamy rozróżniać, można tak powiedzieć, dokładne miejsce naszego przyjaciela odnośnie tego, co jest nieznanne, otaczające go, sytuację losu w odniesieniu do niego. Od tego momentu on rzeczywiście należy do nas. – Nieomylna wiedza, wydaje się, bez powodu zrodziła się w naszej duszy w tym dniu, kiedy oczy nasze otworzyły się w ten sposób i jesteśmy przekonani, że takie to wydarzenie, które, wydaje się, już czyha na jakiegoś człowieka, nie może przytrafić się jemu. Od tej chwili odrębna część duszy panuje nad przyjaźnią istot nawet najbardziej ciemnych. – Dokonuje się jakby przestawienie życia. Kiedy spotykamy przypadkowo jednego z tych, których tak poznaliśmy, i rozmawiamy z nim o padającym śniegu lub o przechodzących kobietach, to w każdym z nas jest coś, co wita przyjaciela, rozpatruje, zapytuje pomimo naszej wiedzy, interesuje się przypadkami i rozmawia o wydarzeniach, których nie możemy zrozumieć”.

Jednak to wzajemne przenikanie osób jest zadaniem, a nie pierwotną daną w przyjaźni. Kiedy jest osiągnięte, przyjaźń siłą rzeczy staje się

nierozerwalną, a wierność osoby Przyjaciela przestaje być wysiłkiem, gdyż nie może być naruszona. Póki natomiast taka wyższa jedność nie jest osiągnięta, wierność jest i zawsze była uważana przez świadomość kościelną za coś koniecznego nie tylko ze względu na zachowanie przyjaźni, ale ze względu na samo życie przyjaciół. Zachowanie raz rozpoczętej przyjaźni daje wszystko, natomiast jej naruszenie jest naruszeniem nie tylko przyjaźni, ale i poddaje niebezpieczeństwu samo duchowe istnienie odstępcy: przecież dusze przyjaciół już zaczęły wzajemnie wzrastać.

Tymczasem, istnieje żądza, która czyha na przyjaźń – która w jednej chwili może rozerwać najświętsze przywiązanie. Tą żądzą jest – gniew. To jego najbardziej powinni bać się przyjaciele. „Nic – powiada jeden psycholog⁸⁰⁵ – nic nie likwiduje z takim niepowstrzymaniem działanie zakazów, jak gniew, gdyż jego istotą jest niszczenie i tylko niszczenie, jak wyraził się von Moltke o wojnie. – Ta cecha gniewu czyni go nieocenionym sojusznikiem każdej innej żądzy. Najcenniejsze przyjemności depczemy z okrutną radością, jeśli próbują one powstrzymać wybuch naszego niezadowolenia. W tym czasie nic nie kosztuje zerwanie przyjaźni, rezygnacja ze starożytnych przywilejów i praw, zerwanie wszelkich relacji i związków. Znajdujemy jakąś surową radość w niszczeniu; i to, co nosi nazwę słabości charakteru, jak widać, sprowadza się, w większości wypadków, do niezdolności złożenia w ofierze swego niższego ‘ja’ i wszystkiego tego, co wydaje się jemu miłym i drogim”.

Zacytuję dwie opowieści z żywotów, wyjaśniające kościelny pogląd na konieczność zachowania przyjaźni. –

O naruszeniu przyjacielskiej miłości z powodu wybuchu gniewu i o groźnych następstwach takiego naruszenia mówi w swoim czasie bardzo rozpowszechniona i popularna „opowieść”: „O dwóch braciach według ducha, diakonie Ewagriuszu i kapłanie Tytusie”⁸⁰⁶, ku pouczeniu braci przedstawiona, między innymi, także na ścianie narteksu w cerkwi pustelni Zosimy, znajdującej się w pobliżu łąwy Trójcy Świętej i św. Sergiusza. Oto ta powieść:

„Dwaj bracia według ducha byli w świętym monasterze piecherskim, diakon Ewagriusz i kapłan Tytus, kochając się miłością wielką i nieobłudną, że wszyscy dziwili się ich jednomyślności i niezmiernej miłości. Diabeł, nienawidzący dobra, który zawsze ryczy jako lew, szukając

kogo pożreć, zasiał wrogość i nienawiść między nimi. Nie chcieli się nawet widzieć, unikali się wzajemnie, chociaż wielu braci prosiło ich, aby pojednali się. Gdy Ewagriusz stał w cerkwi, a Tytus szedł z kadzielnicą, to Ewagriusz unikał dymu kadzidlanego, a gdy nie unikał, to Tytus go nie okadzał, i wiele czasu trwali w mroku grzechu, bowiem Tytus służył bez przebaczenia, a Ewagriusz przyjmował komunie w stanie gniewu, gdyż tak wróg ich uzbroił. Kiedyś ten Tytus zachorował bardzo, leżał już bez nadziei, bardzo płakał nad swoją stratą. Posłał więc z prośbą do diakona, mówiąc: ‘Przebacz mi, bracie, na Boga, gdyż nierozumnie gniewałem się na ciebie’. On zaś okrutnymi słowami przeklinał go, ale starcy widząc, że Tytus umiera, przymusem doprowadzili Ewagriusza, aby pojednał się z bratem. Chory zaś widząc brata, podniósł się i padł przed nim ze łzami mówiąc: ‘Przebacz mi ojcze i pobłogosław’. On zaś niemiłosierny i okrutny odwrócił się przy wszystkich, mówiąc: ‘Nigdy nie chcę się z nim pogodzić, ani w tym wieku, ani w przyszłym’, wyrwał się z rąk starców i upadł, a gdy chcieli go podnieść, znaleźli go martwym. Nie mogli mu ani rąk złożyć, ani ust zamknąć, a chory szybko wyzdrowiał, jakby nigdy nie chorował. Przerazili się starcy tej nagłej śmierci jednego i szybkiego wyzdrowienia drugiego. Płacząc wielce pogrzebali Ewagriusza mającego otwarte usta i oczy, a ręce rozłożone. Pytali Tytusa, co się to stało, a on wyznał ojcom, mówiąc: ‘Widziałem, rzecze, aniołów, którzy odeszli ode mnie i płakali nad moją duszą oraz biesów radujących się z mego gniewu, a wtedy zacząłem błagać brata, żeby mi przebaczył. A gdy przyprowadzono go do mnie, widziałem anioła niemiłosiernie trzymającego płomienną włócznię, a gdy mi nie przebaczył Ewagriusz, uderzył go i ten padł martwy. Mnie zaś podał rękę i podniósł mnie. Powiedział abba Jakub: ‘Jak światło w ciemnej komnacie oświetla ją, tak i bojaźń Boża wchodzi w serce człowieka. Oświeca je i uczy wszystkich przykazań Bożych’”.

W celu wyjaśnienia teraz, co mianowicie nazywam wiernością przyjaźni, zacytuję opowiadanie świętego Jana Moschosa⁸⁰⁷ o dwóch jerozolimskich przyjaciołach-ascetach. Oto ten wonny kwiatek z pełnej prostoty łaski „Łąki duchowej”:

„Mówił abba Jan pustelnik, zwany ‘Ognistym’:

Słyszałem od abby Stefana z Moabitu:

Pewnego razu byliśmy w monasterze wielkiego cenobity – τοῦ μεγάλου κοινοβιάρχου – św. Teodozjusza. Było tam dwóch braci, którzy przysięgli, że ani w życiu, ani w śmierci swojej nie rozłączą się ze

sobą. I chociaż byli oni w cenobii przykładem dla wszystkich – jeden z braci poddał się pokusie nierządu i nie mając siły jej znieść, mówi do swego brata: ‘Pozwól mi odejść, bracie! Opanowała mnie żądza nierządu i zamierzam iść w świat’. Brat zaś zaczął go pocieszać i mówić:

– Nie, bracie, nie gub swego trudu.

Ten zaś mówi mu:

– Albo idź razem ze mną, abym zrobił to, co chcę zrobić, albo daj mi samemu odejść.

Brat natomiast, nie chcąc go opuścić, poszedł z nim do miasta. Wszedł brat do domu nierządnicy i poddał się pokusie, a drugi brat stał na zewnątrz, wziął proch ziemi, zaczął sypać na swoją głowę i pokutować. Kiedy wyszedł ten drugi, który poszedł do nierządnicy, mówi do niego brat:

– Jakież to pożytek zyskałeś bracie z tego grzechu? Czy raczej sobie nie zaszkodziłeś? Pójdźmy z powrotem do monasteru.

On zaś mówi do niego:

– Nie mogę już więcej iść na pustynię. Znaczy się, ty idź. Ja zostaję w świecie.

Kiedy jednak, pomimo wielu starań nie przekonał go, aby wrócił na pustynię, to sam pozostał z nim w świecie i obaj zaczęli pracować, żeby się wyżywić.

W tym czasie abba Abraham, który niedawno zbudował swój monaster, tak zwanych „abrahamitów”, a który to abba później był arcybiskupem efeskim, piękny – καλός – i łagodny pasterz – upiększał swój monaster, zwany „Bizantyjczyków”. Obaj bracia zaczęli tam pracować i otrzymywać zapłatę. Ten, który wpadł w nierząd, otrzymywał zapłatę obydwu i każdego dnia udawał się do miasta, gdzie wszystko tracił na rozpustę. Drugi natomiast – każdego dnia pościł i milczał – z nikim nie rozmawiał. Mistrzowie widząc, że codziennie nie je, nie rozmawia, a zawsze jest skoncentrowany, mówili o nim i o jego stylu życia abbie Abrahamowi. Wtedy wielki Abraham zawołał ascetę do swojej celi i zapytał go:

– Skąd jesteś, bracie? Jaki jest twój zawód?

On zaś wszystko mu wyznał i mówi: ‘Ze względu na brata wszystko znoszę, aby Bóg widząc mój ból, zbawił mego brata’.

Usłyszawszy to, święty Abraham powiedział:

– I Pan dał tobie duszę brata twego!

Gdy tylko abba Abraham pozwolił odejść bratu, a tu przed nim pojawia się brat jego, i mówi:

– Mój bracie, zabierz mnie na pustynię, abysmy się zbawili!

Natychmiast wziął go i oddalił się do pieczary, w pobliżu świętej rzeki Jordan, zamieszkał tam z nim i po krótkim czasie, bardzo duchem zbliżywszy się do Boga, zmarł. A drugi brat w tejże samej pieczarze, zgodnie z przysięgą, pozostał i sam też tam umarł”.

A oto jeszcze kilka cech przyjaźni, narysowanych przez samo życie. – Po śmierci jednego z bliskich mi ludzi, dostałem jego dziennik. Wśród wielu różnych życiowych problemów, zmarły dręczył się tragizmem przyjaźni, koniecznością oddania duszy swojej za przyjaciela – dokładnie – pozornym bezsenssem takiej ofiary. Myślę, że było wiele wzajemnego niezrozumienia. Myślę także, że zmarły nie potrafił ukorzyć się do końca. Dla wyjaśnienia moich myśli, dla konkretnych wyobrażeń na temat przyjaźni, jego notatki dają dość cenny materiał. Cytuję na chybi trafił kilka fragmentów z różnych miejsc tego dziennika, prawie w ich surowej postaci:

„M*** jeszcze śpi, wysypia się po jutrzni i Liturgii. Natomiast moja myśl nieustannie powraca do niego i przegania sen. M*** pozytywnie mnie niepokoi. Co ja dla niego robię? Co ja mu daję? On jest chory – i ciałem, i duszą. Nudzi się, w jego duszy jest pustka. A ja nie dałem mu nawet jednej kruszynki treści do tego czasu. Przecież ja – dobrze to czuję – będę musiał za niego odpowiedzieć przed Bogiem... Nawet o bliźniego nie potrafię się zatroszczyć. Przecież Ewangelia zmieniła to metafizyczne rozumienie bliźniego, zgodnie z którym ‘bliźnim, ὁ πέλας’ jest krewny, jednym słowem człowiek związany nie związkami wzrokowo-przestrzennymi, a innymi, bardziej ontologicznymi, i ustanowiła geometryczne rozumienie bliźniego. ‘Bliźnim, ὁ πέλας’ jest ten, kto jest blisko, πέλας, pod bokiem. Z kim się spotkałeś, z kim zdarzyło ci się być blisko – o tego masz się troszczyć. A gdy porzucisz jednego – cóż wtedy zaręczy twoją wierność komuś innemu? Nie ma co wzlatywać w podgwiezdne krainy. Dostyc, dostyc tego platonizmu! M*** jest moim bliźnim, gdyż on jest mi najbliższy – w jednym pokoju ze mną. Jednak, Panie, naucz mnie, co mam robić, żeby dać mu pokój i radość, żeby M*** przeze mnie znalazł Twoje ukojenie”.

„Czy mam się modlić, żeby tobie było dobrze, albo żebyś ty był dobry? Modlę się o to ostatnie, Przyjacielu i Bracie mój, i cierpię twoim cierpieniem”.

*
* *

„Majkow gdzieś napisał:

‘Jeśli chcesz żyć bez buntów i bez burz,
Goryczy życia nie znając, do starości późnej –
Przyjaciela sobie nie szukaj i niczym nie zwij się druhem:
Mniej zaznasz radości, ale także mniej bólu!’

Tak, ale tutaj ważne jest słowo ‘jeśli’. Według mnie nie tylko rytmiczne następstwo bólu i radości z przyjacielem jest nieskończenie wartościowsze od równego i spokojnie płynącego życia w samotności, ale wolę nawet tylko ból z przyjacielem, niż ciągłą radość w samotności.

Są sprawy, odnośnie do których człowiek nie powinien sam troszczyć się o siebie, a powinien troszczyć się jego przyjaciel. A jeśli przyjaciel nie chce się troszczyć? – Wtedy nikt nie powinien się troszczyć. Jeśli przyjaciel ignoruje swoją zgubę i przyjaciela, to trzeba ginąć. Trzeba upaść, nie licząc na litość i powstrzymanie. – Dzisiaj pijaństwo, jutro znowu coś, pojutrze jeszcze coś itd., itd. Z dnia na dzień niszczy się dusza. Z dnia na dzień dusza jest spustoszona. Z dnia na dzień życie staje się bezsensowne. I nie ma nadziei na oświecenie, nie ma nadziei na coś lepszego. Nie ma nadziei na czystość. – Coraz niżej i niżej. Cieleśnie i cieleśnie. Żal go, nie mam odwagi go zostawić. Z nim trzeba ginąć. Z nim trzeba padać. Czas przemija – godziny, tygodnie, miesiące. Przemijają siły, przemija zdrowie. Wszystko przemija. Nic nie pozostaje. Nie tylko nie ma nadziei na lepszą przyszłość, ale – przeciwnie – jest pełne przekonanie co do gorszych spraw: tak będzie dalej – coraz gorzej i gorzej. Spustoszona dusza. Dusza, która coraz bardziej staje się ziemią. Kamień grobowy przygniata pierś. A poza tym fałsz: ‘Ty śpisz?... Pójdę porozmawiać’. Wszystko to – nieprawda! – Słusznie mówił M***: ‘Nie pchaj się’. Spróbowałem, wepchałem się – i ginę, właśnie dlatego nie mogę pomóc. ‘Zjadłem mało miodu, a oto umieram’. Należy stąd odejść. Wcześniej powstrzymywała mnie myśl o Bogu. A teraz łańcuch jest dwa razy silniejszy – ze współczucia. Żal M***. Co z nim będzie? Jak on da sobie radę beze mnie? I cierpisz. A przecież trzeba odejść”.

*

* *

„Panie, Boże mój! Czyżby na tym polegało życie? Życie przeciętnego, niezbyt silnego, zwykłego człowieka – czyżby na tym polegało? Panie Jezu! Czyżby całe życie na tym polegało? Panie! Naucz mnie jak żyć, jak uratować M***? Jak ustrzec się przed grzechami i tępotą? O, strasznie, strasznie jest, Panie! Strasznie z powodu siebie i innych – strasznie z po-

wodu duszy ludzkiej. Tak lub inaczej, trzeba stąd odejść: albo umrzeć, albo iść do monasteru. Na pustynię, Panie, na pustynię zabierz mnie, oszczędź mnie siłą, jeśli nic nie mogę uczynić ani ze sobą, ani z M***, ani z kimkolwiek. Ze sobą nic nie zrobiłem – jakże więc pomogę innemu? Wiem, że M*** od tej chwili zaczął upadać, gdy zobaczył, że nie daje sobie rady ze sobą. Być może, zdarzyłoby się to i beze mnie, ale byłoby później. A teraz, jak nie tłumaczyć fałszywie rzeczywistości, wszystko jedno, winnym jestem tylko ja sam.

Mówią: ‘To głupstwo’. Tak, ‘to głupstwo’, ‘to głupstwo’. Niech będzie. Ale przecież w takim wypadku naturalnym jest postawić pytanie: ‘Cóż więc jest pozytywnego, co jest dobrego, co nie jest głupstwem?’ – Nic, nic, nic! W tym nieszczęście, że całe życie jest brudem, że w całym życiu nie ma nic dobrego. Lepiej niech to będzie życie pełne grzechu, ze świadomością, że to jest grzech, niż dziura i pustka, niż ta obojętność świętości i grzechu, Boga i diabła, niż ten ‘kamienny brak uczuć’.

*

* *

„Od wszelkich poważnych rozmów na tematy obiektywne lub osobiste nas dotyczące, M*** wyraźnie uchyla się. Istotne sprawy wymagają rozwiązania. – On przeciąga, nie chce powiedzieć, a jeśli próbuje sam podjąć jakąś decyzję, to gniewa się i jest rozdrażniony. Martwy punkt, i tylko. On jest miły wtedy i tylko wtedy, gdy przytakuje się jemu w jego szaleństwie... i swoim. Spróbuj jednak się sprzeciwić – a on wychodzi z siebie lub dąsa się całe dni. I ja, ja też dąsam się, gdyż nie wiem, co mam robić, jak się zachować. Boże! Boże! Pomóż mojej niewiedzy! mojemu grzechowi! mojemu szaleństwu i M–mu! On nie chce o nikim i o niczym myśleć – chociaż z natury wcale nie jest egoistą. – ‘Tam, w kuchni, śpią’ [to znaczy: ‘Nie chodź tam’]. – ‘No, cóż? A mnie co do tego?’ – Niech będzie! Jakbym na kogoś się żalił. Więcej trzeba się modlić, ot co”.

*

* *

„Wstrzemięźliwość płciowa, jeśli nie towarzyszy jej stan silnego pobudzenia, nie jest szkodliwa fizjologicznie lub, przynajmniej, nie jest specjalnie szkodliwa, a pod względem okultystycznym i mistycznym nawet służy wyrabianiu nowych zdolności. Natomiast wstrzemięźliwość wiążąca się z pobudzeniem, to znaczy z wyobrażeniem wychodzenia z siebie

przez płec, jest szkodliwa, i tym szkodliwsza, im wyraźniejsze są obrazy wyobraźni: dusza grzęźnie i gnije, podobnie jak ginie też ciało. Być może, główna szkodliwość – z powodu nieustannego niezaspokojenia. – Czyż nie to samo trzeba też powiedzieć i o wychodzeniu z siebie przez duchową wspólnotę – w przyjaźni. Przecież małżeństwo to „dwoje w jednym ciele”, a przyjaźń – dwaj w jednej duszy. Małżeństwo jest jednym ciałem, ὁμοσαρκία, a przyjaźń jedną duszą, ὁμοψυχία. Samotność, jeśli nie ma za swego stałego towarzysza nieustannej myśli o przyjacielu – nie jest szkodliwa i nawet jest pożyteczna pod pewnymi względami – na przykład dla wysiłku milczenia. Natomiast wyobrażanie sobie w samotności przyjaźni działa szkodliwie, szczególnie zaś szkodliwość dla osoby, szczególnie spustoszenie osoby, jej obumieranie, ma miejsce wtedy, gdy pragnąc przyjaźni i myśląc o przyjaźni, człowiek zmuszony jest obijać się o ludzi, kontaktować się, bez rzeczywistej przyjaźni – nie wychodząc z siebie wyobrażać sobie, że się wychodzi – i zachowywać się tak, jakby *de facto* miało miejsce takie wychodzenie. Nie otrzymując duchowego zaspokojenia, ale wiecznie biegając za nim i wokół niego, on drażni siebie marzeniem wyobraźni, na co traci wszystkie swoje siły.

‘Czy nie tak samo jest ze mną?’ – Jeśli i tak, to jednak nie mogę, nie śmiem, nie powinienem zostawić M***. Niech nawet nic z tego nie będzie i niech czeka mnie duchowa (a, być może, i nie tylko duchowa) mogiła! Niech! Ale ja go nie zostawię. Jeśli ginąć, to razem. Nie umieliśmy żyć razem, to razem zginiemy”.

Na tym na razie skończymy cytaty z dziennika.

Przyjaźń daje wyższą radość, ale ona też wymaga wyjątkowego wysiłku. Każdego dnia, godziny i minuty, z bólem gubiąc swoją duszę ze względu na Przyjaciela, Ja z radością odnajduję ją odnowioną. Jak ἀγάπη do człowieka rodzi φιλία do niego, tak i tutaj, w przyjaźni, w φιλία wciela się, dosłownie w środowisko życiowe, władcza ἀγάπη. Boska, agapetyczna miłość poprzedza miłość filityczną, i na tym szczycie ludzkiego uczucia, podobnie do obłoków, otaczających dwu-jeden Ararat, to, co górne, kłębi się nad tym, co dolne: „Większej miłości – ἀγάπην – nikt nie ma, jeśli ktoś duszę swoją odda za przyjaciół swoich – ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ” (J 15₁₃). Największa agapetyczna miłość jest realizowana jedynie w odniesieniu do przyjaciół – nie do wszystkich ludzi, nie „w ogóle”. Ona jest zawarta w „oddaniu duszy za przyjaciół”. Byłoby jednak ogrom-

nym uproszczeniem takie rozumienie, według którego „oddać duszę za przyjaciół” – znaczy umrzeć za nich. Śmierć za przyjaciół – to jedynie ostatni (– nie najtrudniejszy! –) stopień na drabinie przyjaźni. Jednak, zanim umiera się za przyjaciół, trzeba być ich przyjacielem, a to osiąga się przez wysiłek, obowiązek i trud. Jeden z bohaterów Ibsena mówi: „Można umrzeć za życiowe zadanie drugiego człowieka, ale nie można żyć dla życiowego zadania innego”. Tymczasem istota przyjaźni – właśnie w zgubieniu swojej duszy ze względu na swego przyjaciela. Jest to ofiara z całego życia, z wolności, z powołania. Kto chce uratować swoją duszę, ten powinien oddać ją całą za swoich przyjaciół, a dusza nie ożyje, jeśli nie umrze.

Przyjaźń jest konieczna dla życia ascetycznego, ale ona jest nie do zrealizowania siłami ludzkimi i sama potrzebuje pomocy. Jakże, psychologicznie i mistycznie, zapieczętować naturalne dążenie do przyjacielskiej jedności? Przy pomocy czego przyjaźń otrzymuje pomoc łaski i co spaja podjętą decyzję dla świadomości? – Jaki związek wiąże przyjaźń tak, że ona przestaje być subiektywnym pragnieniem i staje się obiektywną wolą? Przecież, żeby zawsze zwyciężać swój egoizm, żeby tysiące razy łączyć jednoczące nerwy przyjaźni, w nieunikniony sposób rwące się z powodu grzechu przyjaciół i wpływów zewnętrznych – w tym celu potrzebna jest jakaś pamiątka, coś konkretniejszego, z czym asocjuje się wewnętrzna decyzja, aby wszystko znieść – do końca, a poza tym potrzebny jest tajemniczy prąd energii, który nieustannie będzie odnawiał pierwszy, oślepiający czas przyjaźni.

Taką twierdzą dla przyjaźni jest, po pierwsze, „naturalny sakrament” – niech wybaczy czytelnik to niewłaściwe połączenie słów! – **pobratymstwa** lub **braterstwa** i, po drugie, na nim, jak na owocnym naturalnym gruncie, wyrosły odrębny obrzęd łaski – „Obrzęd uczynienia **braćmi**”, ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν lub ἀδελφοπιτα. Nie będę tutaj analizować ani jednego, ani drugiego, gdyż taka analiza wyprowadziłaby nas ze sfery filozofii i osobistych przeżyć religijnych do sfery folkloru i liturgiki⁸⁰⁸. Zauważę tylko, że **pobratymstwo** w istocie składa się z realnego zjednoczenia za pomocą wymiany krwi, wymiany imion (niekiedy także: koszul, szat, broni), wspólnego spożycia świętego pokarmu, przysięgi wierności i pocałunku, przy czym w konkretną formę pobratymstwa te elementy nie muszą wchodzić wszystkie razem. Jest jasne, że pobratymstwo odpowiada

naturalnej świadomości religijnej. W **pobratymstwie** natomiast chrześcijańskim wymianę krwi zamienia się na wspólne przyjęcie świętych Darów – Ciała i Krwi Chrystusa – a wymianę imion zamienia się na wymianę krzyżyków, co odpowiada wymianie imion chrzcielnych. Na poły kościelne, na poły ludowe **pobratymstwo** dokonuje się przez wymianę krzyżyków, przysięgę braterskiej miłości i wierności przed ikoną oraz kolejne trzymanie w ręku zapalanej świecy podczas śpiewu Hymnu Cherubinów.

Obrzęd **pobratymstwa kościelnego** ma różnorakie postaci, ale jego najważniejsze momenty są następujące:

1^o, – bratający się stają w cerkwi przed pulpitem, na którym leży Krzyż i Ewangelia, a przy tym starszy z bratających się stoi po prawej, a młodszy – po lewej stronie,

2^o, – modlitwy i litanie, proszące o miłość dla bratających się oraz podające historyczno-kościelne przykłady przyjaźni,

3^o, – związanie bratających się jednym pasem, danie im do rąk Ewangelii oraz wręczenie zapalanej świecy,

4^o, – czytanie Lekcji (1 Kor 12₂₇-13₈) i Ewangelii (J 17₁₈₋₂₆),

5^o, – modlitwy i litanie podobne do wymienionych w punkcie 2^o,

6^o, – odmówienie „Ojcie nasz”,

7^o, – spożycie przez bratających się św. Darów uprzednio poświęconych,

8^o, – oprowadzenie ich, trzymających się za ręce, wokół pulpitu, przy śpiewie troparionu: „Panie, wejrzyj z niebios i zobacz...”,

9^o, – pocałunek,

10^o, – śpiew: „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem” (Ps 132₁).

Niekiedy dodaje się jeszcze wymianę krzyżyków, ale możliwe, że nie stało się to istotnym elementem obrzędu z tego powodu, że bratający się już przed obrzędem dokonali ich wymiany. Wraz z komunią, ta wymiana jest najważniejszym ideowym momentem obrzędu, po pierwsze, jako znak wzajemnego noszenia krzyża przez bratających się, a po drugie, jako obrzęd dający każdemu z „nazwanych braćmi” pamiątkę swego wyrzeczenia się i wierności przyjacielowi.

Czymże jest pobratymstwo? Głęboki myśliciel, M. Fiodorow, widział w nim rodzaj liturgii. „Obrzęd pobratymstwa – mówi on – jest doskonałym podobieństwem liturgii, kończy się przyjęciem Eucharystii z darów

upřednio poświęconych; osobliwosci tego obrzędu, jak opasanie wstępujących w pobratymstwo jednym pasem, obchodzenie wokół pulpitu przy śpiewie 'Wejrzyj, Panie, z niebios i zobacz, i nawiedz tę winnicę, i umocnij ją, którą zasadziła Twoja prawica' czy nie dlatego nie są używane w liturgii, że ściany cerkwi są, można tak powiedzieć, pasem wiążącym wszystkich obecnych, a procesje kościelne mają sens jednoczenia w życiowej drodze i we wspólnym dziele⁸⁰⁹. Te słowa są godne uwagi. Jednak w związku z nimi M. Fiodorow uważa, że obrzęd pobratymstwa wydziela się z liturgii jako „istota liturgii katechumenów” – właśnie wtedy, gdy życie kościelne uległo zubożeniu i gdy sojusz ogólnoludzki został zastąpiony przez sojusze prywatne⁸¹⁰. Można i to nawet bardzo powątpiewać w słuszność takiego poniżenia naszego obrzędu. W tym rzecz, że życie kościelne jest antynomiczne, to znaczy nie zawiera się w racjonalnej formule i analizowanego obrzędu też nie można sprowadzić wyłącznie do prywatnego, ani też wyłącznie do ogólnokościelnego. W tym rzecz, że i jedno, i drugie, i ogólne i prywatne, nie są sprowadzalne jedno do drugiego, są tak samo konieczne w Kościele i zjednoczone w procesie życia. Tak, na przykład, małżeństwo też jest rodzajem liturgii, jest analogią wspólnotowej liturgii, a nie odpadnięciem od niej, gdyż nie można nawet pomyśleć, żeby najpierw było „grupowe małżeństwo” i „ogólne” koronowanie, a potem, wraz ze zubożeniem życia kościelnego, zaczęły się pojedyncze obrzędy. Tak samo jest z pobratymstwem. Tymczasem, według M. Fiodorowa, małżeństwo wśród wszystkich innych sakramentów i obrzędów należy uważać za wydzielone z liturgii, za produkt upadku życia kościelnego. Wyrażny błąd!

Zresztą, myśl M. Fiodorowa – chociaż i wyrażona niedokładnie – sama z siebie jest słuszna. Oczywiście, M. Fiodorow ma rację: w Kościele nie może być nic takiego, co nie byłoby ogólnokościelnym, jak i nie może być nic takiego, co nie byłoby osobistym. W Kościele nie ma „Privatsache”, jak i nie ma bezosobowego „prawa”. Każde zjawisko życia kościelnego, będąc ogólnokościelnym co do swego znaczenia, ma tym nie mniej swoje centrum, punkt swego odrębnego zastosowania, w którym ono nie tylko jest najsilniejsze, ale i jakościowo jest zupełnie inne, niż w innych miejscach. Oto, na przykład, małżeństwo:

Małżeństwo każdego członka Kościoła jest, oczywiście, dziełem całego powszechnego Kościoła, ale wcale nie w tym sensie, że wszyscy

zawieramy małżeństwo wraz z każdym i jego żoną, a w tym sensie – że dla wszystkich to wydarzenie ma określone znaczenie duchowe i nie jest czymś obojętnym: dla wszystkich żona ich brata staje się nie kimś-tam, a właśnie żoną brata, ale wraz z tym dla jednego jest ona po prostu żoną, a dla innych – żoną brata. Jest to różnica nie tylko stopni, ale także jakości, chociaż i jedno, i drugie – jest kościelne. Tak więc małżeństwo łączy w najbliższy, zupełnie odrębny sposób dwoje, mężczyznę i kobietę („my żeniemy się”), a w inny sposób – pozostałych członków Kościoła („oni żenią się”). To samo należy powiedzieć także o Liturgii. Ona ogarnia w zupełnie szczególny sposób członków wspólnoty parafii („my modlimy się”, „my przystępujemy do Eucharystii”) i w inny wszystkich pozostałych członków Kościoła („oni modlą się”, „oni przystępują do Eucharystii”). Takie samo zjawisko może ogarnąć kilka wspólnot – diecezję lub kilka diecezji, to znaczy Kościół lokalny. Jednak zawsze życie kościelne jest takie, że ono nie jest po prostu „ogólne”, ani po prostu „jaka to sprawa dla nas, obcych”, ono nigdy nie jest ani po prostu „zjawiskiem społecznym”, ani po prostu „Privatsache”. Ono zawsze jest powszechne i ogólne ze swego znaczenia, a ze swego zastosowania i powstania jest osobiste oraz konkretne.

Wszystko, co zostało powiedziane, odnosi się także do pobratymstwa. Jak wraz z miłością agapetyczną powinna być niesprowadzalna do niej, ale też od niej nieoddzielna miłość filityczna, tak samo powinny współistnieć niesprowadzalne do siebie nawzajem obrzędy liturgiczne związku agapetycznego i związku filitycznego. Jest zrozumiałe, że skoro oba te typy miłości są sobie analogiczne, to tak samo analogiczne okazują się odpowiadające im obrzędy liturgiczne. Będąc jednak analogami, to znaczy zbudowanymi według jednego typu, one wcale nie wywodzą się jeden z drugiego. Można to porównać z budową organizmu. Ręka jest zbudowana według tego samego typu, co i noga, one są – analogami; także górna część ciała – analog dolnej. Tym nie mniej, wraz z rękoma potrzebne są też nogi, a wraz z górną częścią ciała potrzebna jest też dolna. One nie tylko są wzajemnie niezastąpione, ale – mało tego – nie mogą żyć normalnym życiem jedna bez drugiej. Wspólna zasada budowy realizuje się w indywidualnych przejawach, a te są przeniknięte zasadą jedności. Potrzebna jest konkretna różnorodność i jednoczący typ budowy. Tak samo jest w życiu kościelnym: wspólna zasada – miłość, żyje nie tylko agapetycznie, ale także filitycznie, i tworzy sobie formy – nie tylko liturgię wspólnotową, ale także przyjacielskie pobratymstwo.

Jednak tutaj naturalnie rodzi się pytanie, jaka to siła zabezpiecza zjawiska różnorodne, że się nie zlewają ze sobą? Co podtrzymuje równowagę zasady odrębności i zasady wspólnoty? Jaka duchowa działalność, nie przeszkadzając temu, co odrębne, filitycznemu zjawisku być ogólnokościelnym, równocześnie strzegąc jego odrębności? Bez wątplenia, taka zasada powinna być – inaczej nie mogłoby być duchowej równowagi Kościoła. Jest to widoczne na przykładach. Skoro żona brata powinna być dla każdego żoną brata, ale – tylko żoną brata, a nie żoną każdego, to powinna być jakaś działalność duchowa, która stawia ją w odniesieniu do swego męża w zupełnie odrębnych relacjach i nieustannie zabezpiecza ich odrębność.

Jest także oczywiste, że skoro dla każdego członka Kościoła przyjaciel brata powinien być przyjacielem brata, ale jedynie przyjacielem brata, a nie po prostu przyjacielem każdego, to koniecznie powinna być także siła, która urządza i podtrzymuje indywidualność związku przyjacielskiego. Wraz z siłą jednoczącą, wyprowadzającą poza granicę indywidualnego istnienia, powinna być także siła odosobniająca, tworząca granicę mglistości i bezosobowości. Wraz z siłą odśrodkową powinna być także siła dośrodkowa. Siłą tą jest zazdrość, a jej dziełem jest izolacja, odosobnienie, ograniczenie, rozczłonkowanie. Gdyby jej nie było, to nie byłoby konkretnego życia kościelnego z jego określonym układem, a byłoby protestanckie, anarchiczne, komunistyczne, tołstojowskie pomieszanie wszystkiego ze wszystkim – pełna bezkształtność i chaos. Siła zazdrości jest żywa i w przyjaźni, i w małżeństwie, i we wspólnocie-parafii i w monasterze-cenobitycznym, i w diecezji i w Kościele lokalnym – wszędzie⁸¹¹. Wszędzie wymagane są określone związki i stałość sojuszy – z przyjacielem, z żoną, ze starcem, z pasterzem, z biskupem, z metropolitą lub patriarchą, to znaczy wszędzie powinna być nie tylko miłość, ale także zazdrość – w stosunku do przyjaciela, do żony, do owczarni, do braci, do diecezji, do Kościoła lokalnego. Musimy teraz głębiej wniknąć w to pojęcie, tak ważne i zwykle tak mało analizowane.



Mersus ut emergam. – Zanurzam się, aby się wynurzyć.

XIII. – LIST DWUNASTY: ZAZDROŚĆ.

Wydaje mi się, że stało się oczywistym, iż zajmowanie się miłością w ogólności i przyjaźnią w szczególności oraz ich konkretną życiowością, prawie w nieunikniony sposób podnosi problem zjawiska ściśle z nimi związanego – zazdrości. Co do tego, że praktycznie ten problem wysuwa się na pierwszy plan ze względu na ważność – o tym raczej nie można mieć różnych opinii. Jednak wydaje mi się, że niedostatecznie uświadamia sobie większość myślicieli jego teoretyczną ważność: w literaturze filozoficznej pojęcie zazdrości zapędzono gdzieś na opłotki i rzadko kiedy zaszczyca się je spojrzeniem. Właśnie dlatego wydaje mi się koniecznym głębsze wniknięcie w pojęcie zazdrości. Zakładam, na podstawie tego, co zostało powiedziane w końcu poprzedniego listu, że wyjaśnienie pojęcia zazdrości służy równocześnie wyjaśnieniu samego pojęcia przyjaźni i miłości.

Czymże więc jest zazdrość?–

W potocznym, inteligenckim użyciu słów, zazdrość jest rozumiana jako wada, lub przynajmniej jako bezsporny brak moralny – coś wstydliwego i godnego wśmiania. U podstaw zazdrości inteligencja przyjęła upatrywać pychę, próżność i egoizm, podejrzliwość i niedowierzanie, a także nieufność – jednym słowem, wszystko, co tylko możliwe, ale w żadnym wypadku jakąś zaletę moralną⁸¹². Taki pogląd na zazdrość jest szczególnie właściwy temu wiekowi, który był przede wszystkim rewolucyjno-inteligenckim – XVIII wiekowi – i osądzano zazdrość zwłaszcza

w tym miejscu, gdzie królowała rozsądkowość oświeceniowa, która niczego nie tolerowała – w Paryżu.

„Pycha i próżność czyni zazdrosnymi tylu ludzi, co i miłość” – powiedział Boiste. „Miłość zazdrośników przypomina nienawiść” – świadczy Molier. – „Zazdrość pochodzi bardziej z próżności, niż z miłości” – przyznaje Mme de Staël. – „W zazdrości bywa często więcej egoizmu, niż miłości” – wskazuje La Rochefoucauld. „Zazdrość prymitywna to niedowierzanie ukochanemu przedmiotowi; zazdrość delikatna to niedowierzanie samemu sobie” – ktoś tam rozsądza. – „Najbardziej zazdrosnymi ze wszystkich kochanków są ci, którzy kochają sławę” – zauważa Trublet. – „Zazdrośnik to dziecko, które boi się monstrów stworzonych w cieniu przez jego wyobraźnię” – myśli Boiste. – „Zazdrośnik spędza swoje życie w poszukiwaniu tajemnicy, której odkrycie narusza jego spokój” – zauważa Oxenstirn. Tę myśl przyobleka w grę słów Schleiermacher lub Grillparzer: „Die Eifersucht mit Eifer sucht, was Leiden schafft”⁸¹³, to znaczy „Zazdrość gorliwie szuka tego, co dostarcza cierpienia”, lub: „co jest żądzą”, gdyż w wymowie słyszemy „Leiden-schaft”; kalambur, który można w przybliżeniu oddać tak: „Zazdrość gorliwie poszukuje, a to jest żądzą”. – „Ze słabości umysłu zazdrość jest tą, której pokarmem jest największa ilość rzeczy, a lekarstw jest najmniej” – określa Noël. – „Zazdrość ma oczy rysie” – mówi Bellami. – Dlatego miłość i zazdrość są nie do pogodzenia. „Kiedy egoizm panuje nad zazdrością, miłość traci swoją władzę” – twierdzi Lengret. – „Zazdrość gasi miłość tak samo, jak popiół gasi ogień” – pisze królowa Nawarry. – „Silne żądze są ponad zazdrością” – czytamy u La Rochefoucaulda⁸¹⁴.

To – nieco mgliste, życiowe – rozumienie miłości znalazło dla siebie precyzyjną i psychologicznie umotywowaną formę w określeniu zazdrości, podanym przez Barucha Spinozę: Miłość pełna nienawiści do kochanego przedmiotu i zawiści do innego, cieszącego się miłością pierwszego, jest zazdrością. Spinoza w tym wypadku niezwykle udanie posługuje się obrazem zmieszania dwóch płynów, gdy one przenikając jeden w drugi, falują i mętnieją – co oznacza się terminem fluctuatio. Tak samo jest z zazdrością: miłość i nienawiść, zmieszawszy się, tworzą fluctuatio, „falowanie” duszy, na skutek czego świadomość mętnieje i staje się nieprzezroczysta.

Zazdrość – według Spinozy – jest takim właśnie „falowaniem duszy”, pochodzącym zarazem od miłości i od nienawiści, czemu towarzy-

szy idea innego, któremu dusza zazdrości: „Hoc odium erga rem amatam Invidiae junctum Zelotypia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam animi fluctuatio orta ex Amore et Odio simul, concomitante idea alterius, cui invideret”⁸¹⁵.

Oto przez jakie rozważania Spinoza dochodzi do swojego klasycznego określenia zazdrości:

Miłość – mówi on – dąży do wzajemności, a przy tym do najdoskonalszej wzajemności. Wszelkie pomniejszenie i wszelki uszczerbek, doświadczane przez nas w tym względzie, są odczuwane jako samo-pomniejszenie, to znaczy przyczyniają nam silnego smutku. Najdoskonalsza wzajemna miłość jest miłością wszystko pochłaniającą; chcemy całkowicie ją opanować, ona jest naszym najwyższym szczęściem, którego z nikim nie chcemy dzielić i nikomu nie chcemy udzielać. Jeśli kochana istota kocha kogoś innego bardziej, niż nas, to czujemy się bezgranicznie nieszczęśliwymi. Przyczyną naszego nieszczęścia jest przedmiot naszej nienawiści; tym samym, będziemy nienawidzić kochanego, gdyż pozbawia on nas swojej wzajemności, i zazdrościć temu, kto cieszy się tą wzajemnością. Tak powstaje miłość, która równocześnie nienawidzi i odczuwa zawiść – zazdrość. Ta żądza jest szczególnie silna, gdy naszym szczęściem zawładnie ktoś inny; im silniejsze bywa szczęście, tym wyraźniej rozpala się zazdrość i jeśli nie ukróci jej jakaś inna siła, zaciemni całą naszą duszę: nienawiść do ukochanego przedmiotu jest tym silniejsza, im wcześniej silniejsza była miłość⁸¹⁶.

Oto najważniejsze odnoszące się tutaj tezy⁸¹⁷:

Prop. XXXV. „Si quis imaginatur rem amatam eodem vel arctiore vinculo Amititiae quo ipse eadem solus potiebatur, alium sibi jungere, Odio erga ipsam afficiebatur, et illi alteri invidet”. – „Jeśli ktoś wyobraża sobie, że ukochana przez niego rzecz znajduje się z kimkolwiek innym w takim lub innym jeszcze ściślejszym związku przyjaźni, niż ta, dzięki której on władał nią sam jeden, to opanowuje go nienawiść do kochanej przez niego rzeczy i zawiść do innego”.

Prop. XXXVI. „Qui rei, quam semel delectatus est, recordatur, cupit eadem cum iisdem potiri circumstantiis, ac cum primo ipsa delectatus est”. – “Kto wspomina rzecz, z powodu której kiedykolwiek otrzymał zadowolenie, ten pragnie władać nią w tych samych warunkach, jakie były wtedy, gdy on rozkoszował się nią pierwszy raz”.

Prop. XXXVII. „Cupiditas, quae prae Tristitia vel Laetitia, praeque Odio vel Amore oritur, eo est major, quo affectus major est” – „Pragnienie, powstałe na skutek niezadowolenia lub zadowolenia, nienawiści lub miłości, jest tym silniejsze, im większe są te afekty”.

Prop. XXXVIII. „Si quis rem amatam odio babere inciperit, ita ut Amor plane aboleatur, eandem majore odio, ex pari causa, prosequetur, quam si ipsam nunquam ama-

visset, et eo majori quo Amor antea major fuerat”. – „Jeśli ktoś zaczął kochaną przez siebie rzecz nienawidzić, tak że miłość całkowicie została zlikwidowana, to na skutek jednakowej przyczyny będzie on odczuwał do niej większą nienawiść, niż jeśliby nigdy jej nie kochał, i tym większą, im większa była jego poprzednia miłość”.

Zgodnie z życiowym rozumieniem, zazdrość jest szkodliwa dla miłości i jest brzydką naroślą na niej; przyczyny zazdrości są obce istocie miłości, i dlatego zazdrość zwykle uznawana jest za usuniętą z miłości. Spinoza upatrywał ściślejszy związek między miłością i zazdrością; według niego, zazdrość nie jest przypadkową towarzyszką miłości, a wiernym cieniem, pojawiającym się na ekranie życia duchowego za każdym razem, gdy miłość oświeca zdrada ukochanego; lub, dokładniej, zazdrość – według Spinozy – jest koniecznym ekwiwalentem miłości, pojawiającym się przy zmianie relacji na gorsze. Miłość nie znika, ale przemienia się w zazdrość. A jednak i tutaj, na bazie analizy Spinozy, jest do pomyślenia miłość bez zazdrości – przy pełnej wzajemności – tak że zazdrość – chociaż i konieczna psychologicznie przy pewnych warunkach – nabiera w oczach Spinozy negatywnej oceny jako animi fluctuatio – jako zaciemnienie świadomości, jako nieukrócona żądza. Zazdrość w miłości, według Spinozy, nie jest miłością i dlatego – jako inna miłość, jako nie-miłość, chociaż pozostająca z miłością w relacji przyczynowej, w relacji ekwiwalentności, zazdrość zostaje osądzona. W ten sposób także Spinoza ostatecznie pozostał przy potocznym rozumieniu zazdrości. Dlaczego tak się stało?

W celu dania odpowiedzi na postawione pytanie, przypomnijmy pozbawiony życia i rzeczowy charakter całej filozofii Spinozy. Nie mając kategorii osoby, Spinoza nie może rozróżniać miłości do osoby i pragnienia rzeczy – płącze miłość z pragnieniem lub dokładniej zamienia miłość na pragnienie. Ciągłe spotykamy w jego pracach określenie *res amata*, co należy przetłumaczyć jako „rzecz upragniona”, gdyż rzecz nie może być kochana; tak, „*res amata*” – ale nigdzie nie ma mowy o kochanej osobie – o osobie, do której jednej można stosować epitet „kochana”. Co prawda, we współczesnym społeczeństwie często można usłyszeć coś w rodzaju „ukochane konfitury”, „ukochane papierosy”, „pokochałem karty”, ale dla każdego zdrowego człowieka jest jasne, że jest to albo deformacja i zaciemnienie świadomości, albo też – gwałt nad językiem. „Konfitur”, „papierosów” i „kart” nie można kochać, a można ich jedynie pragnąć. Korelatem dla pragnienia jest nienawiść z zawiścią; dlatego też u Spinozy, w wyjściowym rozumieniu miłości, takiego zna-

czenia nabiera ten naganny moment nienawiści z zawiścią. Jednakże jak miłość nie jest pragnieniem, tak samo i nienawiść z zawiścią nie jest zazdrością, chociaż – rzeczywiście – ta ostatnia tak odnosi się do tego, co Spinoza rozumie pod zazdrością, jak prawdziwa miłość – do pragnienia. W celu zrozumienia zazdrości w jej własnej naturze, należy jeszcze silniej związać ją z miłością, wprowadzić w samo serce miłości, i podkreślić osobową naturę miłości, odkryć, że zazdrość jest samą miłością, ale w swoim „innym bycie”; musimy ujawnić, że zazdrość jest koniecznym warunkiem i niezmienną stroną miłości – ale zwróconą ku cierpieniu – tak że kto chce zlikwidować zazdrość, zlikwidowałby także miłość. Zupełnie tak samo, jak w pragnieniu zawsze jest nienawiść z zawiścią.

Aby to jasno pokazać, przede wszystkim należy zdjąć z zazdrości ciążący nad nią moment osądzenia. Zazdrość tak często płątano ze znanymi rodzajami jej przejawów, że same słowa „zazdrość”, „zazdrościć” i „zazdrosny”, nie mówiąc już o „zazdrośniku”, stały się słowami osądzenia.

Jednakże postrzegać w podejrzliwości, drobiazgowym egoizmie, niedowierzaniu, życzeniu zła, gniewie, nienawiści z zawiścią istotę zazdrości – jest tak samo nieprawidłowe, jak i w braku wolności, obłudzie i niesprawiedliwości postrzegać istotę miłości lub w chłodzie, oschłości serca, niechęci i okrucieństwie upatrywać sens sprawiedliwości. Podejrzliwość, nienawiść z zawiścią – są złymi, egoistycznymi przejawami zazdrości, rodzącymi się z poplątania miłości z pragnieniem. Tymczasem, dwa rodzaje danych historycznych dają aluzję do naszej naganności, a nawet nie tyle naganności, co pozytywności, konieczności zazdrości. W samej rzeczy, po pierwsze, naród z najczystszą świadomością Boga, wybrany naród żydowski, który jaśniej niż kto inny znał i rozumiał miłość Bożą, usilnie, nieustannie, bez wahania mówi o zazdrości Boga. Cała Biblia jest nasycona i przeniknięta zazdrością Bożą i nie można z tym się nie liczyć. Następnie, po drugie, naród najczystszego humanizmu, genialny naród grecki, który lepiej niż kto inny znał i rozumiał ludzką miłość we wszystkich jej postaciach, znowu wszędzie mówi o zazdrości jako o podstawowej cesze, jako o cesze najbardziej charakterystycznej i nieoddzielnej od miłości. Friedrich Nietzsche w swoich szkicach „rozmyślenia” „My filolodzy”, wśród trzech „wybranych punktów ze starożytności” zamierzał przeanalizować: „Uszlachetnienie zazdrości – Grecy jako najbardziej zazdrosny naród”⁸¹⁸. Z tym także nie można się nie liczyć. Jeśli najjaśniejszy

geniusz i najczystsza wiara ukazują nam zazdrość jako pozytywną i konieczną siłę w istocie miłości – to ona taką i jest, a więc – wcale nie jest tym, co poboczne żądze, towarzyszące zazdrości.

Czymże w takiej sytuacji jest sama zazdrość? Ona jest jednym z momentów miłości, tłem miłości, pierwotnym tematem, w którym jaśnieje promień miłości. Miłość jest wolnym wyborem: spośród wielu osób, Ja, aktem wewnętrznego samookreślenia, wybieram jedną i do niej – jednej z wielu – ustanawiam relację jako do jedynej, duchowo łączę się z nią. Ją – przeciętną – Ja chcę rozpatrywać jako niezwykłą; ją – szarą – jako święteczną; ją – powszednią – jako święto. Ona stoi w tłumie, ale Ja ją wzywam i z placu prowadzę do przyozdobionej komnaty mego serca. Ja rysuje jej wyobrażenia na tłoczonym złotym polu⁸¹⁹. I słusznie, gdyż to wyobrażenie nie jest karykaturą, jaką rysują ludzie w większości wypadków; nie jest to nawet portret – malowany przez mądrych. Jest to obraz obrazu Bożego – ikona. Ja, naruszając sprawiedliwość prawa tożsamości, metafizycznym aktem samookreślenia – nie rozumem – całą swoją istotą, decyduję się widzieć w wybrance – jednej z wielu – w osobie – wyjątkową, wyróżniającą się z szeregu wszystkich pozostałych – jednym słowem, czyni siebie w odniesieniu do wybranej takim, że ta osoba staje się dla niego Ty. Przyjaźń, powtarzam, wyjątkowa, jak wyjątkowa jest też miłość małżeńska. „Wiele” jest oznak niedoskonałości przedmiotu miłości jako takiego, oznak niedokończenia. Ty jako Ty. I wielożenstwo i wielo-przyjaźń są fałszywe z samej swojej idei i w nieunikniony sposób powinny albo przejść w coś osobowego – pierwsze w jednożenstwo, drugie w jedno-przyjaźń – albo zdemoralizować się i zgnić – pierwsze ze względu na żądze, a drugie ze względu na korzyść – to znaczy z relacji pół-osobowych stać się rzeczowymi. „Nie można – mówi Arystoteles⁸²⁰ – nie można być przyjacielem wielu, mając na uwadze doskonałą przyjaźń, dokładnie tak samo, jak nie można być jednocześnie zakochanym w wielu. Podobna przyjaźń wydaje się doskonałością i jako taka może być zwrócona tylko do jednego człowieka – Πολλοῖς δ'εἶναι φίλον κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὡσπερ οὐδ' ἑρᾶν πολλῶν ἅμα· ἔοικε γὰρ ὑπερβολῇ, τὸ τοιοῦτο δὲ πρὸς ἓνα πέφυκε γίνεσθαι”.

Jeśli nawet powie się, że takich, ukochanych, Ty – bywa „wiele”, to jednak do każdego, w miłości, odniesienie jest – jak do jedyne. Wszelka miłość w swojej istocie ma wybierającą moc, jest dilectio, i dlatego kochany – zawsze jest wybrany, jedyne. W tym właśnie zawiera się osobowa natura miłości, bez której mielibyśmy do czynienia z zewnętrznym

pragnieniem i z obojętnością w zamianie upragnionej rzeczy na rzecz jej równą. Żądanie numerycznej tożsamości kochanej istoty – jakby przy nieobecności tożsamości generycznej, znakowej, to znaczy wierność osoby także przy jej zdradzie⁸²¹, charakteryzuje miłość i zarazem naruszenie przez nią prawa tożsamości, podczas gdy żądanie generycznej, znakowej tożsamości upragnionej rzeczy – przy obojętności do tożsamości numerycznej, nawet przy jej niezrozumieniu, i dlatego zachowanie prawa tożsamości charakteryzuje pragnienie. Świadomość jedyności – taki jest warunek miłości, nawet w najbardziej niedoskonałych jej przejawach; mało tego, nawet dla iluzji miłości potrzebna jest, jeśli nie jedyność, to chociażby iluzja jedyności, niepowtarzalności, wyjątkowości, chociażby on, kochany, uważał kochaną istotę za jedyną równie bez uzasadnienia, jak zawsze uważa siebie za jedyną w świecie i historii każda pierwsza miłość, jak błędnie uważa siebie za jedynego każdy z „jedynie słusznych” następców i interpretatorów Kanta, równie fałszywie, w końcu, głosi siebie za jedynego „Jedyny” Stirnera. Inaczej – bezwarunkowo niemożliwa jest nawet iluzja miłości, a w odniesieniu do miłości pozostaje jedynie korzyść, brud i śmierć. Sama myśl o możliwości zamiany jednej osoby na inną, jako opierająca się na uznaniu homiuzji, to znaczy rzeczowości, jest myślą grzeszną i prowadzącą do śmierci.

Przez niepojęty akt wyboru osoba stała się jedyną, powołaną do wzniosłej, do królewskiej godności Ty. Ona zgodziła się na ten wybór. Ona powiedziała „Tak” i włożyła na siebie koronę wielkości. Czegóż Ja teraz chcę? – Tylko jednego: tego, czego zapragnąłem – swojej miłości. Ja afirmuje akt swojej miłości jako wieczny co do wartości i, znaczy, domagam się jego trwania, jego niezmienności. Ta wewnętrzna afirmacja wyraża się jako dążenie do wcielenia w czasie swego wiecznego aktu wyboru kochanego Ty. Ja pragnie, żeby Ty nie przeszkadzało mu w jego miłości, to znaczy żeby ono w stosunku do niego rzeczywiście było Ty. Niech kochane Ty zachowuje się jak jedyne; niech nie schodzi ze swego piedestału wydzielenia, odosobnienia, wybraństwa. To nic, jeśli wybrane Ty będzie najbardziej pospolite w tłumie i dla tłumu. Jednak dla Ja, dla tego, który wybrał, ono powinno być właśnie Ty, i – niczym poza Ty: inaczej niemożliwa jest sama miłość, inaczej nie może wcielić się w czasie sam akt wyboru. Inaczej „czas” miłości nie będzie „ruchomym obrazem wieczności”⁸²², wybrania. Ty, w stosunku do Ja, powinno zachować się jak Ty, a nie jak jeden z wielu – powinno być w koronie królewskiej, a nie w nocnej szlafmocy. Świadomość konieczności tego od Ty dla samej możliwości miłości pocią-

ga za sobą pragnienie zrealizowania tego wybraństwa i, następnie, afirmowania i zachowania go. Wszystko to razem będzie zazdrością.

A jeśli Ty tego nie zechce? Jeśli ono z uporem narusza swoją godność i wysokie powołanie, w wolny sposób przyjęte przez nie? Jeśli ono, powiedziawszy „Tak” na zaproponowanie mu nowej istoty – Ty – jeśli ono, z lekomyślności lub uporą, bądź niedostatku szczerości w przyjętym przez siebie wielkim losie, swoim życiem pokazuje, że dla niego Ja – nie Ja? Jeśli, pragnąc być Ty, ono nie chce uznawać Ja za Ja? – Wtedy Ja nie może i nie powinno pozostawać bez przeciwdziałania. To przeciwdziałanie jest przejawem zazdrości – zazdrości o swoją miłość, to znaczy troski o nieskalaność, o autentyzm, a w końcu, o zachowanie swojej miłości. Żądanie tego od Ty w imię samej możliwości miłości pociąga za sobą pragnienie zrealizowania tego wybraństwa, afirmowania i ochrony. Wszystko to razem – powtarzam – będzie zazdrością. Cokolwiek jedno. Albo Ty powinno uznać to przeciwdziałanie, tę walkę o miłość, tę zazdrość – i zmienić się, albo powinno zrezygnować ze swojej godności, uznać siebie tylko za pospolite, powrócić z tronu do szarego tłumu, ze święta do powszednich warunków. Dla Ja niemożliwa jest miłość bez zazdrości, gdy Ty faktycznie przestaje być Ty, to znaczy nie stara się na nowo uczynić go Ty. Dlatego, jeśli nie uznaje się jego prawa i obowiązku zazdrości, to nie pozostaje nic innego, jak zrzucenia Ty z jego tronu. Ja powinno zapomnieć o Ty, przestać je kochać, gdyż tylko tą drogą można wybawić Ty od żądania odpowiedzi miłości. Jednak Ty – wrosło w Ja, stało się jego częścią. Przestać kochać – to znaczy pozbawić się części siebie samego. Zapomnieć – to znaczy odciąć od siebie kawałek żywego ciała. Tak bywa, gdy szanując cudzą wolność, trzeba wyrwać miłość z piersi wraz z samym sercem.

Miłość jest bezgraniczna, nie jest ograniczona ani przez miejsce, ani przez czas – ona jest uniwersalna. Jednak ta uniwersalność miłości nie tylko nie wyklucza, ale nawet zakłada odosobnienie, wydzielenie, izolację⁸²³. Przecież miłość ma za swój fundament świątynię duszy i jest możliwa na tyle, na ile żywa jest ta świątynia. Strzec perły duszy – znaczy strzec samej miłości; nie troszczyć się o swoją świątynię – znaczy nie troszczyć się o miłość. Miłość nie tylko jest uniwersalna, ale także ograniczona; nie tylko bezgraniczna, ale także zamknięta. Słowo, wypowiedziane na ten temat przez Pana, obecnie nie jest przyjmowane oraz uważane za surowe i okrutne; jednak najbardziej godne uwagi jest to, że w „matce wszystkich ksiąg” – w Ewangelii – znajduje się ono bezpośrednio po

słowach o nieosądzaniu bliźniego i po przypowieści o drzazdze oraz belce w oku. „Obłudniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka, a wtedy przejrzysz, żeby usunąć drzazgę z oka twego brata” (Mt 7₅). Antytetycznie spotykają się z tą myślą, jakby kierują przeciwko niej swoje ostrze, słowa: „Nie dawajcie psom tego co święte i nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeptały nogami i, obróciwszy się, was nie poszarpały” (Mt 7₆). Jakby wyjaśniając te słowa, św. Serafin z Sarowa uczy nas: „Co jest najlepszego w sercu – tego bez potrzeby nie powinniśmy ujawniać, nie należy tajemnic swego serca otwierać przed wszystkimi”⁸²⁴.

Przeto, z jednej strony „nie osądzaj”, ale z drugiej „uważaj za psy i świnie” tych, którym nie należy odkrywać tajemnic serca. Otwieraj je jedynie niektórym, wybranym, wydzielonym ze świńskiego stada. Jest to – antynomia, i antynomia ta jest w przybliżeniu równa antynomii miłości-zazdrości.

Dla przykładowego (– chociaż tylko w przybliżeniu –) wyjaśnienia tego, co zostało powiedziane, zacytuję fragment z już wcześniej cytowanego dziennika⁸²⁵. Jest to zapis jakiejś realnej lub wymyślonej rozmowy z przyjacielem. Oto i on:

„– Ty prowadzisz się tak i tak. Ty ukrywasz się, masz sekrety, chcesz całkowitej samodzielności, dla ciebie ciężarem jest wyznanie – tak twoje, jak i przyjaciela.

– Tak, ale czyżbyś nie wiedział, że zawsze i wszędzie tak się prowadzę?

– Chociaż to nie jest zupełnie prawidłowe, to wcale nie ze wszystkimi, nie zawsze i nie wszędzie jesteś taki, a gdyby tak i było – nie jest to dla mnie odpowiedź. ‘Przyjaźń’ dlatego jest przyjaźnią, że przyjaciel coś mi przekazuje i ja – przyjacielowi. Dlatego ‘relacje’ są relacjami, że one kogoś odnoszą do kogoś, to znaczy do innego, odnoszą – wyprowadzają każdego z zamkniętości egoizmu i ciasnoty serca, że one ‘poszerzają byt’ osoby, jak mówił Spinoza...

– Jeśli jednak, zrozum to, moja natura, moja istota jest taka.

– No, to cóż? Wszelka natura jest taka – egoistyczna i wąska. Natomiast przyjaźń otwiera drogę dla przyływu nowej rzeczywistości. Po to jest przyjaźń, abyśmy nie byli

‘sercem zimnymi kastratami’,

a przecież kastracja serca jest najgorszą z wad, najstraszniejszą z wszystkiego, co może stać się z człowiekiem.

– A jeśli ja zawsze jestem ‘kastratem’?...

– W miłości nasza osoba przestaje być taką jak ‘zawsze’, jak ‘wszędzie’, jak ‘ze wszystkimi’. Starość, niedołężność duszy przemija. Dusza odnawia się i młodnieje.

– A czy między nami nie ma żadnych relacji? Przecież jakoś żyjemy...

– W tym rzecz, że – ‘jakoś’. Jeśli nie ma tych relacji, o których mówiłem, jeśli ‘relacje’ do nikogo się nie odnoszą i ‘więzy’ nikogo nie wiążą – wtedy, gdy ich w ogóle nie ma, to osoba – nie jest w przyjaźni, przyjaciel nie jest w przyjacielu, a sam w sobie i sam dla siebie – w egoizmie. Jeśli ty postępujesz ze mną ‘jak ze wszystkimi’ i prowadzisz się w odniesieniu do mnie ‘jak zawsze i wszędzie’, najlepiej to pokazuje, że nie znasz ani przyjaźni, ani relacji, ani więzi...

Zrozum, ja nie chcę twojej miłości lub nie-miłości, nie chcę przyjaźni lub wrogości, a prostego stwierdzenia, żebym wiedział, czy warto tracić siły dla tej niwy przyjaźni, w nadziei choćby na odległy w czasie urodzaj, czy też od razu powinienem zrezygnować z nadziei na lepszą przyszłość, porzucić bezpłodną, kamienistą niwę i zająć się ‘swoimi’ sprawami. Ty jednak jesteś głuchy:

‘na dobro i na zło patrząc obojętnie’

po prostu milczysz. Czy długo tak będzie?...”.

Serca, zranionego przez przyjaciela, nic nie jest w stanie zaleczyć – poza Czasem, i Śmiercią. Jednak Czas zacierając rany serca, niszczy zarazem znaczną część serca – częściowo je uśmierca – a serce niszczy całego człowieka. Człowiek jest tym samym żywy na tyle, na ile nieuleczone są i chore jego rany z powodu przyjaźni. I będzie on z nimi chodził, aby pokazać je Wiecznemu Sędziemu.

Spójrz na przypowieść Pana o „zaproszonych” i „wybranych” (Mt 22₂₋₁₄; Łk 14₁₆₋₂₄). Ileż w niej ukrytej goryczy – nieskończonej goryczy i bólu zranionego w samej miłości serca. Kochani, zaproszeni, ci, o których zazdrośny jest sam Bóg, którym On wszystko czynił – czego nie czynił ani jednemu narodowi... i cóż? Oni nie chcą być wybranymi, oni nie chcą własnego zbawienia. Mało tego, oni nawet nie chcą po prostu być delikatni – odezwać się na wezwanie Miłości, dającej im swój najwyższy dar, czyniącej ich swoimi przyjaciółmi. Oni pogardzają miłością Miłości. To wtedy: „Wyjdź co prędzej na ulice i zaułki miast, i wprowadź tu ubogich, ułomnych, niewidomych i chromych”. Gdy okazało się, że jest jeszcze miejsce, to znowu: „Wyjdź na drogi i między opłotki, i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był

zapełniony”. Uczta miłości, której nie ma komu zaproponować, którą przygotowywano dla miłych sercu, okazała się ucztą dla ludzi z ulicy!

Wszystko robić, wszystko zrobić w przyjaźni, żeby przewyciężyć ścianę stojącą między ludźmi. Nie żałować sił, walczyć do potu o wspólnotę, do krwi męczeńskiej, do śmierci. Oddać życie za przyjaciół swoich, gdyż pierwsze, od czego trzeba wyzwolić przyjaciół – to nieszczerłość, chłód, zamknięcie się w sobie. Jest jednak, bywa granica, której nie przekroczysz. Jest ściana, której nie przebijesz ani głową, ani taranem. Kiedy podszedłeś do tej ściany, gdy całym ciałem natknąłeś się na nią – wtedy trzeba odejść. Z bólem serca trzeba z siebie wyrwać uczucie – choćby odrywając kawałek żywego ciała – trzeba wyzwolić się z tego, co niemożliwe, a niemożliwe jest właśnie pokazać innemu, że niemożliwe, to znaczy miłość, jest możliwe. Sam Zbawiciel świata do wybranego przez Boga narodu, gdy podszedł on do tej granicy, z której wyraźnie była widoczna niemożliwość przeniknięcia go miłością – On sam odwrócił się od niego: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani! Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście. Oto wasz dom zostanie wam pusty” (Mt 23₃₇₋₃₈).

Z przeprowadzonej analizy pojęcia zazdrości widoczny jest głęboki jej związek z przewyciężeniem prawa tożsamości – tej praosnowy rozumu. Stąd jest zrozumiałe, dlaczego zazdrość, nawet w swoich najczystszych przejawach, sprowadza na siebie zezowate spojrzenie niechęci ze strony rozumu, dlaczego „zdrowy rozsądek” i jego córa, kpina, tak chętnie atakują zazdrość, nawet gdy ta ostatnia jest brana *in abstracto*, jako zasada. Jak miłość, tak i zazdrość – inna miłość – walczą z rozumem, porywając swoim naciskiem główną jego część – prawo tożsamości. W tym sensie zazdrość jest głęboko niesprawiedliwa. Jeśli nierozumność zazdrości pociąga za sobą jej intelektualne osądzenie, jako „niedorzeczność”, to ta niesprawiedliwość zazdrości, ze swej strony, wywołuje rozdrażnioną jej moralną ocenę jako zjawiska „niemoralnego”. Oto jeszcze jeden powód zaciemnienia analizowanego pojęcia zazdrości.

Dane etymologii potwierdzają te wnioski, do jakich doprowadziła nas metafizyczna analiza pojęcia zazdrości. Pojęcie zazdrości w języku rosyjskim, czyli *riewnost*⁸²⁶, w podstawowym swoim ukierunkowaniu jest charakteryzowane jako moc, jako siła, jako napięcie, ale wcale nie jako strach, lub nienawiść, bądź zawiść. – **Riew-n-iv** i odpowiednie pochodne **riew-n-o-wat**, **riew-n-ost** pod niektórymi względami zbliżają się do łań-

skich riv-al-is, riv-in-us – konkurent i z francuskimi riv-al, riv-al-is-er, riv-al-it-é. Jeśli jednak tak, to pozostaje niejasnym, jakie jest istotne znaczenie tego słowa. Nie trudno jest dać odpowiedź na to pytanie. **Riew-n-iw**, przez swoją formę starosłowiańską **riew-n-iw**, prowadzi do tego korzenia, co i rodzina słów **rw-en-i-e**, **riew-n-ost-n-yj**, **riew-n-i-tel**, gdyż dla tych ostatnich pochodnymi starosłowiańskimi będą **rw-ien-i-je**, **rw-a-n'**, to znaczy lucta, walka. Rosyjskie słowo **riewnost'**, oczywiście, jest tym samym co **rwienije**, **riewniwyj**, tym samym, co **riewnitiel**, **riewnowat'**, tym samym, co **rwat'** lub raczej **rwatsja**. Serbskie **rw-a-ti** ma sens eniti, **rw-a-ti se** – certare. Tutaj nasuwają się odniesienia do sanskryckiego ar-v-an – szybko biegnący, pospieszający, aurva – zręczny, szybki, konny; z greckimi ὀρέγοντο – oni pospieszili, ὀ-ρού-ει – spieszyć, zdążyć; z łacińskim ru-i-t, ze staro-saksońskim aru, staro-północnym örr – szybki, gotowy, konny.

Jak „imiet' riewnost'”, tak i „imiet' rwienije”, ze względu na swój korzeń, oznacza jedynie obecność siły, mocy, szybkości. Jest to przeciwieństwo ospałości, bezsiły, słabości. Oto dlaczego rosyjskie słowo rewnowat' jest często używane w znaczeniu „z siłą, z energią dążyć do czegoś”, „być w czymś energicznym”. Rewnowat' czegoś lub porównowat' czegoś znaczy – według Dala – „napiąć wszystkie siły”, „energicznie dążyć do czegoś”. Mówi się: „rewnuju znanii”, „rewnuju niebiesnego Carstwa”, „rewnujcie że darowanij bolszych”. Ma to więc znaczenie „konkurować, naśladować, lub dążyć, nie ustępować. Łomonosow, na przykład, używał zwrot: „riewnujcie naszemu primieru”, jak i można powiedzieć „zawsze byłem zazdrosny o jego sukcesy”. Stąd możemy zdecydowanie zaznaczyć, że **zazdrość** przede wszystkim oznacza – jak i wskazuje Dal – „gorący wysiłek, dążenie”, a nawet przede wszystkim – „do dzieła”. W tym właśnie sensie mówi się o zazdrosnym stosunku do czegoś, na przykład do pracy. Równocześnie może też oznaczać „gorliwość, troskliwość, oddanie swojej duszy jakiejś sprawie”. Taki jest sens rosyjskiego zwrotu „riewnostnyj (= gorliwy) obrońca prawdy”⁸²⁷.

Również także **greckie** ζήλος, w formie doryckiej ζῆλος znaczy przede wszystkim „zapał, gorliwość – ardeur, zèle”⁸²⁸, następnie „konkurencja, nienawiść – rivalité, haine” i, w końcu, tylko „zazdrość – jalousie”, to znaczy zazdrość jak przyjęto ją rozumieć w języku inteligentkim i jak jej w ogóle nie rozumie ani jeden naród. Zgodnie z tym czasownik ζηλόω oznacza „domagać się z żarem, silnie pragnąć, rechercher avec ardeur, envier”. Jeśli zaś chodzi o etymologię tych słów, to tutaj mamy taką obfitość

różnych, a przy tym sztucznych hipotez, że powiedzenie czegoś określonego byłoby pochodne⁸²⁹. Można zaznaczyć tylko, że według Prellwitza, słowo ζήλος pochodzi od $\sqrt{j\bar{a}}$, to znaczy „być gorliwym – heftig sein”, podobnie jak i czasownik ζηλώω – „szukać, domagać się”.

Język **łaciński** nie daje nam w tym wypadku nic nowego: słowo zelotypia – zazdrość – zapożyczono z języka greckiego i tym samym pochodzi ono od ζήλος.

W końcu, w języku **staro-hebrajskim**, tak gorliwość, Eiger, jak i zazdrość, Eifersucht, są oznaczone przez jedno słowo, a mianowicie קִנְיָה, **kin’a**, pochodzące od ogólnosemickiego \sqrt{kn} , \sqrt{kn} . Ten trzyliterowy korzeń w ogóle nie zawiera w sobie odcienia inteligenckiej zazdrości; tak, w języku arabskim ma ona znaczenie „stać się bardzo czerwonym – hochrot werden”, w syryjskim – „być ciemnego koloru – dunkelfarbig sein”. Stąd już w języku hebrajskim, jak i w pozostałych językach semickich \sqrt{kn} , \sqrt{kn} oznacza „być zazdrosnym”. Samo słowo קִנְיָה kin’a oznacza, przede wszystkim, żądę miłości z zazdrością, a następnie konkurowanie i jeszcze zazdrość, Bożą zazdrość o swoją Chwałę⁸³⁰.

Istnieje jeszcze jedno słowo, uznawane przez niektórych⁸³¹ za ekwiwalent słowa „zazdrość”, a mianowicie שְׂקִידָה, **szekida**.

Jednak słowo **szekida** jeszcze mniej niż **kin’a** zawiera w sobie pojęcia „zazdrości” w specyficznym znaczeniu słowa. W istocie, szekida pochodzi od ogólnosemickiego \sqrt{skd} , \sqrt{skd} , w języku fenickim odpowiadającym pojęciu „szanować, czczyć, cenić coś – auf etwas achten”, a w języku Miszny i targumów otrzymuje znaczenie „być gorliwym – eifrig sein”⁸³².

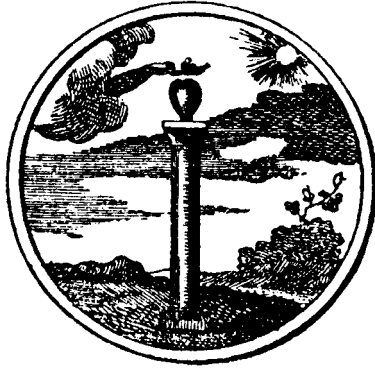
Ogólny wniosek, do którego doszliśmy, będzie taki: etymologia i użycie słowa zazdrość oraz pochodnych od niego bezspornie potwierdza podaną wcześniej metafizyczną analizę pojęcia zazdrości. A mianowicie, ostatecznie usuwa się z zazdrości ciężące na niej oskarżenie, a ona zostaje uznana jedynie za konieczny wyraz, lub dokładniej, jedynie za konieczną stronę silnej miłości. Właśnie to czyni zrozumiałym, dlaczego Słowo Boże tak często i tak uporczywie przypisuje zazdrość Bogu. Byłoby zupełnie niezrozumiałe, jak stan, sam w sobie osądzony, może być obrazem czegoś w życiu Bożym. Przecież nigdy, przy żadnych antropomorfizmach Bogu nie przypisuje się grzechu, żądzy lub fałszu. Jeśli natomiast Bogu przypisuje się zazdrość, to jakbyśmy nie rozumieli tę Bożą zazdrość, od razu można twierdzić, że ona jest czymś świętym;

i dlatego ludzka zazdrość nie jest czymś samym w sobie niepotrzebnym i złym. Z poczynionych tu wyjaśnień jest oczywiste, że w takim przypisywaniu Bogu zazdrości nie należy wiedzieć naciąganego antropomorfizmu, a dokładne oznaczenie istoty problemu. Przecież zazdrość jest pojęciem ontologicznym, a nie psychologicznym lub etycznym.

Jednak mało tego, że zazdrość jest koniecznym momentem miłości. Ona, według popularnego tłumaczenia św. Izaaka Syryjczyka, jest konieczną stroną całego dobra, jakie jest w człowieku. Ona w ogóle jest siłą realizującą dobre pragnienia. „Kto ma dobre pragnienia, temu sprzeciwy nie mogą przeszkodzić w ich spełnieniu... Dzieje się tak z następującej przyczyny. Za każdą myślą dobrego pragnienia, na początku jej poruszenia, postępuje pewna zazdrość, gorącym swym upodobniającą się do ognistych węgli; i ona zwykle odgradza tę myśl, i nie dopuszcza, żeby przybliżył się do niej jakikolwiek sprzeciw, przeszkoda i przegroda, gdyż zazdrość ta nabiera wielkiej mocy i niewypowiedzianą siłą odgradza w każdej chwili duszę od słabości lub bojaźni, przy kierowaniu się na nią wszelkiego rodzaju ograniczających okoliczności. I jak pierwsza ta myśl jest siłą świętego pragnienia, z natury będącego w istocie duszy, tak zazdrość ta jest myślą, kierowaną pobudliwą siłą w duszy, daną nam przez Boga ku pożytkowi, dla zachowania naturalnej granicy, dla wyrażenia pojęcia o swojej wolności przez wypełnienie naturalnego pragnienia, znajdującego się w duszy. To jest cnota, bez której nie wykonuje się dobra, i ona nazywa się zazdrością, gdyż od czasu do czasu porusza, pobudza, rozpala i umacnia człowieka— Ktoś— zazdrość tę nazwał w swoich słowach ‘psem i stróżem prawa Bożego’, to znaczy cnoty...”⁸³³.

Dalej św. Ojciec wyjaśnia, że zazdrość rodzi się z lęku przed utratą dobra i z dążenia do utrzymania go; oto dlaczego osłabienie zazdrości jest złą oznaką, uwarunkowaną albo ochłodzeniem duchowym, albo pychą i pokładaniem w sobie nadziei, to znaczy stosunkiem do dobra duchowego już nie żywego i osobowego, a rzeczowego i cielesnego, jak w jakiejś rzeczy, którą zamykamy pod kluczem i nie przeżywamy jej, a jednak ją posiadamy.

Tak więc dążenie do Filaru i Podpory Prawdy jest realizowane i zachowywane przez zazdrość, tę pogardzaną przez współczesną świadomość siłą naszego ducha.



Propter constantiam. – Dla stałości.

XIV. – POSŁOWIE.

Teraz, przy końcu długiej drogi, pożytecznie jest obejrzeć się do tyłu i z osiągniętej wysokości obejrzeć tę drogę oraz jej punkt wyjściowy.

Są dwa światy i ten świat cały rozpada się w sprzecznościach – gdy nie żyje siłami tamtego świata. Jego tendencje wynikają ze sprzecznych tendencji: w woli – sprzeczne pragnienia, w myślach – sprzeczne propozycje. Antynomie rozbijają całą naszą istotę, całe stworzone życie. Wszędzie i zawsze – sprzeczności! I odwrotnie, w wierze, która zwycięża antynomie świadomości i przebija się przez ich duszącą warstwę, znajdujemy kamienną budowlę, która pozwala nam pracować na rzecz przezwyciężenia antynomii rzeczywistości. Jak jednak podejść do tego kamienia wiary?

Sprzeczne uczucia popychają nas do wykonywania dzieł woli, ale i tutaj – czekają na nas okrzyki nieharmonijnych głosów; wtedy zwracamy się do rozumu. Jednakże on też nie jest integralny i rozpada się w antynomiach. Jest ich wielość niezliczona, jest ich tyle – ile może być aktów rozumu. Jednak tym nie mniej, jak już powiedziano wcześniej, antynomie w swojej istocie prowadzą do dylematu: „skończoność czy nieskończoność”. Ten konflikt wewnętrzny skończoności i nieskończoności w grzesznym rozumie, lub rozsądku, jest wyrazem głębokiej sprzeczności fundamentalnych norm samego rozumu w jego obecnym, upadłym stanie. Ze swej grzesznej natury rozum ma charakter antynomiczny, gdyż podporządkowuje się dwom prawom, dwom centrom, dwom osiom.

A właśnie w rozumie jego statyka i jego dynamika wykluczają się wzajemnie, chociaż równocześnie one nie mogą istnieć bez siebie.

Z jednej strony, na planie statycznym, na planie nieruchomych danych pojęć każde A jest A, i cała moc myślenia właśnie w tym, żeby każde A wyróżnić od nie-A – i zdecydowanie przestrzegać tego rozróżnienia. Aby myśleć A, powinniśmy izolować je od wszystkiego tego, co nie jest A, to znaczy powinniśmy wydzielić, odgraniczyć A, oddzielić je od nie-A. A, jako myślane, z istoty rzeczy jest czymś skończonym. Nie możemy myśleć procesu bez dzielenia go na kolejne stany stacjonarne – na kolejne momenty niezmienności⁸³⁴. Nie możemy także myśleć continuum bez rozkładania go na zbiór elementów punktowych⁸³⁵. Ruch rozkładamy na szereg stanów spoczynku, jak w kinematografie, to, co jest niepodzielne, dzielimy na wielość elementów, które są niepodzielne. Na tym bazują wiecznie prawdziwe – bez względu na to, co się przeciwko nim mówi – wiecznie prawdziwe „paradoksy” Zenona: o leżącej strzale i inne⁸³⁶.

To – z jednej strony. A z drugiej – na planie dynamicznym, na planie poszukiwania bazy dla pojęć – to znaczy na planie określenia i dowodzenia – każde A powinno mieć jako swoją ośnowę nie-A; istota każdego wyjaśnienia – właśnie w sprowadzeniu A do tego, co samo nie jest A, do nie-A, gdyż inaczej wyjaśnienie nie byłoby tożsamym. Kiedy pytamy: „Czym jest A?”, to otrzymujemy odpowiedź: „A jest B”, to znaczy, innymi słowy, wyprowadzają A z jego samo-tożsamości „A = A” i przyrównują je do B – do tego, co nie jest tożsame z A.

„Myśleć jasno i dokładnie” – to znaczy pod A rozumieć właśnie A i – nic więcej; „wyjaśnić” i „udowodnić” – to znaczy wyjść myślą poza granice A, do B. „Myśleć jasno i dokładnie” – to znaczy trzymać się A i nie kierować się od niego ku nie-A. „Wyjaśniać” – czyli „określić” i „udowodnić” – to znaczy iść od A do B – do tego, co jest nie-A. Jednak, żeby iść od A do B, należy najpierw ustanowić A jako A, to znaczy, żeby „wyjaśnić” lub „dowodzić” A, najpierw trzeba „myśleć je jasno i dokładnie”. W tym zaś celu, żeby „myśleć je jasno i dokładnie”, trzeba rozumieć to A, to znaczy trzeba „wyjaśnić” je – czyli „określać” i „dowodzić” – trzeba ustanawiać A jako nie-A. Jednak dla tej ostatniej czynności znowu trzeba ustanowić A jako A. Proces i tak zmierza ad indefinitum. Jedna funkcja rozumu zakłada drugą, ale zarazem jedna wyklucza drugą. Wszelkie nie-tożsame wyjaśnienie prowadzi A do nie-A. Wszelkie jasne i dokładne myślenie ustanawia tożsamość A = A. Afirmowanie A jako A i afirmowanie go jako nie-A – takie są dwa pod-

stawowe momenty myśli. Z drugiej strony – statyczna wielość pojęć, gdyż każde z licznych A afirmuje się w swoim przeciwstawieniu się wszystkiemu innemu; z drugiej – ich dynamiczna jedność, gdyż każde z licznych A prowadzi do innego, to zaś do trzeciego itd.

Styczna wielość pojęć i ich dynamiczna jedność są ze sobą nie do pogodzenia: z jednej strony, przecież rozum powinien trzymać się danej – to znaczy jednej i skończonej, czyli ograniczonej, a z drugiej, iść poza każdą daną, to znaczy jedną i skończoną, czyli ograniczoną, gdyż wszelkie wyjaśnienie domaga się nieskończonego szeregu objaśniających lub dowodzących ogniw, z których każde narusza samo-tożsamość pojęcia wyjaśnianego. To naruszenie samo-tożsamości, powtarzam, nigdy nie może być zakończone, gdyż każde określenie domaga się nowego określenia i każdy dowód domaga się nowego dowodu. Jeśli określiliśmy lub udowodniliśmy A przez B, to poprzednie pytania powtarzają się odnośnie do B. Wystarczy dać na nie odpowiedź dla B, określić lub dokazać je przez B, aby one powtórzyły się teraz dla C. Przeto, pierwsza z norm rozumu domaga się zatrzymania myśli, a druga – bezgranicznego ruchu myśli. Pierwsza, zmusza do ustalenia A, a druga sprowadza je do B. Pierwsza jest prawem tożsamości, a druga prawem dostatecznego uzasadnienia.

Raczej nie potrzebne jest zastrzeżenie, że pod prawem tożsamości zawsze rozumiano zespół analitycznych praw myślenia lub tak zwane logiczne „prawo formy”⁸³⁷, to znaczy prawo tożsamości i jego nieuniknionych towarzyszy, prawo sprzeczności i prawo wyłączonego środka, gdyż one, wszystkie trzy, mówią z różnych stron o jednym, a mianowicie – jak wskazuje G. Hagemann⁸³⁸ – wyrażają żądanie „traktowania przedmiotu myślenia jako tego i żadnego innego oraz skupienia w nim tych określeń, które są mu właściwe”. Albo też, jak zauważa W. Wundt⁸³⁹, „prawo tożsamości oznacza po prostu powiązanie – Stetigkeit – naszego myślenia”. Będąc „głównym prawem poznania”, ono oznacza przede wszystkim „zachowanie się naszego myślenia odnośnie przedmiotu”. Podobnie do tego, również R. Schubert-Soldern⁸⁴⁰ uważa prawa tożsamości i sprzeczności „za dwie strony tego prawa, że wszystko dano w pewnej pierwotnej różnicy, skoro wychodzi się z wielości – Vielheit – i nie ma tej wielości tam, gdzie nie ma różnicy”. Można byłoby jeszcze cytować potwierdzenia tego poglądu, że we wszystkich trzech analitycznych prawach ujawnia się jedna działalność – izolacja, rozgraniczenie i ustalenie przedmiotu myślenia, pewna logiczna zazdrość⁸⁴¹. Zadowolmy się jednak tym, co zostało powiedziane.

Do prawa tożsamości, rozumianego w tylko co wyjaśnionym sensie, i do prawa dostatecznego uzasadnienia sprowadzają się wszystkie normy rozumu, ale te, fundamentalne, redukujące, normy – są nie do pogodzenia ze sobą i swoim konfliktem niszczą rozum. Podstawą rozumu jest prawo tożsamości, a jego wątkiem prawo dostatecznego uzasadnienia. Tkanka rozumu jest utkana ze skończoności i nieskończoności – złej skończoności, bezgraniczności – i rozrywa się w sprzecznościach. Rozum potrzebuje obu swoich norm i bez jednej – to znaczy bez zasady skończoności – jak i bez drugiej – to znaczy bez zasady nieskończoności – nie może pracować. Nie może też jednak pracować przy korzystaniu z ich obu, gdyż nie są one do pogodzenia. Normy rozumu są konieczne, ale zarazem niemożliwe. Rozum okazuje się na wskroś antynomiczny – w swojej subtelnej strukturze. Antynomie Kanta jedynie uchylają drzwi za kulisy rozumu. Będąc jednak postawione z pełną świadomością i na przekór epoce oświecenia, z wyzwaniem dla racjonalizmu XVIII wieku, są one wielką moralną zasługą filozofii Kopernika.

Tylko co ukazana antynomiczność podstawowej struktury rozumu stawia istotne pytanie o sam rozum, a mianowicie: „Jak możliwy jest rozum?”. Próbą dania odpowiedzi na postawione pytanie jest ta cała praca, w całej jej objętości.

Jak możliwy jest rozum?

Odpowiedź na postawione pytanie głosi: „Rozum nie jest możliwy sam z siebie, a przez przedmiot swego myślenia, i właśnie w tym, i tylko w tym wypadku, kiedy ma on taki przedmiot myślenia, w którym oba sprzeczne ze sobą prawa jego działania, to znaczy prawo tożsamości i prawo dostatecznego uzasadnienia, zgadzają się ze sobą; innymi słowy, on jest możliwy tylko przy takim myśleniu, przy którym obie podstawy rozumu – to znaczy zasada skończoności i zasada nieskończoności – stają się w istocie jedną zasadą; lub jeszcze: „Rozum możliwy jest w takim wypadku, kiedy, z natury jego przedmiotu, samo-tożsamość rozumu jest zarazem jego inną afirmacją, i na odwrót, kiedy jego inna afirmacja jest jego samo-tożsamością”; bądź jeszcze: „Rozum możliwy jest wtedy, gdy myślana przez niego skończoność jest nieskończonością, i, na odwrót, gdy myślana w rozumie nieskończoność jest skończonością”; lub w końcu: „Rozum jest możliwy, kiedy jest mu dana Absolutna

Aktualna Nieskończoność”. Czymże jednak jest ta Nieskończoność? Okazało się, że takim Przedmiotem myślenia, dającym jego możliwość, jest Trójhipostatyczna Jedność. Trójhipostatyczna Jedność – przedmiot całej teologii, temat całej teologii i, w końcu – przykazanie całego życia – to Ona jest korzeniem rozumu. Rozum dlatego jest możliwy, że jest Potrójna Światłość i na tyle, na ile on żyje Jej Światłością.

Dalszym naszym zadaniem było wyjaśnienie, jakie są formalne, i, następnie, jakie są realne warunki takiego Przedmiotu, takiej Skończonej Nieskończoności lub Jedno-istotnej Trójcy. Problem wiary w którą się wierzy – *fides quam creditur* – przeszedł w problem wiary, która wierzy – *fides qua creditur* – i, tym samym, do kwestii jej powstania. Wyjaśniliśmy „co?” wiary i „jak?” wiary zostaliśmy postawieni twarzą w twarz z nowym pytaniem – o warunki powstania wiary. „*Albo-albo*” charakteryzuje te warunki, zgodnie z wolnością aktu wiary. Pierwsze „*albo*” – gehenna; drugie „*albo*” – asceza. Albo to, albo drugie: między gehenną i ascezą *tertium non datur*. Jednak i ten, i drugi środek ma w swojej osnowie podwójną naturę mającego uwierzyć. Właśnie tą podwójną naturą trzeba było koniecznie się zająć, przy czym tutaj problem rozdzielił się. Najpierw została rozpatrzona bezwarunkowa natura stworzenia, a następnie te warunki życiowe, w których wypracowuje się charakter empiryczny. Pierwsze pytanie, opierając się na idei obrazu Bożego w człowieku, w istocie jest pytaniem o Kościół mistyczny; drugi natomiast, bazując na idei podobieństwa Bożego w człowieku jest pytaniem o Kościół w jego ziemskiej i ludzkiej stronie, jako środowisku dla dokonywania przez każdego swego wysiłku ascetycznego. Natomiast gruntem psychologicznym dla tej strony życia kościelnego jest miłość i przyjaźń, ἀγάπη i φιλία.

W ten sposób świadomość kieruje się do „Filaru i Podpory Prawdy”.

Przeto, znowu pytając siebie, czym jest Filar i Podpora Prawdy, przebiegamy myślą szereg odpowiedzi, danych tutaj. Filar Prawdy – to Kościół, to pewność, to duchowe prawo tożsamości, to asceza, to Trójhipostatyczna Jedność, to Światłość Taboru, to Duch Święty, to cnota, to Sofia, to Przczysta Dziewica, to przyjaźń, to – znowu Kościół.

Aby dojść do Prawdy, trzeba odrzucić swój egoizm, trzeba wyjść z siebie; a to jest dla nas absolutnie niemożliwe, gdyż jesteśmy – ciałem. Jednak, powtarzam, jakże w takim wypadku uchwycić się Filaru Prawdy? – Nie

wiemy i wiedzieć nie możemy. Wiemy tylko, że przez prześwitujące pęknięcia ludzkiego rozumu widoczny bywa lazur Wieczności. Jest to niezgłębione, ale tak jest. I wiemy, że „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Bóg filozofów i uczonych”⁸⁴² przychodzi do nas, przychodzi w nocy do łoża, bierze nas za rękę i prowadzi tak, jak nawet nie moglibyśmy pomyśleć. Dla ludzi „nie jest to możliwe, ale dla Boga wszystko jest możliwe” (Mt 19₂₆; Mk 10₂₇). I oto „**Sama Prawda pobudza człowieka do poszukiwania prawdy** – αὕτη ἡ Ἀληθεΐα ἀναγκάζει ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν”⁸⁴³ – Sama Trójjedyna Prawda czyni za nas to, co jest niemożliwe dla nas. Sama Trójhipostatyczna Prawda pociąga nas ku Sobie.

Jej chwała na wieki!

„POKŁOŃMY SIĘ OJCU
I JEGO SYNOWI, I ŚWIĘTEMU DUCHOWI,
ŚWIĘTEJ TRÓJCY W JEDNEJ NATURZE,
WOŁAJĄC Z SERAFINAMI:
ŚWIĘTY, ŚWIĘTY, ŚWIĘTY JESTEŚ, PANIE!”

AMEN.

**WYJAŚNIENIE I UDOWODNIENIE
PEWNYCH SZCZEGÓŁÓW,
W TEKŚCIE WYDAJĄCYCH
SIĘ JUŻ UDOWODNIONYMI.**



In motu quiesco. – Podczas niepogody spokojny.

XV. – PEWNE POJĘCIA Z NAUKI O NIESKOŃCZONOŚCI⁸⁴⁴.

Nieskończony, nieskończoność – te słowa słyszymy bardzo często w potocznych rozmowach; wystarczy jednak poprosić tylko o wyjaśnienie tych słów, aby zauważyć zdumione spojrzenie. Jeśli jednak wśród szerokiej publiczności – tylko niezrozumienie, to wśród ludzi zajmujących się pracą intelektualną, pod tym względem bardzo często bywa deformacja sensu i nawet całkowite poplątanie. Bardzo silne i subtelne umysły często nie były wolne od niejasności i niedopowiedzeń w problemie pojęcia nieskończoności. Brak miejsca nie pozwala, niestety, zacytować całego szeregu pouczających przykładów, ale czytelnik będzie mógł sam z naszego dalszego wyjaśnienia wyobrazić sobie, na kogo można byłoby się powołać.

Zresztą, trudności jedynie po części i nawet w bardzo nieznaczej części zależą od abstrakcyjności problemu; główna przyczyna w tym wypadku – w tendencyjności myślenia, w niechęci lub nieumiejętności patrzenia wprost na badany przedmiot. Przystępuje się do badań z przekonaniem, że przedmiot już jest znany; a iluzoryczna wiedza – według G. Cantora, ten „horror infiniti”, panujący w społeczeństwie – daje o sobie znać.

Podstawowy błąd, który popełniają ciągle i po kolei wszyscy zajmujący się nieskończonością, pojawia się na skutek pogardzania głównym i całkowicie elementarnym rozróżnieniem nieskończoności aktualnej i potencjalnej. Dlatego będę musiał bardziej szczegółowo, niż zamierzałem, zatrzymać się nad tym rozróżnieniem. Póki co, zresztą, zostanie dane jedynie wstępne określenie nieskończoności; nie będziemy się na nim zatrzymywać, gdyż ono nie opiera się na wystarczająco prostych pojęciach, chociaż samo z siebie jest słuszne.

Wszelkie quantum lub – jak proponował mówić po starosłowiańsku M. Łobaczewski – wszelkie „kolikoje”, z samego swego określenia

może być dwojakie. Ono może być danym i niezmiennie określonym, a wtedy stanowi to, co nosi nazwę stałego lub *constans*. Ono może także nie być określonym, może się zmieniać, stawać większym lub mniejszym. W tym ostatnim wypadku quantum nosi nazwę zmiennego. Tak więc aktualna nieskończoność jest szczególnym przypadkiem stałego, a potencjalna – zmiennego „kolikoje”, i w tym – ich głęboka, fundamentalna różnica – ich istotowe przeciwstawienie. Wyjaśnimy to szczegółowiej.

Weźmy pewne zmienne i niech ono zmienia się nie jakkolwiek, a w określony sposób – tak mianowicie, żeby ono stawało się większe od wszelkiego stałego skończonego „kolikoje” tego samego rodzaju, lub mniejsze. W każdym stanie to zmienne jest skończone, ale w naszym rozumieniu zbiór tych stanów różni się od zbioru jakichkolwiek samowolnie wybranych stanów. W tym sensie mówimy, że nasz quantum jest potencjalną nieskończonością, potencjalną – na tej podstawie, że on może stać się większym od każdego innego quantum. W ten sposób, potencjalna nieskończoność nie oznacza jakiegokolwiek quantum, wziętego w sobie, a jedynie odrębny sposób rozpatrywania quantum, mianowicie w związku z charakterem jego specjalnych zmian. Potencjalna nieskończoność – według G. Cantora – nie jest ideą, a jedynie pojęciem wspomagającym; ono jest – *ens rationis*, według trafnego określenia Stöckla. Jednym słowem, potencjalna nieskończoność jest tym samym, co starożytni nazywali *ἄπειρον*, scholastycy – *syncategorematicè infinitum* lub *indefinitum*, a filozofowie nowożytni – złą lub dokładniej prostą nieskończonością, *schlechte Unendlichkeit*.

Przeto, ta nigdy nie kończąca się, potencjalna nieskończoność jest zmienną skończonością ilości, quantum, przekraczającej wszystkie granice, lub, przeciwnie, padającej poniżej wszelkiej skończonej granicy. Takie są, na przykład, dyferencjały scharakteryzowane przez Leibniza właśnie ze względu na tę cechę jako czyste fikcje. Na tej podstawie jest jasne, że mówienie o skończonej potencjalnej nieskończoności – co według Cantora czynił Fontenelle – jest *contradictio in terminis*.

Na nieszczęście, nieskończona wielość – legion – autorytetów wszystkich specjalności przyswoiła sobie tę prostą prawdę niezwykle mocno i zapomniawszy o słowie potencjalna, zaczęła różnymi głosami stwierdzać, że „skończona nieskończoność jest czymś absurdalnym”. Stąd pochodzi stary aforyzm: „*Numerus infinitus repugnat*”; stąd twierdzenie Tongiorgi: „*Multitudo actu infinita repugnat*” i inne, podobne. To – jak się wydawało niewinne – opuszczenie, zrodziło nie jeden poważny błąd i na nim – mię-

dzy innymi – bazują pierwsze „antynomie czystego rozumu” Kanta. Na tym opuszczeniu, jak zobaczymy, bazują tak zwane argumenty przeciwko skończonej nieskończoności i liczne koncepcje pozytywizmu.

Rozpatrzmy teraz drugi rodzaj nieskończoności – nieskończoność aktualną. W tym celu powracamy do naszego punktu wyjściowego, do pojęcia quantum, właśnie quantum stałego, i treść tego pojęcia constans wzbogacamy nową cechą. Niektóry constans może być taki, że składa się z szeregu innych constans tego samego rodzaju, to znaczy więcej jednych skończonych constans i mniej innych. Wtedy on sam będzie skończony. Może się jednak zdarzyć, że on nie stoi w szeregu innych stałych, gdyż jest większy od każdego skończonego constans, bez względu jak wielki byśmy brali. Wtedy powiemy, że nasz quantum jest aktualną nieskończonością, nieskończonością in actu, actualiter, a nie tylko in potentia.

Na przykład w dialogu „Bruno” Schelling⁸⁴⁵ wspaniale dowodzi, że każde pojęcie jest nieskończonością, gdyż obejmuje mnóstwo przedstawień, które nie są skończonymi; skoro jednak zakres pojęcia z istoty sprawy jest w pełni określony i dany, to ta nieskończoność nie może być niczym innym, jak aktualną nieskończonością. Każdy sąd, każda theorem⁸⁴⁶ nosi w sobie aktualną nieskończoność, i w tym – cała moc myślenia logicznego, na co wskazywał już Sokrates.

Weźmy przykłady bardziej konkretniejsze. Na przykład, możemy twierdzić, że w przestrzeni wszystkie punkty wewnątrz pewnej zamkniętej powierzchni tworzą wielość aktualnie nieskończoną. W istocie, każda z nich jest w pełni określona, a tym samym także wszystkie są w pełni określone; jednak ich ilość przekracza wszelką z liczb szeregu: 1, 2, 3, ... n, ... i jest większa od każdej z tych liczb. – W tymże sensie możemy powiedzieć, że wszechmoc Boża jest aktualnie nieskończona, gdyż będąc określoną (– w Bogu nie ma zmian –) równocześnie jest większa od wszelkiej skończonej wszechmocy.

Bardzo wyraźnie wyraża tę myśl o aktualnej nieskończoności autor księgi „O hierarchii niebieskiej”, księgi przypisywanej św. Dionizemu Areopagicie: „Skądinąd myślę, że jest godne uwagi naszych umysłów to, czego nas uczą Pisma o świętych Aniołach, a mianowicie, że jest ich tysiąc tysięcy, dziesięć tysięcy razy po dziesięć tysięcy. Pismo Święte, podwajając w ten sposób i mnożąc największe cyfry, jakie mamy, jedną przez drugą, wskazuje przez to jasno, że jest niemożliwym wyrazić liczbę tych istot. Albowiem szeregi wojska niebieskiego są niezliczone i nie podlegają niedokładnej i ograniczonej ocenie naszych ob-

liczeń materialnych i wyliczenie ich nie może być zrobione naukowo, chyba w poznaniu nadziemskim i transcendentnym⁸⁴⁷.

W rozpatrywanym tutaj pojęciu nieskończoności aktualnej nie trudno rozpoznać to, co było znane starożytnym pod nazwą ἀφωρισμένον, scholastykom pod nazwą categorematicae infinitum, filozofom nowożytnym pod nazwą pozytywnej, własnej nieskończoności. Jak powiedział Goethe⁸⁴⁸, „ta zamknięta nieskończoność bardziej odpowiada człowiekowi, niż gwiazdziste niebo”, przy czym to ostatnie, oczywiście, jest rozumiane właśnie jako pewna możliwość kierowania się coraz dalej i dalej, nigdy nie będąc w stanie dokonać syntezy i wreszcie zatrzymać się w swoich poszukiwaniach.

Tutaj natrafiamy na nową ideę. Aby była możliwa potencjalna nieskończoność, powinna być możliwie bezgraniczna zmiana. Jednak dla tej ostatniej konieczna jest „sfera” zmiany, która sama już nie może się zmieniać, to znaczy w przeciwnym wypadku trzeba byłoby zażądać sfery zmiany dla sfery i tak dalej. Ona natomiast nie jest skończoną i tym samym powinna być uznana za aktualnie nieskończoną. A więc każda potencjalna nieskończoność już zakłada istnienie aktualnej nieskończoności jako swojej granicy meta-skończonej⁸⁴⁹; każdy nieskończony postęp już zakłada istnienie nieskończonego celu postępu; każde nieskończone doskonalenie się wymaga uznania nieskończonej doskonałości. Negowanie aktualnej nieskończoności pod jakimkolwiek względem tym samym neguje także potencjalną nieskończoność pod tym samym względem i pozytywizm niesie w sobie elementy własnego rozkładu – można powiedzieć, że pozytywizm sam zatruwa się produktami swojej własnej działalności.

Z podanego powyżej określenia aktualnej nieskończoności można wnioskować, że taka nieskończoność może być pomyślana według dwóch modyfikacji. Po pierwsze, będąc większą od wszelkiego skończonego quantum, ona sama może okazać się niemającą drugiego quantum, też nieskończonego, który byłby od niej większy; innymi słowy, w tym wypadku ona okazuje się być niezdolną do bycia mniejszą od czegoś innego. Jest to – aktualna nieskończoność, niezdolna do powiększania się, absolutne maksimum; jak wszyscy, tak i Cantor nazywa ją Absolutum. Po drugie – i tego nie zauważali ci, którzy mówili o nieskończoności – z określenia aktualnej nieskończoności wynika możliwość jej drugiej modyfikacji. Aktualna nieskończoność, właśnie, może tutaj mieć nad

sobą inne quanta, większe od niej samej; wtedy będzie ona zdolna do powiększania się, będzie powiększaną aktualną nieskończonością. Aby raz na zawsze uniknąć plątania słów i długich nazw, Cantor nazywa ją meta-skończonością, *Überendlichkeit*.

Od tych formalnych stwierdzeń przejdziemy do realnych. Z aktualną nieskończonością spotykamy się, lub przynajmniej możemy mieć nadzieję spotkać się w trzech różnych domenach. Po pierwsze, ponieważ to, co jest aktualnie nieskończone, jest realizowane w wyższej doskonałości, w całkowicie niezależnym bycie poza-światowym, jednym słowem *in Deo sive natura naturante*, przy czym to ostatnie wyrażenie Cantor nie rozumie w sensie panteizmu, a w tym pierwotnym sensie, który nadał mu Tomasz z Akwinu i inni teolodzy. Tutaj to, co jest nieskończone, jest absolutnym maksimum i jest tym samym, co wcześniej zostało nazwane Absolutum lub absolutną nieskończonością. Po drugie, to, co jest aktualną nieskończonością, może być założone *in concreto*, w świecie zależnym, w stworzeniu, *in natura naturata*. Tutaj Cantor nazywa ją *Transfinitum*. W końcu, po trzecie, to, co jest aktualnie nieskończone, może być *in abstracto*, w duchu, skoro ma możliwość poznawania *Transfinitum* w przyrodzie i, do pewnego stopnia, Absolutum w Bogu. W tym ostatnim wypadku nieskończoność zostaje nazwana symbolami nieskończonego. Szczególnie, jeśli chodzi właśnie o poznanie *Transfinitum*, te symbole zostają nazwane liczbami transfinistycznymi i typami transfinistycznymi. Dwa ostatnie rodzaje nieskończoności, to nieskończoności powiększane⁸⁵⁰.

XVI. – ZADANIE LEWISA CARROLLA I PROBLEM DOGMATU (do s. 53).

Wyjście z wątpliwości, pokazane w tekście na s. 53, przedstawia się z formalno-logicznego punktu widzenia szczególnym przykładem zadania logicznego, zaproponowanego przez Lewisa Carrolla. Dla lepszego uświadomienia sobie tego kroku, który czynimy, gdy wierzymy w Prawdę, pożytecznie jest rozpatrzeć odpowiadające aktowi wiary procesy umysłowe *in abstracto*, to znaczy rozwiązać wyżej wspomniane zadanie logiczne w jego ogólnej postaci. Zadanie to jest formułowane tak:

„ q implikuje r , ale p implikuje, że q implikuje nie- r ; co można z tego wnioskować?”⁸⁵¹.

Mówiąc potocznym językiem, chociaż nieco jednostronnie zawężając zadanie, możemy je przekazać w następujący sposób:

„Prawdziwość sądu lub pojęcia r z konieczności wynika z prawdziwości drugiego sądu lub drugiego pojęcia q ; jednak pewien trzeci sąd lub pewne trzecie pojęcie p jest takie, że z jego prawdziwości koniecznie wynika, że z q nie może wynikać r , co już powiedziano wcześniej, a wynika koniecznie negacja r , nie- r ; co można wnioskować z takiego nagromadzenia założeń?”

Najpierw może się wydać, że chodzi o rozwiązanie jakiejś niezwyklej i sztucznej trudności, niemającej żadnego znaczenia życiowego. Jest jednak – zupełnie inaczej.

Zadanie Carrolla nie jest „wymyślone”, a postawione przez realną potrzebę. Najbardziej interesujące jest to, że sam autor zadania przy jego teoretycznym rozwiązywaniu popełnił ten sam błąd, jaki zwykle jest popełniany przy praktycznym rozwiązywaniu tego zadania. Carroll myśli następująco:

Jeśli q zawiera r , to nie jest możliwe, żeby q zawierało nie- r ; znaczy, że p zawiera w sobie to, co jest niemożliwe, a tym samym fałszywe”⁸⁵².

Jednak wniosek Carrolla jest błędny, gdyż nie jest możliwe, żeby p nie było fałszywe, a q było fałszywe, zawierające w sobie zarazem r i $\neg r$, to znaczy dwa sprzeczne sądy lub pojęcia.

W ten sposób wniosek zdroworozsądkowy nie daje określonego, ściśle logicznego rozwiązania. Przeciwnie, symboliczna metoda logistyki pozwala otrzymać takie rozwiązanie drogą dość elementarnych przekształceń. Poczynimy je teraz, ale najpierw zapiszmy symbolicznie warunki zadania. Oczywiście, pierwszy warunek zadania zostanie zapisany następująco:

$$q \supset r \quad (I),$$

a drugi:

$$p \cdot \supset \cdot q \supset \neg r \quad (II).$$

Ale pierwsza inkluzja (I) ze zmianą znaków daje:

$$\neg r \supset \neg q \quad (I'),$$

A druga (II), po zamianie inkluzji w drugiej części $q \supset \neg r$ przez równoznaczność sumy $\neg q \cup \neg r$, daje:

$$p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg r \quad (II'').$$

Podstawiając w (II'') zamiast $\neg r$ jego inkluzję w (I') $\neg q$, znajdujemy:

$$p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg q \quad (III),$$

to znaczy:

$$p \cup \neg q \quad (IV),$$

co daje prawidłowe rozwiązanie zadania Carrolla.

Przy użyciu symboli można całe zadanie zapisać następująco:

$$\left\{ \begin{array}{l} q \supset r : \cap : p \cdot \supset \cdot q \supset \neg r \mid \supset \mid \neg r \supset \neg q : \cap : p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg r \mid \supset \mid \\ \mid \supset \mid p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg r : \cap : \neg r \supset \neg q \mid \supset \mid p \cdot \supset \cdot \neg q \cup \neg q \mid \supset \mid p \supset \neg q \end{array} \right. (V).$$

Jaki jest sens otrzymanego rozwiązania (IV)? – Taki, że prawdziwość p pociąga za sobą negowanie q , to znaczy – innymi słowy – że **nie można tam afirmować q , gdy równocześnie ma tam moc p** . Jednak to wcale nie znaczy, że jakoby p było absurdalne, jak zakładał Carroll, ani też nie znaczy, że absurdalne jest q , gdyż włącza w siebie sprzeczny skutek, jak na podstawie zdrowego rozsądku uważał za możliwe Couturat. $p \supset \neg q$ – to rozwiązanie zadawała **i** pierwszy **i** drugi warunek zadania, uznając ich prawdziwość i wartość, a decyzje zdrowego rozsądku nie zadawała – ani pierwszego, ani drugiego warunku, gdyż ogłaszają przynajmniej jeden z nich po prostu absurdem, czyli tym jedynie nieporozumieniem. Wyrażając się obrazowo, można wyobrazić sobie, że warunek (I) jest zeznaniem jednego świadka, a warunek (II) – drugiego. Sędzia arbitrażowy – zdrowy rozsądek – wmieszał się w ten spór i lekkomyślnie informuje, że

albo zeznanie drugiego świadka – na mocy jego twierdzenia p – lub zeznania obu – na mocy twierdzenia przez obu q – są bzdurą, nonsensem, absurdem. Przez słowa „bzdura”, „nonsens”, „absurd” zdrowy rozsądek nie mówi, że ktoś ze spierających się kłamie, lub myli się – wtedy wymagane byłaby sprawdzenie obu zeznań. Wcale nie, on po prostu mówi, że słowa przynajmniej jednego z nich są bezsensowne i dlatego nie zasługują na żadne faktyczne sprawdzanie, same siebie demaskują. W ten sposób zdrowy rozsądek nie tylko nie daje prawidłowego rozwiązania, ale w ogóle nie daje żadnego rozwiązania, gdyż mówi: „albo jeden, albo obaj mówią bzdury”; jednak, mało tego, nie dając rozwiązania, powstrzymuje spierających się od badania, od faktycznego sprawdzenia swoich twierdzeń, gdyż nie ma co badać coś, co już formalnie jest bzdurą. – Wtedy obaj świadkowie, obrażeni takim rozwiązaniem, zwracają się do sądu poważniejszego, do logistyki. Ten sędzia, zbadawszy sprawę, wydaje wyrok w pełni określony, a mianowicie „ $p \text{ } \text{oraz} \text{ } q$ ”, to znaczy, innymi słowy, nie obrażając żadnej ze spierających się stron zarzutem bezsensowności zeznań i nawet przyznając prawdę im obu, sędzia stwierdza, że żaden z nich nie ma prawa mówić o q w tym samym czasie i przy tych samych założeniach, gdy p jest prawidłowe. Gdy jest p , q jest anulowane, a we wszystkich pozostałych wypadkach ma ono moc. Rację ma pierwsza strona, afirmując warunki (I); rację ma też druga strona, afirmując warunki (II). Jednak obie powinny uznać, że zwykle, codzienne, powszechne q przestaje być takim w szczególnych warunkach, a mianowicie przy warunku p .

W celu wyjaśnienia tego abstrakcyjnego wywodu o p , q oraz r , zamieńmy znaki na konkretne dane, to znaczy, rozwiążmy wymyślone *ad hoc* – z powodu braku gotowych – przykłady.

Przykład 1: „Niebo jest błękitne; podczas zachodu jest czerwone. Co z tego wynika?”

Oznaczmy „niebo” przez q , „błękitne” przez r , „podczas zachodu”, to znaczy „gdy zachodzi słońce”, przez p oraz, w końcu, „czerwone”, czyli „nie błękitne” przez $\neg r$.

Symbolicznie warunki takiego przykładu przedstawiają się tak:

$$q \text{ } \text{oraz} \text{ } r : \cap : p . \text{ } \text{oraz} \text{ } q \text{ } \text{oraz} \text{ } \neg r \quad (\text{IV}),$$

to znaczy przykład rzeczywiście okazuje się szczególnym przypadkiem zadania Carrolla. Według wyroku zdrowego rozsądku wyszłoby, że albo bezsensowne jest wyrażenie p , „gdy zachodzi słońce”, to znaczy,

zachodu nie tylko nie ma faktycznie, ale także od strony czysto logicznej jest to coś niemożliwego i niedopuszczalnego, lub też – że bzdurą jest q , to znaczy, że samo pojęcie „nieba” jest wewnętrznie sprzeczne i żadnego „nieba” nie ma. Natomiast odpowiedź logistyki daje (IV, V):

$$p \supset - q,$$

to znaczy, chociaż i „niebo”, i „zachód słońca” są w pełni możliwe, oraz jeśli sumienni obserwatorzy pokazują ich realność, to one rzeczywiście istnieją, jednak „przy zachodzie” obserwator nie ma do czynienia z „niebem”, nie obserwuje „nieba”, a – z czymś innym – ale nie z niebem; na przykład, jeśli próbuje dać pozytywną odpowiedź, to obserwator widzi wtedy słońce, chociaż i poprzez warstwę atmosfery, przez „niebo”.

Istotowa ważność tej odpowiedzi raczej nie wymaga dowodzenia. Wystarczy przypomnieć sobie chociażby wyjaśnienie „nieba” w teorii pyłowej Ramsaya i Tyndalla, aby zrozumieć, że w tym wypadku logistyka wprowadza nas *in medias res* naukowej pracy fizyka⁸⁵³.

Przykład 2: „Racjonalista mówi, że sprzeczności Pisma Świętego i dogmatów dowodzą, że nie są one Boskiego pochodzenia, natomiast mistyk twierdzi, że w stanie oświecenia duchowego sprzeczności te właśnie dowodzą Boskości Pisma Świętego i dogmatów. Stawiam pytanie, jaki wniosek można poczynić z tych dwóch stwierdzeń?”

Znowu oznaczmy: „sprzeczności Pisma Świętego i dogmatów” jako q , „nie są Boskiego pochodzenia” jako r , „stan oświecenia duchowego” jako p oraz, w końcu, „Boskość”, to znaczy „nie-nie-Boskość” jako $-r$. Wtedy, znowu, warunki tej kolizji można przedstawić w formule:

$$q \supset r : \cap : p . \supset . q \supset - r \quad (IV'),$$

to znaczy znowu ujawnia się, że nasz przykład zgadza się ze schematem Carrolla. Tym samym, rozwiązując zadanie tak, jak chciałby tego zdrowy rozsądek, doszlibyśmy do wniosku, że albo p , albo q jest bez sensu, to znaczy albo bezsensowny i niemożliwy jest „stan oświecenia duchowego”, albo – bezsensem jest mówienie o „sprzecznościach Pisma Świętego i dogmatów”. W pierwszym wypadku bezsensowne byłoby twierdzenie mistyka, a drugim – i mistyka, i racjonalisty. Odpowiedź logistyki (IV, V) znowu daje:

$$p \supset - q,$$

to znaczy rację mają i racjonalista, i mistyk. Jak „sprzeczności Pisma Świętego i dogmatów”, tak i „stan oświecenia duchowego” nie zawierają

w sobie nic bezsensownego i, tym samym, jeśli powołuje się na nie uczciwy racjonalista i uczciwy mistyk, to w istocie istnieją. Jednak to, co dla *ratio* jest sprzecznością i to niewątpliwą sprzecznością – to na wyższym stopniu poznania przestaje być sprzecznością; nie jest percypowane jako sprzeczność, syntetyzuje się i wtedy w świadomości duchowego oświecenia nie ma sprzeczności. Dlatego, nie ma co atakować racjonalisty, że nie ma sprzeczności: one są, one są niewątpliwe. Jednak racjonalista powinien uwierzyć mistykowi, że te sprzeczności okazują się wyższą jednością w światłości Niezachodzącego Słońca, i wtedy one pokazują, że Pismo Święte i dogmaty są ponad rozsądkowością ciała i, znaczy, nie mogłyby być wymyślone przez człowieka, czyli są Boskie. Jest to ten sam wniosek, do jakiego doszliśmy w tej pracy.

XVII. – IRRACJONALNOŚĆ W MATEMATYCE⁸⁵⁴ I DOGMACIE (do s. 51).

Można wyjaśnić na pewnym przykładzie, że synteza meta-rozumowa – jaką jest dogmat – nie jest wcale czymś nieoczekiwanym i nieznanym w nauce. Ona jest realizowana bardzo często, na przykład w konstruowaniu tak zwanych liczb irracjonalnych.

Według pierwotnej definicji, „liczba” jest liczbą całkowitą, a następnie – i racjonalną, to znaczy podzielną. Jednak rozwiązanie pewnych zadań geometrycznych często prowadzi do takiej relacji wielkości – na przykład – fragmentów, która nie wyraża się liczbą. Natomiast działania arytmetyczne, które by im odpowiadały – nie są możliwe, gdyż dane połączenie symboli matematycznych pozbawione jest jakiegokolwiek sensu. Co znaczy, na przykład, $\sqrt{2}$? – Znaczy to i tylko to, że podczas rozwiązywania problemu natknęliśmy się na ścianę. Poszukiwaliśmy jakiejś liczby, a okazało się, że nie ma liczby, która odpowiadałaby warunkom zadania: $\sqrt{2}$ jest symbolem niemożliwości matematycznej. Dlaczego? – Dlatego, że w ogóle \sqrt{a} oznacza taką liczbę x , która będąc podniesiona do kwadratu daje \sqrt{a} , to znaczy liczbę zadawalającą równanie $x^2 = a$. Łatwo jednak dowieść, że nie ma i nie może być żadnej liczby x , której kwadrat byłby równy 2. Podobnie jest też w geometrii. Możemy, na przykład, starać się dowiedzieć, ile razy jeden odcinek jest dłuższy od drugiego. W jednym wypadku określimy to „*ile razy?*”, to znaczy znajdziemy liczbę to charakteryzującą, a w innych – takiej liczby w ogóle nie znajdziemy i wtedy samo pytanie „*ile razy?*” nie ma sensu. Tak, przekątna kwadratu nie jest ani „*ile razy?*” dłuższa, ani „*ile razy?*” krótsza od boku tegoż kwadratu. Przekątna i bok są nieporównywalne między sobą w kierunku „*ile razy?*” – jak mówią – są „niewspółmierne”. Jaką liczbę byśmy nie wzięli dla scharakteryzowania tej relacji, ona okaże się nieodpowiednia. Jeśli bok ma swoją liczbę, to nie ma jej przekątna, i na odwrót. Między nimi

jest jakaś otchłań, nie do przebycia przez liczby. Długość przekątnej jest transcendentna (– używam to słowo w znaczeniu ogólnym, a nie jako matematyczny terminus technicus –) w stosunku do boku kwadratu. Ten fakt po raz pierwszy odkrył już Pitagoras i jak wiadomo sam geometra przeraził się głębi odkrytego przez siebie faktu i następstw, które z niego wynikają. Przecież ten fakt raz na zawsze poczynił wyrwy w każdym racjonalizmie, i nikt już ich nie może usunąć.

Takie kombinacje symboli, jak $\sqrt{2}$, już w Średniowieczu nazywano „numeri ficti, wymyślone liczby” lub – w *Liber abaci* Leonarda z Pizy, odnoszącym się do 1202 r. – „numeri surdi, głuche liczby” i w ogóle nie uważano ich za liczby. Po raz pierwszy dopiero w *Arithmetica integra* Michela Stifela, wydanej w Norymberdze w 1544 r., nadano im umowne znaczenie liczb i odpowiadającą im nazwę „numeri irrationalis”, przy czym Stifel uważał, że „irrationalis numerus non est verus numerus”, to znaczy, że „liczba irracjonalna nie jest prawdziwą liczbą”. A obecnie w licznych podręcznikach algebry poważnie deklaruje się, że chociaż nie da się wyciągnąć kwadratu z 2, to jednak jest to liczba.

W kręgu tych działań, które zna arytmetyka, nie ma wyjścia z tej trudności. Działania te prowadzą do takiego wyniku, który już nie ma sensu, jeśli nie zniszczy się ich kręgu, a jeśli się go nie zniszczy, to dana kombinacja narusza integralność samego kręgu, dokonuje wewnętrznego zniszczenia i spustoszenia. Tak – i ogólnie: operacje rozumowe prowadzą do takich kombinacji, dla których nie ma już miejsca wśród swoich wykonawców i które domagają się rozerwania sfery rozumu, aby zrodzić się w nowym, dotychczas niewidzianym i nie do pomyślenia świecie. Wyjście, w algebrze, osiąga się jedynie przez stworzenie transcendentalnych dla kręgu danych działań arytmetycznych, których nie można już wyrazić w skończonych symbolach, ale są one postulowane, uzasadniane i nadaje się im nowy, wyższy sens. Jednakże, gdy tylko te nowe substancje arytmetyczne chcemy traktować w starych terminach, gdy tylko chcemy wlać nowe wino do starych miechów, następuje rozkład symbolu nowej substancji na elementy składowe, które są nie do pogodzenia jedne z drugimi w dziedzinie starych pojęć, a sama substancja – znika.

Powiem dokładniej, w czym rzecz. – „Liczby” irracjonalne przez długi czas były rodzajem absurdu, którym wszyscy się posługiwali z powodu praktycznej konieczności i z których jednak nikt nie zdawał sobie sprawy. W latach siedemdziesiątych XIX wieku wyjście z tej sytuacji stało się palącą koniecznością. Problem dojrzał i odpowiedź na niego została dana

prawie jednocześnie przez kilku badaczy, wśród których, jako najwięksi, mogą być wymienienie Cantor, Weierstrass, du Méray, Heine, Dedekind, Kossak, Pincherlé, Birmann, Tannery, Pasch, Russell i inni. Konstrukcje, zaproponowane przez różnych badaczy, były niezależne od siebie i dlatego – co jest zrozumiałe – bardzo różniły się między sobą. Jednak w istocie wszystkie mówiły o tym samym. Dlatego zatrzymam się nad jedną z nich – nad metodą Cantora – tego samego Cantora, o którym tyle razy rozmawiałem z tobą przy dolinie falujących zbóż, na skraju zagajnika brzoźowego i w domu, przy płonącym piecu. Pamiętasz? Niekiedy, obudziwszy się w nocy, zaczynaliśmy cichą rozmowę i czas mijał niezauważalnie, aż zegar na dzwonnicy przypomniał o zbliżającym się poranku...

W celu wyjaśnienia tobie konstrukcji Cantora, poproszę cię o jedno: zapomnij o wszystkim, co słyszałeś dotąd o liczbach irracjonalnych, a zapamiętaj, że należy stworzyć przedmiot myśli całkowicie nowy.

Cantor bierze nieskończoną ilość liczb $a_1, a_2, a_3, a_4, \dots, a_n, \dots, a_{n+m}, \dots$, rozłożonych w porządku napisania tak, że po każdej liczbie następuje najbliższa jej i przed każdą, poza pierwszą, jest najbliższa, ją poprzedzająca. Ten szereg liczb jest rozpatrywany przez Cantora jako jeden obiekt α . Symbolicznie oznaczmy go, zawierając całą grupę w nawiasie, tak, że pojawi się możliwość napisania równania, będącego określeniem α , a mianowicie:

$$\alpha = (a_1, a_2, a_3, a_n, \dots, a_{n+m}, \dots).$$

To oznacza, że α nie jest czymś innym, jak nieskończoną grupą, traktowaną jako jedność.

W pewnych wypadkach liczby $a_1, a_2, \dots, a_n, \dots$ mogą okazać się takimi, że szereg α , jak mówią, „będzie się zbiegał”, to znaczy będzie dysponował następującą cechą: bez względu na to, jak małą liczbę σ weźmiemy, zawsze znajdzie się n na tyle duże, to znaczy człon, lub element, a_n tak daleki, że różnica między nim i dowolnym następnym członem a_{n+m} – bez względu na to, jak duże jest to m – z powodu absolutnej wielkości (to znaczy: nie biorąc pod uwagę znaku równości) będzie mniejsze od σ ; symbolicznie:

$$| a_{n+m} - a_n | < \sigma, \text{ gdzie } \sigma \text{ jest tak małe, jak tylko chcemy.}$$

Innymi słowy, im dalej bierzmy jakiś człon a_n , tym mniejsza staje się różnica między nim i wszystkimi następującymi po nim, a – przy tym – może być doprowadzona bardzo blisko do zera, chociaż zerem, mówiąc ogólnie, nigdy się nie stanie. Taką, na przykład, będzie grupa liczb:

$$\left| \alpha = 1/2, 3/4, 7/8, 15/16, 31/32, \dots, 2^n - 1/2^n, \dots, 2^{n+m} - 1/2^{n+m}, \dots \right|.$$

W istocie, dla niej absolutna wielkość różnicy między członem $(n+m)$ oraz członem n , będzie:

$$\left| 2^{n+m} - 1/2^{n+m} - 2^n - 1/2^n \right| = \left| 2^m - 1/2^m \right| = \left| 1 - 1/2^m/2^n \right|$$

Im m jest większe, tym mniejsza jest wielkość $1/2^m$ i dlatego tym większy jest licznik. Jednak on zawsze będzie < 1 , dlatego i cała różnica będzie $< \left| 1/2^n \right|$. Jest oczywiste, że bez względu na to, jak małą będzie liczba σ , zawsze można dobrać n tak duże, żeby było $\left| 1/2^n \right| < \sigma$ i dlatego – tym bardziej – żeby różnica między $(n+m)$ i członem n , to znaczy $\left| 2^{n+m} - 1/2^{n+m} - 2^n - 1/2^n \right|$ była $< \sigma$. Powróćmy jednak od szczegółowego przykładu do teorii ogólnej. Przeto, jeśli w ogóle grupa α spełnia warunek zbieżności, „zbiega się”, to szereg a_1, a_2, a_3, \dots zostaje nazwany szeregiem podstawowym, Fundamentalreihe, a cała grupa, jako jeden obiekt α – ma nazwę liczby irracjonalnej.

W ten sposób, irracjonalność, w sferze skończonej, w arytmetyce opartej na rozumie, jest bezsensowną z punktu widzenia „liczb”, to znaczy liczb w znaczeniu właściwym, skończonym, otrzymywanym jako połączenie skończonej liczby symboli podstawowych $(1, 2, 3, 4, 5, \dots, n, \dots)$. Żadna kombinacja tych skończonych symboli, immanentnych rozumowi, nie może dać obrazu irracjonalności lub nawet czegoś „podobnego” do niej. Irracjonalność jest bezwarunkowo transcendentna, bezwarunkowo nieosiągalna dla sfery racjonalnej. I raz na zawsze, ostatecznie i bezspornie należy zrezygnować z zamiaru przedstawienia irracjonalności w postaci skończonej kombinacji racjonalnej.

Jednak posługując się symbolami racjonalnymi jako materią bez formy, możemy przy pomocy zupełnie nowych konstruktywnych określeń, wnieść w pozbawiony jakości – jako całość – agregat liczb racjonalnych nową, konstruującą go istotę. Wtedy w tej „materii” będzie zapieczetowana i wcielona liczba irracjonalna. Każda liczba racjonalna w oddzielności, każdy element, każdy atom tego agregatu sam z siebie, ze swego pierwotnego sensu, nie ma niczego wspólnego z wcieloną w niego całością – jak estetyczna idea posągu nie ma nic wspólnego z kryształami marmuru, stanowiącymi posąg, lub sens poematu – z dźwiękami poszczególnych słów. Natomiast nieskończona – dokładniej: meta-skończona ich całość całkowicie oddaje tę całość, tę ideę. W podstawowym szeregu Cantora, który przedstawia, wciela, wyobraża i jest zgodnie

z określeniem, irracjonalną liczbą α , każdy z elementów $a_1, a_2, \dots, a_n, \dots$ dotąd – póki jedynie wchodzimy w dziedzinę irracjonalizmu – nie ma nic wspólnego z α i nawet absurdem jest pytać, w jakim wzajemnym stosunku znajdują się te istotnie nieporównywalne symbole, z których a_i jest transcendentne dla każdego a_i (gdzie $i = 1, 2, 3, \dots, n, \dots$). Natomiast zbiór liczb a_i , związany oznaką zbieżności i określeniem „działań” nad α , jako jednym obiektem, dokładnie przedstawia tę transcendentną istotę α . Później, kiedy α w pełni zbadano, okazuje się w pełni możliwym transponować α w postaci a_i ; wtedy ustala się pojęcie „podobieństwa” między a_i i α , chociaż to „podobieństwo” jest jedynie podobieństwem aluzji – ale nie tautologii, porządku identyczności. Znaczy to, że chociaż α jest transcendentne dla wszystkich a_i , „nieosiągalne” z punktu widzenia a_i , to wszystkie a_i są immanentne dla α , na wskroś przezroczyste dla niej. Można nawet powiedzieć, że z punktu widzenia a_i nie można widzieć tych transcendentnych korzeni a_i , tego transcendentnego oświecenia a_i , które jednak jest jawne i oczywiste z punktu widzenia α . Immanentność i transcendentność w dziedzinie substancji rozumu podobna jest do takich w dziedzinie substancji ontologii: Bóg jest transcendentny dla świata z punktu widzenia świata, ale świat nie jest transcendentny Bogu, a w całości przeniknięty energiami Bożymi – α i a_i są różne, ale jeśli a rozpatrywać w szeregu wszystkich a_i , to można zauważyć, że różnica lub podobieństwo a_i i α jest ze zmianami i same się one zmieniają. Z punktu widzenia formalnego i prawnego, rozumowego, według prawa tożsamości, a_i nie jest podobne do α ; jednak dla bezpośredniej świadomości, a_i może sugerować α , i, przy tym, być przezroczyste lub mętne, w zależności od wielkości i . Zresztą, proszę zwrócić uwagę, że przedstawiam jedynie ogólne wyniki, a nie samą teorię.

Z pojęcia równości dwóch irracjonalności – α i drugiej, analogicznej jej, β – otrzymanych przez różne procesy – ustala się, że skończoną część symboli a_i można usunąć z α , że można z grupy ($a_1, a_2, \dots, a_n, \dots$) wybrać i usunąć nieskończoną grupę, że można, w końcu, dokonać przestawień po parze – „transpozycji” – nieskończonej ilości elementów a_i – aby tylko nie zmieniła się struktura szeregu, aby tylko elementy nie przemieniły się tak, aby nie były w stanie powrócić do dawnego układu określonych przestawień par – a mimo to α nie zmieni się. Mało tego, nawet całkowicie różne grupy ($a_1, a_2, a_3, \dots, a_n, \dots$) i ($b_1, b_2, b_3, \dots, b_n, \dots$) mogą wyrazić tę samą liczbę α : całkowicie różne znaki mogą wyrażać tę samą substancję rozumową.

Przeto: spotkawszy niemożliwą kombinację symboli, absolutnie nie mieliśmy sił, żeby rozwiązać takie zadanie. Natknęliśmy się na ścianę – na ograniczoność samych substancji arytmetycznych, wcielonych w dane znaki. Pozostawało jedno: albo zrezygnować z samego zadania, albo wznieść się ponad tę płaszczyznę myślenia, która posługuje się „skończonymi” symbolami – wnieść w nie nową ideę, ideę aktualnej – to znaczy syntetyzowanej nieskończoności i przy jej pomocy stworzyć przez odrębny twórczy akt ducha całkowicie nową substancję myślową – irracjonalność.

Czy była w tym wszystkim konsekwentna dedukcja? Oczywiście, nie! Wykonaliśmy skok – przerwę w rozwoju, wnieśliśmy coś istotowo nowego. Mogliśmy nie wnosić, ograniczywszy się do tych substancji, które są dane – to znaczy do substancji „skończonych” – oddawszy się pozytywistycznej sterylizacji rozumu i uspokoiwszy się niemożliwością wyjścia poza granice danych symboli. Mogliśmy także wznieść się w górę, ale dla takiego celu potrzebne jest napięcie woli i wysiłek rozumu – całkowicie specyficzny wysiłek i pokora wobec przedmiotu badanego były potrzebne dla stworzenia symboli irracjonalności. Stworzenie nowej substancji wymaga dobrowolnego wysiłku. Jego dobrowolność wyraża się w tym, że dana jest nam możliwość albo pozostać przy „dobrej” starej teorii, albo zbliżyć się do „lepszej” nowej. Wysiłek natomiast w tym, że „siły naturalne” – właściwe rozumowi inercja i samozadowolenie – popychają go ku skostnieniu w tym, co stare, skończone, „znane”. Należy przewyciężyć samozadowolenie rozsądku, przerwać magiczny krąg jego skończonych pojęć i wejść w nowe środowisko – w środowisko meta-skończone, niedostępne dla rozumu i dla niego absurdalne. Taki jest rozumny wysiłek w arytmetyce.

Jednakże, byłoby wielkim błędem postrzegać w tym wysiłku coś wyjątkowego, szczególny przypadek. Współczesna matematyka cała zbudowana jest na pojęciu granicy i procesu granicznego, z którymi ma się do czynienia wyraźnie każdorazowo, gdy tylko pojawia się idea nieskończoności, i bez milczącego udziału których w budowie nauki nie można zrobić nawet jednego kroku. Irracjonalności, pewne aluzje do teorii których były tu poczynione – to jedynie najprostszy i ogólnie znany wypadek procesu granicznego; jednak oprócz tego jest jeszcze mnóstwo innych podobnych do niego zastosowań głównego pojęcia o przewyciężeniu skończoności. Tak, transcendentna funkcja analityczna nie może być wyrażona przez żadną skończoną ilość elementów, podczas gdy od-

nośnie do algebraicznej Weierstrass znalazł, że ona zawsze może być wyrażona przez takowe. Kiedy jednak pojawia się początek przewyciężenia skończoności i okazuje się, według theoremy Poincaré, że „każdą funkcję analityczną można określić przy pomocy wyliczalnej ilości elementów $B(x - a)$ ”⁸⁵⁵. W ten sposób, funkcja analityczna pozostaje w takim stosunku do funkcji algebraicznej, jak liczba irracjonalna do liczby racjonalnej.

Do tej sfery przewyciężenia skończoności odnoszą się niezwykle interesujące, z teoretyczno-poznawczego i ontologicznego punktu widzenia, badania oznak schodzenia się i rozchodzenia nieskończonych szeregów, w związku z problemem wzrastania i ubywania funkcji oraz teorią określonych integralów. W tym wypadku „idealne funkcje” du Bois-Reymonda znowu mogą być, w pewnym sensie, porównane do irracjonalności, ale już nie wśród liczb i nie wśród funkcji, a wśród integralów. Badania Abela, Bugajewa, du Bois-Reymonda, Borela, Hadamarda, Poincaré i innych⁸⁵⁶, nie bacząc na specjalność zadań tam stawianych i metod tam stosowanych, mają ogromne znaczenie dla filozofii i trzeba się jedynie dziwić, że dotychczas nie wyciągnięto z nich żadnych wniosków⁸⁵⁷.

XVIII. – POJĘCIE TOŻSAMOŚCI W FILOZOFII SCHOLA-STYCZNEJ (do s. 67).

Rozpatrywane w tekście pojęcia tożsamości numerycznej i generycznej są zaniedbane we współczesnej filozofii, ale były rozróżniane w filozofii scholastycznej. Oto sumaryczne przedstawienie odnoszących się tutaj określeń, podane własnymi słowami zwolenników scholastyki.

„Generyczna – Specyficzna – Numeryczna (Generice – Specyfice – Numerice). Tak najczęściej mówi się o różnicy między rzeczami.

Generyczna – to różni, co nie jest podobne ani w jednym predykacie (univoco – to znaczy nie ekwiwok), jak na przykład substancja i ilość. Stąd pochodzą wyższe rodzaje – genera – rzeczy, których jest dziesięć rodzajów i które nazywają się predykamentami.

Specyficzna – to, co jest podobne w jakimś jednym rodzaju, ze względu na treść pod różnymi rodzajami, jak na przykład człowiek, lew, kamień itd. Dlatego przejściowe rodzaje nie różnią się generycznie, ale specyficznie.

W końcu, jedną tylko liczbą – solo numero differunt – różnią się indywidua – individua – zawarte pod jednym i tym samym rodzajem, które, tym samym, nie znają ani generycznej, ani specyficznej różnicy, a tylko różnią się według tego, co należy do natury gatunku – sed tantum distinguuntur secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta⁸⁵⁸ – jak na przykład Sokrates i Platon. Powiedzieliśmy „jedną tylko liczbą – solo numero” (numerycznie), gdyż mówiąc ogólnie, co różni się liczbą – numero – to, może być liczone, a więc rozróżniane, w tym także indywidua różnych gatunków, jak na przykład Aleksander i Bucefał różnią się liczbą – numero.

Specyficzna różnica nazywana jest także formalną, gdyż pochodzi od tego, co jest formalne – appellatur etiam formalis, quia fit secundum id quod est formale⁸⁵⁹. Natomiast numeryczna różnica jest też zwana

materialną – materialis – gdyż materia jest zasadą, z której jest wiele indywiduów tego samego gatunku⁸⁶⁰.

Trzem typom różnic odpowiadają także trzy typy jedności: „unitas generica – specifica – numerica. Ponieważ jedno oznacza niepodzielny byt – ens individuum – to będzie na tyle jeden – unitates, na ile bywa podzielny. Natomiast rzeczy różnią się między sobą albo rodzajem – genere, jak na przykład kamień od człowieka⁸⁶¹; albo gatunkiem – specie, jak na przykład lew od konia; lub liczbą – numero, jak na przykład Piotr od Pawła. Przeto, istnieją trzy jedności; ta z nich, która neguje dzielenie rodzaju, nazywa się generyczną – generica; która neguje dzielenie gatunku nazywa się specyficzną – specifica; która neguje podział liczbowy, nazywa się numeryczną – numerica – lub indywidualną – individualis. Stąd to, co jest jedno według rodzaju – unum genere – jest podobne w jednym i tym samym pojęciu generycznym – ratione. Gatunkiem – to, co podobne w jednym i tym samym określeniu. To, co jest jedno według rodzaju i gatunku, nazywa się także formalnie jednym – formaliter una, to znaczy włącznie do pojęcia istoty – quoad essentialem conceptum. W końcu, wszystko, co jest pojedyncze – singularis – albo indywidualne – jedno według liczby – numero. Tylko jedność indywidualna – unitas individualis – jest realną jednością; przecież w naturze istnieją tylko pojedyncze rzeczy – singularia. Natomiast jedność generyczna i specyficzną, jeśli w te jedności nie wchodzi jedność indywidualna, nie są od strony rzeczy – a parte rei – doskonałą jednością, a jedynie negacją różnorodności. Tak, na przykład, natura Piotra i Pawła nazywa się jedną nie dlatego, że zakłada jedną i tę samą istotę, a tylko dlatego, że neguje specyficzną różnorodność. Dlatego św. Tomasz z Akwinu mówi: „To, co niepodzielne w odniesieniu do jakiegokolwiek rodzaju, albo gatunku, – nie nazywa się po prostu jednym – simpliciter unum, ale jednym albo w rodzaju, albo w gatunku–; a to, co po prostu jest niepodzielne, jest po prostu jedno, to znaczy jedyne według liczby – unum numero⁸⁶². Dalej, to, co tworzy jedność numeryczną, lub to, co przez coś w jednym i tym samym gatunku różni się od innego, nazywa się zasadą indywidualizacji – principium individuationis⁸⁶³.

Nie bacząc jednak na tę wystarczającą jasność w rozróżnieniu pojęć różnych typów jedności i różnic, także filozofii scholastycznej, zwłaszcza przy jej przejściu w filozofię nowożytną, nie obce było dążenie do sprowadzenia jedności numerycznej do jedności generycznej i utożsamienia tożsamości indywiduów z równością odpowiadających im po-

jedynczych klas. To dążenie bardzo wyraźnie pokazuje Francisco Suárez (1548-1617)⁸⁶⁴.

„Jednością numeryczną – powiada on – nazywa się stan realnego istnienia, który ma natura ze strony rzeczy istniejących w indywidualach – in singularibus, a także nazywa się stan kontrakcji – status contractionis, jakby przez jego pośrednictwo natura, lub istotne pojęcie rzeczy, redukowały się do niepodzielnych i indywidualów, i stąd pochodzi jedność numeryczna, która właśnie jest w rzeczach, jak one istnieją od strony rzeczy – vocatur existentiae realis status contractionis, quasi per illum natura, seu essentialis rei conceptus, ad individua et singularia contrahentur, et hinc exurgit unitas numerica, quae rebus nimirum convenit, ut a parte rei existunt”.

Przeto, jedność numeryczna – to jedynie „stan kontrakcji – status contractionis”. Nie jest to pierwotny fakt auto-determinacji osoby, a owoc pewnej ewolucji (– niech będzie, że logicznej! –) natury rzeczy, która od początku jest bezosobowa. Nie „natura” jest auto-determinującą się osobą, ale „osoba” jest naturą. To wyobrażenie jedności numerycznej jako „kontrakcji” ogólnej substancji w pojedynczą rzecz, doskonale okazuje całą istotę filozofii rzeczy, według której tożsamość numeryczna jest równością pojedynczych klas, a indywidualum utożsamia się ze swoją jedyną klasą. Wystarczy tylko – według tego poglądu – wystarczająco zawęzić (dokonać „kontrakcji”) zakres klasy, aby otrzymać jedyną klasę, to znaczy indywidualum, jakim i jest nie coś innego, jak status contractionis pojęcia ogólnego.

Takie jest zachodnie, katolickie rozumienie życia. Widzieliśmy już, do jakiego stopnia prawosławne rozumienie życia obce jest tej filozofii, w której ukrytej osnowie wszelkich głębin tkwi kategoria rzeczowości i która zdecydowanie jest obca idei osoby, jak obca jest uznaniu osoby z jej problemami cała struktura katolicyzmu, będącego praktyczną stroną tego bezosobowego rozumienia życia.

XIX. – POJĘCIE TOŻSAMOŚCI W LOGICE MATEMATYCZNEJ (do s. 68).

Dążenie do wykluczenia ze sfery nauki wszelkich rozmów o tożsamości numerycznej, jak i można było oczekiwać, najwyraźniej występuje tam, gdzie metoda naukowa jest najściślejsza i dokładna, a mianowicie we współczesnej logice matematycznej, lub tak zwanej logistyce. Tutaj, w „wyliczeniu klas”, tożsamość indywidualów określa się bardzo ściśle i określa właśnie jako wspólną ich przynależność do wszelkiej klasy, do której każdy z nich w ogóle może należeć, to znaczy, innymi słowy, jako możliwość dla dowolnej kombinacji oznak jednego indywidualum odnaleźć odpowiadające jemu i równe jemu kombinacje oznak innego indywidualum. Jest jasne, że tutaj tożsamość numeryczna została zastąpiona przez tożsamość specyficzną. Ta zamiana jest tym wyraźniejsza, że w logice matematycznej ściśle rozróżnia się indywidualum od pojedynczej lub odrębnej klasy, jemu odpowiadającej (klasa z zakresem „jeden”) i że, w „wyliczeniu relacji” tkwi ważny aksjomat, zgodnie z którym każda para indywidualów ma odrębną relację, nieistniejącą między dwoma innymi jakimiś indywidualami, to znaczy jest to relacja właściwa wyłącznie tej parze. A jednak, nie bacząc na te subtelne różnice, tożsamość indywidualów całkowicie rozpada się we współczesnej nauce na zbiór ogólnych oznak, przez co realny charakter indywidualum jako nosiciela swoich oznak, w odróżnieniu od jego formalnego charakteru, znowu jest jedynie afirmowany, ale nie jest w żaden sposób wyrażany. Właśnie to kolejny raz wskazuje, że tożsamość numeryczna jest afirmowana jedynie symbolicznie, ale nie jest formułowana i wyrażana logicznie.

Po tych ogólnych uwagach przypomnijmy sobie pokrótce, jak wskazane określenia są wyrażane w symbolicznych znakach logistyki.

Jak wiadomo, tutaj przede wszystkim rzuca się w oczy zdecydowane rozróżnienie relacji „implikacji” i „inkluzji”, to znaczy włączenia sądu

lub klasy do innego sądu lub klasy, od operacji podporządkowania indywiduum klasie, lub odpowiednio sądowi. \supset – jest znakiem tak implikacji, jak i inkluzji; ε – odnośnie do klasy jako znak operacji ustanowienia odpowiedniości (skrót od ἑστίν), i \supset – znak tejże operacji odnośnie do sądu. Ta różnica, zaznaczona przez różność znaków, jest niezwykle ważna. Jednakże, mowa potoczna płącze oba rodzaje relacji – to znaczy implikację z inkluzją i operację odpowiedniości – pod ogólnym oznaczeniem związku „jest”, „są”; logicy utożsamiali je przez długi czas i dopiero Peano po raz pierwszy zafiksował je, a i to dzięki wymyślonej przez siebie symbolice.

Aby uczynić wyraźniejszą różnicę między operacją \supset i operacją odpowiedniości, weźmy dla przykładu zwykły sylogizm:

major: Każdy człowiek jest śmiertelny.

minor: Sokrates jest człowiekiem.

conclusio: Przeto Sokrates jest śmiertelny.

Łącznikiem przesłanki większej będzie \supset , jak to zwykle się uważa, ale łącznikiem przesłanki mniejszej wcale nie będzie \supset , jak skłonna jest myśleć zdecydowana większość logików, ale – ε . W istocie, w przesłance większej ustala się relację klas „ludzkość” i „śmiertelność”, a w drugiej – już nie relacja klas, a indywiduum „Sokrates” do klasy „ludzkość”, do której „Sokrates” należy. Tym samym przesłanka większa jest bez wątpienia implikacją, jak to zresztą przyjęto mówić, ale przesłanka mniejsza już nie jest implikacją, a podporządkowaniem indywiduum klasie i to pierwszego typu. Znaczy to, że formuła analizowanego sylogizmu będzie następująca:

$$a \supset b . \cap . x \varepsilon a : \supset : x \varepsilon b \quad (I),$$

a wcale nie jest formułą zwykłego, typowego sylogizmu, ustanawiającego relację między klasami:

$$a \supset b . \cap . c \supset a : \supset : c \supset b \quad (II).$$

Raczej nie ma potrzeby podkreślania istotnej różnicy między formułą (I) i formułą (II).

Nie należy sądzić, że symbole \supset i ε , mając bardzo różne znaczenie logiczne i ontologiczne, mogłyby być bezkarnie plątane z punktu widzenia formalnego, w celach liczbowej mechaniki logistycznej, i że to „subtelne” rozróżnienie Peano nie miało żadnego znaczenia „pragmatycznego” dla techniki liczeniowej. Wcale nie, gdyż same cechy jednej i drugiej

relacji, to znaczy \circ i ε , istotnie się różnią: relacja \circ , jako ustanawiająca związek jednorodnych istot lub terminów (klas, sądów) – jest tranzytywna, podczas gdy relacja ε , jako ustanawiająca związek istot niejednorodnych (klas i indywiduów) – z góry jest intranzytywna: jeśli $a \circ b$ oraz $b \circ c$, to jest jasne, że według formuły

$$a \circ b \cdot \cap \cdot b \circ c : \circ : a \circ c \quad (\text{III}),$$

i $a \circ c$; ale z tego, że $x \varepsilon y$ oraz $y \varepsilon x$ – wcale nie wynika, że $x \varepsilon z$, lub jeśli x , jako indywiduum, podchodzi pod klasę y , a klasa y , jako indywiduum, podchodzi pod klasę z , to z już będzie w relacji do x klasy klas, a nie po prostu do klasy, i tym samym nie może uważać x za swój element, składnik swojego zakresu; dla z zakres składa się z indywiduów-klas, dla których z , jest już niepodzielne, nierozdrabialne, nierozkładalne.

Przy braku uwagi do relacji intranzytywności ε , ze swej strony bazującej na poplątaniu ε z \circ , często buduje się sofizmaty, których formalne i wyraźne zdemaskowanie nie zawsze jest łatwe. Takie są, na przykład, niektóre sofizmaty w „komedii filozoficznej” Platona „Eutydem”⁸⁶⁵, choćby rozważania następującego typu:

„Złoto jest złotem i nie może być nie-złotem; człowiek jest człowiekiem i nie może być nie-człowiekiem. Tym samym i twój ojciec Chajredemos – tak w przybliżeniu mówi Sokrates do Eutydema – jest ojcem i nie może być nie-ojcem. Znaczący, on jest ojcem wszystkich, nie tylko ludzi, ale także koni i innych zwierząt. Dokładnie tak samo twoja matka jest matką wszystkich, a więc także matką jeży. Znaczący to, że ty jesteś bratem cieląt i szczeniąt, i prosiaków”.

„Następnie, masz psa, a ten pies ma szczenięta, a więc pies jest ich ojcem. Ale pies jest twój. A skoro jest twój, będąc ojcem, więc twoim ojcem jest pies, a ty jesteś bratem szczeniąt”.

„Dalej, bijesz swego psa, a to znaczy, że bijesz swego ojca, itd.”.

Albo oto jeszcze przykład z „Hippiasza Większego”⁸⁶⁶.

„Każdy z was, dwóch rozmówców jest jeden, i tym samym, cechą każdego jest być nieparzystym. Stąd wynika, że my dwaj razem też jesteśmy nieparzyści, kiedy jest nas dwóch. A jeśli tak nie jest, jeśli obaj razem jesteśmy parą, to i każdy z nas sam też jest parą, itd.”.

Rozważania są w tym wypadku prowadzone według schematu:

Chajredemos (indywiduum) ε twój ojciec (klasa);
 twój ojciec (indywiduum) ε ojcem (klasa);
 ojciec (klasa) = istota rodząca (klasa);

wydająca na świat jeże, prosięta (klasa) \wp
 \wp rodzająca istoty (klasa).

Jest oczywiste, że na skutek intranzytywności operacji „ ε ”, z danych założeń nie można poczynić wniosku, że

Chajredemos ε wydaje na świat jeże itd.

Dokładnie tak samo, z tego, że

Piotr (indywiduum) ε apostoł (klasa apostołstwa),

Apostołowie	[indywiduum; historycznie znana grupa apostołów]	ε „12”	[klasa wszystkich przedmiotów których bywa po dwunastu]
-------------	---	--	---	--------------------	---	---	---

wcale nie wynika, że

Piotr ε „12”,

to znaczy, że Piotr – też „dwanaście”, a nie „jeden”⁸⁶⁷.

Z tego, co zostało powiedziane, staje się ostatecznie niewątpliwym, że nawet z czysto formalnego punktu widzenia indywiduum zasadniczo różni się od klasy, nawet od klasy pojedynczej – wbrew opinii logików-nominalistów, dążących do wyjaśniania klasy nie jako jedynego i w sobie zamkniętego zakresu myśli, a jako zbioru indywiduów, i wbrew dążeniom logików-pozytywistów, pragnących zlikwidować samodzielną naturę indywiduum i sprowadzić go do sumy oznak, to znaczy do klasy pojedynczej. „Odrębna” lub „pojedyncza” – *singulière* – klasa powinna być bardzo rygorystycznie odgraniczona od pojedynczego indywiduum, wchodzącego w jej zakres: inaczej można byłoby napisać dla takiej klasy x formułę:

$$x \varepsilon x \tag{IV},$$

co, jak już wiemy, jest bezsensowne, gdyż „ ε ” jest znakiem relacji między różnymi i nawet różnorodnymi terminami, a nie jednym i tym samym. Pojedynczą klasę, powstałą z jedynego elementu „ x ”, przyjęto z tego powodu oznaczać odrębnym znakiem, a mianowicie „ ix ”, który się czyta: „równy x ”, „*égal à x*”; w tym wypadku symbol „ i ” jest skrótem słowa ἴσος, równy. Ten symbol „ i ” formalnie określany jest przez równość:

$$\iota x = y \ni (y = x) \quad (\text{V}),$$

to znaczy „ ιx ” jest symbolem takiej klasy y , która (\ni) usprawiedliwia funkcję propozycjonalną (ze zmiennym y) „ $y = x$ ”. Stąd stosując do obu części zapisanej równości operację „ $y\epsilon$ ”, która podporządkowuje element-indywiduum „ y ” równym między sobą klasom „ ιx ” i „ $y\epsilon$ ” ($y = x$), i pamiętając, że operacje „ $y\epsilon$ ” i „ $y\epsilon$ ” wzajemnie niszczą jedna drugą, znajdujemy:

$$y \epsilon \iota x . = . y = x \quad (\text{VI}),$$

to znaczy jedność dwóch symboli „ ϵ ” i „ $=$ ”, tak że

$$\epsilon . = . = \quad (\text{VII}).$$

Stąd wynika, że chociaż formuła (IV) jest niesłuszna, to jednak

$$x \epsilon \iota x \quad (\text{VIII}),$$

(gdyż $x = x$), to znaczy, że indywiduum „ x ” zawsze należy do swojej pojedynczej klasy „ ιx ”.

Jeśli, na odwrót, „ a ” jest pojedynczą klasą, to jej jedyny element nie trzeba już oznaczać przez „ a ”, ale należy to czynić odrębnym symbolem, w skład którego wchodzi odwrócony symbol „ ι ” – a mianowicie przez „ a ”, które czytamy: „to a ”, „le a ”, „der a ”, „to a ”. W ogóle symbol „ ι ” transformuje indywiduum w jego pojedynczą klasę, i odwrotnie, symbol „ ι ” transformuje pojedynczą klasę w indywiduum, tak że mamy dwie równości:

$$a = \iota x \text{ oraz } x = \iota a \quad (\text{IX}),$$

ekwiwalentne między sobą; w znakach:

$$a = \iota x . = . x = \iota a \quad (\text{X})^{868}.$$

Wszystko to, co powiedziano dotąd jest absolutnie słuszne, gdyż tutaj kładzie się w osnowie istotną różnicę między klasą pojedynczą i indywiduum. Natomiast indywiduum wprowadza się tutaj jednym tylko symbolem – bez określenia. Dlatego dla racjonalizmu jest tutaj wyraźny kamień, o który on się potyka. Próbuje się go obejść w następujący sposób:

Pojedyncza klasa jest określana jako klasa tworzona przez jedno jedyne indywiduum. Czymże jednak jest liczba „jeden”? I czym jest „indywiduum”? Logika matematyczna, „zgodnie z obyczajem nauk matematycznych – selon l’habitude des Mathématiques”⁸⁶⁹ – nie określa indywiduum, a jedynie tożsamość indywiduów. Oczywiście, rzecz tutaj nie w pozornym „obyczaju nauk matematycznych”, a w niemożliwości określenia indywiduum jako realności meta-rozumowej. Natomiast pró-

ba określenia tożsamości indywiduów daje możliwość zastąpienia problemu realnej numerycznej tożsamości problemem znakowego, formalnego podobieństwa, to znaczy rozważania – niemożliwe! – nad indywiduami na rozważania nad pojęciami o nich, to znaczy nad klasami. Ta zamiana jest czyniona świadomie i jest ona bardzo znacząca, zwłaszcza po zdecydowanym rozróżnieniu indywiduów i klas.

A więc „mówią, że dwa indywidua k i l są tożsame, jeśli drugi należy do każdej klasy, w której ma udział pierwszy – on dira que les deux individus k et l sont identiques, si le second appartient à toute classe dont le premier fait partie”⁸⁷⁰. Symbolicznie tę definicję można przedstawić w formule:

$$k \equiv l := : k \in a \cdot \wp_a \cdot l \in a \quad (\text{XI}).$$

Tutaj „ \equiv ” jest znakiem tożsamości, natomiast indykator „ a ” przy \wp oznacza, że napisana implikacja jest słuszna przy każdym a , które zadowala inkluzję „ $k \in a$ ”⁸⁷¹. Przy tym zwraca na siebie uwagę ta okoliczność, że „tożsamość indywiduów logicznie różni się od równości klas, dokładnie tak, jak indywidua k i l różnią się od pojedynczych klas $1k$ oraz $1l$ ”⁸⁷².

Jak rozumieć tę formułę? – Nie więcej, jak określenie znaku „ \equiv ”. Formuła (XI) mówi, że gdy spotkamy dotychczas nieznaną graficznie kombinację kresek i liter, „obrazek”

$$„k \equiv l”,$$

nie mający sam z siebie samego żadnego sensu, to odtąd raz na zawsze chcemy, zakładamy, żądamy rozumienia pod nim nic innego, jak skrótu, umownego oznaczenia już zrozumiałej przez nas implikacji

$$k \in a \cdot \wp_a \cdot l \in a \quad (\text{XII}),$$

lub dokładniej mówiąc, zbioru wielu implikacji, ze wszystkimi możliwymi znaczeniami zmiennego „ a ”, pole zmian którego określa funkcja „ $k \in a$ ”, to znaczy – powtórzmy jeszcze raz – pod „ $k \equiv l$ ” chcemy rozumieć skrócone oznaczenie wyrażenia

$$\prod_{k \in a} (k \in a \wp l \in a) \quad (\text{XIII}),$$

gdzie \prod jest znakiem logicznego pomnożenia wszystkich mnożników, otrzymanych dla wszelkich możliwych znaczeń a . Właśnie ten system implikacji, mówiący wyłącznie o relacji przynależności, –e–, indywiduów „ k ” i „ l ” do klas „ a ” umówiliśmy się nazywać tożsamością indywiduów. Jednak, czym jest indywiduum, dalej nie wiemy, nie dysponujemy logicznym pojęciem indywiduum i, tym samym, jedynie

używamy tego terminu czysto symbolicznie, jako znaku czegoś (– czego tylko się chce, ale nie klasy, nie sądu i nie relacji –), co może pozostawać w relacji „tożsamości”; natomiast pod „tożsamością” rozumiemy pewną złożoną formułę w odniesieniu „czegoś” do klasy.

Jeszcze raz powtarzamy, że tutaj bardzo wyraźnie konstatujemy bezsilność myśli logicznej wobec konkretnego, to znaczy indywidualnego bytu, i nędzę (– konieczną nędzę! –) próby rozumu zastąpienia indywidualnego bytu obrazami rozumowymi – ale nie rozumowymi terminami.

Dalej, jak już powiedziano, pozostaje otwartym także problem określenia pojedynczej klasy. Jak, w jakich terminach określić, czym jest klasa $1a$, to znaczy taka, która zawiera tylko jeden element – czym jest to jedno a ? Osiąga się to przez wskazanie dwóch oznak klasy $1a$: po pierwsze, że w niej w ogóle są elementy, to znaczy, że nie jest ona klasą pustą; po drugie, a jeśli są dwa takie elementy, a mianowicie x oraz y , to one byłyby tożsame ze sobą. To, że klasa $1a$ nie jest pusta, wyraża następująca formuła negatywna:

$$a - = \wedge \quad (XIV),$$

to znaczy

$$a \text{ „nie jest” } (- =) \wedge, \quad (XIV'),$$

gdzie \wedge – znak pustej klasy, lub jeszcze, w wygodniejszej, pozytywnej formie:

$$\exists^a \quad (XV),$$

to znaczy

„istnieje a ”⁸⁷³,

tak, że

$$a - \wedge = . = . \exists^a \quad (XVI).$$

Przeto pojedynczość klasy $1a$ można wyrazić przy pomocy formuły:

$$a - = \wedge : x \varepsilon a . y \varepsilon a . \mathfrak{Q}_{x,y} . x \equiv y \quad (XVII),$$

lub

$$\exists^a . x \varepsilon a . y \varepsilon a . \mathfrak{Q}_{x,y} . x \equiv y \quad (XVIII)^{874},$$

To znaczy, przy dowolnych x oraz y , należących do klasy $1a$, napisana implikacja pozostaje prawdziwą.

Chyba nie trzeba wskazywać, że wszystko, co zostało powiedziane z powodu logicznego określenia tożsamości, odnosi się też do tego określenia pojedynczości, gdyż pojedynczość jest jedynie szczególnym rodzajem tożsamości, a mianowicie tożsamością ze sobą, tautologią.

Zwracając się, na koniec, do logiki relacji – *rélations* – powinniśmy tutaj w naturalny sposób rozwiązać problem relacji między indywiduami. W tym dziale logiki matematycznej przyjmuje się za aksjomat, że zawsze istnieje relacja między indywiduami, a to, co samo jest indywidualne, okazuje się być swoistym indywiduum. „Między dwoma danymi indywiduami – głosi aksjomat – istnieje szczególna – *singulière* – relacja, która nie istnieje między dowolnymi dwoma innymi indywiduami”. Jednakże i ta, szczególna, relacja jest wyjaśniana – czego należało oczekiwać – w sensie formalnym, a nie w sensie realnym. Staje się to jasne z objaśnień, które następują po tym aksjomacie. „Z punktu widzenia zakresu – *extension* – ten aksjomat jest oczywisty, gdyż rozpatrywanej pary wystarczy, aby określić relację, różną od wszystkich pozostałych. Z punktu zaś widzenia treści można powiedzieć, że jeśli rozpatruje się całość – *l'ensemble* – wszystkich relacji, które istnieją między dwoma danymi indywiduami, to taka sama całość nie istnieje między jakąkolwiek inną parą indywiduów; mówiąc inaczej, jeśli jakaś para ma wszystkie relacje innej pary, to te dwie pary są tożsame, co zapisuje się tak:

$$x_1 R y_1 \cdot \mathfrak{a}_R \cdot x_2 R y_2 : \mathfrak{a} : x_1 \equiv x_2 \cdot y_1 \equiv y_2 \quad (\text{XIX})^{875}.$$

Tutaj znak \mathfrak{a}_R pokazuje, że komplikacja lewej części jest słuszna przy każdej relacji R , które może wiązać x_1 i y_1 : $x_1 R y_1$.

Przeto indywidualna, to znaczy konkretna relacja znowu rozpada się na szereg relacji ogólnych, czyli abstrakcyjnych – wszystkich abstrakcyjnych relacji, które wchodzi w skład danego konkretnu. Jednak i pomimo ontologicznej bezsensowności takiego przyrównywania konkretnu do sumy abstrakcji, rodzi się pytanie o słuszność takiego określenia nawet w sferze czysto formalnej. Przecież ono w całości opiera się na pojęciu „wszystkich” relacji między daną parą elementów. Nie mówiąc o tym, że samo pojęcie „wszystkie” nie jest jeszcze określone w logice matematycznej, zwłaszcza kiedy ono odnosi się do grupy meta-skończonej – jest wątpliwe, czy w ogóle może być określone pojęcie grupy wszystkich relacji nie między klasami, a między indywiduami. Właśnie to wymaga udowodnienia, gdyż wcale nie jest jasne (– i chyba z ledwością dopuszczalne –), że transfinitna grupa abstrakcji może wyczerpywać konkretność. Jeśli konkretność może być rozpatrywana pod formalno-rozumowym kątem widzenia, to ona bez wątpienia może być wprowadzona do formalnej spekulacji nie inaczej, jak pod postacią limitu, to znaczy jako absolutne maksimum. Jednak pojęcie takie nie zostało jeszcze

rozpracowane – jeśli nie brać pod uwagę całkowicie nieznannej próby archimandryty Serapiona – a poza tym nie jest jasne, czy coś takiego w ogóle można stosować do indywidualów. Przecież konkretne indywiduala dysponują twórczością, są zdolne stworzyć absolutne, nieprzewidziane relacje, które nie weszły w zbiór obojętnie jak dużej grupy z relacji już gotowych – jednym słowem przewyższają wszelkie z góry ustalone pojęcia na ich temat: według stwierdzenia Bergsona „la vie déborde l'intelligence – życie przekracza rozum”, i tak bywa zawsze.

XX. – CZAS i FATUM (do s. 157).

Istnienie w czasie ze swej istoty jest umieraniem – powolnym, ale nieodwołalnym nadejściem Śmierci. Życie w czasie jest nieuniknionym poddaniem się Drapieżcy. Życie i umieranie – to jedno. A Śmierć nie jest niczym innym, jak bardziej napiętym, bardziej efektywnym, bardziej zwracającym na siebie uwagę Czasem. Śmierć – to mgnienie czasu, a Czas – to długotrwała śmierć. Fatum, ciężące nad każdym, nie jest czymś zewnętrznym dla życia; nie można myśleć, że jakoby idzie-idzie, umacnia się i rozrasta nic życia, a nagle, przypadkowo, przecina ją nożycami śmierci zła parka Atropos. Czarna Śmierć nie napada z zewnątrz na świetliste Życie, ale samo życie w swoim łonie ma bezlitośnie rozwijający się embrion śmierci. Życie – umiera, umierając – żyje. Umieranie jest warunkiem życia, jak niska temperatura chłodnicy jest warunkiem pracy lokomobili. Kołyska dlatego jest kołyską, to znaczy pączkiem życia, a nie po prostu małym łóżeczkiem, gdyż ona jest też grobem. Nie ma terażniejszości bez przeszłości, nie ma życia bez śmierci. Śmierć przychodzi w akcie narodzin – to, co nowonarodzone, jest zniszczalne. To dlatego człowiek jest nazwany w Zend-Aweście „Życiem śmiertelnym”. Narodziny i Śmierć są biegunami jednego i tego samego – Życia lub Umierania – każdy niech wymieni to, co jest mu słodsze – a mówiąc ściślej – Fatum lub Czasu. Ten jeden Czas, to Fatum, składa się znowu z biegunowo połączonych Narodzin-Śmierci, i tak – coraz dalej i dalej, do ostatnich elementów życia, to znaczy do najmniejszych przejawów działalności życia⁸⁷⁶.

Podobnie do tego, jak nie można oddzielić w magnesie bieguna północnego od południowego, i poruszając się od pierwszego, gdzie „północność” jest najbardziej napięta, niezauważalnie przechodzimy do drugiego, gdzie największa „południowość”. Możemy złamać magnes, a i tak każda z połówek będzie miała dwa końce, każda z nich otrzyma biegun północny i biegun południowy, a napięcie ich będzie jednakowe, chociaż

– osłabione. Możemy znowu złamać otrzymane połówki – znowu to samo. Słabnąc w miarę wzrastania ilości części, siła magnetyczna ujawnia się w wielości biegunów północnych i południowych, ale zawsze parzystych; i nie ma końca napięcia biegunów w kawałkach magnesu.

Dokładnie tak samo Czas, jak byśmy go nie dzielili, zawsze pozostanie czasowym⁸⁷⁷, to znaczy łańcuchem, szeregiem, ruchem: on zawsze ma początek i koniec, przeszłość i przyszłość, powstanie i koniec, narodziny i śmierć. Życie, związane z Czasem, ze swej istoty jest takie samo i nie może nie być takim.

Fatum, ciężące nad nami, to Czas. Samo rosyjskie słowo „Rok”, oznaczające Fatum, ma charakter czasowy. W niektórych językach *słowiańskich* to słowo oznacza czasokres dwunastu miesięcy⁸⁷⁸; podobne znaczenie tego słowa można znaleźć w językach guberni południowych i zachodnich⁸⁷⁹.

W języku *czeskim*, wśród różnych znaczeń, ma ono też znaczenie „określonego czasu”, „okresu”, następnie „czasu w ogólności”, a zwłaszcza „godziny”⁸⁸⁰. Dokładnie takie samo znaczenie zachowało *rosyjskie* słowo „s-rok”, znaczenie temporalne swojego rdzenia „rok”; w dawnym języku „rok” wprost oznaczało „określony czas”, „okres”, „rok”, „wiek”, a następnie – „los”⁸⁸¹.

W języku *rosyjskim* „rok”, „rokowej” pochodzi od „reszczy”, czyli oznacza coś wypowiedzianego lub wypowiedzanego; ze swojego znaczenia Rok jest więc – wypowiedzią. W języku *czeskim* słowo rok nawet wprost oznacza mowę, słowo, a następnie – zaręczyny – umowę⁸⁸². Dokładnie tak samo słowo *rosyjskie* „sud’ba” (los) wiąże się z pojęciem sądu, osądzenia; według Miklosiča⁸⁸³ temat *san-dha wyjaśnia *greckie* συν-τί-θη-μι, to znaczy jednoczyć, wyznaczać według wzajemnego porozumienia. Od tegoż korzenia √dhā pochodzi także *greckie* δέ-μι(δ)-ς – prawo, zakon, sprawiedliwość.

W języku *łacińskim* mamy też to samo. Fatum – Los – pochodzi od fa-to-r lub, w bardziej potocznej formie, for, fatus sum, fari, to znaczy od korzenia fa (sanskryckie bha), także oznaczającego „mówić”. Fatum – to także coś wypowiedzianego⁸⁸⁴. – W jakim sensie Fatum może być nazwane Wypowiedzianym? – Według rzymskich wierzeń bogowie – a wśród nich zwłaszcza Jupiter – ustanawiają przez swoje wypowiedzi, odkrywające ludziom ich wolę i nazywane fatum lub fata – ustanawiają los ludzi: co bóg powiedział, to jest losem, fatum, tak poszczególnego człowieka, jak i całych narodów, miast itd.⁸⁸⁵. Tak, „vox enim Jovis factum est – głos

Jupitera jest fatum⁸⁸⁶; „factum esse quidquid Juppiter dixerit – fatum jest wszystko, co wypowie Jupiter⁸⁸⁷. W ten sposób, „fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur, quidquid Juppiter fatur – fatum nazywa się wszystko to, co mówią bogowie, co wypowiada Jupiter⁸⁸⁸. Następnie, fatum, według procedury zwykłej dla myśli rzymskiej⁸⁸⁹, zostaje upersonifikowane jako odrębne bóstwo, jako Fatum. Dalej, pełnia boskich wypowiedzi jest symbolizowana przez Tria Fata, porównywane z greckim Τρισσὰ Τυχαι⁸⁹⁰. W końcu, w dalszym procesie personifikacji rodzaj nijaki zostaje zamieniony na bardziej osobowy męski lub żeński, i Fatum pod wpływem religii greckiej staje się Fatus lub Fata.

Napisy nagrobne wspominają „Fatus meus” i „Fatus suus”, to znaczy Fatus jest rozpatrywany jako boska istota, którą ma każdy poszczególny człowiek, kierującą jego losem. Fatus tego rodzaju przypomina starorzymskiego geniusza, tego idealnego sobowtóra poszczególnych zjawisk i indywidualów; wtedy Fata odpowiadałaby, być może, Junonie, geniuszowi żeńskiemu⁸⁹¹.

Rzymskie Fatum, jak i nasz „Los”, splata się z ideą czasu. Jak i Czas, Fata determinują los według ścisłego porządku, tak że można mówić o „fatorum ordo⁸⁹² i o „fatorum series⁸⁹³; jak nieodwracalny i niepowtarzalny jest Czas, „irreparabile Tempus” Poety, tak i Fata: co one zdecydowały, to nie może być zmienione⁸⁹⁴. Fata są wypowiedzane po urodzeniu człowieka, gdyż one wyznaczają jego los jako Fata scribunda. Fata obdarzają ludzi darami duchowymi i określają ilość lat jego życia; one ustalają koniec jego życia, zwłaszcza zaś koniec przedwczesny – pochodzi on od Fata. Jak i Czas, Fata są bezlitośnie potężne, one są „violenta Fata⁸⁹⁵; „Nil prosunt lacrimae nec possunt Fata moveri – nic nie pomogą łzy i nie mogą zmienić Losu – tak głosi pewien napis; one są – „crudelia Fata”, one zabijają i grabią. Fata są bóstwami śmierci⁸⁹⁶.

Jeśli tak, to czymże Fata różni się od Czasu? – Niczym. W istocie, w licznych napisach nagrobnych słowa „Fatum”, „Fata” (– liczba mnoga rodzaju nijakiego –) i „Fatus” są używane jako wyraźne synonimy słów „aetas” i „tempus”:

„Noli dolere, amica, eventum meum; properavit Aetas: hoc dedit Fatus mihi – Nie smuć się, przyjaciółko, z mojego odejścia: nadszedł Wiek, oto co podarował mi Los”,

głosi pewien napis, lub:

„Noli dolere, mamma, faciendum fuit, properavit Aetas, Fatus quo voluit meus; noli dolere, mater, factui meo, hoc Tempus voluit, hoc fuit Tempus meus – Nie smuć się,

mamusiu, tak powinno się stać, nadszedł Wiek, tak chciał mój Los; nie smuć się, matko, z mojego zgonu, tak chciał Czas, to nadszedł mój Czas⁷⁸⁹⁷,

gdzie Tempus, oczywiście, zastępuje Fatus – co wskazuje na ich równe znaczenie.

I na koniec:

„Nolite dolere eventum meum, properavit Aetas: hoc dedit Fatum mihi – Nie bolejcie nad moim odejściem, pospieszył Wiek: oto, co darował mi Los⁷⁸⁹⁸.”

XXI. – SERCE I JEGO ZNACZENIE

W ŻYCIU DUCHOWYM CZŁOWIEKA,
WEDŁUG NAUKI SŁOWA BOŻEGO

(Z artykułu P. D. Jurkiewicza⁸⁹⁹). (Do s. 214).

Serce jest centrum życia ducha i duszy człowieka. Dlatego, że w sercu poczyna się i rodzi zdecydowanie człowieka, aby popełnić taki lub inny czyn, w nim powstają różnorodne zamiary i pragnienia; ono jest siedzibą woli i jej pragnień. Te akcje zamiaru, pragnienia i decyzje są oznaczane przez następujące wyrażenia: „i zwróciłem się do serca mego” (LXXEkl 1₁₃); „postanowił Daniel w swoim sercu” (LXXDn 1₈); „leżało na sercu mego ojca” (LXXIKrl 8₁₇). O tym samym mówią wyrażenia: „pragnienie serca” (Rz 10₂), „jak mu nakazuje jego własne serce” (2 Kor 9₇; Dz 11₂₃). Starożytny Izrael powinien składać dary na zbudowanie przybytku, „którego skłoni do tego serce” (Wj 35₅), i „wszyscy, których skłoniło serce” (w. 21). Kto wypowiedział swoje pragnienia, ten mówił „wszystko, co miał na sercu swoim” (LXXIKrl 10₂). Kiedy robimy coś ochoczo, to nasz postępek pochodzi „z serca” (Rz 6₁₇). Kogo kochamy, temu oddajemy nasze serce, i odwrotnie, tego mamy w naszym sercu: „synu, daj mi swe serce” (Prz 23₂₆), „pozostajecie w sercach naszych” (2 Kor 7₃); „noszę was wszystkich w sercu” (Flp 1₇).

Serce jest siedliskiem wszystkich poznawczych aktów duszy. Rozmyślanie jest „zamysłem serca” (Prz 16₁), pytaniem się serca: „poradziłem się mego serca” (LXXNe 5₇). Zrozumieć „sercem” znaczy zrozumieć (Pwt 8₅); pojąć „całym sercem” – zrozumieć całkowicie (Joz 23₁₄). Kto nie ma serca „rozumiejącego”, ten nie ma „serca, które by rozumiało, ani oczu, które by widziały” (Pwt 29₃). Kiedy serce staje się ociężałe, człowiek traci zdolność zauważania i rozumienia oczywistych przejawów Bożej Opatrzności: „ciężko” słyszy „swoimi uszami”

i ma „zaślepienie” oczy (Iz 6₁₀). W ogóle „każdy zamierza w sercu swoim” (LXXRdz 6₅). Niedobry człowiek ma „serce knujące złe zamiary” (Prz 6₁₈). Fałszywi prorocy głoszą „urojenia swych serc” (Jr 14₁₄), „zwiastują urojenia swego serca, nie zaś to, co pochodzi z ust Pana” (Jr 23₁₆). Myśli są „zamiarami serc” (1 Kor 4₅). Słowo Boże jest zdolne „osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4₁₂). To, co dobrze pamiętamy, zapieczętowujemy w duszy i przyswajamy, to składamy i zapisujemy w swoim sercu, „weźcie przeto sobie te moje słowa do serca” (Pwt 11₁₈); „połóż mnie jak pieczęć na swym sercu” (Pnp 8₆); „Maria zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2₁₉); „na tablicy serca je (słowa mądrości) zapisz” (Prz 3₃). Wszystko, co przychodzi nam do rozumu lub na pamięć – wychodzi „z serca”. W królestwie chwały święci, którzy cierpieli za prawdę i wiarę, „nie pamiętają dawnych dziejów, ani do serca im nie przyjdą” (LXXIz 65₁₇); „ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują (1 Kor 2₉).

Ponieważ słowo jest wyrazem myśli, to i ono pochodzi „z serca” (Hi 8₁₀); „z obfitości serca usta mówią” (Mt 12₃₄). Skoro myślenie jest rozmową duszy z sobą, to rozmyślający prowadzi tę wewnętrzną rozmowę w „sercu” swoim: „powiedziałem sobie w sercu” (Ekl 1₁₆), „powiedziałem w sercu” (Ekl 2₁); „zły sługa powie sobie w sercu” (Mt 24₄₈).

Serce jest centrum różnorodnych stanów duchowych, wzruszeń i żądz. Sercu przypisuje się wszystkie stopnie radości, od „serdecznej” (Iz 65₁₄) do zachwyty i radosnego wołania przed Bogiem (Ps 83₃; Dn 2₄₆); – wszystkie stopnie smutku, od boleściwego nastroju, kiedy „ból, co przyszedł, w ciele, serce zasmuca” i kiedy „ból mężowi uszkadza serce” (LXXPrz 25_{20, 21}) – do budzącego skrucbę bólu, kiedy człowiek „jęczeć będzie z bólu serdecznego” (Iz 65₁₄) i kiedy on czuje, że „drży jego serce, zda się, że z piersi wyskoczy” (Hi 31₁); wszystkie stopnie wrogości, od zazdrości i „gorzkiej zawiści” (Prz 23₁₇; Hi 3₁₄) do gniewu, w którym człowiek zgrzyta swoimi zębami (Dz 7₅₄) i z powodu którego serce rozpala się żądzą zemsty (Pwt 19₆); – wszystkie stopnie niezadowolenia, od niepokoju, kiedy „serce przygnębia człowieka” (Prz 12₂₅), do rozpacz, kiedy ono „wyrzeka się” wszelkich dążeń (Ekl 2₂₀); – w końcu, wszystkie rodzaje strachu, od pobożnego lęku (Jr 32₄₀) do tłamszącego przeżycia (Pwt 28₂₈). Serce taje i zamiera z tęsknoty (Joz 5₁; Jr 4₁₉); z powodu cierpienia ono „staje się jak wosk” (Ps 21₁₅), lub wysycha (Ps 101₅), rozgrzewa się i rozpala (Ps 38₄; 72₂₁) lub staje się skruszonym i star-

tym (Jr 23₉; Ps 146₃). W przygnębieniu człowiekowi „drży serce” (Pwt 20₈). Z powodu współczucia serce „wzdryga się” (Oz 11₈). Łaskawe słowo Boże działa na serce jak „ogień trawiący” (Jr 20₉); serce rozpala się i płonie, kiedy dotknie go promień słowa Bożego (Łk 24₃₂).

W końcu, serce jest centrum życia moralnego człowieka. W sercu jednoczą się wszystkie stany moralne człowieka, od najwyższej i tajemniczej miłości do Boga, która wzywa: „Bóg jest opoką mego serca i mym udziałem na wieki” (Ps 72₂₆), do tej pychy, która ubóstwiając siebie, uważa „serce swoje za serce Boże” i mówi „ja jestem Bogiem” (Ez 28₂). Z powodu wad moralnych serce zostaje zaćmione (Rz 1₂₁), zatwardziałe (Iz 6₁₀), staje się okrutne (Iz 63₁₇), kamienne (Ez 11₁₉), nieludzkie, zwierzęce (Dn 4₁₃). Jest „serce przewrotne” (Jr 16₁₂), „serce zajęte marnością” (Iz 5₁₀), „serce nierozumne” (Rz 1₂₁). Serce jest punktem wyjściowym całego dobra i zła w słowach, myślach i czynach człowieka, jest dobrym lub złym skarbcem człowieka; dobry człowiek z dobrego skarbcza swego serca wydobywa dobro, a zły człowiek ze swego skarbcza wydobywa zło” (Łk 6₄₅). Serce jest tablicą, na której zostało zapisane naturalne prawo moralne; dlatego poganie „wykazują, że treść Prawa jest zapisana w ich sercach” (Rz 2₁₅). Na tej tablicy jest też pisane prawo łaski: „narodzie biorący do serca moje Prawo” (Iz 51₇); „swe Prawo ... wypiszę na ich sercu” (Jr 31₃₃). Dlatego słowo Boże jest siane na niwie „serca” (Mt 13₁₉); sumienie ma swoją siedzibę „w sercu” (Hbr 10₂₂); Chrystus przez „wiarę mieszka w sercach naszych” (Hbr 3₁₇), a także „zostawia zadatek Ducha w naszych sercach” (2 Kor 1₂₂). „A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy” (Kol 3₁₅); „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego” (Rz 5₅). Bóg „zabłysnął w naszych sercach” swoją łaską (2 Kor 4₆). – Jednak z drugiej strony grzesznikowi szatan wkłada do serca złe myśli (Dn 5₃). Do nieważnych słuchaczy słowa Bożego „przychodzi szatan i porywa słowo zasiane w nich” (Mk 4₁₅).

Jako centrum całego cielesnego i różnorodnego duchowego życia człowieka, serce jest nazywane źródłem życia: „pilnie strzeż swego serca, gdyż ono jest życiem” (LXXPrz 4₂₃); ono jest [?] „rozpalające krąg życia naszego” (Jk 3₆), to znaczy, krąg lub koło, w obrotach którego zawarte jest też nasze życie. Dlatego stanowi ono najgłębszą część naszej istoty, „głębsze jest serce ludzkie od wszystkiego i któż je zgłębi?” (LXXJr 17₉). Nigdy zewnętrzne wyrazy w słowach i czynach nie wyczerpią tego źródła; „człowiek ukrytego serca” (1 P 3₄) jest otwar-

ty tylko dla Boga, który „zna tajniki serca” (Ps 43₂₂). Stan serca wyraża się we wszystkich stanach duszy (Ps 50₁₂; 83₃). Człowiek powinien oddać Bogu swoje serce, aby stać się wiernym Bogu w myślach, słowach i czynach: „synu, daj mi swe serce” (Prz 23₂₆), wzywa człowieka Mądrość Boża.

XXII. – KOSMICZNA SYMBOLIKA IKONY ZWIASTOWANIA (do s. 278).

Rozważając aspekt kosmiczny Matki Bożej nie możemy pominąć milczeniem dość zagadkowej ikony Zwiastowania, „znalezionej” przeze mnie w cerkwi wsi Nowinskoje, w powiecie Nieriechtskim, w guberni kostromskiej. Mówię „znalezionej”, gdyż ikona ta była porzucona na parapecie okna, pokryta taką warstwą pyłu i brudu, że w ogóle nic nie było widać. Rzuciła mi się w oczy podczas spowiedzi i z niepojętej dla mnie przyczyny przyciągnęła moją uwagę, i przy pierwszej okazji znowu odwiedziłem tę wieś oraz zająłem się czyszczeniem ikony. Po około dwugodzinnej pracy na zagłębionym pozłożonym polu ikony pojawiło się przedstawienie wyjątkowo subtelnej pracy, z mnóstwem maleńkich szczegółów i postaci, namalowanych bardzo starannie. Zakładam, że postaci jest ponad 150. Na podstawie kompozycji można przypuszczać, że ikona pochodzi z końca XVII lub z początku XVIII wieku. Ma wymiary, jak sądzę, 5 x 3½ werszka [22 x 15, 5 cm], jednak podaję wymiary, jak i cały dalszy opis, przede wszystkim z pamięci, po trzech latach od tego czasu, gdy oglądałem ikonę. Co prawda próbowałem ją sfotografować, ale złe warunki zdjęciowe oraz niewłaściwy aparat przeszkodziły moim zamiarom. Dlatego to schematyczne przedstawienie ikony w znacznej mierze powstało z pamięci, po trzech latach:

Kompozycja ikony składa się z trzech tematów – dogmatycznego, kościelno-historycznego i kosmologicznego. Ostatni z nich jest nie tylko najbardziej interesujący dla nas, ale także na ikonie zajmuje centralne miejsce. To on stanowi o „istocie” ikony, a wszystko inne jest – wyjaśnieniem i pogłębieniem. Cóż tutaj widzimy, w tym jądrze ikony? Na czym przede wszystkim zatrzymuje się oko? – To koło w kolorze cy-nobrowym, ozdobione złotymi gwiazdami. W to złote koło jest wpisana figura podobna do kwadratu, składająca się z wygiętych boków.



W jej środku umieszczony jest równoramienny trójkąt z Wszystkowidzącym Okiem, otoczony jasnością. Po bokach figury podobnej do kwadratu umieszczone są cztery symbole pór roku, z odpowiednimi napisami, a mianowicie: goła gałązka, pokryta śniegiem i napis „zima”; kwiaty i napis „wiosna”; snop kłosów i napis „lato”; owoce (?) i napis „jesień”. W końcu, w przestrzeniach między figurą podobną do kwadratu i kołem, naprzeciw wymienionych pór roku, przedstawiono dwanaście niewielkich kręgów z symbolami znaków zodiaku; kręgi te są podzielone na grupy, po trzy, zgodnie z porami roku. Tło każdej grupy odpowiada porze roku, do której się odnosi. Na przykład, zimowe znaki zodiaku są przedstawione na tle pokrytych śniegiem gałęzi; letnie – na tle dojrzałych niw; wiosenne i jesienne – na tle zielonego pejzażu.

Za najbliższe do tej centralnej części kompozycji należy uznać przedstawienie Zwiastowania, rozmieszczone po obu stronach opisanego powyżej kręgu. Z lewej strony – dla widza – od kręgu znajduje się zapalony świecznik siedmioramienny, a nad nim – Archanioł na obłokach. Z prawej strony od kręgu i symetrycznie do świecznika znajduje się niejasne przedstawienie, którego sensu nie dało się ustalić, a nad nim – Bogurodzica. Ponad Nią, z prawej strony, znajduje się jasność i w niej – jak gdyby oblicze (– słońce? –), a z lewej strony krąg z przedstawieniem Ducha-Gołębia, wzlatującego ku górze.

W końcu, w górnej części ikony, wśród obłoków i tłumów aniołów oraz świętych, przedstawiony jest Bóg-Ojciec (?), a przed nim klęcząca postać, przypominająca anioła. Emanująca z Ojca światłość częściowo jakby kończy się trzema koncentrycznymi chórami, złożonymi z maleńkich główek anielskich z rozpostartymi skrzydełkami, a częściowo rozchodzi się dalej, przez nie. – Te chóry anielskie są namalowane, odpowiednio, na tle trzech kolorowych kół: wewnętrzne koło jest zielone, środkowe – różowe, a zewnętrzne – błękitne.

Cóż oznacza cała ta swoista kompozycja? Nie będę się tym teraz zajmował, gdyż w tym celu potrzebne jest bardzo szczegółowe zbadanie ikony. Sformułuję jedynie domysł, że ikona ta jest ilustracją do fragmentu tekstu akatysty: Najświętsza Bogurodzica jest – „wszystkich żywiołów ziemskich i niebieskich uświęcenie”⁹⁰⁰, „błogosławieństwo wszystkich pór roku”⁹⁰¹, gdyż w momencie Zwiastowania całe stworzenie w osobie Matki Bożej przyjęło w siebie Bóstwo, ogarniając całą Wieczność, a w Wieczności – całą pełnię czasów. Święto Zwiastowania z punktu widzenia kosmicznego jest świętem wiosennej równonocy, chociaż obecny czas świętowania Zwiastowania jest spóźniony w stosunku do równonocy o 13 dni⁹⁰², ale w II wieku równonoc wypadała 24 marca, to znaczy była świętem wiosny. W momencie wiosennej równonocy zawarta jest, jak w ziarnie, cała pełnia roku kosmicznego, a tym samym święto Zwiastowania Najświętszej Bogurodzicy zawiera w sobie, jak w pączku, całą pełnię roku kościelnego. A następnie, i rok kosmiczny, i rok kościelny – są to obrazy roku ontologicznego, roku lub pełni czasów całej historii świata. Cała historia świata zawarta jest w Dziewicy Marii, a Dziewica Maria cała wyraża się w momencie Zwiastowania.

To właśnie tę nieskończenie pełną chwilę, ten moment pełni bytu, w widzialnych znakach, pokazuje nam opisana tutaj ikona.

XXIII. – O METODOLOGII KRYTYKI HISTORYCZNEJ (do s. 286).

Wiek krytyki historycznej, wiek XIX, zmienił charakter napaści niewiary na Kościół i ze sfery filozofii przeniósł walkę do sfery historii. Autentyczność lub nieautentyczność takiego bądź innego zabytku historycznego – oto główny przedmiot gorących sporów w XIX wieku. Sama gwałtowność tych sporów zmusza do zastanowienia się, czy milczącym, ogólnym założeniem tych spierających się stron było przekonanie, że można kogoś przekonać, iż taka czy też inna opinia wcześniej lub później w nieunikniony sposób zwycięży, a przy tym z niezmiennością „obiektywnej” teoremy naukowej, niezależnie od ogólnych przekonań każdej ze stron sporu. Ten racjonalizm historyczny, to znaczy przekonanie o tym, że tezy historyczne mogą być dowodzone racjonalnie, oczywiście, nie jest niczym więcej, jak naiwnością metodologiczną. U jej podstaw tkwi brak uwagi, niekrytyczny stosunek do pojęcia „prawdopodobieństwa” i jego pochodnych, zwłaszcza do idei „oczekiwania matematycznego”⁹⁰³ i „oczekiwania moralnego”⁹⁰⁴, opracowanych formalnie w teorii prawdopodobieństwa i stanowiących wyraźnie lub w sposób ukryty podstawę wszelkiej nauki historycznej.

W istocie, nie wystarczy powiedzieć „*wiem*”, trzeba jeszcze określić stopień wiedzy, należy scharakteryzować „ilość”⁹⁰⁵. Innymi słowy, zdrowy rozsądek, którym zadowala się nauka historii, powinien, zgodnie ze słuszną formułą Laplace’a „przełożyć na wyliczenie”⁹⁰⁶ i przez to po raz pierwszy otrzymać możliwość świadomego odniesienia się do swojej wiedzy. Rozumiemy, że mając świadomość niepełności swojej wiedzy, powinniśmy starać się uświadomić sobie jej miarę. Wiek XIX charakteryzowała u jego początków krytyka wiedzy, natomiast XX wiek przeprowadza krytykę metod wiedzy. Wynik tej krytyki – obecnie nie potrzebujemy już szczegółowego wyjaśnienia myśli wspianiale sformuło-

wanej wcześniej przez Stanley Jevonsa, a mianowicie, że „prawie każdy problem w nauce przyjmuje formułę balansowania prawdopodobieństwa”⁹⁰⁷ i że, tym samym, nie może być racjonalnej pewności co do takiej lub innej decyzji nauk *a posteriori*, a jedynie taki lub inny stopień prawdopodobieństwa. Przejście od skutków do przyczyn i od faktów do ich genezy zawsze jest tylko prawdopodobne, a to prawdopodobieństwo określają prawa odkryte przez Bernoulliego, Czebyszewa i innych. Jedynie nieskończone doświadczenie mogłoby dać pewną wiedzę; natomiast prawdopodobieństwo w naszej wiedzy jest odbiciem potencjalnej nieskończoności doświadczenia. Odnosi się to i do fizyki, i do astronomii, i do chemii, i – w szczególności – do dyscyplin historycznych. Jednakże w dyscyplinach historycznych problem stawiany jest w sposób szczególny. Przecież w tym wypadku nauka ma do czynienia nie z tezą, bardziej lub mniej obojętną dla kultury duchowej, a z wartością duchową, w której chronieniu lub usunięciu każdy jest zainteresowany – tak lub inaczej. Dlatego nie mamy sił, a także prawa, aby rozpatrywać tę lub inną hipotezę odnoszącą się do danych historycznych bez odnoszenia jej do wartości, którą ma w naszym sercu ta dana przy postawionej hipotezie; tym samym, kiedy stawiamy taką lub inną hipotezę odnośnie pewnego zabytku kultury duchowej, to nie możemy absolutnie – a także nie powinniśmy – badać jej poza swoją oceną tego zabytku, chociaż sama ocena też, ze swej strony, zależy od charakteru hipotezy. Oczywiście, w każdej nauce jest moment pragmatyczny; jednak w naukach o kulturze odnosi się on nie tylko do całego światopoglądu, ale także do każdej jego części.

W naukach przyrodniczych pewne fundamentalne tezy są uzasadnione pragmatycznie, natomiast skutki czysto zewnętrzne, logiczne, wynikają z założeń. Natomiast w naukach o kulturze każda teza, każdy krok wypracowuje się mając na uwadze jakiś cel. Jest to taka sama różnica, jak między mechanizmem i organizmem. W pierwszym jedynie ogólny plan jest celowy, a części – czysto zewnętrznie łączą się ze sobą; w drugim natomiast nie ma ani jednej komórki, który by sama nie była celową i cały organizm na wskroś jest zorganizowany. Być może, da się w przybliżeniu „obiektywnie” wyliczyć prawdopodobieństwo hipotezy (– zawsze tylko hipotezy! –) o układzie takiego lub innego minerału; byłoby jednak jawnym absurdem pretendować do „obiektywnego” rozsądzania o autentyczności jakiejś religii, pochodzeniu Pisma Świętego lub, nawet, czasie napisania dialogów Platona bądź poematów Homera. Kto wyobraża sobie, że w tych problemach coś „udowodnił” w sposób pewny

i nie budzący wątpliwości, to oczywiście nigdy jeszcze nie postawił sobie krytycznego pytania o istotę metod historycznych. Należy zdecydowanie zrezygnować z jakichkolwiek dyskusji z nim do tego czasu, aż on, choćby elementarnie, zapozna się z teorią prawdopodobieństwa, tym „najwspólniejszym ze wszystkich twórców umysłu”⁹⁰⁸.

Każdy sąd i każdy wniosek w dziedzinie nauk historycznych jest sądem będącym koeficjentem prawdopodobieństwa⁹⁰⁹; jeśli sąd i wniosek wyrazimy formułą

$$a \supset b,$$

to historyczny sąd i historyczny wniosek w każdym wypadku powinny wyrażać się formułą

$$a \supset_p b,$$

w której symbol

$$\supset_p$$

oznacza implikację jako funkcję parametru p , to znaczy prawdopodobieństwa związku „ $a \supset b$ ”. Język potwierdza, że implikacja ma stopnie prawdopodobieństwa, gdyż podaje wiele wyrażen, odpowiadających różnym odcieniom tej implikacji. Dla przykładu część tych wyrażen umieścimy w tabeli przedstawiającej drabinę stopni „oczekiwania moralnego” pewnej hipotezy, spektrum stopni pewności naszej wiary lub naszej niewiary w hipotezę. Oto ta tabela⁹¹⁰:

+∞	absolutnie tak na pewno, na pewno tak bez wątpienia, bez wątpienia, oczywiście tak tak
+	oczywiście tak widocznie tak prawdopodobnie tak wydaje się, że tak możliwie tak być może tak chyba tak jak gdyby tak
0	nie wiem; Bóg wie; i tak, i nie; i tak, i siak
-	chyba nie jak gdyby nie być może nie możliwie nie wydaje się, że nie

	prawdopodobnie nie oczywiście nie nie
$-\infty$	niewątpliwie, bez wątpienia, oczywiście nie na pewno, na pewno nie absolutnie nie

Przeto, badając jakikolwiek zabytek, mamy na uwadze sam zabytek jako pewną **wartość** α i *autentyczność* jego – nigdy, zresztą, nie absolutną, a zawsze jedynie bardziej lub mniej *prawdopodobną* – stopień autentyczności, **stopień prawdopodobieństwa**, mierzony pewnym koeficjentem p . Jednak ani α , ani p nie są nam dane niezależnie od siebie, gdyż nie możemy sądzić ani o wartości dzieła zupełnie abstrakcyjnie od problemu jego pochodzenia, ani o jego pochodzeniu niezależnie od jego wartości. Te wielkości p i α dane są nam w realnym życiu zawsze razem, w postaci $p\alpha$, co nosi nazwę „oczekiwania matematycznego”; formuła $p\alpha$ lub P powinna być przedmiotem analizy wszelkiej świadomej krytyki; natomiast próba uznania znaczenia oddzielnie p i oddzielnie α jest naiwnym marzeniem o tym, co niemożliwe, a zresztą także niepotrzebne. – Dla nas ważne jest to, na czym polega znaczenie P . – Wielkość P określana jest albo przez znaczenie p , albo przez znaczenie α , bądź przez jedno i drugie razem. Przy tym p jest zawsze pozytywną, prawidłową małą wielkością, gdyż większą od zera i mniejszą od jeden, bowiem nigdy nie jest wykluczona możliwość autentyczności danego dzieła i nigdy nie wykluczona jest absolutnie możliwość jego nieautentyczności. Jeśli zaś chodzi o α , to ona rozciąga się od $-\infty$ do $+\infty$, tak że:

$$0 < p < 1$$

i

$$-\infty < \alpha < +\infty.$$

Możliwe, że w innych wypadkach zamiast wielkości α powinna być wzięta wartość Bernoulliego⁹¹¹ lub, jeśli uznać ją za niewystarczająco dokładną, jeszcze jakaś funkcja $\varphi(\alpha)$, tak że zamiast „oczekiwania matematycznego” P otrzymuje „oczekiwanie moralne” $Q = p \varphi(\alpha)$ lub $Q' = \psi(p, \alpha)$.

Tak, czy inaczej, jest jednak jasne, że przy bardzo dużej α , to znaczy przy bardzo wartościowym zabytku, nawet małe prawdopodobieństwo jego autentyczności może jednak zachować znaczące matematyczne P lub moralne Q bądź Q' oczekiwania. Taki właśnie wypadek mamy z zacytowanym poprzednio Listem Matki Bożej. Przecież gdyby nawet jego p było małe

(– w każdym bądź razie nie jest ono zerem –), to jednak α jego jest tak niezmiernie duża, że otrzymuje się znaczące P. A skoro α jest określana nie przez naukę, a inną działalność ducha – w szczególności α dzieł duchowych jest określana przez Kościół – to jest oczywiste, że całkowicie od Kościoła zależy uczynienie P jak tylko chce się wielkim. Innymi słowy, jedynie Kościołowi przynależy zapewnienie autentyczności lub nieautentyczności różnych zabytków, ale w żadnym wypadku nie nauce. Dlatego jedynie wiara w Kościół lub niewiara w niego, a wraz z tym także w jego twórczość, jedynie ona determinuje nasze przekonania historyczne i tym określa cały kształt myśli naukowej. W nauce, jak i w moralności, są „dwie drogi”: jedna z nich jest drogą wiary, a druga niewiary, „a różnica między nimi jest ogromna”.

W celu uczynienia przytaczanych tutaj myśli bardziej konkretnymi, wyjaśnimy to, co zostało powiedziane, przez analogię. Wyobraźmy sobie, że posiadamy jakiś majątek, który chcą nam zabrać. Ogólnie o żadnym procesie nie można powiedzieć, że skończy się on pozytywnie dla powoda, jak i nie można powiedzieć także tego, że pozwanemu zabezpieczy jego interesy. Proces jest balansowaniem prawdopodobieństw i dlatego, bez względu na to, jak mało nadziei ma pozwany na przegranie procesu przez powoda, nigdy nie można wykluczyć możliwości, że on nie pozbawi się majątku, który posiada. Czy więc, jeśli proces zaczyna się, to on porzuci swój majątek z powodu możliwej przegranej? I jeśli prawdopodobieństwo zachowania tego majątku α jest p, to stopień pewności p, z którego będzie on bronił swego prawa do majątku, wyrazi się wcale nie przez p, a przez $p \cdot \alpha$ lub przez $p \cdot \varphi(\alpha)$ – przez „matematyczne” lub „moralne” czekanie na wygranie procesu. A, póki co, on będzie korzystał z majątku.

Dokładnie tak samo, posiadając kapitał duchowy i dobra kultury duchowej, Kościół wcale nie rezygnuje z nich z tego powodu, że niewiara rozpoczyna proces przeciwko Kościołowi. Kościół dalej korzysta z nich, a stopień jego stałości w walce o swój majątek wyraża się wielkością matematycznego lub moralnego oczekiwania na wygranie tego procesu.

Onus probandi tkwi na wszczynającym proces i wierzący równie mało powinien niepokoić się tym, czy Księga Rodzaju została napisana przez Mojżesza, jak właścicielowi niepokoić się o to, czy dziadek lub pradziadek nabył majątek, który on otrzymał drogą dziedziczenia. Im większa będzie wartość tego majątku, tym mniej będzie on miał ochoty, żeby odstąpić swoje prawo, i dlatego tym mniej przekonujące będą dla niego argumenty jego przeciwnika. Jeśli natomiast ta wielkość jest nieskończenie wielka, to

nawet cień nadziei, nawet nędzne prawdopodobieństwo wygrania procesu są wystarczające, aby nie zważać na argumenty, które przeciwnikowi wydają się bardzo silne. A kto może dowieść, że nie ma nawet najmniejszej nadziei? Wiara w konieczny sposób związana jest z ryzykiem i ze stałością. Ale taka jest też przecież nauka, nawet nauka przyrodnicza.

„Jeśli badacz nauk przyrodniczych raz dokonał przemyślanego wyboru – mówi Stanley Jevons⁹¹² – to może już z pełnym prawem niezachwianie wierzyć swojej teorii. On nie unika żadnych sprzeciwów, gdyż dla niego zawsze istnieje szansa spotkania fatalnego sprzeciwu, ale on, jednakże, będzie ciągle mieć na uwadze słabość sił rozumu ludzkiego w porównaniu z czekającym go zadaniem. On zobaczy, że ani jednej teorii nie można od razu pogodzić ze wszystkimi sprzeciwami, gdyż może być wiele przeskadzających powodów i same skutki teorii mogą być tak złożone, że nie będzie je w stanie wyczerpać praca badawcza kilku pokoleń. Jeśli więc teoria stanowi kilka zdumiewających zgodności z faktem, to nie należy jej odrzucać do tego czasu, póki nie zostanie udowodniona przynajmniej jedna decydująca sprzeczność, przy czym należy jednak mieć na uwadze możliwy błąd przy ustalaniu tej sprzeczności. W nauce i filozofii także niekiedy potrzebne jest ryzyko”.

Reasumując, postępowanie krytyki historycznej niekiedy wydaje się naiwnemu rozumowi czymś bezlitośnie logicznym, w istocie jednak bazuje ono tak samo na wierze, jak i przekonanie wierzącego serca. W istocie, nie sposoby postępowania są różne – one są jednakowe, gdyż jednakowa jest konstrukcja umysłu ludzkiego – a różne są wiary, które leżą u podstaw jednego i drugiego. U jednego jest to wiara w niewiarę, wiara w ten przemijający i ulegający zniszczeniu świat, u drugiego – wiara w wiarę, wiara w inny, wieczny i duchowy świat. U jednego wiara w prawa świata empirycznego, u drugiego wiara w prawa Boże. Zgodnie ze swoją wiarą każdy mówi, ujawniając w pozornie obiektywnym postępowaniu dowody na to, czego oczekuje jego serce. „Gdzie skarb wasz, tam i będzie serce wasze” (Mt 6₂₁; por. Łk 12₃₁). Gdzie znajduje się skarb-wartość, tam kieruje się serce, to znaczy na tę wartość orientuje się cała istota. Dlatego też, jeśli ktoś polega na dowodach krytyki historycznej, nie oznacza to, że są one udowodnione, a oznacza, że on już osłabł w swojej wierze i jego dusza w tajemnicy pragnęła tego, z kim mogłaby upaść.

XXIV. – TURKUSOWE OTOCZENIE SOFII ORAZ SYMBOLIKA KOLORU BŁĘKITNEGO I NIEBIESKIEGO (do s. 296).

Ukazane w tekście znaczenie kręgów wokół Sofii może być potwierdzone przez symbolikę koloru błękitnego i kolorów pokrewnych oraz bliskich błękitnemu. (Zauważmy tutaj, że będziemy używać ich nazwy jako synonimy, gdyż chodzi, właściwie, o kolor nieba, a niebo w różnych krajach i w różnych porach dnia oraz roku, ma bardzo różne odcienie, od ciemnogrnatowego do blado-turkusowego włącznie). Błękit, jak wiadomo, symbolizuje powietrze, niebo i, stąd, obecność Boskości w świecie przez Jej twórczość, przez Jej moce. I tak, Filon⁹¹³ upatrywał w błękitnej szacie (תהלם tehelem, niebieski, coeruleus, hiacyntowy) arcykapłana (Wj 27₃₁; Kpł 7₇) symbol powietrza; Józef Flawiusz⁹¹⁴, wyjaśniając symbolikę kolorów użytych przy ozdobieniu Arki i szat arcykapłana, tłumaczy hiacyntowy lub błękitny kolor jako powietrze, a hiacyntową tiarę – jako niebo; bł. Hieronim⁹¹⁵ powtarza wyjaśnienia Flawiusza. To naturalistyczne tłumaczenie wiąże się naturalnie z tłumaczeniem moralnym. Tomasz z Akwinu⁹¹⁶ widzi w kolorze hiacyntowym kolor kontemplowania rzeczy niebieskich. Rzeczywiście, Izraelici musieli umieszczać w czterech rogach swoich chust kawałki z hiacyntowymi niemi, abyście „gdy na nie spojrzycie – mówi Pan – przypomnieli sobie wszystkie przykazania Pana, aby je wypełnić, a nie pójdziecie za żądzami swego serca i oczu, przez które plamiliście się niewiernością” (Lb 15₃₉₋₄₁; por. Pwt 22₁₂). Przeto, kolor błękitny jest symbolem tego, co jest przeciwstawne nierządowi i odpadnięciu od Boga – symbolem duchowej czystości i cnoty. Bł. Hieronim⁹¹⁷ mówi, że hiacyntowa szata arcykapłana przedstawia kolor powietrza, symbolizuje wzniesienie serca ponad rzeczy ziemskie. Tomasz z Akwinu⁹¹⁸ widzi w tej szacie obraz kontaktu z niebem przez dzieła doskonalenia się. On dodaje⁹¹⁹, że hiacyntowe pasy na welonach

były symbolem dążenia do nieba, które powinno kierować wszystkimi czynami.

Podobne do tych są współczesne tłumaczenia.

Według O. Weiningera „kolor błękitny jest kolorem radości i szczęśliwości wyższego życia. Czerwony kolor piekła jest przeciwieństwem błękitnego koloru nieba”⁹²⁰.

Na podstawie takiej symboliki koloru błękitnego Teologia Kontemplacyjna, jedna z siedmiu postaci personifikujących siedem nauk niebieskich na fresku Simone Memmi w kaplicy hiszpańskiej w Santa Maria Novella we Florencji, przedstawiona jest w błękitnych i czerwonych szatach, podczas gdy Teologia Praktyczna – w zielonych, Mistyczna – w białych, Polemiczna, podobnie jak i prawo państwowe – w czerwonych, a prawo kościelne – w złotych i białych⁹²¹.

Z tego też powodu, w tym samym kościele, na fresku Giotto (1276-1333), przedstawiającym wyrzeczenie się świata przez Franciszka z Asyżu, „zagniewany ojciec jest ubrany w czerwone szaty, zmienne jak żądza, a kapa, którą biskup przykrywa Franciszka, jest koloru błękitnego – co jest symbolem świata niebiańskiego”. Dodajmy jeszcze, że ten podział kolorów wcale nie jest przypadkowy: Giotto był jednym z największych symbolistów kolorów i, przy tym, nie tylko korzystających z umownej tradycji, ale tworzącym nowe symbole dla każdego obrazu, a to oznacza, że osobiście je przeżywał⁹²².

I znowu dlatego, niebieski kolor mozaiki szczególnie odpowiada upiększeniu świątyni, wprowadzając duszę modlącego się w nieznanne drżenie. „Niezwykle i jakoś nieosiągalnie bardzo głęboki jest ciemnoniebieski kolor na suficie mauzoleum Galli Placydy – mówi pewien podróżnik⁹²³, opisując pochodzące z V wieku mozaiki w Rawennie. – W zależności od gry światła, wpadającego tutaj przez maleńkie okienka, on wspaniale i nieoczekiwanie przelewa się to w zielony, to w liliowy, to w purpurowy odcień. – Widząc tę całą wspaniałość mimo woli myśli się, że ludzkość nigdy nie stworzyła lepszego środka artystycznego dla ozdobienia ścian świątyni. – Jaśniejące niebieskim ogniem powietrze, które otacza sarkofag, – powinno być marzeniem płomiennie-religijnej wyobraźni. Czy nie do tego dążyli, tylko inną drogą, artyści kolorowych witraży w gotyckich katedrach?”

Najbardziej systematyczne i szczegółowe zbadanie symboliki kolorów znajdujemy u Fr. Portala⁹²⁴. Przedstawimy pokrótce myśli, rozwijane przez

niego. U ich podstaw tkwi stwierdzenie, że świadomość religijna ludzkości stopniowo wyradza się i degeneruje, przez co symbole religijne stają się coraz bardziej i bardziej materialne. Biorąc, następnie, pod uwagę informację Klemensa Aleksandryjskiego o trzech rodzajach pisma u Egipcjan i informację Warrona o trzech teologiach, Portal rozwija myśl, że w historii religii występują trzy stadia, zaznaczone przez trzy różniące się między sobą języki. Świat duchowy rozpada się w ludzkim rozumie na swoje atrybuty, a te ostatnie dalej podlegają zwyrodnieniu i nabierają znaczenia jako zjawiska tego świata. Taki jest proces duchowej degeneracji. Odpowiada jemu kolejne następstwo trzech języków.

„Język **boski** zwraca się najpierw do wszystkich ludzi i objawia im istnienie Boga; symbolika – język wszystkich narodów jako religia – jest własnością każdej rodziny; nie ma jeszcze kapłaństwa; każdy ojciec jest królem i kapłanem.

Język **święty** rodzi się w sanktuariach, reguluje symbolikę architektury, posągów i malarstwa, jak i obrzędy kultowe oraz szaty kapłanów: ta pierwsza materializacja zamyka język boski w nieprzenikalnych welonach.

Wtedy pojawia się język **świecki** – profane – jako materialny wyraz symboli, staje się pokarmem rzuconym narodom, które oddają się idolatrii”⁹²⁵.

Przeto, każdy symbol jest trojaki; to samo należy powiedzieć w szczególności także o symbolice kolorów. „Historia symbolicznych kolorów świadczy o tym trojakim pochodzeniu, każdy odcień nosi różne znaczenia w każdym z trzech języków – boskim, świętym i świeckim”⁹²⁶.

W szczególności kolor błękitny, lazur sklepienia niebieskiego, pierwotnie oznacza w języku boskim wieczną Bożą prawdę; następnie, w języku świętym, staje się on symbolem ludzkiej nieśmiertelności i stąd kolorem śmierci, kolorem smutku i żałoby. W końcu, w języku świeckim oznacza on wierność. „Tak od dogmatu wiecznej mądrości człowiek przechodzi do kontemplowania swojej nieśmiertelności, dogmaty są zapomniane, symbol materializuje się i w naszych czasach ma już tylko znaczenie wierności”⁹²⁷.

U podstaw symboliki kolorów tkwi, według Portalu, pochodzenie wszystkich kolorów od światła i ciemności. Czerwony, kolor miłości Bożej, i biały, kolor mądrości Bożej, pochodzą bezpośrednio ze Światła; żółty, pochodzący z czerwonego i białego, jest symbolem objawienia, miłości i mądrości Bożej. Błękitny – też pochodzi z czerwonego i białego – oznacza mądrość Bożą, ujawnioną przez życie, ducha lub tchnienie Boże; on jest symbolem ducha prawdy; on wskazuje na ujawnienie miłości i mądrości w działaniu; on był symbolem miłości i od-

rodzenia duszy przez ascezę. Innymi słowy, u podstaw symboliki można zauważyć trzy momenty:

- 1°, byt w sobie [to znaczy, według koncepcji naszej książki – Bóg w sobie, Ojciec i Trójjednia]; tutaj dominują kolory czerwony i biały.
- 2°, manifestacja życia [to znaczy, znowu według koncepcji naszej książki – Logos w świetle i Sofia]; tutaj symbolami są kolory żółty i błękitny.
- 3°, działanie, stąd wynikające [to znaczy w tym samym cyklu myśli – Stworzenie, ożywiane przez Ducha Świętego], którego symbolem jest kolor zielony⁹²⁸.

Nie zajmując się teraz innymi zasadniczymi problemami symboliki kolorów, przejdziemy wprost do rozpatrzenia poglądów Portalu na trzy znaczenia koloru błękitnego⁹²⁹.

Przed wszystkim Portal mówi o znaczeniu koloru błękitnego w języku **boskim**. Powietrze, a potem także lazur, kolor powietrza, symbolizuje Ducha Świętego – mówi nasz badacz – powołując się na opowieść Pisma Świętego o zstąpieniu Ducha (Dz 2) i na rozmowę Chrystusa z Nikodemem (J 3₈). Dalej, ustalone zostaje znaczenie koloru błękitnego jako symbolu twórczej mądrości Bożej.

Pięknonogi błękitny baran, na którym u Hindusów zasiada Agni; błękitny Jupiter-Ammon z rogami barana; sens *ognia* w słowie *azur* – lazur – w językach wschodnich; Zeus jako ogień eteryczny u Greków, według informacji Klemensa Aleksandryjskiego itd., wszystko to wskazuje, według Portalu, na zjednoczenie w najwyższym Bóstwie mądrości i miłości.

W kosmogoniach świat tworzy Boża mądrość; dlatego Bóg-Stwórca zawsze jest błękitnego koloru. Tak, według hinduizmu Wiszna zrodził się z błękitu i kiedy jest przedstawiany jako stwarzający świat, to jest malowany z ciałem niebiesko-błękitnym. W Egipcie najwyższe bóstwo, stwórca świata Kneph, był malowany w kolorze niebieskim. W Grecji [?] lazur jest kolorem Zeusa, ojca bogów i ludzi. W Chinach niebo jest najwyższą boskością, a w chrześcijańskiej symbolice lazuruwskie sklepienie jest szatą, jako pokrywa i okrywa Bóstwo. Wieczna Prawda, wcielona na ziemi, też jest symbolizowana przez lazur, jako zbawiająca, i jakby na nowo tworząca ludzkość. U Hindusów Kriszna w micie na którego temat można znajdować pewne analogie z Ewangelią, a – być może – i bezpośrednio zapożyczenia, jest przedstawiany z błękitnym ciałem. Tak samo również Amona, boskie Słowo Egipcjan, według Euzebiusza⁹³⁰, malowano w kolorze lazuru.

Przechodzimy teraz do języka **świętego**. Tutaj rozróżnia się trzy kolory błękitne; jeden, pochodzący od czerwonego, drugi – od białego, i trzeci – zbliżający się do czarnego. Te kolory to różnią się odcieniami, to zlewają się w jedno. Błękitny, pochodzący od czerwonego, przedstawia eteryczny ogień; jego znaczenie – niebiańska miłość Prawdy. W misteriach odnosił się on do chrztu ogniem. – Błękitny, pochodzą-

cy od białego, ukazuje prawdę wiary; odnosi się on do biblijnych wód żywych lub do chrztu duchem. Błękitny, zbliżający się do czarnego, doprowadza nas do kosmogonii, do Ducha Bożego, unoszącego się nad chaosem; odnosi się on do chrztu naturalnego.

Te trzy rodzaje jednego i tego samego koloru odpowiadają trzem głównym stopniom antycznego wtajemniczenia i trojkiego chrztu chrześcijańskiego: wodą, Duchem i ogniem. Te trzy stopnie przedstawiano, z dużą precyzją, odcieniami: czerwieni, błękitu i zieleni.

Zielony, czarny i ciemnoniebieski (– wszystkie są jednym symbolem –) wskazują na świat rodzący się w łonie pierwotnych wód, i na pierwszy stopień wtajemniczenia.

Lazur przedstawia odrodzenie lub duchowe kształtowanie człowieka, a czerwony – uświęcenie. Pierwotny chaos, nad którym unosił się Duch, stworzenie Adama i uświęcenie soboty – oto te trzy stopnie w Biblii.

Bóstwa pogańskie były symbolami atrybutów Boga i odrodzenie człowieka. Dlatego, kiedy Wisznu wyobraża ostatni stopień odrodzenia, to jest koloru zielonkawego lub ciemnoniebieskiego. Saturn, jak i Memnon, jak i Ozyrys-Serapis, jak i Kneph-Ammon-Agatodemon-Nil, jak i Wisznu-Narajana, Kriszna, Budda, był czarnym lub ciemnoniebieskim; a wszyscy ci bogowie pozostają w pewnej relacji do wody. Kriszna jest wcieleniem boskiej prawdy, i dlatego jego ciało jest lazuruwe; ale wchodząc w warunki ludzkiego istnienia, on jest poddany pokusom zła, i symbolika hinduska także poświęca mu kolory ciemnoniebieski i czarny. Plutarch mówi, że Ozyrys był koloru czarnego, gdyż woda czyni ciemnymi rzeczy, które ją wchłaniają. Pod tym ludowym wyjaśnieniem łatwo jest uchwycić główną myśl – o Bogu, który wprowadza chaos w ruch.

Posąg Saturna był z czarnego kamienia, jego kapłani też byli czarni, w błękitnych szatach, z żelaznymi pierścieniami. Kiedy król odwiedzał świątynię tego bóstwa, to jego świta była ubrana w błękitne lub czarne szaty. Przeciwwstawienie tych dwóch kolorów wyobraża walkę życia i śmierci w duchowym stanie i w materialnym stanie, które ujawniają się w czasie, a Saturn był symbolem Czasu. Świątynia i posąg Merkurego były z błękitnych kamieni, jedna jego ręka była biała, a druga czarna. Makrobiusz daje mu jedno skrzydło białe, a drugie błękitne, lub według innych mitologów – czarne. Kolor błękitny, połączony z czarnym, to atrybut inicjowanego, kruszącego bramy duchowej śmierci potęgą prawdy; kolor biały świadczył o pełnym odrodzeniu.

Mit o argonautach, mający znaczenie misteryjne, opowiada o złożeniu ofiary Junonie i Neptunowi w Kianes, w błękitnych cieśninach. Junona-powietrze jest symbolem niebiańskiej prawdy, a Neptun-woda jest symbolem prawdy naturalnej. Posąg Neptuna ubierano w zielone szaty, a w ofierze składano mu czarne byki; kolor błękitny był poświęcony Junonie. Podobną symbolikę znajdujemy w chrześcijaństwie, u Chińczyków, u Lao-cy.

Lazur w swoim absolutnym znaczeniu wyobraża niebiańską prawdę; co jest prawdziwe, co jest w sobie – to jest wieczne, jak i na odwrót: to, co przemijające, jest fałszywe. Lazur był dlatego stałym symbolem boskiej wieczności, ludzkiej nieśmiertelności i, na skutek tego w naturalny sposób stał się kolorem żałobnym.

Arcykapłan egipski nosił na piersi szafir, „i ta ozdoba nazywała się Prawdą – καὶ ἔκαλεῖτο τὸ ἄγαλμα 'Αλήθεια”, jak podaje Aelian⁹³¹. Wiadomo jednak ponadto, że na tym kamieniu była wyryta postać bogini Prawdy lub Sprawiedliwości, Tome, imię której תּוֹמֶה THM lub תּוֹמֶה THME oznacza po hebrajsku sprawiedliwość i prawdę. Arcykapłan żydowski nosił na piersi kamień, który nosił tę samą nazwę: Prawda, Sprawiedliwość, תּוֹמֶה THMIM⁹³². Sama nazwa szafir, סַפִּיר SPIR lub SPHIR, powstała z rdzenia סַפַּר SPR lub SPHR, co znaczy pisać, mówić, wysławiać, chwalić, pióro, pisanie, księga. Te różne nazwy wskazują na słowo, na napisaną lub wypowiedzianą mowę, na mądrość Bożą, zawartą w Sepher żydowskim lub Biblii⁹³³. W misteriach egipskich arcykapłan był ubrany w szaty niebiesko-błękitne, obsypane gwiazdami, oraz był przepasany żółtym pasem. Tak samo i – Aaron. Ta szata oznacza stróża wiecznej prawdy; w stosunku do ludzi lazur jest, jak już powiedziano, symbolem nieśmiertelności. W grobach egipskich znajduje się duża ilość błękitnych figurek i amuletów. W tym kolorze należy widzieć symbol duszy, dążącej do wieczności. W Chinach kolor błękitny jest kolorem zmarłych, symbolem duszy po śmierci, a czerwony oznacza żywych.

W symbolice chrześcijańskiej Chrystus w grobie niekiedy był przedstawiany z błękitnym obliczem i otoczony błękitnymi przepaskami⁹³⁴; jeden z aniołów miał błękitny nimb. W miniaturach niektórych rękopisów kolor błękitny symbolizuje śmierć⁹³⁵.

Według Mone'a, Dziewica często, po śmierci Chrystusa, pojawia się ubrana w błękitne szaty; dlatego też – według opinii Guigniaut – kapłan w Wielkim Poście często zakłada podczas ceremonii błękitne szaty, a przed Świętym Tygodniem przedstawienia Chrystusa przykrywa się (– u katolików –) welonami tego samego koloru⁹³⁶.

W tych obrzędach widoczny jest pierwszy stopień materializacji: symbol Bożej wieczności i ludzkiej nieśmiertelności staje się emblematem śmierci cielesnej. „Kolor błękitny – mówi La Mothe-Levayer⁹³⁷ – jest uważany za kolor śmierci w znacznej części Wschodu, gdzie żałobę nosi się tylko błękitną i gdzie nikt nie ośmieli się pojawić przed królami w szatach o tak smutnej symbolice, jak również z tego powodu nigdy nie wypowiada się w ich obecności nieprzyjemnego słowa śmierć”.

Te zwyczaje pokazują nam symbol znowu materializującym się. Ostatni stopień materializacji wyraża język **świecki**. Kolor sklepienia niebieskiego, lazur, był w języku boskim symbolem życia wiecznego; w języku świętym – symbolem nieśmiertelności; w języku świeckim natomiast staje się symbolem wierności.

Skarabeusze z błękitnego kamienia ozdabiała pierścienie żołnierzy egipskich; duże ich ilości znajdują się w kolekcjach starożytności; te pierścienie były symbolami przysięgi wierności, którą składali żołnierze. Według Horusa Apollo⁹³⁸, skarabeusz był symbolem męstwa. Pierścień, na którym było jego wyobrażenie i który żołnierze byli zobowiązani nosić, oznaczał, według Aeliana⁹³⁹, że wszyscy, którzy walczą, powinni być mężczyznami, to znaczy powinni być wierni przysiędze⁹⁴⁰. W heraldyce kolor błękitny oznacza cnotę, prawość, wierność, i jako ich skutek – dobrą reputację⁹⁴¹.

Teoria pochodzenia kolorów ze światła i ciemności jest przez Portala przedstawiona symbolicznie – jako naoczny obraz koncepcji religij-

nych i teozoficznych. Panująca w całej starożytności, ona pierwotnie była taką, ale jak to miało miejsce z innymi religiami starożytności, naoczny obraz świata wyższego stał się samowystarczalny, stał się schematem świata dolnego. Innymi słowy, to, co wcześniej oznaczało rzeczywistość innego świata, teraz stało się abstrakcyjnym pojęciem wspomagającym tego świata, a to, co wcześniej oznaczało – co znaczy język symboliczny, sam symbol – to teraz stało się oznaczaną rzeczywistością, zmysłowym przedstawieniem. Relacja bytu wyższego i niższego została naruszona i symbol teozoficzny wyrodził się, w ten sposób, w teorię fizyczną lub psycho-fizyczną. Tak zmaterializował się i uległ zniszczeniu sam symbol; a jego znaczenie, oddzieliwszy się od swego ciała, stało się abstrakcyjnym moralizmem, alegorycznie, to znaczy umownie i przypadkowo przyłączonym do tego lub innego języka zmysłowego. Oto przykład, jak ze zwyrodniałej nauki duchowej powstała nauka świecka, ta wyrodna córka, nie znająca swojej matki.

Przykład takiej zwyrodniałej symboliki religijnej znajdujemy już u Platona⁹⁴², w jego naukowej teorii pochodzenia kolorów ze światła i ciemności. Co prawda, w pełni dopuszczalna jest myśl, że Platon udaje szaleńca ze względu na niewtajemniczonych, którym nie można było powierzać tajemnic wyższego świata. Jeśli nawet tak było, to słabość właśnie do szaleństwa przypominającego naukę, jest charakterystyczna dla wieku: znaczy, warunki tamtych czasów domagały się właśnie tego. A dalej, ten przypominający naukę język ostatecznie przekształcił się w naukę i stracił wszelki aromat swego wyższego sensu⁹⁴³.

Powtarzając się w różnych postaciach wiele razy na przestrzeni historii starożytnej i średniowiecznej, ta teoria znalazła swoje echo u Leonarda da Vinci i tutaj, jak i zawsze, pojawia się w związku z bezpośrednimi obserwacjami artysty doświadczonego w analizowaniu kolorów.

„Kolor biały – mówi Leonardo – upodobnimy do światła, bez którego nie można widzieć ani jednego koloru, żółty – do ziemi, zielony – do wody, niebieski – do powietrza, czerwony – do ognia i czarny – do ciemności znajdującej się nad elementem ognia, gdyż tam nie ma żadnej materii lub substancji cielesnej, o którą mogłyby uderzać promienie słoneczne i oświetlać ją”⁹⁴⁴. „Kolory niebieski i zielony są elementarne same z siebie. Pierwszy składa się ze światła i ciemności, podobnie niebieskość powietrza, składająca się z całkowicie czarnego koloru i z całkowicie białego”⁹⁴⁵.

Jednak wspaniały rozwój i dokładne opracowanie teoria ta znajduje u Goethego⁹⁴⁶. Nie będziemy tutaj przedstawiać wyjaśnienie Goethego,

jak powstały kolory z uczestniczenia w zmętniałym środowisku. Zatrzymamy się jedynie na jego wyjaśnieniach, odnoszących się do psychologii kolorów, to znaczy ogólnego ich wpływu na psychikę. Innymi słowy, zwrócimy uwagę na psychologiczne podstawy symboliki kolorów, gdyż, oczywiście, jakiś kolor staje się dla nas symbolem tej lub innej idei z tego powodu, że wzbudza w nas jakby przecucie tej idei, skłania nas do tej idei, sugeruje coś jej analogicznego.

Wszystkie kolory, tak ze swego pochodzenia, jak i oddziaływania psychicznego, dzielą się, według Goethego, na dwie grupy, pozytywną i negatywną.

„Kolory strony pozytywnej – *Plusseite* – to: żółty, czerwono-żółty (pomarańczowy), żółto-czerwony (cynober). One nastrajają odwagą, ożywiają, ukierunkowują”⁹⁴⁷. „Kolory strony negatywnej – *Minusseite* – to: błękitny, czerwono-błękitny i błękitno-czerwony. One nastrajają trwogą, ale też łagodnością i kontemplacją”⁹⁴⁸.

Kolor żółty – według Goethego – to „kolor najbliższy do światła”⁹⁴⁹, można powiedzieć, że jest pierwszym pojawieniem się światła w materii. Przeciwnie, kolor błękitny jest jakby subtelną mgłą, jest jakby prześwieconą materią⁹⁵⁰.

„Jak kolor żółty zawsze sprowadza z sobą światło, tak samo można powiedzieć, iż błękitny zawsze sprowadza z sobą coś ciemnego”⁹⁵¹. Kolor błękitny jest czymś niepojętym. „Ten kolor wywiera na oko szczególny i prawie nie do wypowiedzenia wpływ. Jako kolor jest on energią, ale skoro znajduje się po stronie negatywnej, to w swojej wyższej czystości jest zarazem pobudzającą Nicością. Jest to pewne przeciwieństwo pobudzenia i pokoju w spojrzeniu”⁹⁵². On pogłębia rzeczywistość i stwarzając perspektywę powietrzną, jakby uduchowia to, co jest oglądane. „Jak wysokie niebo i dalekie góry widzimy błękitnymi, tak i błękitna powierzchnia wydaje się odsuwać od nas”⁹⁵³. W kolorze błękitnym jest odpoczynek duchowy. „Jak pociągający przedmiot, który przesuwają się przed nami, jest z chęcią przez nas oglądany, tak samo chętnie wpatrujemy się w kolor niebieski – nie dlatego, że on nas atakuje, ale dlatego, że on przyciąga nas do siebie”⁹⁵⁴. – „Kolor błękitny daje nam poczucie chłodu i przypomina nam także o cieniu. Jak on pochodzi z koloru czarnego, tego nie wiemy”⁹⁵⁵. „Pokój, którego ściany są oklejone czysto błękitną tapetą, wydaje się nam większym, ale także pustym i chłodnym”⁹⁵⁶. „Błękitne szkło sprawia, że przedmioty wydają się być w smutnym świetle”⁹⁵⁷. „Jest przyjemne, jeśli błękit w jakimś stopniu

ma odniesienie do pozytywu. Zielony kolor morza jest raczej kolorem łaskawym – *liebliche*⁹⁵⁸.

Teoria kolorów w ujęciu Goethego zawiera w sobie dwa momenty: psychologiczno-fizjologiczny i fizyczno-filozoficzny. W dalszym jej rozwoju oba te momenty indywidualizują się, jednak raczej nie ku pożytkowi teorii. Jej psychologiczno-fizjologiczną stronę przejęli fizyk Thomas Seebeck⁹⁵⁹, L. Henning⁹⁶⁰ i częściowo słynny fizjolog Johann Müller⁹⁶¹; jednak najbardziej konsekwentnie starał się uzasadnić teorię fizjologiczną Artur Schopenhauer⁹⁶². Od strony fizyko-filozoficznej tę teorię akceptował i uzasadniał Hegel⁹⁶³ oraz, po części, Schelling⁹⁶⁴. Nie będziemy omawiać ich teorii, a jedynie zauważymy, że kolor „niebieski odpowiada – według Hegla – łagodności, wyrażeniu ducha pełnego i ciszy duszy, sentymentalnemu [– w dobrym, starym, sensie słowa –] ukierunkowaniu, gdyż ma on jako swój początek mrok, który nie prowokuje przeciwieństw⁹⁶⁵. Jednak, bez względu na to, jaka byłaby wartość wszystkich tych uzasadnień, dla wyjaśnienia natury koloru błękitnego, jako symbolu, one nie dają niczego istotnego, i śmiało możemy zrezygnować z ich omawiania.

Raczej zwróćmy uwagę na kilka szczegółów tej symboliki.

W związku ze wskazanymi powyżej symbolicznymi cechami i bezpośrednim wpływem na człowieka tych kolorów, staje się zrozumiała także tajemnicza siła, przypisywana drogocennym kamieniom – błękitnym, niebieskim i fioletowym – to znaczy kolorom pokrewnym. Przecież w *gemmach* starożytni zwracali uwagę przede wszystkim na ich kolor, na co wskazuje sama nazwa „samorodki kamienne”, i w ich kolorze trzeba przede wszystkim szukać ich tajemnej siły⁹⁶⁶. Jest to widoczne choćby z tego, że kamienie są tożsame lub prawie tożsame pod wszystkimi względami, poza kolorem, a mistyczne i symboliczne znaczenie mają bardzo różne⁹⁶⁷. Z niebieskich i błękitnych kamieni najbardziej godnym uwagi jest szafir. Rzeczywiście, w Średniowieczu uważano, że błękitny szafir ma cechę wygaszania żądz i dlatego mogli go nosić kapłani oraz wszyscy ci, którzy poświęcili się nocie⁹⁶⁸. Uważano także w Starożytności, że fioletowy ametyst jest zdolny przeciwstawiać się nietrzeźwości tak fizycznej, spowodowanej winem, jak i duchowej; stąd sama jego nazwa *ἀμεθύστος*, od *ἀ* i *μεθύω*, upijam⁹⁶⁹.

Kamień szafir, אֶבֶן־סַפִּיר eban-sapir, z podobieństwa którego w wizji Ezechiela był tron chwały Pańskiej (Ez 1₂₆), oznacza w wizji, według wszelkiego prawdopodobieństwa, sklepienie niebieskie, niebo. Nie należy jednak oszukiwać się nazwą tego kamienia: szafir starożytnych to wcale nie jest szafir współczesnej mineralogii lub średniowiecznej, a raczej lazulit – lapis lazuli – lub, według niektórych autorów, współczesny turkus⁹⁷⁰. Być może, w związku z wizją Ezechiela, zaczęto używać szafiru do budowy ołtarzy kościelnych, z tym samym znaczeniem, co i szafir z wizji, płyty lapis lazuli; głęboki błękit tego kamienia przypomina kolor nieba na Południu, a złote błyski, rozsiane w całej jego masie, przypominają o gwiazdach⁹⁷¹.

Z tego też powodu właśnie z lapis lazuli wytoczono kulę dla marmurowej grupy Trójcy Świętej na grobie św. Ignacego w Rzymie⁹⁷². Błękitna kula oznacza przecież sferę niebieską, niebo⁹⁷³. W tym wypadku znowu spotykamy się z podstawowym znaczeniem kolorów błękitnego i niebieskiego – jako symboli nieba, a stąd – także z wszystkimi ich pochodnymi, o których już wspomniano. Jednak wszystkie te znaczenia, które wydają się być różne u różnych autorów i w różnych czasach, bardzo wyraźnie jednoczą się w pojęciu duchowości. Nie wyklucza się z tego znaczenie szafiru, wymienionego przez Geminianusa, a mianowicie, że „contemplatio assimilatur saphyro – kontemplacja upodobnia do szafiru”, ku czemu są – według Geminianusa – trzy podstawy. Po pierwsze, niebieski kolor szafiru, color caeruleus (– zauważmy przy tym, że samo słowo caeruleus, a pierwotnie caeluleus, pochodzi od caelum –), po drugie, jego rzadkość i wysoka cena, i, po trzecie, brak w nim blasku – propter defectum fulgoris⁹⁷⁴. Kontemplacja koloru niebieskiego, według tego samego autora, upodabnia się jeszcze do kamienia zimeth i – także z trzech powodów, z których pierwszym jest znowu – jego niebieski kolor⁹⁷⁵.

Przeto, błękitne otoczenie Sofii oznacza powietrze, niebo i świat wyższy. Jednakże ta ogólna wskazówka domaga się pewnego pogłębienia. Przecież symbole ikonograficzne to nie tylko emblematy, ale także pewne realności mistyczne; nie są to przecież gołe znaki świata innego, nie są to formuły algebraiczne świata duchowego, ale także – szaty i obrazy wyższej rzeczywistości. Na przykład, nimb na przedstawieniach świętych nie jest tylko malarskim tytułem w rodzaju „św.”, ale bezpośrednim

przedstawieniem rzeczywistej cechy duchowej osoby, jej autentycznego oświecenia. Dokładnie tak samo, nasze serce stawia naturalne pytanie, dla rozsądku natomiast pozbawione jakiegokolwiek wystarczającego fundamentu, a mianowicie: „Jak rozumieć interesujące nas turkusowe lub zielono-turkusowe otoczenie Sofii?”

Po tym, co zostało już powiedziane, jest oczywiste, że chodzi – o niebo. Czy jednak ten lazur i ten turkus są dodane do Sofii z powodu abstrakcyjnych wyobrażeń i powierzchownych asocjacji rozumu, czy też siła żywej percepcji uczyniła kolor błękitny naturalnym symbolem Sofii? Czy w tym wypadku działało rozsądkowe „dlatego, że”, czy też źródłem było bezpośrednio „jest tak”? Zwykle przecież przedstawia się pochodzenie tego atrybutu Sofii według schematu:

„Niebo oznacza Sofię – niebo jest błękitne – przeto Sofii można przypisać jako atrybut błękitne otoczenie”.

Jest jednak możliwe, że cała rzecz przebiegała zupełnie inaczej, a mianowicie według schematu:

„Sofia jest autentycznym niebem – w przeżyciach sofijnych ewidentnie występuje percepcja błękitu – tym samym kolor błękitny jest naturalnym symbolem Sofii, a dlatego także niebo, będące symbolem Sofii, okazuje się nam jako błękitne”.

Reasumując, nie dlatego przedstawia się Sofię w błękitnym otoczeniu, że niebo jest błękitne, a dlatego niebo jest błękitne, że Sofia ma takie właśnie otoczenie. Jak światło słoneczne jest naturalnym symbolem Trójhipostatycznego, tak i błękitny przezroczysty welon jest naturalnym symbolem Sofii. Inaczej być nie może: świat duchowy jest bardziej realny od świata zniszczalnego i nie to, co jest wyższe, jest określane przez to, co jest niższe, a niższe przez wyższe, natomiast cechy niższego nie są czymś więcej, jak zaciemnionymi przez grzech i zmaterializowanymi cechami wyższego. Kontemplacja duchowa, „okazująca rzeczy niewidzialne”, nieprzypadkowo przyobleka je w takie powłoki, ale wciela je w symboliczne ciało, im odpowiadające, chociaż dostosowane do naszej – ziemskiej, zaciemnionej – zdolności poznawania. Kontemplacja sofijna w swej bezpośredniej, naocznej rzeczywistości, charakteryzuje się właśnie takim powietrzno-błękitnym, niebieskim „ciałem”.

Zachował się autentyczny raport jednego z nowicjuszy pustelni Narodzenia Bogurodzicy w Kursku, złożony archimandrycie Juwenaliuszowi, o swojej wizji. Nowicjusz ten widział raj i tam, między innymi, było „wielkie mnóstwo ludzi–, wszyscy byli w wielkim zachwycie i niewypowiedzianej radości. Unosiło się tam wonne powietrze, subtelne i przyjemne, jakby błękitnego koloru. I powiedział mi – podaje nowicjusz – jeden z młodzieńców: Popatrz – to jest odpoczynek ludzi świeckich”⁹⁷⁶.

J. G. Bourgeat⁹⁷⁷ opowiada o pewnym godnym uwagi wypadku, gdy w wieku dziesięciu lat przeżył umieranie i pojawiło się u niego takie jasnowidzenie, że chociaż miał zamknięte oczy, to widział jednak wszystko, co działo się w jego pokoju i w innych pokojach – przez ściany 25 centymetrowej grubości. W niewyobrażalnym cierpieniu jego dusza trwała przy umierającym ciele. „Nagle – opowiada Bourgeat – jakby zstępując z sufitu, przede mną pojawił się świetlisty obraz. Ten obraz zatrzymał się przy brzegu mojego łóżka, przy kolumnie podtrzymującej draperie. Powoli zacząłem rozróżniać głowę, której cechy zarysowały się ze zdumiewającą jasnością, pozostałe części ciała były otoczone błękitną mgłą. Obserwowałem to zjawisko raczej zaskoczony, niż przerażony; przeciwnie, ta sympatyczna i piękna osoba mnie pociągała– Duch cały czas stał przede mną. Na jego obliczu coraz wyraźniej zaczęło się wyrażać współczucie pod moim adresem, czułem, że mnie ku niemu coś pociąga, ale nie mogłem oddzielić się od swego ciała, które powstrzymywało mnie, paraliżowało mnie, nie bacząc na napięcie całej mojej woli. Minęło kilka minut, gdy nagle jakby fioletowy obłok otoczył wizję, a potem ten obłok rozproszył się, podnosząc w górę. – Wszystko to działo się w pełnym świetle, ale to światło mnie nie przerażało”. Mniej więcej dwa miesiące po tym wypadku chłopiec wyzdrowiał i u jednej ze swoich krewnych zobaczył namalowany duży portret tego, kto objawił mu się w czasie choroby. „Na jego twarzy był ten sam wyraz łagodności i dobroci, a on sam był ubrany we wspaniały mundur wojskowy”. Okazało się, że był to pradziadek chłopca, Jean Bourgeat, kapitan kawalerii w okresie pierwszego cesarstwa.

W obu zacytowanych wypadkach wizja błękitnej atmosfery duchowej – tego mistycznego powietrza pozagrobowego świata – miała miejsce przy szczególnym stanie całego organizmu. Przy podwyższonych naturalnych odczuciach zmysłowych lub w związku ze szczególnym trenin-

giem psychometrycznym, „plan astralny” może być ciągle widzialny. Nie będziemy teraz rozważać faktu niewłaściwości takiego przedwczesnego „otwarcia zmysłów”⁹⁷⁸, a jedynie podkreślimy, że takie fakty mają miejsce, a wtedy stają się widzialne otoczki lub „aury”, otaczające całe ciała. Szczególnie rozwinięta otoczka ta bywa wokół ciała ludzkiego i w tym wypadku jej kolor określony jest przez stan duchowy nosiciela danej aury. Według badań Leadbeatera, w jego książce „Widzialny i niewidzialny człowiek”, błękitny kolor aury ujawnia religijność, a fioletowy – duchowość⁹⁷⁹. „Błękitne tony kolorów pojawiają się – mówi R. Steiner⁹⁸⁰ – u pobożnych, oddanych natur. Im bardziej człowiek składa w ofierze własne ‘Ja’ dla służenia jakiejś sprawie, tym bardziej znaczące stają się odcienie błękitu. Tutaj także spotykają się dwa całkowicie różne typy ludzi. Są natury z ograniczoną siłą myślenia, dusze pasywne, które nie mają w sobie nic, co mogłyby rzucić w potok wydarzeń świata, poza swoim ‘dobrem naturalnym’. Ich aura jaśnieje pięknym kolorem błękitnym. Taka sama jest ona także u licznych ofiarnych natur religijnych. Dusze współczujące i te, które chętnie spędzają swoje życie na działalności charytatywnej, mają podobną aurę. Jeśli natomiast ci ludzie ponadto są jeszcze inteligentni, wtedy przeplatają się promienie błękitne i zielone, albo błękit nabiera wtedy odcienia zielonego. Cechą wyróżniającą dusz aktywnych, w przeciwieństwie do pasywnych, jest to, że ich błękit jest od wewnątrz przenikany przez świetliste kolory. Natury wynalazcze, te, które mają owocne myśli, promienieją jakby z jakiegoś wewnętrznego centrum świetlistymi kolorami. Można to obserwować bardzo wyraźnie u tych osób, które są nazywane ‘mądrymi’, a zwłaszcza u tych, które są pełne różnych idei.– Człowiek-wynalazca, wykorzystujący wszystkie swoje siły na zaspokojenie swoich zmysłowych żądz, promieniuje ciemnymi kolorami; ten natomiast, kto oddaje swoje myśli altruistycznym sprawom, ma kolory świetlisto-czerwono-niebieskie. Życie w duchu, towarzyszące szlachetnemu oddaniu i ofiarności – wyraża się w odcieniach różowo-czerwonych lub świetlisto-fioletowych”.

Wnikliwsze badania pozwalają rozróżnić, według nauki teozofów, w ogólnej masie aur właściwie tylko trzy. Pierwsza aura odbija wpływ ciała na duszę; druga – samodzielność życia duszy, która wzniosła się ponad zmysłowość; trzecia – „tę władzę, którą osiągnął wieczny duch nad przemijającym człowiekiem”. W pierwszej aurze „bojaźliwość, lęk przed wrażeniami zmysłowymi, przejawia się w kolorze brązowo-niebieskim lub szaro-niebieskim”. W drugiej aurze „błękitny kolor jest – zna-

kiem pobożnego nastroju. Im bardziej ten nastrój zbliża się do zachwytu religijnego, tym bardziej błękit przechodzi w kolor fioletowy. Idealizm i poważny stosunek do życia, w wyższym znaczeniu tego słowa, widzimy jako kolor indygo”. W trzeciej aurze „błękit jest znakiem ofiarności i pragnienia złożenia siebie w ofierze za wszystkich. Jeśli ta skłonność do złożenia siebie samego w ofierze jest na tyle silna, że przemienia się w zdecydowany akt woli, wyrażający się w aktywnej posłudze światu, wtedy błękit staje się prześwietlony do jasno-fioletowego”⁹⁸¹.

Ta sama percepcja świata Sofii, silna, ale niewyraźna i niestrukturalizowana w świadomości pozbawionej harmonii, daje się niekiedy poznać przez to, że dusza jest gościnnie otwarta na wszystko – tak czyste, jak i nieczyste – niekiedy zdolna, jako przypadkowy dar, otrzymać, nie bacząc na swoją grzeszność, kontemplację świata innego. Dosłowną zgodność z zacytowanym powyżej opisem rajy znajdujemy w przedstawieniu Olimpu, mieszkania bogów:

„–Pallas sowiooka wraca
Znowu na szczyt Olimpu, do bogów pałaca,
Gdzie nigdy burza nie grzmi, deszcz ścian nie obija,
Śnieżna zamieć nie prószy – gdzie bezchmurne powietrze
Łagodnym lazurem rozlane, słodką jasnością przeniknięte,
Tam bogom raj wesela płynie niespożyty”⁹⁸².

Jednak najbardziej godna uwagi jest w danym wypadku ta okoliczność, że ten w „bezchmurnym powietrzu łagodny lazur rozlany” i „jasnością przeniknięty” – jest twórczym dodatkiem sofijnego tłumacza-poety – oczywiście – na podstawie własnego doświadczenia. Oryginał grecki w tym wypadku jest bardzo prosty:

„– ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀνέφελος, λευκῆ ἐπιδέδρομεν αἴγλη·
τῶ ἐνι τέρονται μάκαρες θεοὶ ἡματα πάντα”⁹⁸³.

Tak samo zadziwiający w swoim realizmie i przenikliwości jest wiersz, napisany przez 28-letniego młodzieńca, opisujący z niezwykłą dokładnością – bez wątpienia! – żywe doświadczenie Poety:

„Twój welon błękitny
Niewiasto, której oddech – Pociesza
szczyty zielonego lasu,
jabłonie sadu,
rozściela przed oczyma

obmyte w eterze modlitw świetlistych
 i południe okazuje spowitym
 kadzidłem księżycowej poświaty.
 Już zbliżyło się słońce do zachodu
 gdy otworzyły się powieki,
 zapominając świat, na dolinę
 łez i nadziei.
 Jeszcze uskrzydlić się chciało
 duszy słowo niewypowiedziane,
 a przed oczyma młodymi błękitniała
 radość welonu opieki.
 Długo niewidzialnej świątyni
 wizja trwała cudowna
 i błękit dymów kadzidła
 Zajaśniał blaskiem szmaragdu⁹⁸⁴.

Wiersz, zacytowany poniżej – podobny co do treści – ale „niebo na ziemi” jawi się w percepcji, opisaney w wierszu, przez fioletową mgłę. Oto ten wiersz:

Głęboki poranek Połowa nieba ubrana	chłodnego lata! ogniem perłowym.
Widać mgliste i niebieskie Gdzie gorycz smutku?	dalekie dale, Gdzie ciężar piołunu?
Do serca w milczeniu A nadziemskie dźwięki	przyciskając ręce dźwięczą pobożnie.
Jak w czarze z winem na dnie ametysty	w wilgoci ognistej w niebieskim eterze,
rozlana pociecha Pójdę na rozdroża	fioletem zmętniałym. kochanego sadu.
Zarosłe trawą Tu zguba przyjemna,	kolory purpury! nieśmiertelność lekka.
Jakże pachnie kwiatami Do ust róż liści	i miodem duszącym! pokornie ustami
przyłgnę i wiem, Patrzy królowa	kto w duszę patrzy: fiołkową dałą.

To samo wyobrażenie błękitnej krainy szczęśliwości Chorai jest właściwe Japończykom, którzy nawet przedstawiają Chorai w kolorach na swoich kimonach. W poniższych linijkach znawcy Japonii, angielskiego pisarza Lafcadio Hearna, dano opis tej błękitnej krainy szczę-

śliwości, a następnie Hearn próbuje samą Japonię – starożytną Japonię – interpretować jako Chorai. Stawszy się Japończykiem przez swoje życie oraz przez sposób myślenia i odczuwania, Hearn potrafi wyrażać religijno-mistyczną istotę przeżyć Japończyków. Widzimy, z ogromnym zainteresowaniem, jak idea błękitu splata się u niego z odczuciem atmosfery dusz, to znaczy czegoś w rodzaju „Wielkiej Istoty” – relacja, którą zaznaczyliśmy już wcześniej. Oddajmy jednak słowo Hearnowi:

„Błękitna wizja: szczyty tonące w głębinach, morze i niebo, łączące się w jaśniejącym aromacie. Wiosenny poranek.

Tylko morze i niebo – błękitna nieskończoność... Z przodu srebrzyste iskry, tańczące po morskich falach i krążące włókna piany.

Dalej nie ma ruchu, tylko kolory – łagodny, ciepły lazur, powietrzny błękit, zlewający się z błękitem morza. Nie ma horyzontu, jest tylko dal, dążąca do innych dali...

Otwierają się bezdenne głębie, wznoszą się bezgraniczne szczyty, a im wyżej, tym głębsze stają się kolory. A w najdalszym błękitcie panuje łagodna, jak powiew, wizja: pałace z wysokimi, sierpowato wygiętymi dachami – cienie, pełne dalekiego i obcego nam piękna oświeconego słońcem, pięknego jak wspomnienie...”.

Ten obraz nazywa się „Shinkiro”, to znaczy Marzenie. „Jest to wejście do Chorai, domu pokoju, krainy szczęśliwości – Jest w Chorai wiele cudów, wiele czarów, ale o tym, co jest najcudowniejsze, nie mówi żaden z pisarzy japońskich: to – powietrze Chorai. Takie powietrze jest tylko w tej krainie szczęśliwości. Światło słoneczne jest tam bielsze, niż gdziekolwiek indziej – opalizująca światłość, która nie oślepia, zadziwiająco jasna i łagodna... Nie jest to powietrze naszego zniszczalnego świata – on jest zdumiewająco stary, tak stary, że drzę, gdy próbuję sobie wyobrazić, jak bardzo jest on stary.

To nie jest połączenie azotu i tlenu – to nawet nie jest powietrze a duch, wspólnota dusz trylionów i kwintylionów pokoleń, które myślą, czują inaczej, różnie od nas. Każdy, kto choć raz oddychał powietrzem Chorai, zostaje przeniknięty drzeniem tych dusz, zmieniają się jego uczucia, przekształcają się jego wyobrażenia czasu i przestrzeni, zmuszają patrzeć tak, jak patrzą oni i, czuć ich uczuciami, myśleć ich myślami. To przemienienie otacza nas, jak łagodne marzenie—⁹⁸⁵.

Tak właśnie jest percypowana Sofia i sofijność w mistyce naturalnej, świadomością wrażliwą i otwartą, ale nie uduchowioną lub prawie nie uduchowioną. Natomiast w przeżyciach oczyszczonego i zharmonizowanego umysłu ten sofijny błękit, ta ametystowa przezroczystość, ta niebieska wonna radość występują bardzo wyraźnie.

Pozwolę sobie, jako temat dla dalszych badań, poczynić jedną uwagę, jeden domysł, jeszcze wymagający sprawdzenia, a mianowicie, że wielka cześć Przczystej Dziewicy Marii, to znaczy, kiedy Ona jest czczona Sama w Sobie jako Wieczna Dziewica i kiedy jest czczona w odniesieniu do Chrystusa jako Bogurodzica, jest oznaczona podczas Jej objawień przez różnego koloru welony i szaty. Kiedy Ona objawia się

jako Dziewica, jako pierwsza Mniszka⁹⁸⁶, jako Opiekunka dziewiczości, to znaczy jako Prawdziwa Dziewica, to ma na sobie błękitny lub niebieski welon. Kiedy natomiast Ona objawia się jako Bogurodzica, to znaczy jako Prawdziwa Matka, to Jej welon jest purpurowy, co jest kolorem majestatu królewskiego i duchowości, albo czerwony, co jest kolorem cierpienia i płomiennej miłości.

Przynajmniej w żywocie jednego z najbardziej znaczących reprezentantów tej organicznej dziewiczości – tego, który w żywocie jest nazywany „niebiańskim człowiekiem” i „ziemskim aniołem”⁹⁸⁷ – w żywocie św. Atanazego z Atosu, który realizował swoje zbawienie w X wieku, czytamy, jak z powodu głodu rozbiegli się bracia igumena Atanazego i jak on pozostał sam, po czym zmęczony głodem i bez kawałka chleba, też postanowił opuścić wyludnioną ławrę i udać się w jakieś inne miejsce. „Rano św. Atanazy – powiada żywot – ze swoją żelazną laską, z udręczonym duchem, szedł powoli drogą do Karei. Szedł już tą drogą dwie godziny, aż w końcu zmęczył się i chciał przysiąść, aby odpocząć, gdy pewna kobieta pod błękitnym powietrznym welonem ukazała się idąc w jego stronę. Św. Atanazy zdumiał się i nie wierząc własnym oczom, przeżegnał się. ‘Skąd wzięła się tutaj kobieta?’ – powiedział sam do siebie. – Przecież zabronione jest wejście kobiet tutaj’. Zdziwiony widokiem, św. Atanazy poszedł na spotkanie nieznajomej.

– ‘Gdzie idziesz, Starcze?’ – skromnie zapytała nieznajoma św. Atanazego. Św. Atanazy obejrzał nieznajomą od stóp do głowy, spojrzał w jej oczy i z mimowolnym uczuciem szacunku spuścił oczy. Skromne szaty, łagodne dziewicze spojrzenie nieznajomej, jej wzruszający głos, wszystko to wskazywało, że nie jest ona przypadkową kobietą”. Jak się później wyjaśniło, była to sama Dziewica Maria, która obiecała, że odtąd na zawsze będzie ekonomką ławry⁹⁸⁸.

Trudno sobie wyobrazić, żeby widziany przez św. Atanazego „błękitny powietrzny welon” Przczystej Dziewicy, lub raczej błękitne otoczenie, błękitny nimb, błękitny przezroczysty obłok, był czymś przypadkowym; w wizjach świata duchowego nie ma nic przypadkowego, nie ma nic zbędnego, nic niewystarczającego, wszystko ma sens. Poza tym ten szczegół nie trafiłby do żywota, gdyby sam Atanazy na niego nie zwrócił uwagi. Można, jako na potwierdzenie przynależności do Bogurodzicy koloru błękitnego, wskazać jeszcze na to, że jest przyjętym obyczajem, a co dla bezpośredniego smaku wydaje się czymś naturalnym i niewątpliwym, iż nabożeństwa cerkiewne w dni poświęcone pamięci Przczystej

Dziewicy odprawia się właśnie w błękitnych szatach. Na podstawie bardzo starożytnej tradycji, sama Przczysta Dziewica też jest przedstawiana w błękitnych szatach. Na przykład, na fresku „Pokłon Magów” w katakumbach św. Piotra i Marceliny na via Libicana w Rzymie, pochodzącym z III wieku, Bogurodzica jest przedstawiona w białej tunice z niebieskimi pasami⁹⁸⁹. W grobowcu św. Agnieszki, pochodzącym z IV wieku, jest Ona przedstawiona jako Oblubienica Dziewicza. Jej oblicze ma niezwykłą szlachetność i czystość, oczy – brązowe, jak i świadczy o tym tradycja. Jej suknia jest brunatna (prawdopodobnie kolor purpurowy spłowiał z powodu czasu), a płaszcz – świetlisto-błękitny⁹⁹⁰. Podobnie na fresku w grobowcu św. Sykstusa, Matka Boża jest przedstawiona w sukni koloru czerwonego i w płaszczu ciemnobłękitnym⁹⁹¹. Resztki mozaiki, przedstawiającej „Pokłon Magów”, w zakrystii kościoła Santa Maria in Cosmedin w Rzymie, przeniesionej ze starej bazyliki św. Piotra i pochodzące z początku VIII wieku, przedstawiają Bogurodzicę w ciemnoniliowej szacie, przykrytej ciemnoniebieskim płaszczem, otaczającym głowę, plecy i ręce⁹⁹². Na krzyżu emaliowanym z IX wieku Bogurodzica jest przedstawiona w niebieskiej tunice i krótkim czerwonym płaszczu⁹⁹³. Na jednym z fresków w katakumbach św. Cyriacii Bogurodzica jest namalowana w postaci oranty. Jej suknia ma kolor liliowy, a płaszcz czerwony, głowa przykryta białym welonem, na który jest narzucony jeszcze jeden, koloru niebieskiego. To przedstawienie, według D’Agencourta, odnosi się do IX-XI wieku⁹⁹⁴. Mozaikowe przedstawienie Bogurodzicy-Oranty w kaplicy San Pietro Crisologo w Rawennie, przeniesione tutaj po restauracji bazyliki Ursa i odnoszone do X wieku, przedstawia Bogurodzicę ubraną w błękitny chiton i maforium⁹⁹⁵. Na miniaturze „Pokłon Magów” z menologionu – odnoszącego się do XI wieku – cesarza Bazylego II, Bogurodzica jest cała w ciemnoniebieskiej tunice, otaczającej ją od głowy do stóp⁹⁹⁶. Modląca się Bogurodzica, przedstawiona na mozaice nad prawą fasadą bazyliki św. Marka w Wenecji, ubrana jest w niebieską tunikę i w zielony płaszcz; to przedstawienie odnosi się do XI wieku⁹⁹⁷. Podobną tunikę na Matce Bożej, ale z fioletowym płaszczem, przedstawia mozaika „Mur Niezniszczalny” z soboru św. Sofii w Kijowie, też pochodząca z XI wieku⁹⁹⁸. Bogurodzica nosi ciemnoniebieską suknię oraz maforium na przedstawieniu Zwiastowania w tymże soborze⁹⁹⁹. Ta symbolika zachowała się także w późniejszej ikonografii włoskiej. Na ikonach-obrazach Cimabue (XIV wiek) i na mozaice Tafi Madonnę przedstawiono w nie-

bieskim płaszczu¹⁰⁰⁰. We współczesnej ikonografii, jak wiadomo, ta tradycja też jest przestrzegana.

Nie powinno więc dziwić, że i w drugich aspektach Bogurodzicy może po części zachować się ta sama symbolika. Nie wchodząc w szczegóły, wskażę choćby na ciemnoniebieskie szaty Matki Bolesciwej – Mater Dolorosa¹⁰⁰¹ – i tym podobne przedstawienia.

Na wielu starożytnych miniaturach Bogurodzica też jest przedstawiona w błękitnych szatach¹⁰⁰², lub w błękitnej todze, narzuconej na purpurową tunikę i wtedy, jak się wydaje, jest celowo upodobniona do Jezusa Chrystusa lub, na odwrót – w błękitnej tunice pod purpurową togą zaczyna przypominać strój Boga Ojca¹⁰⁰³. – W ikonografii zachodniej, w tych wypadkach, gdy pragną podkreślić w Dziewicy Marii Królową Nieba Duchowego, ta subtelna aluzja – powietrzno-błękitna szata – nasila się niekiedy do jawnego przedstawienia nieba widzialnego. Marię przedstawia się wtedy jako Niewiastę przyobleczoną w słońce, z księżycem pod nogami i z koroną z dwunastu gwiazd na głowie. W XVI i XVII wieku Jej przyobleczenie w słońce przedstawiano przy pomocy owalu z płomieni, płomiennej gloria, otaczającej Dziewicę. Późniejsi malarze bardzo często dołączali do dwunastu gwiazd na głowie jeszcze ciemnoniebieski płaszcz, usiany gwiazdami. Niekiedy ta szata jest malowana w zielonym kolorze, ale z żółtymi gwiazdami¹⁰⁰⁴. W końcu, spotyka się przedstawienia Bogurodzicy w różowym płaszczu, przypominającym swoim kolorem zorzę. Jest zrozumiałe, że ten symbol też oznacza Królową Niebios¹⁰⁰⁵.

Również ikonografii prawosławnej nie jest obce odkrycie interesującego nas symbolu – błękitu szat Bogurodzicy. Niekiedy także na ikonach prawosławnych Matka Boża jest malowana z gwiazdami na swojej szacie. Na ikonie objawienia się Matki Bożej św. Sergiuszowi z Radoneża, Królowa Niebios jest przedstawiona w purpurowym płaszczu i w czerwonych butach, w ciemnoniebieskiej tunice ze złotymi gwiazdami. Godne uwagi jest też to, że Matka Boża jest otoczona owalną złocistą „chwałą”¹⁰⁰⁶.

XXV. – „AMULET” PASCALA.

Po śmierci jednego z najszczerzych ludzi, jacy żyli na ziemi (łatwo domyślić się, że mówię o Pascalu), w jego kaftanie – pourpoint – znaleziono starannie zaszytą niewielką notatkę, po raz pierwszy opublikowaną przez Condorceta pod bardzo niewłaściwym tytułem „Amulet mistyczny – Amulette mystique”. Notatka ta odnosi się do czasu lub nawet momentu „nawrócenia” Pascala i jest wyznaniem jego wiary – mówiąc ściślej, modlitewną kontemplacją poszczególnych momentów wstępowania duchowego. Na temat tego „amuletu” było niemało sporów, ale sporów nie dających rezultatów¹⁰⁰⁷. Brak rezultatów był uwarunkowany zbyt dużym uproszczeniem tej notatki, zawierającej zagęszczony moment życia i rozumienia świata – tak skondensowany, że poszczególne tezy mogą nawet wydać się pozbawione związku ze sobą. Mnie się jednak wydaje, że myśli, które rozwijam w tej książce, i teoria rozwoju typów dają klucz do zrozumienia tej bardzo treściwej i znaczącej notatki. Póki co, ograniczę się prawie do tych aluzji, aby jednak później powrócić do „Amuletu” Pascala. Zacytuję jednak autentyczny tekst¹⁰⁰⁸, gdyż wtedy wiele spraw stanie się zrozumiałych bez szczególnych wyjaśnień.

†

L'an de grâce 1654

Lundi 23 novembre, jour de St. Clément,
pape et martyre, et autres au martyrologe.

Veile de St. Chrysogone, martyr et autres.

Depuis environ dix heures et demie du soire
jusques environ minuit et demi,

FEU.

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
Non des Philosophes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
Dieu de Jésus-Christ
Deum meum et Deum vestrum.
Ton Dieu sera mon Dieu –
Oubli du monde et de tout hormis Dieu.
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Grandeur de l'âme humaine.
Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu.
Joie, Joie, Joie, pleurs de joie.
Je m'en suis séparé
Derelinquerunt me fontem aquae vivae.
Mon Dieu me quitterez-vous?

Que je n'en sois pas séparé éternellement.
Cette est la vie éternelle qu'ils te connaissent seul vrai Dieu
et celui que tu as envoyé J.-C.
Jésus-Christ.
Jésus-Christ.
Je m'en suis séparé; je l'ai fui, renoncé, crucifié.
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.
Renonciation totale et douce.
Soumission totale à Jésus-Christ et a mon directeur.
Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
Non obliviscar sermones tuos. Amen.

Oto przekład tego dokumentu z pewnymi wyjaśnieniami (są one wydrukowane drobnym drukiem i zawarte w nawiasach):

†

Roku Łaski 1654,

[Pascal podkreśla, że żyje w łasce, to znaczy kiedy możliwe jest rozwiązanie ἐποχή. Warto dodać, że godne uwagi jest mistyczno-matematyczne znaczenie roku nawrócenia: $2^{22} = 7$].

w poniedziałek, 23 listopada, w dniu św. Klemensa,
papieża i męczennika i innych w martyrologium,
w wigilię św. Chryzogona męczennika i innych.
Od około godziny dziesiątej i pół wieczorem
do około pół godziny po północy.

[Tak dokładna data wskazuje na to, że pełnia wizji, objawionej Pascalowi, nie była marzeniami lub przeczuciami, prawie niemożliwymi do datowania na skutek swojej niewyraźności i niemożliwości jakościowego odróżnienia od zwykłej treści świadomości, a była zjawiskiem dokładnym i, tym samym, jakościowo nowym, usytuowanym poza zwykłymi procesami świadomości].

OGIEŃ.

[Oczywiście, ogień wątpliwości, ogień ἐποχή; w ciągu dwóch godzin Pascal doświadczał ognia gehenny i wtedy, po tym doświadczeniu niebytu, objawił mu się Istniejący].

Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba,
a nie Bóg filozofów i uczonych.

[Prawda – Osoba, która objawiła się w historii, a nie abstrakcyjna zasada; innymi słowy, Prawda nie rzeczowa, a osobowa].

Pewność. Pewność. Uczucie. Radość. Pokój.

[W spotkaniu z Bogiem-Prawdą – pewność i dlatego rozwiązanie ἐποχή; ta pewność daje zadowolenie uczuciom – radość i pokój, to znaczy Bóg zadawała kryterium prawdy].

Bóg Jezusa Chrystusa.

[Bóg Jezusa Chrystusa jest Prawdą – Trójjedyną, gdyż tylko Chrystus ogłosił Trójjednię].

Deum meum et Deum vestrum.

[Natomiast nasz Bóg nie jest Bogiem Jezusa Chrystusa, gdyż nie jestem jedno-istotny Prawdzie, a Chrystus jest jedno-istotny].

Twój Bóg będzie moim Bogiem.

[Przez Chrystusa będę miał wspólnotę z życiem Trójjedynym, i Prawda stanie się moim Bogiem].

Zapomnienie świata i wszystkiego oprócz BOGA.

[Wtedy będę „nie z tego świata”, zapomnę wszystko zniszczalne, metafizycznie wybawię się od niego, będę wieczny].

Ten tylko Go znajdzie, kto pójdzie drogą wskazaną w Ewangelii.

[Droga do światłości Prawdy to asceza, zharmonizowanie serca].

Wielkość duszy ludzkiej.

[Na drodze ascezy wieczny aspekt osoby ludzkiej, Sofia, staje się percypowany].

Ojcie Sprawiedliwy, świat Cię nie poznał, ale ja Cię poznałem.

[Swoją mądrością, którą świat nie poznał Ojca, ja Go poznałem – przez kontemplowanie swojej oczyszczonej istoty, w Panu Jezusie Chrystusie].

Radość, radość, łzy radości.

[W poznaniu Boga przez oczyszczone serce jest radość przekraczająca wszelkie granice, przelewająca się, i szczęśliwość].

Rozłączyłem się z Nim.

[Jednak objawienie kończy się; ta radość jest jedynie zadatkami przyszłej radości, a nie jest stałym uczuciem. Radość przemija i pojawia się niepewność oraz tęsknota].

Derelinquerunt me fontem aquae vivae.

[Jakby odpowiedź Boga na niepewność: „To wyjaśnia uczucie tęsknoty”].

Boże mój, czyżbyś mię miał opuścić?

[To znaczy: „Ty nie opuścisz, bylebym ja nie opuścił”. Stąd decyzja:].

Obym nie został z Nim rozłączony na wieki!

[Wewnętrzny akt podejmując decyzję: łączę się z Bogiem].

A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie,

Jedynego Boga prawdziwego

i Tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa.

[Od tego momentu zaczyna się już życie zwykłej świadomości. Jest mowa o tym, co należy zrobić i, dalej, o braku zdolności między tym, co być powinno i tym, co jest].

Jezusa Chrystusa.

Jezusa Chrystusa.

Rozłączyłem się z Nim, odstąpiłem od Niego, wy-
parłem się, ukrzyżowałem.

Obym nigdy nie został z Nim rozłączony!

Ten tylko Go zachowa, kto idzie drogą wskazaną w Ewangelii.

[Określono, jak można nie rozłączać się z Chrystusem, a dalej wskazano środki do organizowania własnego życia].

Wyrzeczenie zupełne i błogie.

[Rezygnacja z egoizmu, wysiłek ascetyczny].

Zupełne poddanie Jezusowi Chrystusowi i memu przewodnikowi.

[Posłuszeństwo wobec starca].

Wieczysta radość za jeden dzień udręki na ziemi.

[Myśl o przyszłych dobrach].

Non obliviscar sermones tuos. Amen.

„Amulet” Pascala jest więc jakby programem religijno-filozoficznego systemu – całym cyklem myśli, które z niezwykłą szybkością przemknęły przed świadomością Pascala, w oświeceniu trwającym około dwóch godzin. Być może, jego „Myśli o religii” to szkice, przeznaczone dla zrealizowania tego planu. Jak wiadomo, poszczególne notatki, wchodzące w skład „Myśli o religii”, zostały znalezione po śmierci Pascala w całkowitym nieporządku i ich zwykły układ wcale nie jest autorstwa Pascala, a pierwszych wydawców. Są podejmowane próby, żeby te myśli ułożyć w innym porządku, bardziej odpowiadającym zamysłowi Pascala 1009. Byłoby rzeczą właściwą i na czasie spróbować ułożyć te myśli według „amuletu”, i decyduję się wypowiedzieć swoje przeczucie, że tutaj na

badacza czekają złoża bogate i łatwe do wydobycia. – Przypomnę tu także, że istnieje jakieś pokrewieństwo Pascala z prawosławiem ¹⁰¹⁰ i nie przypadkiem Aleksy Chomiakow „często nazywał Pascala swoim nauczycielem”. Nakłada to na nas obowiązek szczególnie uważnego potraktowania przenikliwego myśliciela francuskiego.

XXVI. – O HISTORII TERMINU „ANTYNOMIA” (do s. 126).

Tak znaczenie jakiegoś słowa, jego „semem”, jak i słowo dla wyrażenia jakiegoś pojęcia – to znaczy „morfem” i „fonem” pojęcia, jego termin – nieustannie się zmieniają. Niewystarczające jest dlatego prześledzenie ani historii jednego tylko terminu, ani historii jednego tylko pojęcia: konieczne jest jedno i drugie. Niestety, ani pojęcie antynomii, tak bardzo interesujące nas w tej książce, ani termin „*antynomia*”, tak często przez nas używany, nie mogą pochwalić się znaniem swego pochodzenia. Jedno i drugie wymaga specjalnych poszukiwań, i możemy obecnie jedynie zaznaczyć kilka punktów drogi rozwoju tego terminu.

Przede wszystkim, będziemy mówić o samym słowie „*antynomia*”. Zgodnie z jednogłośnym określeniem współczesnych greckich leksykografów, słowo „ἀντινομία” oznacza sprzeczność jednego prawa z drugim, albo wewnętrzną sprzeczność jednego prawa; ἀντινομία jest wewnętrzną sprzecznością prawa, ale proste naruszenie prawa – παρανομία – lub brak prawa – ἀνομία – nie są jeszcze antynomią. Według Sophoclesa¹⁰¹¹ jest to „conflicts od laws”; Skarlatos¹⁰¹² mówi, że ἀντινομία jest „ἐναντίοτης (ἀντίφασις) νόμου τινὸς πρὸς ἄλλον ἢ πρὸς ἑαυτόν”. Antim z Gazy¹⁰¹³ definiuje słowo „ἀντινομία” jako „ἐναντίωσις τοῦ νόμου, ὅταν δηλαδὴ καθ’ ἑαυτὸν ἀνιφάσκη, διορίζων τὰ αὐτὰ καὶ εἰς τὸν ἐνάγοντα καὶ εἰς τὸν ἐναγόμενον”. W języku nowogreckim sens słowa „ἀντινομία” nieco się rozplywa i oznacza już „Gesetzwidrigkeit”, „Widerspruch”, to znaczy nieprawość, a ἀντινομικός – „gesetzwidrig, einander widersprechend”, to znaczy nieprawy, wzajemnie sprzeczny¹⁰¹⁴.

Chyba z pełnym przekonaniem można twierdzić, że to słowo od samego początku było terminem prawniczym; w każdym bądź razie bardzo

wcześniej zostało przejęte przez prawników. Fabiusz Quintilian pod koniec I wieku posługuje się nim jako wszystkim znanym: „Proximum est de legibus contrariis discera, quia inter omnes artium scriptores consistit in antinomia duos esse scripti et voluntatis status”¹⁰¹⁵.

Następnie, błogosławiony Augustyn¹⁰¹⁶, także prawnik z wykształcenia, w jednym z utworów z końca IV wieku określa termin „antinomia” jako „cententio legum contrarium”. – W Kodeksie Justyniana¹⁰¹⁷, opublikowanym w 529 roku i zawierającym legislację od Hadriana do 529 roku, jak i u pisarzy jak Hermogen (170 rok), Hierokles (431 rok), Plutarch (120 rok) i Juliusz Wiktor (IV wiek ?)¹⁰¹⁸ zawarte jest takie samo użycie terminu „antynomia” w sensie sprzeczności prawa z samym sobą. Jest zrozumiałe, że pochodne typu „ἀντινομικῶς” i „ἀντινομικός” mają takie samo znaczenie¹⁰¹⁹.

Powszechnie stosowany w prawie termin „antynomia” bardzo długo nie był używany w filozofii. Ani u Platona, ani u Arystotelesa w ogóle nie spotyka się tego terminu¹⁰²⁰.

Terminem „antinomia” posługuje się autor „Słownika filozoficznego” R. Hoclen (1547-1628): „pro pugnancia seu contrarietate quarumlibet sentimentiarum seu propositioinum”¹⁰²¹.

Filozofia scholastyczna raczej nie знаła tego terminu, w każdym bądź razie w słownikach jej terminów słowo „antynomia” nie występuje¹⁰²².

W wielkim słowniku filozoficznym Chauvina (1640-1725)¹⁰²³, opublikowanym dwa razy pod koniec XVII wieku (1692) i na początku XVIII wieku (1713), także nie ma słowa „antynomia”.

Chyba po raz pierwszy termin ten wprowadził Bonnet (1720-1793)¹⁰²⁴ do teologii naturalnej, przy czym w tym wypadku „antynomia” oznacza sprzeczność między dwoma jednakowo prawdziwymi prawami¹⁰²⁵.

W filozofii w sensie właściwym termin ten wprowadził Kant i po raz pierwszy pojawia się on w „Krytyce czystego rozumu”¹⁰²⁶. Ponieważ pierwsze wydanie tej książki jest datowane na 1781 rok, jest to zarazem rok narodzin tego terminu.

Jak wiadomo, Kant wykladał wszystkie nauki oprócz prawa. Jednak struktura jego myślenia i całej natury była na wskroś prawnicza, a nawet „legalistyczna”. W szczególności „Krytyka czystego rozumu” ze swego zamysłu jest przeniesieniem do filozofii idei procesu i nawet szczegółów jego prowadzenia. Nietrudno domyśleć się, że Kant przejął ten termin bezpośrednio z prawa rzymskiego, a to zabezpiecza Kantowi pierwszeństwo użycia tego terminu w filozofii.

Od Kanta termin „*antynomia*” od razu zdobył prawo używania w filozofii i tak bardzo się spopularyzował, że analizowanie dalszej historii tego terminu byłoby zbyt nudne¹⁰²⁷.

XXVII. – ESTETYZM I RELIGIA

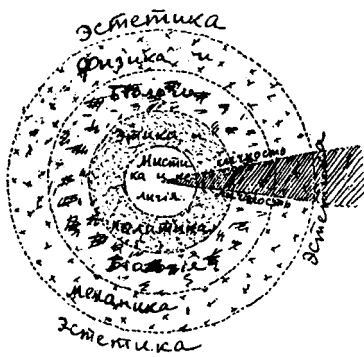
(do s. 10, 82 i innych).

W tekście książki tak często powtarzała się myśl o wyższości piękna i swoistej estetyki, stanowiących istotę prawosławia, że, być może, nie będzie czymś zbędnym rozgraniczenie estetyzmu religijnego od religijnego estetyzmu, rozwijanego i z żarem bronionego przez Konstantyna Leontiewa¹⁰²⁸. Śmiem twierdzić, że te dwa estetyzmy w swojej istocie nie mają nic wspólnego, pomimo ich zewnętrznego podobieństwa. W istocie, poglądy Leontiewa w tym problemie mogą być pokrótce przedstawione przez jego własny schemat, a mianowicie¹⁰²⁹:

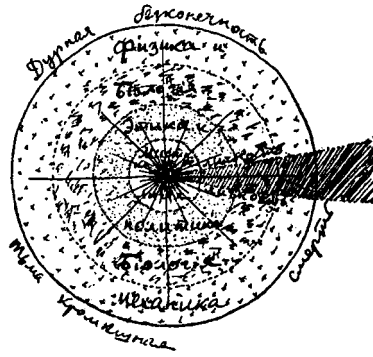
Mistyka (zwłaszcza religia pozytywna).	Kryterium tylko dla tych, którzy wyznają tę samą wiarę, gdyż nie można chrześcijaństwa osądzać i oceniać z punktu widzenia islamu i odwrotnie.
Etyka i polityka.	Tylko dla człowieka.
Biologia (fizjologia człowieka, zwierząt i roślin, medycyna itd.	Dla całego świata organicznego.
Fizyka (to znaczy chemia, mechanika itd.) i estetyka.	Dla wszystkiego.

W ten sposób, według Leontiewa, „estetyczność jest najogólniejszą oznaką; natomiast dla autora tej książki jest ona – najgłębsza. Tam piękno – jest jedynie otoczką, najbardziej zewnętrznym z rozlicznych „podłużnych” słoików bytu, a tutaj – nie jest ona jednym z wielu słoików, a jest siłą, przenikającą przez wszystkie słoje. Tam piękno jest najdalej od religii, a tutaj jest ono najbardziej wyrażone w religii. Tam rozumienie życia jest ateistyczne lub prawie ateistycznie, tutaj natomiast Bóg jest Wyższym Pięknem, przez kontakt z którym wszystko staje się pięknym.

Według Leontiewa Bóg jest geometrycznym centrum systemu, prawie abstrakcją, ale w żadnym wypadku nie jest Żywą Jednoczącą Zasadą; tutaj natomiast jest on Ens realissimum. Dlatego, w pozbawionym łaski rozumieniu życia przez Leontiewa osoba mechanicznie składa się z różnego rodzaju słoików bytu, a zgodnie z rozumieniem życia przez autora tej książki, osoba przy pomocy łaski Bożej życiowo i organicznie przyswaja sobie wszystkie słoje bytu. Wszystko jest piękne w osobie, kiedy jest ona zwrócona ku Bogu, i wszystko jest brzydkie, kiedy jest ona odwrócona od Boga. Podczas gdy u Leontiewa piękno prawie utożsamia się z gehenną, z niebytem, ze śmiercią, w tej książce piękno jest Pięknem i jest rozumiane jako Życie, jako Twórczość, jako Realność. Jeśli umownie można się zgodzić z terminologią Leontiewa, to oto w jakich schematach powinien być przedstawiony pozbawiony łaski i bezbożny estetyzm Leontiewa (– profesor W. Zawitniewicz utożsamia go nawet z materializmem¹⁰³⁰ –) oraz duchowy i teocentryczny estetyzm tej książki.



Schemat estetyzmu
K. M. Leontiewa



Schemat estetyzmu
o. Pawła Floreskiego

XXVIII. – HOMOTYPIA W BUDOWIE CIAŁA LUDZKIEGO

(do s. 213).

Poczyniona w tekście książki uwaga o homotypii w budowie ciała ludzkiego zostanie teraz wyjaśniona przy pomocy siedmiu tabel, z których pięć pierwszych zostało ułożonych według dr Adriana Péladana¹⁰³¹, a dwie ostatnie – według Burta G. Wildera¹⁰³²; poza tym można byłoby dać cały szereg bardzo szczegółowych tabel według dr Folza¹⁰³³, ale niedostatek miejsca zmusza nas jedynie do wspomnienia jego nazwiska. Pouczające są także opinie o interesującym nas problemie, sformułowane przez Ockena, Spixa i innych¹⁰³⁴.

Dodam tylko, że zgodnie z przekonaniem A. Péladana, już starożytni Egipcjanie znali podstawowe prawo biegunowej dwoistości ciała ludzkiego: bogini Neith była przedstawiana właśnie w takiej pozie, która nacznie demonstruje homotypiczne odniesienia organów jednego i drugiego bieguna¹⁰³⁵.

Tabela I

HOMOTYPIA ORGANÓW.

Homo- typiczne pary organów	BIEGUN DOLNY.	BIEGUN GÓRNY.
1	Pęcherzyk żółciowy	Jelito cienkie.
2	Wątroba.	Śledziona i trzustka.
3	Wyrostek robaczkowy.	Żołądek.
4	Jelito grube.	Przelyk.
5	Nerki.	Płuca.
6	Nadnercza.	Sutki.
7	Drogi moczowe.	Gardło.
8	Pęcherz moczowy.	Tchawica.
9	Macica i gruczoły płciowe.	Krtąń.
10	Szyjka macicy i prostata.	Migdałki.
11	Gruczoły wydzielnicze organów płciowych.	Ślinianki.
12	Jajniki lub jądra.	Tarczycza.
13	Wzgórek łonowy (<i>pili</i>).	Podbródek.
14	Ujście cewki moczowej.	Usta.
15	<i>Clitoris</i> lub <i>glans</i> .	Język.
16	Krocze.	Wargi.
17	Odyt.	Otwory nosowe.

Tablica II

HOMOTYPICZNY SYSTEM SZKIELETU

Homo- typiczne pary kręgów	BIEGUN DOLNY.	BIEGUN GÓRNY.
1	5-ty krąg ogonowy.	1-sza kość czaszki (nosowa).
2	4-ty krąg ogonowy.	2-ga kość czaszki (czołowa).
3	3-ci krąg ogonowy.	3-cia kość czaszki (ciemieniowa).
4	2-gi krąg ogonowy.	4-ta kość czaszki (potyliczna).
5	1-szy krąg ogonowy.	1-szy krąg szyjny (altas).
6	5-ta kość krzyżowa.	2-gi krąg szyjny (obrotnik).
7	4-ta kość krzyżowa.	3-ci krąg szyjny.
8	3-cia kość krzyżowa.	4-ty krąg szyjny.
9	2-ga kość krzyżowa.	5-ty krąg szyjny.
10	1-sza kość krzyżowa.	6-ty krąg szyjny.
11	5-ty krąg lędźwiowy.	7-my krąg szyjny.
12	4-ty krąg lędźwiowy.	1-szy krąg piersiowy.
13	3-ci krąg lędźwiowy.	2-gi krąg piersiowy.
14	2-gi krąg lędźwiowy.	3-ci krąg piersiowy.
15	1-szy krąg lędźwiowy.	4-ty krąg piersiowy.
16	12-ty krąg piersiowy.	5-ty krąg piersiowy.
17	11-ty krąg piersiowy.	6-ty krąg piersiowy.
18	10-ty krąg piersiowy.	7-my krąg piersiowy.
19	9-ty krąg piersiowy.	8-my krąg piersiowy.

Tablica III

POLARNA DWOISTOŚĆ SYSTEMU MIĘŚNIOWEGO

Homo- typiczne pary mięśni	BIEGUN DOLNY.	BIEGUN GÓRNY.
	<i>Górna warstwa:</i>	
1	Mięsień najszerszy grzbietu.	Mięsień czworoboczny.
2	Mięsień zębaty tylny dolny.	Mięsień zębaty tylny górny.
	<i>Głęboka warstwa:</i>	
3	Mięsień biodrowo-łędźwiowy.	Szyjny mięsień zstępujący.
4	Mięsień łędźwiowy większy.	Szyjny mięsień poprzeczny.
5	Poprzeczny mięsień ościsty.	Mięsień półościsty szyjny.
	<i>Przednia strona:</i>	
6	Wielki mięsień obły.	Mięsień zębaty przedni.
7	Mały mięsień obły.	Mięsień międzyżebrowy zew.
8	Mięsień poprzeczny brzucha.	Mięsień międzyżebrowy wew.
9	Mięsień prosty brzucha.	Anomalny mięsień piersiowy.

Tablica IV

POLARNA DWOISTOŚĆ SYSTEMÓW NACZYNIOWYCH

Homotypiczne pary systemów naczyniowych	BIEGUN DOLNY.	BIEGUN GÓRNY.
1	System naczyniowy nadprzeponowy.	System naczyniowy podprzeponowy.
2	Splot ramieniowo-głowy.	Tętnica biodrowa wspólna.
3	Tętnica szyjna wspólna.	Tętnica biodrowa wewnętrzna.
4	Tętnica podobojczykowa.	Tętnica biodrowa zewnętrzna.

Tablica V

POLARNA DWOISTOŚĆ SYSTEMU NERWOWEGO

Homotypiczne pary systemów nerwowych	BIEGUN DOLNY.	BIEGUN GÓRNY.
1	<i>Splot krzyżowy:</i> 9-ta para korzonków piersiowych.	<i>Splot plecowy:</i> 8-ma para korzonków piersiowych.
2	10-ta para korzonków piersiowych.	7-ma para korzonków piersiowych.
3	11-ta para korzonków piersiowych.	6-ta para korzonków piersiowych.
4	12-ta para korzonków piersiowych.	5-ta para korzonków piersiowych.
5	1-sza para korzonków lędźwiowych.	4-ta para korzonków piersiowych.
6	2-ga para korzonków lędźwiowych.	3-cia para plecowa.
7	3-cia para korzonków lędźwiowych.	2-ga para korzonków piersiowych.
8	4-ta para korzonków lędźwiowych.	1-sza para korzonków piersiowych.
9	5-ta para korzonków lędźwiowych.	8-ma para korzonków szyjnych.
10	1-ga para korzonków krzyżowych.	7-ma para korzonków szyjnych.
11	2-cia para korzonków krzyżowych.	6-ta para korzonków szyjnych.
12	3-ta para korzonków krzyżowych.	5-ta para korzonków szyjnych.
13	4-ta para krzyżowa.	4-ry ostatnie pary korzonków lędźwiowych odpowiadają
14	5-ta para krzyżowa.	5-ciu pierwszym szyjnym
15	6-ta para korzonków lędźwiowych.	i 12-tu czaszkowym

Tablica VI

BIEGUNOWOŚĆ W PATOLOGII, LUB SYMETRIA W CHOROBAH

Pary odpowiadających sobie chorób	BIEGUN DOLNY.	BIEGUN GÓRNY.
1	Krwotok z jelit.	Krwotok z gardła.
2	Zapalenie jelit.	Zapalenie gardła.
3	Pozapalne zwężenie jelit.	Pozapalne zwężenie przełyku.
4	Rak jelit.	Rak przełyku.
itd.	itd.	itd.

Tablica VII

BIEGUNOWOŚĆ W TERAPEUTYCE

Pary organów odpowiadających sobie terapeutycznie	Wszelki lek działa analogicznie na organy homologiczne:	
1	Biegun ogonowy.	Biegun czaszkowy.
2	Strona lewa.	Strona prawa.
3	Powierzchnia pleców.	Powierzchnia piersi.

XXIX. – UWAGI O TROISTOŚCI (do s. 43, 180).

Problem troistości kilka razy był poruszany w tekście, ale ubocznie, gdyż poważne jego omówienie wymagałoby odrębnego traktatu. Odkładając takowy na moment bardziej sprzyjający, zadowolimy się tutaj jedynie nakreśleniem kilku dróg myślowych, które pomogą nam zrozumieć ideę troistości.

1.

Powiedziano już wcześniej o niemożliwości wydedukowania troistej liczby Hipostaz Bożych, ale równocześnie jakby spróbowano pewnej dedukcji tego typu. Jak należy rozumieć taką próbę? – Przede wszystkim, nie jako dedukcję w ścisłym sensie tego słowa. W ogóle nie zamierzaliśmy dowodzić, że Hipostazy mogą być tylko Trzy – ani więcej, ani mniej. Ta liczba jest „nieskończonym faktem”, do którego można się zbliżyć w wiecznie będącej światłości Istotowej, a nie drogą wnioskowania logicznego, bowiem Bóg jest ponad logiką. Należy zawsze pamiętać, że liczba „trzy” nie jest skutkiem naszego rozumienia Boga, wyprowadzanego przy pomocy wnioskowania logicznego, a treścią samego przeżywania Bóstwa w Jego meta-rozumowej rzeczywistości. Z pojęcia Bóstwa nie można wyprowadzić liczby „trzy”; natomiast w przeżywaniu sercem Bóstwa ta liczba jest po prostu **dana**, jako moment, jako strona nieskończonego faktu. Skoro jednak ten fakt nie jest po prostu faktem, a faktem nieskończonym, to i ta dana nie jest po prostu daną, nie jest ślepa daną, a jest daną z nieskończeniem pogłębioną rozumowością, daną bezgranicznej dali rozumowej¹⁰³⁶.

Póki nieskończony fakt nie jest dany, nie może być absolutnie żadnej jego antycypacji, poza formalną, a mianowicie, że jest to fakt i jest nieskończony; *a priori* nic nie możemy o nim powiedzieć. Kiedy jed-

nak on już jest, to możemy próbować zrozumieć jego treść i odkrywać jego nieskończoność rozumność. Staramy się wtedy wejrzeć w jego sens, pogłębić jego rozumienie. A skoro jego sens jest nieskończony, to i rozumienie nasze tego nieskończonego sensu samo może rozwijać się nieskończenie¹⁰³⁷ – jednakże będąc w każdym swoim momencie także nieskończonym. W tym rozumność nieskończoności, że w niej wszystko jest rozumne i wszystko jest nieskończone.

Ujrzyć niestworzoną Światłość – oto pierwszy stopień zrozumienia; ujrzyć w niej wielość jedną i jedną wielość – oto drugi stopień; ujrzyć w tej jednej wielości wielość jako troistość – taki jest trzeci stopień; zrozumieć sens liczby „trzy”, jej znaczenie, jej duchową różność od liczb „dwa” i „cztery” oraz od innych – to dopiero następny stopień.

Nie należy jednak uważać, jakoby każdy nowy stopień był wyprowadzany abstrakcyjnie, dedukowany logicznie skądś z zewnątrz, a nie był samą kontemplacją Światłości. Każdy stopień jest jedynie konkretną artykulacją, analizą, dyferencjacją tego, co implicite zawarte jest w kontemplacji¹⁰³⁸ niedostępnej Światłości Trójhipostatycznego Bóstwa. Przeto nasza „dedukcja” jest jedynie nowym sposobem wyrażenia tego, co już było wyrażone – i niczym więcej. Tak z wysokiego szczytu wpatrując się w siną dal, odkrywamy w niej coraz to nowe i nowe szczegóły, a wtedy wyrażamy je okrzykami radości i zdziwienia; czy można jednak szereg takich okrzyków nazwać „dedukcją” tej sonej powietrznej dali?

2.

Liczby w ogóle okazują się niewyprowadzalne z czegokolwiek innego, wszystkie próby takiej dedukcji ponoszą klęskę, a w najlepszym wypadku, kiedy pozornie do czegoś doprowadzają, cierpią na *petitio principii*. Liczba jest wyprowadzana jedynie z liczby – nie inaczej. A skoro najgłębsza charakterystyka istoty rzeczy wiąże się właśnie z liczbami¹⁰³⁹, to sam naprasza się pitagorejsko-platoński wywód, że liczby są podstawowymi, poza-empirycznymi korzeniami rzeczy, swego rodzaju rzeczami w sobie. W tym sensie znowu naprasza się wniosek, że rzeczy, w pewnym sensie, są fenomenami absolutnych, transcendentnych liczb. Nie wdając się jednak w te skomplikowane i subtelne problemy, powiemy jedynie, że liczba trzy, w naszym rozumieniu charakteryzująca absolutność Bóstwa, właściwa jest wszystkiemu temu, co dysponuje względną skończonością – jest właściwe zamkniętym w sobie typom bytu. W sensie pozytywnym,

liczba trzy manifestuje siebie wszędzie jako jakaś podstawowa kategoria życia i myślenia.

W **przestrzeni**, zawierającej w sobie wszystko, co jest zewnętrzne, i dlatego wszystko, co zewnętrzne, podporządkowującej swojej naturze, rozróżniamy trzy wymiary. Można w sposób logiczny i abstrakcyjny mówić o przestrzeniach n wymiarowych i badać je¹⁰⁴⁰, a potem stosować znalezione *theoremy* do mechaniki, fizyki i innych dziedzin wiedzy¹⁰⁴¹. Jednak tym nie mniej, projektowana przestrzeń n wymiarowa jest pojęciem, a realna trójwymiarowa przestrzeń jest dana; dlatego są one nieporównywalne i w żaden sposób nie można o nich mówić, jako o czymś jednorodnym. Niech nawet zostaną wypracowane sposoby percepcji n wymiarowej przestrzeni¹⁰⁴², wszystko jedno, pozostanie głęboka przepaść między naturalnym i wspólnym dla nas życiowym środowiskiem trójwymiarowym a wszystkimi percepcjami tych sofistycznych przestrzeni. Realność przestrzenna, z którą mamy do czynienia, jest trójwymiarowa, i wszystko, co jest w przestrzeni, też jest trójwymiarowe. Dodajmy jeszcze, że wszystkie próby – próby liczne i uporczywe¹⁰⁴³ – wydedukowania trójwymiarowości naszej przestrzeni, do niczego nie doprowadziły, i nawet przy pobieżnym ich przeglądzie nietrudno się przekonać, że one dowodzą trójwymiarowość przestrzeni nie inaczej, jak przez założenie tej trójwymiarowości.

To samo dotyczy także **czasu**. Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość – oto znowu wyjawienie troistej natury czasu. Ta troistość jest dla czasu na tyle istotna, że nawet w sposób abstrakcyjno-logiczny nikt nie próbował wymyślić czasu z jakąś większą ilością podrodziałów, na podobieństwo tego, co zrobiono z przestrzenią. Jednak i tutaj, w wypadku czasu, próby wydedukowania¹⁰⁴⁴ jego troistej natury nie osiągają swego celu i troistość czasu pozostaje prostą daną. W każdym bądź razie ma ona pierwszorzędne znaczenie. Nie tylko świat fizyczny, ale i świat psychiczny zawarty jest w formie czasu i tym samym, tak jeden, jak i drugi otrzymuje od czasu jego troistość. Jeśli tak, to przez przestrzeń i czas wszystko jest oznaczone liczbą „trzy”, i troistość jest najbardziej ogólną charakterystyką bytu.

Jednak nie tylko ogólne oznaczenie troistością jest właściwe bytowi. Każda jego warstwa, każdy jego rodzaj ma jeszcze swoją osobliwą troistość. Nie wchodząc tutaj w szczegóły, zauważymy jedynie to, co wydaje się nam najgłębsze ontologicznie. Trzy **osoby gramatyczne**¹⁰⁴⁵, nie więcej i nie mniej, są zjawiskiem wspólnym dla najróżniejszych języków i słu-

żą do wyrażenia podstawowego faktu socjologii. Być może, w jego osnowie tkwi fakt biologiczny, gdyż troistość stanowi każda **rodzina**: ojciec, matka, dziecko. W istocie, skoro centrum i sensem rodziny jest właśnie dziecko, to przy drugim dziecku lub przy drugiej żonie mamy właściwie do czynienia z inną triadą, z inną rodziną. W najczystszej swojej postaci rodzina ograniczona jest do osób ojca, matki i dziecka. I język, i społeczeństwo, w ten sposób, mają w swojej osnowie zasadę troistości.

Poszczególne **osoba** ma strukturę troistą, gdyż są w niej trzy, a nie jakaś inna liczba, ukierunkowania działalności życiowej – cielesna, duchowa i duszna – i każde jej poruszenie psychiczne jest trojacie według jakości, tak, że zawiera odniesienia do rozumu, do woli i do uczucia. Bez względu na to, co by mówili psycholodzy przeciwko teorii trzech psychicznych zdolności lub trzech sił, bezspornym pozostaje ten fakt, że wszyscy upatrują istotne różnice między rozumem, wolą i uczuciem, które nie są sprowadzalne do siebie nawzajem. Prawdopodobnie najbardziej właściwym będzie rozumienie ich jako trzech koordynatorów procesów psychiki, przy czym każdy realny proces koniecznie ma charakterystykę we wszystkich trzech kierunkach. Gdyby nawet tak nie było, to jednak pozostaje w konstrukcji życia psychicznego coś trojaczego i ten podstawowy fakt trojakości psychiki, chociaż nie podlega, pomimo wszelkich starań, dedukowaniu, to nie można go zmienić i odrzucić¹⁰⁴⁶.

Wnikając głębiej w strukturę człowieka, wszędzie znowu znajdujemy troistą zasadę – tak w budowie jego ciała, jak i w życiu jego duszy. **Życie rozumu**, w swoim ruchu dialektycznym, pulsuje rytmem tezy, antytezy i syntezy, a prawo trzech momentów rozwoju dialektycznego odnosi się nie tylko do rozumu, ale także **do uczuć i do woli**¹⁰⁴⁷. Stąd jest zrozumiałym, że wszelkie dzieło rozumu, uczucia i woli człowieka, w którym nie został sztucznie usunięty dialektyczny rytm jego powstania, samo w nieunikniony sposób jest naznaczone troistym podziałem. Trychotomia jako sposób argumentacji, jako maniera klasyfikacji, jako zasada systemu jest zbyt rozprzestrzeniona¹⁰⁴⁸, żeby można było uważa ją za coś przypadkowego; należy założyć, że w niej mamy przed sobą znowu wyjawienie jakiejś właściwej duszy troistości, chociaż i tutaj nie możemy tej troistości wydedukować. Jednak najbardziej istotna jest liczba „trzy” w religii, tak w dogmacie, jak i w kulcie, a nawet w praktykach zabobnych. Trudno znaleźć wystarczająco silne wyrażenia, aby godnie wyrazić szerokość rozprzestrzenienia zasady troistości w świecie religii starożytnej. „Chciałbym – pisze Usener w swoim artykule poświęconym

problemowi boskich triad – spróbować dać precyzyjniejszą ideę szerokości rozprzestrzenia i ważności tej koncepcji. W tym wypadku nie mam na uwadze, żeby powiedzieć coś nowego. Ph. Buttmann z całkowitą jasnością określił to zjawisko, a E. Gerhard nazywał boską triadę centrum prawie wszystkich religii¹⁰⁴⁹. Wydaje mi się jednak właściwym, aby drogą zebrania rozrzuconych śladów podać dowód, że boska triada była taką koncepcją starożytnych, która była silnie zakorzeniona i dlatego dysponuje potęgą mocy motorycznych przyrody¹⁰⁵⁰.

Materiał zebrany przez Usenera, a także Neidhardta, z niezwykłą nacznością dowodzi powszechności przedstawień boskich triad¹⁰⁵¹. Usener nawet przyznaje, że szeroko rozpowszechnione, „w większej części, być może we wszystkich narodach starożytności”, było dążenie do przedstawiania bóstwa w postaci triady, co działało z siłą prawa przyrody¹⁰⁵².

Dokładnie tak samo cały kult świata starożytnego był przeniknięty zasadą trzykrotnego powtarzania obrzędów, trzykrotnego powtarzania inwokacji, a przy tym w formie podwojonej, to znaczy jako 9, 12, 27 itd., co było charakterystyczną cechą wszystkich czynności liturgicznych. Jednak pomimo całej bezsporności dowodów i przytłaczającej ilości faktów potwierdzających ogólnoludzkie znaczenie religijne liczby „trzy”, „najbardziej ulubionej – według Lüttiga – ze wszystkich liczb symbolicznych”, próby wydedukowania tego znaczenia z ogólnych zasad poznania lub choćby wyjaśnienia ich w sposób kultowy i historyczny, nie doprowadziły do niczego konkretnego¹⁰⁵³.

Bardzo słusznie A. I. Sadow kładzie nacisk na pierwotny charakter tej skłonności do triad i widzi w niej wrodzony człowiekowi niejasny pociąg do świata metazmysłowego, do Trójjedni¹⁰⁵⁴. Jednak to wyjaśnienie nie jest czymś innym, jak właśnie świadomą rezygnacją z wyjaśnienia, gdyż sprowadza wyjaśniany fakt ludzkiej kultury do faktu Boskiej Troistości, co już absolutnie nie podlega dedukcji.

Przeto nikt nie powiedział, dlaczego Boskie Hipostazy są Trzy, a nie jest to jakaś inna liczba. Nieprzypadkowość tej liczby, jej wewnętrzna rozumność jest wyczuwana w duszy, ale nie ma słów, żeby wyrazić swoje uczucie. W każdym bądź razie niezliczone próby wydedukowania Trójhipostatyczności Bóstwa¹⁰⁵⁵ nie możemy uznać za udane. Jako pocieszenie i pouczenie dla filozofów niech będzie to, że nawet liczba wymiarów przestrzeni, podziału czasu, osób gramatycznych, członków pierwotnej rodziny, warstw działalności życiowej człowieka, koordynatów fizyki nie jest możliwa do wydedukowania, a nawet nie można wyjaśnić jej

sensu. Mało tego. Wyczuwa się, że istnieje jakiś głęboki związek między wszystkimi tymi troistościami, ale jaki – to zawsze umyka zrozumieniu właśnie w tym momencie, gdy chcesz prawie znaleziony związek przygwoździć słowem.

Ogromna większość filozofów i tych Świętych Ojców, którzy jak bł. Augustyn¹⁰⁵⁶ mieli kontakt z myśleniem filozoficznym, zajmowali się tym problemem. Cóż jednak oni wszyscy dali? – Analogie – za którymi znowu wyczuwa się głębsze pokrewieństwo – jedynie podobieństwo, czyli jednym słowem zamiast wyjaśnienia tego, co chcieli wyjaśnić, wielokrotnie skomplikowali to, co wyjaśniali, gdyż pokazali, że ta sama trudność jest zawarta już w niezliczonej wielości przedmiotów myśli.

XXX. – PODSTAWOWE I NAJPROSTSZE FORMUŁY LOGISTYKI.

Znaki:

- . : : – znaki zastępujące nawiasy (w algebrze).
- p, q, r, ... – sąd (propozycja).
- a, b, c, ... – pojęcie (klasy).
- x, y, z, ... – indywiduum.
- \supset – implikacja propozycji i inkluzja klasy.
- = – równość.
- \cap – koniunkcja logiczna.
- \cup – złożoność lub alternatywa logiczna.
- V – prawda.
- \wedge – fałsz.
- – negacja.
- \ni – symbol operatora odpowiadającego klasie pewnej propozycji.
- ε – symbol operatora odpowiadającego indywiduum klasy.
- t – klasa pojedyncza.
- 1 – indywiduum należące do klasy pojedynczej.
- \equiv – tożsamość numeryczna.
- \exists – realne istnienie.
- R – relacja podwójna (między dwoma terminami).
- 'R – konwersja do R.
- *
- $\varphi x, \psi x, \dots$ – funkcja logiczne.

Formuły:

- $\{ p \ni q, \text{ to samo, co } - q \ni - p, \text{ lub } \wedge \cap . p \cap . - q, \text{ lub } - p \cup q \quad (I').$
- $\{ a \ni b, \text{ to samo, co } - a \ni - b, \text{ lub } \wedge \cap . a \cap - b, \text{ lub } - a \cup q \quad (I'').$

$\{p \wedge q . \supset . p$	(II')	(prawo symplifikacji).
$\{a \wedge b . \supset . a$	(II'')	
$\{p \supset q . \wedge . p \supset r : \supset : p . \supset . q \wedge r$	(III')	(prawo kompozycji).
$\{a \supset b . \wedge . a \supset c : \supset : a . \supset . b \wedge c$	(III'')	
$\{p \supset q . \wedge . q \supset r : \supset : p \supset r$	(IV')	(prawo sylogizmu).
$\{a \supset b . \wedge . b \supset c : \supset : a \supset c$	(IV'')	
$\{p = q : \supset : p \supset q . \wedge . q \supset p$	(V')	(definicja ekwiwalencji).
$\{a = b : \supset : a \supset b . \wedge . b \supset a$	(V'')	
$\{p \wedge q . = . q \wedge p$	(VI')	(zmiana pomnożenia
$\{a \wedge b . = . b \wedge a$	(VI'')	logicznego).
$\{p \cup q . = . q \cup p$	(VII')	(zmiana połączenia
$\{a \cup b . = . b \cup a$	(VII'')	logicznego).

„Jeśli słuszna jest implikacja $p \supset q$ i jeśli słuszna jest hipoteza p , to słuszna jest także teza q , którą można dowodzić oddzielnie” (VIII) (zasada dedukcji).

„W formule ogólnej zawsze można zamiast ogólnego lub nieokreślonego członu podstawić człon partykularny lub indywidualny” (IX) (zasada substytucji).

$\{p \wedge (q \wedge r) . = . (p \wedge q) \wedge r$	(X)	(połączenie pomnożenia
$\{a \wedge (b \wedge c) . = . (a \wedge b) \wedge c$	(X')	logicznego).
$\{p \cup (q \cup r) . = . (p \cup q) \cup r$	(XI)	(połączenie logiczne).
$\{a \cup (b \cup c) . = . (a \cup b) \cup c$	(XI')	
$\{ \wedge \supset x$	(XII)	(określenie fałszu).
$\{ x \supset V$	(XIII)	(określenie prawdy).
$\{ p \wedge \neg p = \wedge$	(XIV)	(zasada sprzeczności).
$\{ a \wedge \neg a = \wedge$	(XIV')	
$\{ p \cup \neg p = V$	(XV)	(zasada wyłączonego środka).
$\{ a \cup \neg a = V$	(XV')	

Formuły (XIV) i (XV) razem określają negację, to znaczy $\neg p$, $\neg a$, więc można zapisać:

$\begin{cases} p \cap x = \wedge . p \cup x = V . \wp . x = \neg p \\ a \cap x = \wedge . a \cup x = V . \wp . x = \neg a \end{cases}$	(XVI) (określenie kontrapozycji). (XVI')
$\begin{cases} p \wp q . \wp . \neg q \wp \neg p \\ a \wp b . \wp . \neg b \wp \neg a \end{cases}$	(XVII) (zasada kontrapozycji). (XVII')
$\begin{cases} \neg (\neg p) = p \\ \neg (\neg a) = a \end{cases}$	(XVIII) (prawo podwójnej negacji). (XVIII')
$\begin{cases} p = (p = V) - p = (\neg p = \wedge) \\ a = (a = V) - a = (\neg a = \wedge) \end{cases}$	(XIX) (prawo asercji). (XIX')
$\begin{cases} p . \wp . q \wp r : = . p \cap q \wp r \\ a . \wp . b \wp c : = . a \cap b \wp c \end{cases}$	(XX) (zasada dodania; jej przestawienie (XX') oznacza zabranie czegoś).
$\begin{cases} p \wp q . = . \neg p \cup q \\ a \wp b . = . \neg a \cup b \end{cases}$	(XXI) (redukcja implikacji (XXI') do alternatywy).
$x \wp \wp x$	(XXII) (klasa indywiduów x,
$\wp x = \wp x . \wp : x \wp \wp x . = . x \wp \wp x$	(XXIII) zgodnych z funkcją $\wp x$).
$k \varepsilon a$	(XXIV) (indywiduum z klasy a „jest a”).
$k \varepsilon (x \wp \wp x) = \wp k$	(XXV)
$x \wp (x \varepsilon a) = a$	(XXVI) (klasa a zawarta w klasie b,
$a \wp b . = : x \varepsilon a \wp . x \varepsilon b$	(XXVII) a więc „x jest a”).
$a = b . = : x \varepsilon a . = . x \varepsilon b$	(XXVIII).
$a = b . = . a \wp b . b \wp a$	(XXIX).

[Na podstawie: L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris 1905, s. 9-34].

PRZYPISY I DROBNE UWAGI.



Ne te quaesiveris extra. – Nie poszukuj siebie na zewnątrz.

Ta część książki zawiera przypisy trojakiego rodzaju.

Jedne z nich podają dokładny zapis bibliograficzny fragmentów cytowanych w książce. Drugie mają za zadanie uzupełnić, wyjaśnić lub wzbogacić różnymi szczegółami tekst książki. W końcu, przypisy trzeciego rodzaju podają czytelnikowi, który chciałby samodzielnie zająć się jakimś problemem, omawianym w tej książce, odpowiednie dane bibliograficzne. Mając na uwadze ogólnodostępny charakter całej książki, zawsze starałem się w tych „poszerzających” przypisach podawać przede wszystkim informacje o literaturze w języku rosyjskim – po pierwsze dlatego, że bibliografia rosyjska jest ogólnie słabo opracowana, podczas gdy dla bibliografii obcojęzycznych istnieją liczne opracowania, a – po drugie dlatego, że książki, na które się powołuję są łatwo dostępne dla przeciętnego czytelnika. Nie miałem jednak zamiaru podać wyczerpujących danych bibliograficznych, wymieniając jedynie książki, które pomogą zapoznać się z literaturą problemu.

Jednak w odniesieniu do dzieł Ojców Kościoła i klasycznych filozofów poza podaniem referencji w języku rosyjskim uważałem za konieczne podać referencje oryginału, tym bardziej, że na podstawie tych wskazań można bez trudu znaleźć odpowiedni fragment w przekładzie na język rosyjski¹.

I. – DO CZYTELNIKA.

¹ Tak dawno temu nazywano na Rusi miliony, przy „małej liczbie”, to znaczy przy pierwszym systemie liczenia, lub biliony milionów, to znaczy 10^{18} , przy „wielkiej liczbie”, czyli przy drugim systemie liczenia, używanym „gdy zdarzy się wielkie liczenie”. Por. W. W. Bobynin, *Oczerki istorii rozwitija fiziko-matiematiczeskich znanij w Rossii. Oczerk trietij*, „Fiziko-matiematiczeskija Nauki w Nastojaszczem i Proszlom”, 1:1885, z. 3, s. 229. Por. także: P. A. Florenski, *O simwołach biezkoniecznosti*, „Nowyj Put’” 1904, z. 9, s. 191-192. „Z najstarszych książek, przechowywanych w bibliotece monasteru na Sołowkach wynika, że pierwsza *t'ma* oznaczała ilość równającą

¹ W przekładzie na język polski podano odpowiednio istniejące przekłady w języku polskim (uwaga tłumacza).

się 100 tysiącom, druga *t'ma* – 200 tysiącom i tak dalej; pierwszy *legion* = milion; pierwszy *leard* = bilion. Kiedyś trylion oznaczano na Rusi słowem *woron*. P. Szejn, *Dopólnienija i zamietli k Tołkowomu Słowarju Dalja*, s. 45, *Pietierburg 1873*, „*t'ma*”, „*Sobranije Otdielenija Russkogo Jazyka i Słowiesnosti*” T. X, z. 8, z powołaniem się na: F. Lechner, *Bielomorskaja wiera*, „*Wiesticznik Jestiestwoznannych Nauk*” 1855, z. 12, s. 307.

2 O tym, że życie nie jest dostępne dla rozumu rozważało wielu, zwłaszcza kładli na ten punkt nacisk słowianofile, przede wszystkim A. S. Chomiakow i I. W. Kiriejewski, a z późnych słowianofilów D. A. Chomiakow. Czytelnik prawdopodobnie zauważy, że teoretyczne idee słowianofilów są w znacznym stopniu pokrewne z ideami tej książki. Jednak metarozumowość życia duchowego, ξωή, o której mówili słowianofile i na której bazuje ta praca, nie powinna być płątana z irracjonalnością życia naturalnego, jako zjawiska biologicznego, βίος. O niedostępności takiego życia – βίος – dla formuł rozumu, to znaczy o tym, że „la vie débordé l'intelligence”, w swoim czasie z naciskiem mówił Goethe, a w naszych czasach mówią zwłaszcza Henri Bergson i William Stern, por. H. Bergson, *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*, tłum. W. Filewicz, Warszawa 1926; tenże, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Warszawa 1913; tenże, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1913; także por. prace o Bergsonie: J. Kroner, *Filosofija twórczeskiej ewolucji (A. Biergson)*, „*Logos*” 1:1910, s. 86-117; B. N. Bobynin, *Filosofija Biergsona*, „*Woprosy Filozofii i Psychologii*” 22:1911. z. 3 i z. 4; H. Prager, *Henri Bergsons metaphysische Grundanschauung*, „*Archiv für Systematische Philosophie*” 16:1911, Hft. 3; Le Dantec, *Poznanije i soznanije*, tłum. Bazarow, Petersburg 1911.

Por. prace: W. Stern, *Person und Sache*, Leipzig 1906; tenże, *O psychologii indywidualnych różnic. Suszcznost', zadaczi i metody diffierencjalnoj psychologii*, „*Wiesticznik Psychologii, Kriminologii, Antropologii i Gipnotizma*” 1905, z. 7, s. 217-241 oraz pracę o Sternie: S. L. Frank, *Licznost' i wieszcz (Filosofskoje obosnowanije witalizma)*, [w tegoż:] *Filosofija i żyzn'. Etjudy i nabroski po filozofii kul'tury*, Petersburg 1910, s. 164-217.

W celu zapoznania się z poglądami Goethego, poza zbiorem jego dzieł (zwłaszcza wydanie Stuttgart-Tübingen z 1840 r.), patrz: M. Haynacher, *Goethes Philosophie aus seinen Werken*, Leipzig (na s. 111-417 zebrano najważniejsze fragmenty z prozy Goethego, charakteryzujące jego rozumienie życia); H. Siebeck, *Goethe als Denker*, Berlin 1905; Ch. Schrempf, *Goethes Lebensanschauung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1905-1906, I-II; Bielszowski, *Giete, jego żyzn' i proizwiedienija*, 1904-1908, I-II; Lewis, *Żyzn' Wolfganga Giete*, 1867, I-II.

II. – LIST PIERWSZY: DWA ŚWIATY.

2 Eurypides, *Medea*, akt III, odsłona X, słowa Koryfeusza (*Tieatr Jewripida*, tłum. I. T. Annieski, Petersburg 1907, I, s. 177 = *Medea*, tłum. J. Kasproicz, Kraków 2003). – Prawda – według określenia Mikołaja z Kuzy – to „intelligibilitas omnis intelligibilis”, to znaczy „dostępność do wszystkiego, co jest dostępne”, „rozumność wszystkiego rozumnego”, „rozum wszystkiego rozumnego” (Nicolaus de Cusa,

Opera, Basilea 1565, I, s. 89). – A według bł. Augustyna Bóg jest pierwszą Prawdą, „stabilis Veritas – stała Prawda” (*Wyznania* XI, 10, PL 37; tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 225); por. tenże, *De Trinitate*, PL 42, kol. 948-950 = *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996.

3 W Mt 11 przedstawiony jest kontrast między poznaniem przez pracę i przez ducha. Jan Chrzciciel jest porównany z ludem, on, największy z ludzi, pomimo wszystkich swoich wysiłków nie może zająć w Królestwie Niebieskim najważniejszego miejsca, a lud otrzymuje znaki, które nie tylko wskazują drogę do Królestwa, ale wręcz popychają, żeby do niego iść. Jeśli pomimo niesprzyjających warunków Jan Chrzciciel wierzy w Jezusa Chrystusa, a lud pozostaje w niewierze, to znaczy jeśli, innymi słowy, Jan Chrzciciel ma jednak wizje duchowe, a lud jest ślepy, służy to jako dodatkowe osądzenie ślepców duchowych. Schematycznie tę paralelę można przedstawić następująco:

Jan Chrzciciel

Tylko co usłyszawszy o dziełach Chrystusa, i już coś wyczuwszy, śpieszy dowiedzieć się. Jedynie pyta, gotowy uwierzyć.

Jan – asceta – żyje na pustyni, nie waha się, gdy go skłaniają zmysły, nie chodzi w miękkich szatach.

On jest największym z ludzi.

A mimo to – On jest mniejszym od każdego z ludu, jest najmniejszym.

Tak trudno być z Chrystusem.

Lud (miasta Apostołów)

Bezpośrednio widział wielką moc, ale pozostaje nieczuły i nie kaja się.

Nie wierzy, pomimo oczywistości.

Lud we wszystkim otrzymuje zaspokojenie i niczym nie jest zaspokojony.

Bawi się i z niczego nie jest zadowolony.

A mimo to – każdy z tych ślepców, jeśli przejrzy, będzie większym od Jana.

Tak łatwym stało się bycie z Chrystusem.

III. – LIST DRUGI: WĄTPLIWOŚĆ.

4 W. S. Sołowjow, *Kritika otwleczonnych naczał* [1878-1880], XLII, [w tegoż:] *Sobranije soczynieniej*, II, s. 282. – „Na pytanie, czym jest prawda, odpowiadamy: 1) prawda jest istniejąca, lub jest tym, co jest; ale mówimy ‘jest’ o wielu rzeczach; a wiele rzeczy nie może być same z siebie nazwanych prawdą, gdyż– Przeto, istniejąca 2) jako prawda, nie jest czymś mnogim, a jest *jedyne*– Jedyne jako prawda nie może mieć mnogiego poza sobą, to znaczy nie może być jednością czysto negatywną, a powinno być jednością pozytywną, to znaczy ono powinno mieć mnogość nie poza sobą, a w sobie lub jednością mnogiego; a skoro mnogie, utrzymywane przez jedność, lub mnogie w jednym jest wszystkim, to tym samym pozytywne lub prawdziwe jedno jest jedyne, zawierające w sobie wszystko lub istniejące jako *jedność wszystkiego*. Przeto 3) prawdziwie istniejące, będąc jedynym zarazem i tym samym jest także *wszystkim*, a dokładniej, zawiera w sobie wszystko, lub prawdziwie istniejące jest wszechjednością. – W ten sposób pełne określenie prawdy wyraża się w trzech predykatkach: *istnie-*

jące, jedyne, wszystkie.– Prawda jest istniejącą wszechjednością. Inaczej nie możemy pomyśleć prawdy; gdybyśmy zabrali jeden z tych trzech predykatów, tym samym zlikwidowalibyśmy samo pojęcie prawdy.– Prawdę możemy pomyśleć wyłącznie jako istniejącą wszechjedność, i kiedy mówimy o prawdzie, to mówimy właśnie o tym, o istniejącej wszechjedności–” (*ibidem*, s. 281-282). – „Wszechjedna idea powinna być własnym określeniem jedynej centralnej istoty” (W. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczelowieczestwie* [1877-1881], *Cztienije V*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, III, s. 64). – „Prawda jest oczywista w tym, że Boska zasada– nie jest tylko jedyna, ale jest zarazem wszystkim, nie jest tylko indywidualną, ale i wszystko ogarniającą Istotą, nie tylko istniejącą, ale także istotną” (*ibidem*, s. 67). – „Istniejące jako takie lub absolutne pierwotnie jest tym, co ma w sobie pozytywną siłę istnienia, a skoro dysponujący jest pierwszy lub wyżej od dysponowanego, to absolutne pierwotnie dokładniej powinno być nazwane *metaistniejącym* lub nawet *metamogącym*. – Oczywiście, że to pierwotne samo z siebie jest doskonale jedyne; ono nie może stanowić ani cząstkowej wielości, ani pojedynczej wspólnoty–” (W. Sołowjow, *Filosofskija naczala celnago znania* [1877], III, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, I, s. 307). „Z sensu słowa, absolutne (*absolutum* od *absolvere*) znaczy po pierwsze *odcięte* od czegoś, *wyzwolone*, i po drugie – *doskonałe, skończone, pełne, całe*– w pierwszym znaczeniu ono jest określane– jako wolne od wszystkiego, jako absolutnie *jedno*, w drugim znaczeniu ono jest określane– jako dysponujące wszystkim.– Oba znaczenia razem określają absolutne jak *ἓν καὶ πᾶν*” (*ibidem*, IV, s. 318). – „Jedność nie zawsze jest taka sama. Jest jedność negatywna, odcięta i bezpłodna, ograniczająca się do wykluczenia wszelkiej mnogości. Ona stanowi prostą negację– i może być oznaczona jako *bezsensowna* jedność. Jest też jedność prawdziwa, nie przeciwstawiająca się wielości, nie wykluczająca jej, ale w spokojnym dysponowaniu właściwą jej wyższością, panująca nad swoim przeciwstawieniem i podporządkowująca ją swoim prawom. Jedność bezsensowna jest pustką i niebytem: autentyczny jest byt *jeden, wszystko* w sobie zawierający. Ta pozytywna i owocna jedność, wznosząc się ponad wszelką ograniczoną i mnogą rzeczywistością, nieustannie jest tym, czym ona jest, i zawiera w sobie, określa i ujawnia żywe siły, jednakowe przyczyny i wielorakie jakości wszystkiego, co istnieje. Od wyznania tej doskonałej jedności, tworzącej i ogarniającej wszystko, zaczyna się symbol wiary chrześcijańskiej: *Wierzę w jednego Boga, Ojca Wszechmogącego* (gr. *παντοκράτορι*).– Prawda jest jedna i jedyna w tym sensie, że nie może być dwóch prawd absolutnie niezależnych jedna od drugiej, a tym bardziej przeciwstawnych jedna drugiej. Właśnie na mocy tej jedności, jedyna istniejąca prawda, nie dopuszczając w sobie żadnego ograniczenia, samowoli i wyłączności, nie może być cząstkową i jednostronną, i dlatego powinna zawierać podstawy wszystkiego, co istnieje w systemie logicznym, powinna doprowadzić do wyjaśnienia wszystkiego” (W. Sołowjow, *Rossija i wsielenskaja Cerkow*, tłum. G. A. Raczyński, Moskwa 1911, s. 303-305). Te prawie przypadkowo dobrane fragmenty z różnych dzieł Włodzimierza Sołowjowa pokazują, jak ściśle rozumiał on prawdę jako „wszechjedną istniejącą”. Bez wątpienia, większa część jego dzieł poświęcona jest wszechstronnemu wyjawianiu pojęcia *wszechjedności*. My jednak, używszy w tekście określenia Sołowjowa, powinniśmy zastrzec, że bierzemy je jedynie formalnie, wcale nie wkładając w nie całego wyjaśnienia Sołowjowa; dowodem na to jest cała ta książka, stojąca na pozycjach antynomii przeciwko ugodowej filozofii Sołowjowa.

Część *wskazówek bibliograficznych* na temat filozofii Sołowjowa czytelnik może znaleźć w almanachu *O Władimirie Sołowjowie*, Moskwa 1911. Uzupełnienia i poprawki do tych wskazówek patrz w notatce bibliograficznej: G. W. Florowski, *Nowyja knigi o Władimirie Sołowjowie*, „Izwestija Odiesskago Bibliograficzeskogo Obszczestwa” 1912, z. 7, ale ze swej strony te dopełnienia wymagają nowych dopełnień. Wśród nich, na przykład, brakuje książki: M. d’Herbigny, *Un Newman russe. Vladimir Soloviev*, Paris 1911, gdzie na s. XIV-XVI zawarta jest interesująca bibliografia obcojęzyczna o Sołowjowie.

5 „Ego autem dico, quo– potest accipi veritas non pro illa adaequatione aut conformitate, quam importat actus intelligendi ad rem in esse cognito vel cognoscibili ibi praecise sistendo, sed pro illa adaequatione, quam ipsa res in suo esse cognito importat ad se ipsum in sua reali existentia extra,– sic intelligendo, quod veritas formaliter est ipsa rectitudo aut conformitas, quam ipsa res ut intellecta importat ad se ipsam in rerum natura extra”, *Commentaria Gratidei Esculiani ordinis praedicatorum in totam artem veterem Aristotilem [sic!]*, Venetiae 1493, I, Dist. 19, qu. 1, f. CXXVII, r. B, [cytaz:] C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1867, III, s. 318, przypis 691.

6 N. W. Gorjajew, *Srawnitielnyj etimologičeskij słowar’ russkago jazyka*, Tyflis 1896, s. 124.

7 W. I. Dal, *Tolkowyj słowar’ żywego wielikorusskago jazyka*, Petersburg 1904, II, kol. 140.

8 F. Miklosič, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien 1886, s. 105.

9 S. P. Mikucki, *Matieriały dlja korniewogo i objasnitielnogo słowarja russkago jazyka i wsiech sławjanskich rieczij*, Warszawa 1880, I, s. 47₁₃.

10 F. Szymkiewicz, *Korniesłow russkago jazyka, srawniennago so wsiemi gławniejszymi sławjanskimi nariecziami i s dwadcatju czetyrmja inostrannymi jazykami*, Petersburg 1842, I, s. 91.

11 A. Fomin, kupiec z Archangielogorska, *Rospis’ słow i rieczienij, Iz ostatkow drierwnjago rossijskago jazyka w Dwinskoj stranie sobrannyh i po nynieszniemu obrazowaniju izjasniennych*, „Nowyja Jeżemiesjacznija Soczynienija” 1787, z. 5, s. 83-84 (przedruk: „Żywaja Starina” 10:1900, z. 3, s. 448); por. także F. Miklosich, [8], s. 105: „jes-”, ist, istot, istovn – qui verus est, verus.

12 G. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie*, Leipzig 1873, s. 373, № 564; W. Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Göttingen 1892, s. 85; E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris 1909, I, s. 226-227; N. W. Gorjajew, [6], s. 104.

13 G. Curtius, [12], s. 378-379, № 564. Także: D. N. Owsjanniko-Kulikowski, *Oczerki nauki o języku*, „Russkaja Mysl” 1896, z. 12, s. 21.

14 E. Renan, *L'origine du langage*, 4 wydanie, s. 129. Takie samo wyjaśnienie tych słów podał już G. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae veteris Testamenti*, Lipsiae 1835, I₂, s. 370: הוה, s. 372-375: היה, s. 362-363: לבה. – Gesenius zakładał, że początkowe dźwięki czasownika הוה, jak i לבה, a mianowicie בה, וה, וא, בה, בא, zawierają naśladownictwo dźwiękowe oddychania, przez co można ustalić paralelizm semickich korzeni z niektórymi indoeuropejskimi (szczegóły patrz na s. 303). Jest godne uwagi, że ten sam korzeń *oddychania* otrzymuje także znaczenie *wzdychania, pragnienia i miłości*.

15 G. Curtius, [12], s. 379.

16 O tej ogólnej cesze filozofii rosyjskiej patrz: I. W. Kiriejewski, *Połnoje sobranije soczynienij*, Moskwa 1911; A. I. Wwiediński, *O zadaczach sowriemiennoj filosofii, w swjazi s woprosom o wozmożnosti i naprawlenii filosofii samobytno-russkoj*, „Woprosy Filosofii i Psichologii” 20:1909, s. 125-157; W. F. Ern, *Nieczto o Logosie, russkoj filosofii i nauczności*, [w tegoż:] *Bor'ba za Logos*, Moskwa 1911, s. 72-119. Myśl o możliwości i konieczności zaistnienia w Rosji własnej filozofii została po raz pierwszy sformułowana przez W. N. Karpowa, *Wwiedienije w filosofiju*, 1849, s. 117-120. Zresztą, nie wchodząc w szczegóły, wystarczy przypomnieć nazwiska choćby G. S. Skoworody, hrabiego M. M. Speranskiego, N. F. Fiodorowa, W. S. Sołowjowa, archimandryty Serapiona Maszkiina, księcia S. N. Trubieckoja, A. A. Kozłowa, I. W. Kiriejewskiego, A. S. Chomiakowa, Ju. F. Samarina, o. F. A. Gołubinskiego, W. D. Kudrjawcewa, arcybiskupa Innocentego Borisowa, S. S. Gogockiego, O. M. Nowickiego, W. N. Karpowa, hrabiego L. N. Tołstoja, P. D. Jurkiewicza, arcybiskupa Nikanora, N. N. Strachowa i innych, aby przekonać się o ontologizmie filozofii rosyjskiej, a przy tym w większości o ontologizmie teistycznym. Na bazie tej cechy charakterystycznej u myślicieli rosyjskich rodzi się dążenie do realizacji swoich idei, żądza zrealizowania wyższej prawdy. Tę cechę podkreślali nawet ludzie bardzo nieczuli w stosunku do ducha religijnego naszej filozofii i na przykład I. Miecznikow uważał, że przeniesienie zachodnich idei na grunt rosyjski dokonuje się z nieuniknionym odcieniem subiektywnym, „wyrażającym się przede wszystkim w dążeniu do wprowadzenia zasad teoretycznych w praktykę” („Wiestnik Jewropy” 1891, z. 9, s. 5). Spośród licznych opracowań filozofii rosyjskiej, wymienimy (patrz także przypis 2, powyżej): Archimandryta Gawriił, *Istorija filosofii*, Kazań 1839, VI; Ueberweg-Heinze, *Istorija nowoj filosofii*, tłum. J. Kołubowski, Petersburg 1890; A. I. Wwiediński, *Filosofskije oczerki*, Petersburg 1901; tenże, *Sud'ba russkoj filosofii*, „Woprosy Filosofii i Psichologii” 21:1910; E. Bobrow, *Filosofija w Rossii. Matieriały, izsledowanija i zamietki*, Kazań 1900; tenże, *Litteratura i proswieszczenije Rossii XIX w.*, Kazań 1902; J. Kołubowski, *Matieriały dlja istorii filosofii w Rossii*, „Woprosy Filosofii i Psichologii” ks. IV-VIII, 44; M. M. Filippow, *Sud'ba russkoj filosofii*, „Russkoje Bogatstwo” 1894, z. 1; W. W. Rozanow, *Zamietki o ważniejszych tieczenijach russkoj filosofskoj mysli w swjazi s naszej pieriedowej litieraturoj po filosofii*, „Woprosy Filosofii i Psichologii”

3, z. 1-36 = W. Rozanow, *Priroda i istorija*, Petersburg 1902; Ossip-Lourié, *La philosophie russe contemporaine*, Paris 1905; A. W. Daniłowski, *Istorija priepodawania filozofskich nauk w duchowno-uczebnych zawiedienijach Rossii*, Moskwa 1912; E. L. Radłow, *Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie in Russland*, Berlin 1890; tenże, *Oczerk istorii russkoj filozofii*, [w tegoż:] *Obszczaja istorii filozofii*, Petersburg 1912, II.

17 W. Prellwitz, [12], s. 181: λήθω, λήθαργος; s. 14: ἀληθής; E. Boisacq, [12], I, s. 43: ἀληθής; H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, Gotha 1895, s. 109; R. Hirzel, *Rede gehalten zur Freier der akademisch Preisverteilung Am. 24 Juni 1905*, Jena 1905, s. 8 i 15.

18 Patrz [2].

19 G. Curtius, [12], s. 574. Na temat etymologii słowa vereor patrz: A. Vaníček, *Etymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Leipzig 1874, s. 153-154; A. Suworow, *Vocabularium etymologicum linguae Latinae. Latino-russkij slowar', raspolozennyj po kornjam*, Warszawa 1908, s. 663-664; G. Curtius, [12], s. 99, 349, 574; A. Walde, *Latenischen etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910, s. 820; R. Hirzel, [17], s. 57-58.

20 Na temat tego, że *słowo* rozumiano w starożytności i dalej jest rozumiane przez lud jako pewna mistyczna realność, zwłaszcza, że sens wypowiedzi „εἰς ὄνομα” w Piśmie Świętym jest mistyczny i metafizyczny, a wcale nie nominalistyczny, nie werbalny, dowody patrz w następujących opracowaniach: J. Boehmer, *Das biblische „Im Namen”*. Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische שׁמָ וְעַל שְׁמֵוֹ וְעַל שְׁמֵוֹ und seine griechische Äquivalente (in besonderen Hinblick auf dem Taufbefehl. Math. 28, 19), Giessen 1898; W. Heitmüller, „Im Namen Jesu”. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, spezieli zur altchristlichen Taufe, Göttingen 1903; W. Brandt, *Oνομα en de doopsformule in het nieuwe testament*, „Theologie Tijdschrift” 1891, s. 565-610; B. Jacob (Babbiner), *Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin 1903; F. Giesebrecht, *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg 1901 (w tej książce zamieszczono fragmenty z prac Nyropa, Adriana i Krella, które praktycznie są niedostępne dla czytelnika z tego powodu, że zostały opublikowane w małonakładowych wydaniach, a poza tym na s. 45-54 krótko przedstawiono – ze wskazaniem źródeł – teorie onomologiczne G. Baura, H. Schulza, Riema, Dillmana, Kremera, Stada, Smenda, Wittihena i Bömera); J. Buxtorfius, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum* – Denuo edidit et annotatis auxit Bernardus Fischerus, Lipsiae 1859, II, s. 1204-1214: שׁמָ, zwłaszcza przypis Fischera; E. Ferrière, *Paganisme des Hébreux jusqu'a la captivité de Babylon*, Paris 1884, s. 133-161; P. Florenski, *Swjaszczennoje pierieimienowanije*, [?]; tenże, *Obszczeczelowieczeskije korni idiealizma*, Siergijew Posad 1909. Pozostała, bardziej fragmentaryczną literaturę, jako już wymienioną we wspomnianej mojej pracy o „świętej zmianie imienia”, nie będę cytował (por. także [746]).

21 Terencjusz, *Dziewczyna z wyspy Andria*, I, 4, w. 41: „Obsequium Amicis, veritas odium parit” (P. Terentii Afri *Comoediae* ex rec. Bentleii, nova editio stereotipa, Lipsiae 1829, s. 29; w wydaniu z przypisami J. Minelliusa, Leipzig 1738, s. 64, interesujący nas werset – 40 = *Andryanka* (*Andria*). Komedia Terencjusza, do użytku szkół przystosowana przez L. Sobolewskiego, Wilno 1820). – Komedia Terencjusz była wystawiana na scenie rzymskiej w okresie od 166 do 160 roku przed Chrystusem, Terencjusz natomiast zmarł w 159 roku. Pochwała Terencjusza znajduje się u Cycerona i dlatego jest bardzo prawdopodobne, że zapożyczył on słowo „veritas” właśnie od tego autora.

22 H. Merguet, *Lexicon zu den Reden des Cicero mit Angange sämmtlicher Stellen*, Jena 1884, IV, s. 856-857 (podano 64 przypadki użycia słowa veritas).

23 Carolus de Fresne, Dominus du Cange, *Glosarium ad Scriptores mediae et infimae Latinitatis*, Editio nova, Parisiis 1736, VI, kol. 1492-1493.

24 G. Gesenius, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaee Veteris Testamenti. Editio altera*, Lipsiae 1829, II, s. 113-114, 114-118; W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, in Verbindung mit A. Socin und H. Zimmern bearbeitet von Franz Buhl, Leipzig 1895, s. 51, 55. Szczegóły odnośnie do użycia słowa „amen” w Starym i Nowym Testamencie, w liturgii, w napisach i papirusach, i w manuskryptach, i o tajemniczym skrótce GΘ patrz w artykule F. Cabrola, *Amen*, [w:] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1907, I, kol. 1554-1573, informacje bibliograficzne patrz kol. 1573. – Według opinii Louisa Ginsberga, słowo „amen” jest, być może, najpopularniejsze wśród ludzi, gdyż przynależy jednocześnie do żydów, chrześcijan i muzułmanów (*tamże*, kol. 1554). Natomiast skrót GΘ jest niczym innym, jak liczbą 99, to znaczy liczbą słowa „ἄμην” lub „amen”. W istocie (*tamże*, kol. 1571-1572):

$$\alpha \quad \mu \quad \eta \quad \nu \quad \quad \quad a \quad m \quad e \quad n \\ 1 + 40 + 8 + 50 = 99; \quad 1 + 40 + 8 + 50 = 99.$$

Słowo „amen”, używane jako potwierdzenie znanej, tylko co wypowiedzianej myśli, wskazuje na wiarę w moc słowa, w tworzenie słowem, w realność słowa [20]. Podobne do „amen” znaczenie ujawnia formuła końcowa porozumień, z tą tylko różnicą, że w tym wypadku twórczość słowna charakteryzuje się obrazowością i wielosłowiem. Oto kilka przykładów tego typu „amen” w porozumieniach: „Słowo moje jest mocne!”, „Słowo moje nie przeminie na wieki!”, „Niechaj słowa moje będą mocne i lepkie, mocniejsze od kamienia i bardziej lepkie od kleju i siarki, bardziej słone od soli, ostrzejsze od miecza, ostrzejsze od bułata, gdyż co postanowiono, to zostanie spełnione!”, „To słowo jest umocnieniem i zamknięciem... i nic – ani powietrze, ani burza, ani woda nie odemkną tego dzieła”; „Przez to moje słowa wargi i zęby są zamkiem, a język mój jest kluczem, a gdy rzucę mój klucz do morza, pozostan zamku mój w ustach”; „Klucz do moich słów jest na wysokościach nieba, a zamek w morskiej głębi – na wielorybie, a nikt nie może wyłowić tego wieloryba i nie może otworzyć zamku, poza mną, a kto by wyłowił tę rybę i zamek mój otworzył, niech będzie jak drzewo palone błyskawicą” (A. Afanasjew, *Poeticzeskija wozzrienija sławjan*

na *prirodu*, Moskwa 1865, I, s. 420-423). Szczegółowe informacje na temat porozumień patrz: L. N. Majkow, *Wielikoruszkaja zaklinania*, „Zapiski Impieratorskiego Russkogo Geograficzeskogo Obszczestwa – po otdieleniju etnografii” Petersburg 1869, II. A. W. Wietuchow, *Zagowory, zaklinanija, obieriegi i drugije widy narodnogo wraczewanija, osnovannyje na wierie w silu słowa (Iz istorii mysli)*, Warszawa 1907, I-II (wraz z obszerną bibliografią na temat porozumień, wymagającą jednak pewnych uzupełnień).

25 M. Baziljewskij, *Wlijanije monotieizma na razwitije znaniy*, Kijew 1883, III, s. 168, przypis 2.

26 Nie mogę nie wyrazić swojej radości z tego powodu, że większą część myśli listu drugiego i, po części, trzeciego z czwartym, mogę oprzeć na autorytecie archimandryty Serapiona (Maszkin). W proponowanym tutaj szkicu wiele idei zapożyczono z jego rękopisów, ale jakie – niech czytelnik, który interesuje się problemami zależności ideowej sam określi, kiedy pojawią się drukiem autentyczne dzieła ojca Serapiona. Jeśli chodzi o mnie, to myśli zmarłego filozofa i moje okazały się na tyle pokrewne i zrosnięte jedne z drugimi, że sam już nie wiem, gdzie kończy się to, co jest „Serapionowe”, a gdzie zaczyna się to, co jest „moje”, tym bardziej, że wspólnota naszych punktów wyjściowych i wiedzy w nieunikniony sposób powodowała jednostronność dalszych wywodów.

Zainteresowanie systemem, który zaczynałby się od absolutnego sceptycyzmu i ogarnąwszy wszystkie główne problemy ludzkości, kończyłby się programem działalności społecznej, do samej śmierci władczo pociągało uwagę ojca Serapiona. W wyniku uporczywej i śmiałej pracy myśli pojawił się system w wysokim stopniu oryginalny, który zmarły filozof kilka razy zamierzał przedstawić w formie spisanej. Gdzieś w swoich papierach on wspomina, jak już w dzieciństwie pociągały go fundamentalne pytania o pochodzeniu świata, o Bogu i tym podobne, i że już wtedy próbował on wyrazić na papierze swoje rozwiązanie tych kwestii. Za pierwszą poważną próbę należy uznać pracę magisterską ojca Serapiona, odnoszącą się do lat 1890-1892, kiedy to ojciec Serapion miał 39-41 lat. Drugą wielką próbą było dzieło napisane jako praca doktorska i odnoszące się do lat 1900 – czasów, gdy ojciec Serapion był przełożonym monasteru Znaku Bogurodzicy. Ta redakcja w różnych miejscach nosi różne tytuły. Na jej okładce napisano:

„Archimandryta Serapion (Maszkin). Próba systemu Filozofii Chrześcijańskiej”.

Ten tytuł został zakreślony i nad nim napisano:

„Próba systemu Nauki i Czynu Jezusa Chrystusa (Filozofia Chrześcijańska)”.

Pierwotny tytuł jest powtórzony także na pierwszej stronie z epigrafem: „I zmierzył Miasto trzciną – miara, którą ma anioł, jest miarą człowieka” (Ap 21₁₆₋₁₇).

Jak już powiedziano, dzieło w tej redakcji zostało złożone jako praca doktorska w Moskiewskiej Akademii Teologicznej. Profesor Aleksy Iwanowicz Wwiediński, którą ją przejrzał, zwrócił autorowi z zaleceniem wprowadzenia poprawek – poprawienia częściowo nieprecyzyjnych analiz, jakichś dłużyzn, powtórzeń, niejasności, a częściowo także spraw istotnych. Ojciec Serapion zaczął przerabiać swoje dzieło i przez

liczne skreślenia oraz dopiski przywracać pierwotny tekst, przypisy i wstawki objętości całych zeszytów bardzo utrudniają czytanie rękopisu. Jednak z jakichś powodów nie złożył tej powtórnej redakcji jako pracy doktorskiej, a zaczął przedstawiać swój system na nowo, według nowego planu i pod nowym tytułem:

„(Mnich) Zabulon Maszkin. *System Filozofii*. 1904”,
i na następnej stronie:

„Archimandryta Serapion Maszkin. *System Filozofii*. Próba naukowej syntezy. W dwóch częściach. 1903-1904”.

Ta ostatnia redakcja wyróżnia się dużą zwięzłością i niekiedy nawet tą elegancją wykładu, z jaką napisane zostały „Etyka” Spinozy lub trzy „Krytyki” Kanta. System został przedstawiony *more geometrico*, w sposób znacznie bardziej abstrakcyjny, niż poprzednia redakcja, ale ta ostatnia redakcja wymaga od czytelnika nieustannego napięcia myśli, a samo napięcie zwiększa się z powodu obecności wielu symbolicznych formuł, podobnych do matematycznych, wcielających w siebie całe teorie matematyczne i tworzących bazę dla dalszych konstrukcji. Niestety, ta druga redakcja nie została napisana w całości i jej druga część pozostała w postaci poszczególnych fragmentów, niekiedy ledwo czytelnych z powodu nieczytelnego pisma, szkiców. Jest więc wątpliwe, czy uda się zrekonstruować drugą część drugiej redakcji.

Pustelnia Optina otrzymała po śmierci ojca Serapiona wszystkie jego papiery, wśród których są też dwie ostatnie redakcje jego systemu, brudnopisy listów i jakieś notatki, ale w niewielkiej ilości. Dużo wstępnych szkiców, notatek i ostatecznych fragmentów dzieła znajduje się poza tym u krewnych zmarłego ojca archimandryty. Najcenniejsze fragmenty autor tej książki zamierza opublikować, ale w obecnych warunkach opracowanie tekstu do druku stanowi niemałą trudność. Do tego czasu mam nadzieję opublikować monografię ojca Serapiona, to znaczy systematyczne przedstawienie jego poglądów i jego biografii. Zresztą taka monografia jest konieczna, gdyż bezpośrednia lektura dzieł ojca Serapiona raczej przekroczy możliwości i siły wielu z tych, którzy mogliby zainteresować się jego poglądami.

Na zakończenie chciałbym wskazać na jakąś literaturę o ojcu Serapionie, ale ona ogranicza się – niestety – do niewielkiego mego artykułu *K poczesti wysznjago zwanija, (czerty charaktiera archim. Serapiona Maszkina)*, opublikowanego w pierwszym zeszycie „Woprosow Religii” (Moskwa 1906, s. 143-173). Muszę jednak uprzedzić czytelnika, że artykuł ten został napisany zanim autor poważnie wniknął w życie i osobowość ojca Serapiona, przez co wiele elementów charakterystyki ojca Serapiona teraz zostałyby przedstawionych zupełnie inaczej.

27 Logika formalna, zapoczątkowana przez Arystotelesa, zaczyna się, jak wiadomo, od pojęć, i z nich są następnie konstruowane sądy. Przeciwnie, logika gnozeologiczna, zwłaszcza w pracach Heinricha Rickerta, zaczyna się od sądów i przy ich pomocy ustala pojęcia (*Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transcendentalphilosophie*, Freiburg 1892; tenże, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen-Leipzig 1896-1902). W pierwszym wypadku pojęcia są elementami pierwotnymi, a sądy – wtórnymi; w drugim – odwrotnie, ale i ta i druga logika schodzą się ze sobą w monistycznym rozumieniu elementów logicznych.

Natomiast logika symboliczna, bazując na względności i nierozdzielności sądów oraz pojęć, jest dualistyczna. Skąd bierze się pojęcie? – Przez sąd. Skąd bierze się sąd? – Z pojęć. Tym samym, nie bywa ani sądów bez pojęć, ani pojęć bez sądów; jedno i drugie są biegunowo sprzężone. Pojęcia i sądy są takimi elementami myślenia, które będąc zawsze razem, nie różnią się brakiem odniesienia, a jedynie względnością i poza swoją relacją one nie mogą być rozpatrywane jako różne. Stąd wynika bardzo interesujący wniosek: Kiedy ustalamy taką lub inną formalną relację pojęć i sądów, to, podstawiając w relacji na miejsce pierwszych ostatnie i na miejsce ostatnich pierwsze, znowu otrzymujemy autentyczną relację, która będzie *theoremą* podwójnie sprzężoną z pierwszą. Znaczy to, że przy algorytmicznych obliczeniach nie mamy najmniejszej potrzeby wiedzieć, czy mamy do czynienia z sądami, czy też z pojęciami; otrzymana formuła będzie słuszna zarówno przy jednej, jak i przy drugiej interpretacji, przez co każda formuła stanowi dwie *theoremy* – jedną z wyliczenia klas, a drugą z wyliczenia założeń. Na ten temat patrz: L. Conturat, *L'algèbre de la logique*, Paris 1905, § 2, s. 3-4, a także przekład rosyjski L. Kutjur, *Algiebra logiki*, Odessa 1909, § 2, s. 2-3 z dodatkiem prof. P. Sleszynskiego (dodatek I, s. I-IV). – Dalsze wskazówki w [211].

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, najwłaściwsze byłoby nieograniczenie się do wyboru tego lub innego terminu zasadniczego, jak to zrobiliśmy w tekście, a po prostu pisanie symbolu bez jego interpretowania. Jednak ta, najbezpieczniejsza pozycja, uczyniłaby język naszej pracy tak barbarzyńskim, a lekturę książki tak utrudnioną, że okazalibyśmy się zmuszeni wyjść z równowagi i oddać pierwszeństwo albo jednej, albo drugiej interpretacji. Na algorytm logiczno-algebraiczny popatrzyliśmy pod kątem widzenia właśnie logiki gnozeologicznej, to znaczy uznaliśmy, przynajmniej w słowach, że podstawowym aktem poznania są sądy. Chociaż przez to rozmach myśli został zawężony, to jednak myśl z tego powodu nie staje się nieprawdziwą i zawsze może być dopełniona przez „przełożenie” tekstu na język logiki formalnej. W istocie tekst należałoby drukować od razu w języku obu logik, w dwóch kolumnach, ale ta kłopotliwa nowość byłaby męcząca i mało celowa, chociaż niekiedy jest stosowana w algebrze logiki.

28 Ta zasada poznania, w różnych sformułowaniach, jednomyślnie była formułowana przez mistyków wszystkich czasów i wszystkich krajów, przy czym mam na uwadze, oczywiście, mistykę naturalną, bez- lub poza- łąską. Filozofia hinduska w ogóle, a zwłaszcza system jogi; neoplatonizm; mistyka perska; współczesna teozofia i inne prądy okultystyczne; niezliczone prądy mistyczne na gruncie chrześcijaństwa; w końcu filozofia różnych kierunków, zwłaszcza współczesna, na przykład intuicjonizm mistyczny, wszystko to – bardziej lub mniej – jasno wypowiada się właśnie w takim sensie.

Wymieniam książki dla zapoznania się z ogólnym charakterem poznania mistycznego, przy czym nie będę cytował literatury na temat sufizmu, neoplatonizmu i innych prądów, poza mistyką hinduską, tak ze względu na jej specyfikę, jak i mając na uwadze, że coś na ich temat zostało powiedziane w innych miejscach: W. James, *The varieties of religious experience*, przeł. Malachiewa-Mirowicza i M. W. Szyk pod red. S. W. Lourié, Moskwa 1900 = *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001; G. Heffding, *Filosofija rieligii*, Petersburg 1903; W. S. Sołowjow,

Kritika otwleczonnych naczał, XL-XLVI (*Sobranije soczynienij*, t. II); tenże, *Filosofskije naczala celnego znanija* (*Sobranije soczynienij*, t. I) oraz liczne jego artykuły z: „Słownik Encyklopedyczny” Brockhousa i Jefrona (*Sobranije soczynienij*, t. IX); P. D. Uspienski, *Tertium Organum. Ključ k zagadkam mira*, Petersburg 1911; M. W. Łodyżenski, *Swierchsoznanije i puti k jego dostiženiju. Indusskaja radža-joga i christianskoje podwiżniczestwo*, Petersburg 1911; P. M. Minin, *Misticizm i jego priroda*, „Bogosłowskij Wiestnik” 20:1911, z. 4, s. 795-817 i z. 5, s. 85-112; tenże, *Gławnyjja naprawlenija cerkownoj mistiki*, „Bogosłowskij Wiestnik” 20:1911, z. 12, s. 823-383; I. Łapszyn, *Misticzeskoje poznanije i wsielenskoje czuwstwo*, [w:] *Sbornik statiej, poswjaszczennych poczytatieljami akadiemiku i zasłužennomu prof-fisoru W. I. Łamanskomu po słuczaju pjatidiesjatiletija jego uczonej diejatielnosti*, Petersburg 1907, I, s. 549-641; F. Stieppun, *Tragiedija misticzeskogo soznanija*, „Logos” 1911-1912, z. 2-3, s. 115-140; Delacroix, *Etudes d’histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris 1908; Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, „Revue Philosophique” 44:1902; Récéjac, *Essai sur les fondaments de la connaissance mystique*, Paris 1897; Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris 1901; *Ekstatische Konfessionen* gesammelt von Martin Buber, Jena 1909; A. Godfernaux, *Le mysticisme*, „Bulletin de l’Institut General Psychologique” 1902, z. 1-2; J. von Görres, *Die christliche Mystik*. Regensburg 1836-1842; Caro, *Essai sur le mysticisme au XVII siècle*; Paulhan, *Le nouveau mysticisme*, „Revue Philosophique” 1890, z. 11; A. A. Kozłow, *Oczerki iz istorii filosofii. Ponjatije filosofii i istorii filosofii. Filosofija wostocznaja*, Kijów 1887; M. Müller, *Szest’ sistiem indijskoj filosofii*, przeł. I. Nikolajew, Moskwa 1901; Archimandryta Chryzant (Retiwcew), *Rieligii driewniego mira w ich otnoszenii k christianstwu*, Petersburg 1873-1876, I-III; Ramaczaraka, *Chatcha-ioga*, przeł. W. Silin, Petersburg 1909; „*Swiet na puti*”, przeł. I. Batuszkow, [w:] *Swobodnaja Sowiest*”, Moskwa 1906, I, s. 140-152; E. P. Bławatska, *Gołos Biezmołwija*, przeł. E. P. Kaługa; Braman Czatterdzi, *Sokrowiennaja rieligioznaja filosofija Indii*, przeł. E. P. Kaługa, 1906; „*Osnowy Upaniszad*” (*Duch Upaniszad*); A. I. Wwiediński, *Rieligioznoje soznanije jazyczestwa*, Moskwa 1902, I; Siedir, *Fakirizm w Indii ili szkoła uprażnienij dlja razwitija psichiczeskich sposobnostiej*, przeł. A. W. Trojanowski, Petersburg 1908; Bettany i Douglas, *Wielikija rieligii Wostoka*, przeł. A. B. Chawkina, Moskwa 1899; R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien*, Berlin 1908 (z 87 kolorowymi rysunkami, przedstawiającymi różne pozycje ciała podczas kontemplacji mistycznej); I. Campbell Oman, *The mystics, ascetisc and saints of India*, London 1905 (recenzja: „Revue de l’Histoire des Religions” 1906, z. 3, s. 425); P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1824, I; C. J. H. Windischmann, *Die Philosophie im Fortang der Weltgeschichte*, Bonn 1827, I; A. Bart, *Rieligija Indii*, Moskwa 1897 (bibliografia); Swami Vivekananda, *Filosofija Iogi. Lekcii, czytannaja w Nju-Jorkie zimouju 1895-1896 g. o radža jogie*, przeł. Popow, Sosnica 1906; czasopismo „Wiestnik Tieosofii”, almanachy „Woprosy Tieosofii”; A. Besant, *Driewnijaja mudrost’*, przeł. E. P.; A. Besant, *Tieosofija i nowaja psichologija*, przeł. E. P.; R. Steiner, *ΘΕΟΣΟΦΙΑ*, przeł. A. Minclowa, Petersburg 1910 = *Teozofia. Wprowadzenie w nadzmysłowe poznanie świata i przeznaczenie człowieka*, przeł. T. Mazurkiewicz, Warszawa 2002. Patrz także [148].

29 Według Platona są trzy rodzaje bytu. Pierwszy z nich jest „niezmienny, niezrodzony i nieginący, który ani w sobie nie przyjmuje niczego skądinąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny i w żaden inny sposób niedostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna. I drugi rodzaj rzeczy, nazywany tak samo i podobny do tamtego, spostrzegalny, zrodzony, zmienny ustawicznie, który powstaje w pewnym miejscu i znowu stamtąd przepada – uchwycić go potrafi mniemanie i spostrzeżenie. I trzeci rodzaj istnieje. Jest nim zawsze przestrzeń. Jej się zguba nie chwyta. Wszystko, co powstaje, ma w niej jakieś miejsce. Można ją bez pomocy zmysłów uchwycić za pomocą rozumowania gorszego gatunku, a wierzyć jej trudno. My na nią patrzymy i zaczyna się nam śnić– αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶ τινὶ νόθῳ, μόγις πιστόν· πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες –” (Platon, *Timaios* 52A-B, [w tegoż:] *Platonis Opera ex rec. Schneideri*, Parisiis 1846, II, s. 219 = Platon, *Timaios*, [w tegoż:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, II, s. 703)

Podobna myśl jest rozwijana także w innym utworze „τρία δὲ ὄντα, τρισὶ γνωρίζεσθαι· τὰν μὲν εἰδέαν, νόθ κατ’ ἐπιστάμν· τὰν δ’ ὕλαν, λογισμῶ νόθῳ· τῷ μῆπι κατ’ εὐθυωρίαν νοεῖσθαι, ἀλλὰ κατ’ ἀναλογίαν· τὰ δ’ ἀπογεννάματα αἰσθήσει καὶ δόξῃ. – Quum haec tria sunt, tribus quoque modis cognoscendi: Formam quidem, mente et scientia: Materiam adulterina quadam ratiocinatione (quod videlicet non recta quadam et aequam rei animadversione sed ex proportione quadam et collatione intelligitur) Foetus vero qui ex illis nascuntur, sensu et opinione” (Pseudo-Timaios z Lokroi, *O duszy świata* 94B, *Divisi Platonis Opera omnia quae exstant*. Marsylio Wicino interpretet, Lugduniae 1590, s. 553B). Chociaż dawniejsi wydawcy umieszczali ten utwór wśród dzieł Platona jako praźródło „Timaios”, to obecnie jego autentyczność jest całkowicie odrzucana i nie jest on drukowany wśród dzieł Platona. Natomiast Meiners, Tiedeman, Tenneman i inni uważali ten utwór za kompilację z dzieł Platona. Właśnie w tym sensie jest on dla nas interesujący jako swego rodzaju parafraza, dokonana przez któregoś z późniejszych platoników.

30 J. von Goethe, *Faust*, [przeł. W. Kościelski, (w:) J. von Goethe, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1956, III, s. 207-398].

31 Udowodnić, to znaczy dialektycznie zrodzić to, co jest dowodzone (por. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902). Racjonalizm jest właśnie wyrazem tego dążenia, bez względu na to, czy jest to racjonalizm Fichtego, Schellinga, Hegla, współczesnych filozofów z Marburga, czy też logików. W istocie wszyscy oni są zajęci jednym zadaniem, a mianowicie wypędzania ze sfery myśli wszystkiego, co nie jest konstrukcją czysto logiczną, to znaczy racjonalizowania całego myślenia. Jednak najbardziej konsekwentnie i ściśle ta „logizacja” nauki, przy pomocy pośredniego ognia „arytmetyzacji”, miała miejsce w dziedzynie podstaw matematyki. Nie można jednak nie zauważyć, że intuicja wypędzana drzwiami w nieunikniony sposób powraca przez okna. Natomiast jako odważna próba, jako doświadczenie sprowadzenia do absurdu samej zasady racjonalistycznej, wszystkie te prądy są niezwykle interesujące i pouczające.

32 A. N. Afanasjew, *Poieticzeskija wozzrienija Sławjan na prirodu*, Moskwa 1868, II, s. 163.

33 „Dla wyjaśnienia danych nam zjawisk nie można przytoczyć innych rzeczy lub racji wyjaśniających jak te, które przytacza się jako powiązane wedle znanych dla zjawisk praw ze zjawiskami danymi. Hipoteza transcendentálna, przy której dla wyjaśnienia rzeczy w przyrodzie używalibyśmy samej tylko idei rozumu, nie byłaby przeto żadnym wyjaśnieniem, gdyż to, czego się na podstawie znanych zasad empirycznych dostatecznie nie rozumie, byłoby wyjaśniane przez coś, z czego w ogóle nic nie rozumiemy. Zasada takiej hipotezy służyłaby również właściwie tylko do zaspokojenia rozumu, a nie do ulepszenia stosowania intelektu do przedmiotów. Porządek i celowość w przyrodzie trzeba z kolei wyjaśniać na podstawie przyczyn występujących w przyrodzie i wedle praw przyrody, i tutaj najdziksze nawet hipotezy łatwiej można znieść, jeżeli tylko są fizyczne, niż hipotezę ponadfizyczną, tj. powoływanie się na boskiego stwórcę, którego istnienie zakłada się w tym celu – hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysisch, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Byłoby to bowiem zasadą leniwego rozumu (*ignava ratio*), żeby wszystkie przyczyny, których obiektywną realność przynajmniej co do ich możliwości, można jeszcze poznać przez coraz dalej posuwane doświadczenie, za jednym zamachem pominąć, by odpocząć w samej tylko idei bardzo dla rozumu dogodnej–”, I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, II, s. 515.

34 Terminy użyte tutaj i dalej, są wyjaśnione w: P. Florenski, *O symbolach bieskonieczności*, „Nowyj Put” 1904, z. 9, s. 173-235; tenże, *O tipach wzrastania*, „Bogosłowski Wiestnik” 1906, z. 7, s. 530-568.

35 Platon, *Uczta* 202A (r. XXII), [w tegoż:] *Opera Platonis* ex rec. R. B. Hirschigii, Parisiis 1856, I, s. 680 = Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, [w:] Platon, *Dialogi*, Kęty 1999, II, s. 66-67: „A mieć słusność, ale nie umieć tego uzasadnić, nie wiesz, że to jeszcze nie jest wiedza, bo przecież w takim razie wiedza byłaby czymś nieuzasadnionym? – Ale to i nieświadomość nie jest, bo jeśli tak jest naprawdę, to jakże to może być nieświadomość? – Więc takie słuszne mniemanie jest czymś pośrednim pomiędzy wiedzą i niewiedzą. – Τὸ ὀρθὸν δοξάζειν καὶ ἀνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐ οἶσθ’, ἔφη, ὅτι οὐτ’ ἐπίστασθαι ἐστίν–ἄλογον γὰρ πράγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη;–οὐτ’ ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτόν (τι) ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήως καὶ ἀμαθίας”.

36 Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI (Z), 3, [w tegoż:] *Aristotelis Opera*, ed. Acad. Borussica, II, s. 1139 b 31: „ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξις ἀποδεικτικῆ”. Słowo ἔξις pochodzi od czasownika ἔχω – mam – i oznacza posiadanie = Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2002, V, s. 194. – Pojęcie apodyktycznego sądu bardzo wyraźnie występuje u Arystotelesa, w jego *Analitikach pierwszych* I, 24 a 30 = Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003, I, s. 127-128.

37 Słowo ἀπορία utworzono z ἀ privativum i √πορ; pochodzące od tego ostatniego słowa: πορεῖν – dostarczać, dawać; πορίζω – dostarczać, przygotowywać; πέρωται – dano, postanowiono, przeznaczone przez los; πεπρομένος – wyznaczony; ἢ πεπρομένη – los – te słowa określają zarazem znaczenie naszego korzenia. Natomiast jego pokre-

wieństwo z łacińskim $\sqrt{\text{par}}$, wchodzącym w słowa *parare* – przygotowywać i *parere* – rodzić (Prellwitz, [12], s. 259-260, *πορεῖν* – Benzeler, *Greczesko-russkij słowar'*, Kijów 1881, s. 626-627) zmusza do myślenia, że początkowo w $\sqrt{\text{πορ}}$ zawarte było pojęcie dostarczenia czegoś przez rodzenie, ale rodzenie jako działalność dająca jakiś owoc. Stąd jest zrozumiałe, że u Platona idea pełni siły wytwórczej, pełnia boskiej twórczości świata idealnego jest przedstawiona pod postacią bóstwa Πόρος (Platon, *Uczta* 203 B-C, r. XXIII, [w tegoż:] *Platonis Opera* ex rec. R. B. Hirschigii, Parisiis 1856, I, s. 681 = Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, II, s. 68). Dlatego, dalej, ἀπορέω – być bez środków, znajdować się w sytuacji bez wyjścia, bez pomocy, cierpieć niedostatek, – i ἀπορία – sytuacja bez wyjścia, zdziwienie, zniechęcenie, niedostatek, potrzeba (Benzeler, *idem*, s. 93), w istocie wyrażają ideę bezpłodności, rozrodczej słabości i bezsiły, brak mocy rodzenia. Natomiast terminy filozoficzne „ἀπορεῖν” i „ἀπορία” przy dość zewnętrznym ich rozumieniu, oznaczają trudną sytuację rozumu, jego zdziwienie, intelektualny brak wyjścia, a przy bardziej głębokim ich rozumieniu oznaczają bezsilność myśli twórczej, niezdolność zrodzenia myśli, bezpłodność intelektualną. Ta ujawniająca się w niezdolności rozumu niemożliwość używania zewnętrznych organów intelektualnego rodzenia – są głosowe, to znaczy chodzi o niemożliwość wypowiedzenia sądu, o ἀφασία. W historii myśli od Sokratesa i Platona powtarza się niezliczoną ilość razy porównanie filozofowania z rodzeniem dzieci, ale nie jest to tylko prosta analogia. Nie, organy rodzenia i organy mowy są homotopiczne sobie nawzajem (s. 588) i owoce ich działalności, dziecko i wcielona myśl – te wzajemne dopełnienia się biegunów dolnego i górnego – znajdują się w jakiejś trudnej do udowodnienia, ale bez wątpienia głębokiej relacji między sobą. Oto dlaczego starożytni sceptycy dla oznaczenia filozoficznej niezdolności rodzenia myśli wybrali słowo o tak specyficznym odcieniu.

38 Słowo ἐποχή pochodzi od czasownika ἐπ-έχω – mam coś nad czymś, trzymam coś nad czymś, mam kogoś przeciwko sobie, stoję naprzeciw kogoś, kieruję się na kogoś; a następnie jeszcze: powstrzymuję, zatrzymuję, powstrzymuję się, zwalniam, czekam (Benzeler, [37], s. 270). Później słowo ἐποχή oznaczało postój, zatrzymanie (*idem*, s. 293). W filozofii, według określenia Pyrrona, „ἐποχή ἐστὶ στάσις διανοίας δι ἣν οὔτε αἰρομέν τι οὔτε τῖθεμεν – ἐποχή jest zatrzymaniem myślenia, na skutek czego ani nie odrzucamy czegoś, ani nie ustalamy” (Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, I₁₀, [w tegoż:] Sextus Empiricus, ex recensione I. Bekkeri, Berolini 1842, s. 51-52 = *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1998). Według E. Zellerera (*Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1909, III, s. 505, przypis 1) termin ἐποχή wyraża zupełnie to samo, co i ἀφασία, ἀκαταληψία i jeszcze dodane tutaj później ἀρρηψία, ἀγνωσία τῆς ἀληθείας. Czy są jednak podstawy, żeby likwidować te odcienie myśli, które wiążą się z rozróżnieniem tych terminów? Dla nas, w tej chwili, historyczna strona całej sprawy jest mało interesująca, śmiało możemy przestać zajmować się subtelnosciami, których wyjaśnienie czytelnik znajdzie w specjalistycznej literaturze na temat sceptycyzmu greckiego. Bibliografię na temat starożytnego i po części współczesnego sceptycyzmu patrz: F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1894, I, das Alterthum. §§ 60, 61, s. 291-299; J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York-London 1905, III, 1, s. 431-432:

Pyrrho; s. 475-476: Sextus Empiricus; s. 63: Aenesidemus; R. Klusmann, *Bibliotheca scriptorium classicorum et graecorum et latinorum. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschliesslich umassend*, Leipzig 1909 (por. odpowiednie imiona w indeksie).

39 Układ terminu ἀταραξία (ἀ privativum i ταράσσω – wstrząsam, denerwuję, poruszam, niepokoję) jest zrozumiały. Według określenia Pyrrona „ἀταραξία ἐστὶ ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης – ἀταραξία jest nie-niespokój duszy i cisza” lub „nieskrępowanie duszy i jasność, wesołość” (Sektus Empiryk, [38] 1₁₀, s. 52-53).

40 „Pyrron był założycielem greckiego sceptycyzmu. On nie tylko sformułował podstawowe zasady tej nauki, ale także całe swoje życie, będące wzorem czystości i szlachetności, zorganizował zgodnie z tymi zasadami; jest to jeden z natchnionych przedstawicieli typu greckiego myśliciela: nadczołowiek, skoro żadne ludzkie trwogi i troski nie miały nad nim władzy. Ta okoliczność – doprowadziła do tego, że sceptycy wszystkich czasów widzieli w Pyrronie jakby swego świętego, że stał się on patronem sekty sceptyków. – On – towarzyszył Anaksarchosowi, gdy ten udał się na wyprawę do Azji w wojskach Aleksandra. – W Azji Pyrron spotykał się z hinduskimi sofistami – mędrkami, którzy wyrzekli się świata i nago żyli w lasach, z magami hinduskimi, ascetami i świętymi; ci pozostający bez pracy i obojętni ludzie, odrzucający życie, musieli wyrzucić wrażenie czarującej zagadki na naszego Greka, syna epoki pragnącej zbawienia. ‘My, Grecy, tracimy siły w pogoni za szczęściem, a tutaj, po drugiej stronie morza, ono jest realizowane i tylko umarłszy dla życia, odrzuciwszy niespokojną wolę, człowiek może cieszyć się światem. Jaką drogę powinna wybrać nasza dusza, aby osiągnąć swój ideał?’ W formie tego typu pytań powinny zarysować się przed pogrążonym w zadumie Pyrronem główne cechy sceptycyzmu, jako rozwiązania zagadki świata i człowieka. Po zakończeniu wyprawy azjatyckiej Pyrron wrócił do ojczyzny, do Elidy, gdzie prowadził bardzo skromne życie i cieszył się powszechnym szacunkiem. Ze względu na niego filozofowie zostali zwolnieni z podatków. Ateńczycy zaofiarowali mu prawo obywatelstwa. Na rynku jego rodzinnego miasta postawiono jego pomnik, a on sam został mianowany najwyższym kapłanem. – Nowy moralny ideał życia, pełen rezygnacji, był głównym motywem całej jego nauki. – Wszystko, co wiemy o charakterze i stylu życia Pyrrona wskazuje, że był on całkowicie przeniknięty głęboką i wewnętrznie uzasadnioną obojętnością do życia i świata. Nie było ani śladu fanatyzmu w tym człowieku, nie popadał on w rozpacz, chociaż obce były mu wszelkie określone oczekiwania, nic go nie podtrzymywało, a tym niemniej on stał niezachwianie” (Brochard, *Les Sceptique grecs*, Paris 1887, s. 73); „był on religijnym sceptykiem i zarazem najwyższym kapłanem. Jego zwątpienie nie jest sceptycyzmem gwałtownego mówcy, który jest jeszcze pełen nadziei; jest to sceptycyzm konserwatysty, który stracił wszelką nadzieję. Spokojnie i samotnie mieszkał on ze swoją siostrą akuszerką Filistą, unikał wszelkich honorów, nigdy nie zapominając słów pewnego Hindusa, że Anaksarchos nie może nauczać prawdy, gdyż obraca się na dworach królewskich. Podczas niebezpiecznej burzy na morzu, w chwili powszechnej paniki, on wskazał na świnie, która spokojnie żarła swój pokarm jako na godny naśladowania wzór ataraksji. Jeśli podczas jego mowy rozmówca nagle go opuszczał, to nie złościł się i nie zwracając uwagi na odchodzącego spokojnie dopowiadał do końca swoją myśl. Bolesne operacje znosił bez najmniejszego grymasu”

(R. Richter, *Skiepticizm w filozofii*, przeł. W. Bazarow i B. Stołpner, Petersburg 1910, I, s. 62-65). Taka jest, na przykład, najnowsza próba rekonstrukcji „życia” sceptyka. (Jeszcze charakterystykę Pyrrona patrz u Brocharda i Nietzschego). Nie śmiejąc negować tego świetlistego wzoru, chociaż jego autentyczność historyczna jest niewielka, nie możemy jednak nie przypomnieć innych wzorów, świadczących o niepokoju wewnętrznym i smutku duchowym na gruncie ἐποχή. Takim był skory do kpin oraz równocześnie lubiący smacznie zjeść i dobrze wypić, gromadzić pieniądze i dręczyć swoich wrogów Timon, autor wielu dzieł (Richter, *ibidem*, s. 68). Takim był też ciągle czymś zajęty Karneades, którego głośne przemówienia wywoływały prawie demoniczne wrażenie (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 2004, s. 553-577; Richter, *ibidem*, s. 81). Obaj oni lepiej uzasadniali sceptyczne ἐποχή, niż Pyrron, ale to wcale nie pomogło im zdobyć autentycznego „spokoju – γαήνη” ducha. Czy to nie znaczy, że umiarkowanie Pyrrona – jeśli tylko jest ono prawdziwe – może wyjaśnić coś zupełnie innego, niż ἐποχή?

41 Opinię sformułowaną w tekście książki można uzasadnić mnóstwem danych. Dla mnie osobiście myśl ta stała się oczywista po pewnym śnie. Pozwolę sobie przytoczyć to, co wtedy zanotowałem, 9 września 1902 roku: „Widziałem – czytam w swoim starym zeszycie – we śnie, jak wariuję. Coś obcego mojemu ‘Ja’, jakaś obca wola zakradła się do mojego organizmu psychicznego. Od czasu do czasu rozdawał się on na dwa aktywne ‘Ja’. Moje ‘Ja’, autentyczne, próbowało wtedy sprzeciwić się ‘Ja’ obcemu, i niekiedy osiągało swój cel. Były to jednak rzadkie chwile, gdy jak błyskawica pojawiała się myśl: ‘Przecież ja wariuję!’ A ogólnie, autentyczne ‘Ja’ jakoś bez żadnej akcji, obojętnie kontemplowało drugie ‘Ja’ (przykład rozdwojenia świadomości w śnie, bez obiektywacji na inną osobę). Mnie leczył w śnie, a raczej pilnował mnie, doktor K*. Nawet organy przestają podporządkowywać się mojej woli. Idę i jakoś dziwnie macham rękoma, jakby one były umieszczone na ramionach na jakichś obracających się, bardzo słabych zawiasach. Nogi rozchodzą się na wszystkie strony i całe ciało przypomina rozklekotany mechanizm. W końcu czuję, że zaraz zgaśnie ostatnia iskierka samoświadomości autentycznego ‘Ja’, ostatni przeblysłk świadomości, że zaczyna się rozstrój psychiczny. Tutaj budzę się, i najpierw mechanicznie, a potem świadomie i rozumiejąc sens, mówię wiersz Balmonta: ‘Widziałem sen, nie wszystko w nim było snem, wykrzyknął Byron w czarnej chwili!’”

42 Archimandryta [obecnie biskup] Serafin (Czyczagow), *Letopis’ Siergijewo-Diwiejewskiego monastyrja*, Petersburg 1903, s. 114.

43 Podobną do tej odpowiedź o prawie wychodzenia z granic doświadczenia daje Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 157, s. 192.

44 Patrz s. 387-391. – Różne określenia nieskończoności, ułożone w porządku chronologicznym, można znaleźć w: R. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Berlin 1910, III, s. 1566-1583, 1973; historia pojęcia nieskończoności w starożytnej filozofii jest przedstawiona w książce H. Gujot, *L’infinité divine depuis Philon le Juif jusqu’a Plotin*, Paris 1906, s. XII+260. Patrz także: D. N. Owsjannikow-Kulikowski,

Idieja bezkonicznosci w polozytelnoej naukie i w realnom iskusstwie, [w:] *Woprosy tieorii i psichologii tworczestwa*, Charków 1907, s. 50-78; tenże, *Nieskolko myslej o proischozhdienii i razwitii czuwstwa bezkonicznosci w czystoj lirieke*, [w:] *Woprosy tieorii i psichologii tworczestwa*, s. 83-117; H. F. Th. Beyda, *Das Unendliche, was es den Philosophen und was es den Mathematikern bisher gewesen und wie es sich mathematische dargestellt nach einer neuen Erfindung*, Bonn 1890; A. Véronnet, *L'infini. Catégorie et réalité*, Paris 1903.

45 Aluzja do III Ezdrasza 3₁₀₋₁₂: „Unus scripsit, Forte est vinum. Alius scripsit, Fortior est rex. Tertius scripsit, Fortiores sunt mulieres, super omnia autem vincit veritas – Jeden napisał: ‘Najsilniejsze jest wino’. Drugi napisał: ‘Najsilniejszy jest król’. Trzeci napisał: ‘Najsilniejsze są kobiety, a nad wszystkim zaś odnosi zwycięstwo prawda’” [M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*, Warszawa 2001, s. 240]

Rozwijana w tekście myśl o przewycięzeniu absolutnego zwątpienia nieskończonością prawdy znajduje potwierdzenie u ojca Jana Siergijewa: „Bóg – pisze on – jest Duchem nieskończonym. Na czym polega ta nieskończoność?– Przecież i we wszystkim Bóg, będący ponad wszystkim, nie ogarnięty przez żadne stworzenie, i żadna myśl, bez względu na to, jak szybko byłaby i śmiała, w niczym nie może Go określić, zawsze krążąc tylko wokół Niego” (ojciec Jan Kronsztadzki, *Moja żyzn' wo Christie*, Petersburg 1903, s. 692-693).

46 I. Kant, *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimeni continet Monadologiam physicam*, [w tegoż:] *Supplement-Band*, Leipzig 1878, s. 25.

47 Anzelm z Canterbury, *Monologion I = Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk i I. E. Zieliński, Warszawa 1992. On też wskazuje na idealne samouzasadnienie się Boga: Bóg jest – „summa veritas per se subsistens”.

48 Tomasz z Akwinu, *Contra gentiles I, 80 = Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, Poznań 2003.

48a G. Reeb, *Thesaurus Philosophicus seu Distinctiones et axiomata philosophica*, proposita a J.-M. Cornoldi, Parisiis 1891, s. III, № 53 VIII.

49 Spinoza, *Ethices pars prima, Definitio III (Benedicti de Spinoza Opera– reconoverunt van Vloten et J. P. N. Land, Hagae Comitum 1882, I, s. 39 = Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przekł. I. Myślicki i L. Kołakowski, Warszawa 1954).

50 Patrz s. 619-721, [2].

51 Ze względu na graficzne uproszczenie dalej piszemy często tę i analogiczne formuły z małej litery. Natomiast czytelnik, który sam wniknie w istotę sprawy, sam zobaczy, gdzie należałoby pisać z dużej litery.

52 Św. Talassios z Libii i Afryki, *O miłości, wstrzeźliwości i życiu duchowym, do prezbitera Pawła czwarta centuria*, 81, 84, 91, 93, 95, 97, 98 (*Tworzenia*, Moskwa 1894, s. 64-67).

IV. – LIST TRZECI: TRÓJJEDNIA.

53 A. A. Spasski, *Istorija dogmaticzeskich dwiżenij w jepochu wsielenskich soborow*, Siergijew Posad 1906, I; A. P. Lebediew, *Istorija wsielenskich soborow*, Petersburg 1904, III-IV; W. W. Bołotow, *Uczenije Origiena o Swjatoj Trojce*, Petersburg 1879; W. P. Winogradow, *O litteraturnych pamjatnikach „połuarianstwa”*, Siergijew Posad 1912; H. Couget, *La Sainte Trinité et les doctrines antitrinitaires*, Paris 1905, I-II; F. Tiernowski, *Grieko-wostocznaja cerkow’ w period wsielenskich soborow*, Kijów 1883; Biskup Jan, *Istorija wsielenskich soborow*, 1896; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1886-1890, I-III; W. Samuiłow, *Istorija ariaństwa na latinskom zapadzie*, Petersburg 1890; E. Revillout, *Le concile de Nicée d’après les textes coptes et les diverses collections canoniques*, Paris 1881-1899, I-II.

54 A. A. Spasski, [53], s. 228-231.

55 Bł. Hieronim ze Strydonu, *List 15, do papieża Damazego*, PL 22, kol. 457A: „Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usian novit”. List ten został napisany około 376 roku. Cały list bł. Hieronima jest w najwyższym stopniu pouczający. Nawet dla prawosławnego nauczyciela Kościoła metarozumowość formuły trzech hipostaz przy jednej naturze była zbyt ostra; nieprawdopodobna w całej historii myśli śmiałość tej formuły wywoływała zawrót głów nawet u ludzi przywykłych do metarozumowości. „Teraz natomiast co za bieda! – żali się bł. Hieronim – Po symbolu nicejskim, po określeniu aleksandryjskim – kampensi, odnoga arian, żądają ode mnie nowej nazwy: trzech hipostaz. Jacy, pytają, apostołowie tak przekazali? Jaki nowy Paweł, nauczyciel pogan, tego nauczył? Pytam: jak, według ich opinii, można rozumieć hipostazy? Odpowiadają: trzy współbędące osoby – tres personas subsistens. Mówię im w odpowiedzi, że tak właśnie wierzymy, ale im nie wystarczy jedność w sensie, oni domagają się jedności w samej nazwie: nie wiem, jaki jad może być zawarty w dźwiękach. My głosimy: Kto nie wierzy w trzy hipostazy jako tria enhypostata, to znaczy trzy współbędące osoby – tres subsistens persona – niech będzie anatema. Skoro jednak nie przywykliśmy używać tych terminów, to nas osądzają jako heretyków. Jeśli jednak ktoś pod słowem hipostaza rozumie istotę – usian, nie uznaje w trzech osobach jednej hipostazy, ten odłączony jest od Chrystusa: w takim wypadku wraz z wami będziemy naznaczeni piętnem sabelianizmu – Unionis. Poczyńcie, błagam was, jeśli uznacie to za konieczne, określenie, i wtedy nie boję się nazywać trzech hipostaz. Jeśli nakażecie, niech zostanie ułożone po nicejskim nowe wyznanie. Niech my, ortodoksi, wygłaszamy to samo wyznanie, co i arianie. Szkoła świeckich nauk nie zna innego znaczeni słowa: *hipostaza* – hypostasin, jak tylko *istota* – usian. Któż, pytam, bluźnierczymi ustami będzie mówił o trzech *substancjach* - substantias? W Bogu jest jedna i jedyna natura, właśnie ta, która istnieje prawdziwie – una est Dei et sola natura, quae vere est. Skoro więc jest jedna Boska natura i skoro w trzech

osobach wspólne jest jedno Bóstwo – in tribus personis Deitas una subsistit, która istnieje prawdziwie i jest jedną naturą, to każdy, kto pod pozorem pobożności mający trzy, to znaczy trzy hipostazy, czyli istoty, próbuje wprowadzić trzy natury – quisquis tria esse, hoc est, tres esse hypostases, id est usias, dicit, sub nomine pietatis, tres tres naturas conatur asserere. Jeśli tak, to dlaczego oddzielamy się ścianami od Ariusza, będąc związani własną niewiernością?– Wystarczy nam wymienić jedną substancję i trzy osoby, współbędące, doskonałe, współwieczne. Niech, jeśli tak jest wygodniej, przemilcza się trzy hipostazy i trzyma się jednej.– Wystarczająca dla nas będzie wyżej wspomniana nauka. Jeśli natomiast uważacie za prawidłowe z naszej strony nazywać trzy hipostazy ze swoim wytłumaczeniem, to nie zrezygnujemy z tego. Proszę jednak uwierzyć, że pod miodem kryje się jad i anioł szatana przemienia się w anioła światłości (2 Kor 11₁₄). Kampensi dobrze tłumaczą słowo: hipostaza, ale kiedy mówię, że przestrzegam dogmat zgodnie z ich wyjaśnieniem, to osądzają mnie jak heretyka. Dlaczego tak chorobliwie trzymają się tego słowa? Co oni ukrywają pod dwuznaczną mową? Jeśli wierzą tak, jak tłumacza, to ja ich nie osądzam. Jeśli ja tak wierzę, jak oni (być może w ukryciu) uznają się za mędrkujących, to niech pozwolą mi wyrażać moją myśl moimi słowami. Dlatego Ukrzyżowanym Zbawicielem świata, Troistą jednoistotnością zaklinam Twoją Błogosławioność, abys dał mi wiele znaczącą ze względu na Twój autorytet odpowiedź o tym, czy właściwe jest przemilczanie hipostaz, czy też ich wymienianie–” (*idem*, 3-4, PL 22, kol. 356-358).

56 Ogromną zasługą Kanta było ukazanie, że mogą być przedmioty niczym nie różniące się między sobą w pojęciu, dla rozumu, ale tym nie mniej różne, a różnicę między nimi można uchwycić jedynie przy naocznym porównaniu. Takimi przedmiotami są, na przykład, prawa i lewa ręka, bądź prawa i lewa rękawiczka, symetryczne jeśli chodzi o centrum i równe sobie sferyczne trójkąty i inne. Patrz: I. Kant, *Von dem ersted Grudne des Unterschiedes der Gegenden im Raum*, [w tegoż:] *Kleine Schriften zur Logik und Metaphysik*, Bd. 33 (5), s. 124-130; tenże, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [1770], § 15 c; tenże, *Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Leipzig 1905, § 13, s. 39-41 = *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bernstein, Warszawa 1960, § 13, s. 51-53; tenże, *Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft* [1786], Cap. L, 1, Def. II, Scholia III.

Co prawda, Kant z tego faktu najpierw w poczynił wywód, że przestrzeń nie jest pojęciem, a rzeczywistością niezależną od rozumu, a potem, że przestrzeń nie jest pojęciem, a formą kontemplacji. Tak, czy inaczej, ale obecność faktów odkrytych przez Kanta dowodzi, że mogą być obiekty z góry różne, ale takie, że różnica między nimi zdecydowanie nie jest formowana przez rozsądek, to znaczy różnią się między sobą nie tą lub inną cechą, a ipsa re, bezpośrednio. Nie w cechach bytu, a w samym jego łożnie tkwi zasada różnicy i – dla rozumu – przedmioty mogą być różnymi jedynie jeden od drugiego. – Jak wiadomo, to odkrycie Kanta zostało po raz pierwszy zastosowane w chemii przez Pasteura (por. L. Pasteur, *Winnaja kislota i jeja znaczenije dla uczenija o strojeni materii. Ob assimetrii organiczeskich sojedinenij*, Petersburg 1894) i stało się podstawą całej stereochemii, a równocześnie rozprzestrzeniło się na wiele innych dyscyplin naukowych.

57 Znane powiedzenie protopopa Awwakuma. Oto, dla przykładu, jedno z rozumowań protopopa Awwakuma, zawarte w jego liście do diakona Ignacego: „Bacz, Ignacy Sołowiecki, i wierz w trójistotną Trójcę. Istotę jedną na troje równo dziel: na trzy dzieli się źródło Bóstwa. Za Ariuszem nie mów, że są trzy nierówne istoty, a równe trzy istoty dobre lub substancje. Nie idź dalej. Niepodzielną dziel, nie bój się, po równo, jedno na trzy substancje lub istoty. Każdej odrębne miejsce: Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi. Nie kryjąc się siedzą trzej królowie niebiescy: jak Piotr i Paweł, i Jan Ewangelista, trzech oddzielni, gdyż Bóstwo dzieli się na trzy” (P. Smirnow, *Dogmaticzeskije spory wraskole staroobriadczestwa*, [w:] *Prawosławna Encyklopedia*, Piotrograd 1893, IV, kol. 1154, a także kol. 1050). – W podobnych zadziwiających fałszywych naukach trudno upatrywać same tylko błędy językowe źle wykształconego nauczyciela raskołu. – Biskup [wówczas archimandryta] Porfiriusz Uspienski był skłonny postrzegać w tym arianizmie nawet wpływy historyczne. Opisując cerkiew pod wezwaniem Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy w palestyńskim monasterze św. Jakuba Persa, zwrócił uwagę na obraz przedstawiający siedem soborów powszechnych.

„W samym dole obrazu, pośrodku, przedstawieni są herezjarchowie: Ariusz, Macedoniusz i inni, a obok nich grupa mnichów. Jest godne uwagi, że wszyscy heretycy mnisi są namalowani w takich kłobukach, jakie noszą nasi zakonnicy staroobrzędowcy. (Czy dawni Rosjanie nie byli zarażeni herezją ariańską?) A prawosławni mają kłobuki greckie, niskie, w kształcie zbliżonym do naszych” (Biskup Porfiriusz Uspienski, *Kniga bytija mojego* (29 nojabrja 1843 g.), Petersburg 1894, I, s. 307).

58 „βαπτίζοντες– εις τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος” (Mt 28₁₉) – z tym por. w Liturgii św. Jana Chryzostoma: „I daj nam– sławić i opiewać najczcigodniejsze, i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha – δοξάζειν καὶ ἀνυμνεῖν τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς κτλ”.

Dokładnie tak samo, św. Ambroży z Mediolanu, rozważając tekst Mt 28₁₉, mówi: „Wskazują na to, że On [Zbawiciel] powiedział: ‘w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha’. Nie biorą jednak przy tym pod uwagę, co On zawarł w tym, powiedziawszy ‘w imię’. On wskazał na trzy Osoby – tres personas – ale wypowiedział jedno imię Trójcy ... Przetó jeden Bóg, jedno imię, jedno Bóstwo, jeden majestat” (św. Ambroży z Mediolanu, *O wychowaniu dziewicy* 10₆₇₋₆₈, PL 16, kol. 322).

59 N. C. Czalcow, *Driewnija formy Simwoła Wiery prawosławnoj Cerkwi ili tak nazywajemyje apostolskije simwoły*, Petersburg 1869.

60 A. A. Spasski, [53], I, s. 500. O tym, że św. Bazyli Wielki chełpił się swoją uczonością patrz *tamże*, s. 484. – „On – świadczy o Bazyliim Wielkim jego młodszy brat, Grzegorz z Nyssy – niezwykle dużo myślał o swoim krasomówstwie, pogardzając wszystkimi godnościami i chwalił się swoim znaczeniem bardziej od znakomitych wielmożów” (św. Grzegorz z Nyssy, *Żywot Makryny*, PG 46, kol. 965).

61 Św. Bazyli Wielki, *List 38*, PG 32, kol. 333A = Św. Bazyli Wielki, *Listy*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 80.

62 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka Katecheza*, 3, PG 45, kol. 17C-D = Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, przeł. E. Stanula, Warszawa 1974, s. 133-134.

63 A. A. Spasski, [53], I, s. 267.

64 Św. Grzegorz Teolog, *Homilia 20*, PG 35 = Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, praca zbiorowa, Warszawa 1967, s. 218-225.

65 Św. Grzegorz Teolog, *Homilia 25*, PG 35 = J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 351.

66 Pojawia się pytanie, w jaki sposób rodzi się idea autorytetu Chrystusa, jak dokonuje się tajemnicze odrodzenie duszy. Nie przekraczając granic tej pracy – mającej za swój przedmiot teodyceę, a nie antropodyceę – nie mógłbym zająć się tym problemem. Uważam jednak za swój obowiązek podkreślić, że tutaj jest przepaść, którą proponuję wypełnić dawno już temu zamyśloną pracą *O wzrastaniu tipow* [„Bogosłowski Wiestnik” 1906, z. 7, s. 530-568]. Nie biorąc pod uwagę tej przepaści, czytelnik poddałby autora ryzyku bycia nazwanym chrześcijaninem bez Chrystusa. Nie trudno także zauważyć, że w swoim schematycznym wykładzie opuszczam rozpatrzenie drogi ascezy.

67 Teofrast, *Phys. opin. fr. 6 a* (Diogenes Laertios, *Żywoty słynnych filozofów* V, 36-57, s. 275-288.

68 W. Niesmiełow, *Dogmaticzeskaja sistiema Grigorija Nisskogo*, Kazań 1889, s. 168.

69 Zacytowane przez św. Grzegorza z Nyssy w *Przeciwko Eunomiuszowi*, V, PG 45, kol. 688A.

70 Ostatnie słowa z *Wielkiego Kanonu Pokutnego* św. Andrzeja z Krety (czwartek I tygodnia Wielkiego Postu, pieśń 8).

71 Słynne „Credo, quia absurdum”, właściwie tylko schematycznie oddaje myśl Tertuliana. Natomiast autentyczna wypowiedź głosi: „Mortuus est Dei filius, credible est, quia insepultum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile est – To, że umarł Syn Boży, jest godne wiary, gdyż jest bezsensowne; natomiast to, że pogrzebany zmartwychwstał, jest niewątpliwe, gdyż jest niemożliwe”, Tertulian, *O ciele Chrystusa*, PL 2.

72 ZNANEMU BOGU – taki napis znajduje się na frontonie zachodniego wejścia do soboru Zaśnięcia Bogurodzicy w ławrze Trójcy Świętej i św. Sergiusza. Ponieważ to wejście zostało zbudowane na miejscu będącego tutaj eksonarteksu w 1781 r. (patrz: E. E. Gołubinski, *Priepodobnyj Siergij Radonieżskij i sozdannaja im Troickaja Ławra*, Moskwa 1909, s. 207), to można przypuszczać, że interesujący nas głębo-

ki w treść napis wykonano na polecenie ówczesnego arcybiskupa moskiewskiego Platona Lewszyna. Oczywiście, napis ten wyraża jego wewnętrzne rozumienie tych relacji, w jakich znajdują się wiara i wiedza. – Drugi, niemniej autorytatywny biskup, Innocenty Borysow z Chersonia, zauważa: „Krótkowzroczna filozofia minionego [to znaczy XVIII] wieku zamyśliła na jakiś czas rozerwać ten święty związek i zmusiła wiedzę do kopania grobu dla wiary, ale cóż wyszło z tej matkobójczej pokusy? Święta wiara, czczona przez zapominający się rozum, ukryła się w niedostępnej dla niego głębi serca, a fałszywe poznanie samo pozostało wraz ze swoimi sofizmatami w wykopanym przez siebie grobie” (Arcybiskup Innocenty, *Soczynienija*, Petersburg, IV, s. 275). „Prawdziwa filozofia może istnieć jedynie w sojuszu z niebem, gdyż prawdziwa wiedza żyje i karmi się nie ziemią, a niebem” (*ibidem*, X, s. 10). „Przywykliśmy mówić: krąg nauk, krąg wiedzy i oddzielać go od kręgu wiary. Mówiąc jednak ściśle, nie ma i nie może być kręgu nauk, a istnieje tylko jeden bezgraniczny krąg wiary, którego wewnątrz dzieli się między nauki. Wiedza bez wiary jest środkiem bez początku i bez końca, więc jeśli ktoś nie poszukuje bezdusznych urywków, a żywej i rozumnej całości, ten koniecznie powinien połączyć wiedzę z wiarą” (*ibidem*, IV, s. 274). „Czymże jest prawdziwa wiedza, jak nie naturalną córką wiary? A czymże jest prawdziwa wiara, jak nie naturalnym końcem i koroną wszelkiego uzasadnionego poznania?” (*ibidem*, IV, s. 156).

73 Przekład podany w tekście książki różni się od znanych przekładów i jest poprawiony zgodnie z wynikami badań mojego szanownego profesora M. D. Murietowa, *Znanije otczasti i samopoznanije*, „Bogosłowskij Wiestnik”.

74 L. N. Tołstoj, *Ispowied'*, Moskwa 1907, s. 74.

75 Pełne przeciwieństwo dla samowoli rozumowej Tołstoja stanowi zasada posłuszeństwa i krzyżowania rozumu, wysunięta przez K. N. Leontiewa. „W pełni podporządkowuję się prawosławiu – napisał Leontiew – i uznaję nie tylko to, co w nim jest przekonującego dla mego rozumu i serca, ale także to, co w nim nie jest przekonujące dla mego rozumu i serca, a także i to, co mi przeszkadza... Credo, quia absurdum – Wyrażę się inaczej: wierzę także w to, co z powodu niemocy ludzkiej i mego rozumu szczególnie wydaje mi się być absurdem. Nie jest to absurd sam z siebie, ale dla mnie jakoby jest absurdem – Ja jednak wierzę i podporządkowuję się – To może być najlepszy rodzaj wiary – Radę, która wydaje się nam rozumną, możemy przyjąć od każdego mądrego chłopa. Cudza myśl poraziła nasz rozum swoją prawdą. Cóż więc dziwnego, że ją akceptuję? Podporządkowuję się jej dobrowolnie i jedynie dziwię się, że sam wcześniej na to nie wpadłem. Natomiast wierząc w autorytet duchowy, podporządkowuję się mu wbrew swojemu rozumowi i wbrew smakowi, wychowanymi przez długie lata innego życia, aby podporządkowywać się pod przemocą, wbrew całej burzy wewnętrznych protestów, a co wydaje mi się, że jest prawdziwą wiarą” (K. Leontiew, *Otiec Klimient Ziediergoltm*, Moskwa 1882, s. 99).

76 Na temat „zakładu Pascala”, w którym stawką są pozorne rozkosze ziemskiego życia, a wygraną wieczna szczęśliwość, patrz: B. Pascal, *Pensées*, X, 1 (wiele

wydań tekstu oryginalnego i przekładów na wszystkie języki). Analizę tego zakładu i krytykę idei Pascala można znaleźć – poza ogólnymi pracami o Pascalu – w specjalistycznych pracach: S. Prudhomme, *Le sens et la portée du pari de Pascal*, „Revue des Deux Mondes” z 15 listopada 1890 r., s. 285-304; L. Dugas & Ch. Riquier, *Le pari de Pascal*, „Revue Philosophique” 25:1900, z. 9, s. 224-245; Ch. Riquier, *A propos du pari de Pascal*, idem, z. 12, s. 650-651; J. Lechelier, *Sur le pari de Pascal*, idem, 26 :1901, z. 6; P. S. de Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris 1812 – tutaj poddano krytyce matematyczną formę zakładu Pascala, wymyśloną przez angielskiego matematyka Craiga. Rozważania Laplace’a i Craiga grzeszą niezrozumieniem idei wieczności. Idea typu Pascala została sformułowana przed Pascalem (1623-1662) przez Arnobiusza († 304), który rozważa następująco: „Non credimus, inquit, vera esse quae (Christus) dicit. Quid enim, quae vos negatis vera esse, apud vos liquent, cum imminetia, et nondum causa, nullis possint rationibus refutari? Sed et ipse quae pollicetur, non probat. Ita est. Nulla enim, ut dixi, rutorum potest existere comprobatio. Cum ergo haec sit conditio futurorum, ut teneri et comprehendi nullius possint anticipationis attactu: nonne purior ratio est, ex ducibus incertis et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat et vacuum: in hoc damnum est maximum, id est salutis amissio, si cum tempus advenerit, aperiat non fuisse mendacium” (Arnobiusz, *Przeciwko poganom* II, 4, PL 5, kol. 815B-816A) i Raymonda Sebonda (koniec XIV w.-1437) w jego *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (1487). (por. V. Droz, *Le scepticisme de Pascal*, s. 71, przypis). Renouvier (*Philosophie analytique de l’histoire*, IV, s. 65) postrzegał w tej idei *résumé* lub nawet punkt wyjścia głębokiej filozofii. Rzeczywiście, została ona wykorzystana – w zmienionej wersji – przez W. Jamesa najpierw w jego wykładzie „Wola wiary – Will to Believe” (W. James, *Zawisimost’ wiery ot woli i drugije osnovy populjarnoj filozofii*, przeł. S. I. Cereteli, Petersburg 1904), a następnie położona w osnowie prądu filozoficznego, znanego pod nazwą „pragmatyzmu”. Nie trudno zauważyć pewne podobieństwo tego ostatniego do *tutorizmu* jansenistów, ale modny obecnie pragmatyzm, który wywołał w literaturze liczne pro et contra, jest pozbawiony majestatu tragizmu i wysiłku, jest na tyle komfortowy, że już zdążył wkraść się do serc publiczności poszukującej wyłącznie w wygodnych doktryn. Podaję krótkie wskazówki bibliograficzne o pracach na temat pragmatyzmu, istniejących w języku rosyjskim: Ch. Pierson, *Grammatika nauki*, przeł. W. Bazarow i P. Juskiewicz, Petersburg 1911; W. James, *Pragmatizm*, przeł. P. Juskiewicz, Petersburg 1910 = *Pragmatyzm: nowa nazwa kilku starych metod myślenia*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004; L. M. Łopatin, *Nastojaszczjeje i buduszczjeje filozofii*, [w tegoż:] *Filozofskija charakteristiki i riezcy*, Moskwa 1991; W. F. Ern, *Razmyszlenija o pragmatizmie*, [w tegoż:] *Bor’ba o Logos*, Moskwa 1911, s. 1-25; A. Bałaban, *Pragmatizm*, „Woprosy Filozofii i Psichologii” 1909, z. 9-10, s. 574-618 (na s. 574-575 i 598 podana literatura przedmiotu); S. S. Głagolew, *Nowyj tip filozofii (Pragmatizm ili mieliorizm)*, „Bogosłowskij Wiestnik” 18:1909, z. 12, s. 578-616; P. S. Strachow, *Pragmatizm w naukie i rieligii (po powodu knigi W. Jamesa „Mnogoobrazije rieligioznogo opyta”)*, „Bogosłowskij Wiestnik” 1909, z. 6, s. 295-314; Łazariew, *Pragmatizm*, „Russkaja Mysl” 1909, z. 10; M. Eber, *Pragmatizm. Izsledowanije jego rozlicznych form*, przeł.

Z. A. Wwiedienskaja, Petersburg 1911; J. A. Bermann, *Suszcznost' pragmatizma. Nowyja tieczienija w naukie o myslenii*, Moskwa 1911.

Jeśli chodzi o bardzo obszerną literaturę obcojęzyczną na temat pragmatyzmu, to wskazówki o niej można znaleźć we wspomnianej już książce W. Jamesa, w artykule A. Bałabana i w innych. Oddzielnie wymienimy jedynie: A. Lalande, *Pragmatisme et pragmaticisme*, „Revue Philosophique” 31:1906, z. 2, s. 121-156 (porównanie różnych nurtów pragmatyzmu); J. Bourdeau, *Pragmatisme et modernisme*, Paris 1909; P. Hermant & A. van de Waele, *Les principales théories de la logique contemporaine*, Paris 1909, s. 207-230; F. Paulan, *Antipragmatisme et hyperpragmatisme*, „Revue Philosophique” 34:1909, s. 611-625; A. Schinz, *Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie*, Paris 1909.

77 Patrz [76].

78 Porównaj okrzyk pewnej dziewczyny na jej drodze do Boga: „Panie! Jeśli Ty istniejeś, wskaż mi, co jest prawdą, i daj mi możliwość ją poznać” (P. Florenski, *Woprosy religioznogo samopoznanija*, Siergijew Posad 1907, list II, s. 17). – I jeszcze: „Czy chcę, czy nie chcę, zbaw mnie Chryste, mój Zbawco! Pomóż mi, bo wkrótce zginę” (Ósma modlitwa poranna).

79 Św. Makary Wielki, *Słowo 7*, PG 34, kol. 525.

80 Herzog & Hauck, *Realencyklopädie für protestantliche Theologie*, Leipzig 1899, VI, s. 674, artykuł „Glaube”.

Lingwistyczne i filologiczne rozważania na temat słów „wiara” i „wierzyć” patrz jeszcze w książce: A. I. Strunnikow, *Wiera kak uwieriennost' po uczeniu prawosławija*, Samara 1887, s. 35-58, mając jednak na uwadze skłonność autora do zbliżania pojęć „wiara” i „wierzyć” z pojęciami „wiedza” i „wiedzieć”.

V. – LIST CZWARTY: ŚWIATŁOŚĆ PRAWDY.

81 Porównaj według bł. Augustyna: „Bóg-Trójca jest jeden, jedyny, wielki, prawdziwy, jest Prawdą – est Trinitas Deus unus, solus, Magnus, verus, verax, veritas” (Bł. Augustyn, *De Trinitate* VIII, 3, [w tegoż:] *Opera omnia*. Editio Parisina altera, Parisiis 1837, VIII₂, kol. 1322 = *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996). Bóg – mówi Augustyn – „to jest właśnie owa niezmienna prawda, słusznie uważana za zasadę wszelkiej umiejętności i sztukę wszechpotężnego Mistrza – est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotens artificis” (Bł. Augustyn, *De vera religione*, 57, [w tegoż:] *Opera*. Secunda editio Veneta, Venetiis 1756, I, kol. 976 = tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 2001, s. 776).

Według G. Cohena Bóg jest „Centrum wszystkich idei, Ideą Prawdy – Zentrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit” (G. Cohen, *System der Philosophie*, Willens 1904, II, s. 417).

Tę samą prawdę o Bogu jako istotowym nosicielu i źródle wszelkiej prawdy, znajdujemy także w ludowym rozumieniu życia. Na przykład, w repertuarze wędrownych

halickich lirników znajduje się „wojanicka pisnja”, którą śpiewa się także w rycie łacińskim w Galicji w „dniu zadusznym” lub po prostu w „Zaduszki” – 1 listopada, kiedy wspomina się wszystkich zmarłych. W tej pieśni, między innymi, śpiewa się:

„Chwalimy Boga jedynego,
Jezusa Chrysta prawdziwego,
Bowiem całe niebo i ziemia jest Jego!...”,

(Mirop, *Wojanickaja pisnja*, „Kijewskaja Starina” 23:1888, z. 12, s. 146), Jezusa Chrysta prawdziwego, to znaczy tego, w którym żyje prawda, w którym jest cała prawda, Logos, Prawdziwe Wcielone Słowo Boże – normę i zasadę, i źródło wszelkiej prawdy.

82 Arcybiskup Antoni (Chrapowicki), *Biesieda christianina s magomietaninom ob istnie Prieswjatoj Trojcy*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, Poczajów 1906, IV, s. 204-214; tenże, *Nrawstwiennojaja idieja dogmata Prieswjatoj Trojcy*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, Kazań 1906, II, s. 5-30.

Analiza tej mowy patrz: N. F. Fiodorow, *Filosofija obszczego diela*, Wierny 1906, I, s. 33-37, przypis 5; M. M. Tariejew, *Jewangielije*, [w tegoż:] *Osnowy christianstwa*, Siergijew Posad 1908, II; N. I. Saragda, *Pierwoje Sobornoje poslanije swjatego Apostola i Jewangielista Ioanna Bogosłowa. Isagogicziesko-ekzegieticzieskoje izsledowanie*, Połtawa 1903; tenże, *Charaktiernyja osobiennosti w raskrytii i izłożenii sw. Ap. Ioannom christianskiego uczenija*, „Christianskoje Cztenije” 1904, z. 6; B. M. Melioranski, *O troicznosti (Razbor kritiki L. N. Tolstogo)*, Petersburg 1907.

Bóg – powiada bł. Augustyn – „non bonus animus aut bonus Angelus, aut bonum coelum; sed bonum bonum”. On jest „non alio bono bonum, sed bonum omnis boni”. On jest „non hoc et illum bonum, sed ipsum bonum” (Bł. Augustyn, *De Trinitate* VIII, 4, [w tegoż:] *Opera omnia*. Editio Parisina altera, Parisiis 1837, VIII₂, kol. 1323).

83 Korzystam z terminologii i podziału zaproponowanego przez Schellinga.

84 Patrz [72].

85 Myśl rozwijana i z żarem broniona w książce: W. F. Ern, *Bor’ba za Logos. Opyty filosofskije i kriticzeskije*, Moskwa 1911.

86 W literaturze rosyjskiej na pojęcie „wychodzenia z siebie” podmiotu poznającego szczególnie nacisk kładł książę S. N. Trubieckoj, *Mietafizika driewniej Grecii*, Moskwa 1890 = *Sobranije soczynienij*, Moskwa 1910, III.

Nad pojęciem „wchodzenia przedmiotu” poznania w poznający podmiot bardziej od innych pracował M. O. Łoski w książce: *Obosnowanije intuiwizmu*, Petersburg 1906. Przedstawienie tychże poglądów patrz w jego książce: *Wwiedienije w filosofiju*, Petersburg 1911, I, s. 231-269.

Książka M. O. Łoskiego wywołała dość żywą polemikę, która pozwoliła znacznie rozwinąć niektóre wątpliwe problemy. Z artykułów odnoszących się do tej polemiki wymienimy następujące: A. Askoldow, *Nowyja gnosiologiczeskaja teorija N. O. Łoskogo*, „Żurnał Ministerstwa Narodnego Proswieszczenija” [dalej: ŻMNP] 1906, z. 10. s. 413-441; tenże, *K woprosu o gnosiologiczeskom intuiwizmie*

zmie, „Woprosy Filozofii i Psychologii” XCVI, s. 561-570; A. I. Wwiediński, *Nowoje i legkoje dokazatelstwo filozofskogo kriticizma*, Petersburg 1909; M. O. Łoski, *Osnowatielno li nowoje i legkoje dokazatelstwo filozofskogo kriticizma?*, ŻMNP 1909, z. 7 (anty-krytyka poglądów Wwiedińskiego); A. I. Wwiediński, *Logika, kak czast’ teoriji poznania*, Petersburg 1912, s. 207-214, 252-253, 257-287, 356-358 (re-krytyka Łoskiego); L. M. Łopatin, *Nowaja teorija poznania*, „Woprosy Filozofii i Psychologii”, ks. XXXVII, s. 185-206; M. O. Łoski, *W zaszczytu intuiwizma. Po powodu stat’i S. Askoldowa „Nowaja gnosieologiczeskaja teorija” N. O. Łoskiego i stat’i L. Łopatina „Nowaja teorija poznania”*, „Woprosy Filozofii i Psychologii”, ks. XCIII, s. 449-462; M. A. Bierdiajew, *Filozofija swobody*, Moskwa 1911, s. 97-127 = *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 71-91; S. I. Powarnin, *Ob „intuiwizmie” N. O. Łoskiego*, Petersburg 1911; M. O. Łoski, *Otwiet S. I. Powarninu na kritiku intuiwizma*, Petersburg 1911.

Takich samych poglądów trzymała się sławna kijowska szkoła historyków myśli, bliska platonizmowi i niemieckiemu idealizmowi. Do zwolenników tej szkoły należy zaliczyć rektora Kijowskiej Akademii Teologicznej, archimandrytę Innocentego Borisowa, późniejszego biskupa Chersonesu, według poglądów którego „tylko wiara likwiduje tę nieprzekraczalną otchłań, leżącą między nami i przedmiotami naszego poznania, tylko ona rozrywa tę nieprzenikalną kotarę, która ukrywa byt rzeczy” (Arcybiskup Innocenty, *Soczynienija*, X).

Podobnie do niego uważali także jego przyjaciele, O. M. Nowicki, W. S. Karpow, S. S. Gogocki, I. M. Skworcow, Michniewicz, Awsieniew, Amfitieatrow. Z późniejszych przedstawicieli tej szkoły należy szczególnie wymienić P. D. Jurkiewicza i M. A. Ostroumowa, który chociaż nie był kijowianinem, był bliski O. Nowickiemu.

Zresztą, bez względu na to, jak różne były drogi podchodzenia do pojęć „wychodzenia” i „wchodzenia” – ostateczny rezultat jest taki sam. Jedna i druga metafora oznacza jeden i ten sam akt wewnętrznego zjednoczenia poznającego z poznawanym.

87 J. Boehme, *Aurora*, s. 37 (*Schriften*, herausgegeben von U. W. Schieber, 1831-1847, drugie wydanie 1861).

Tak samo wyraża się także drugi mistyk XVII wieku, John Pordage. „Ta Druga Liczba Tej Trój-Jedni może nazywać się Sercem Bożym, ponieważ Ona jest centralna lub najbardziej wewnętrzne Jego zrodzenie, centrum i skutek Jego Miłości, skąd ta Miłość wypływa i przelewa się w całą Bożą Istotę, i we wszystko, co poza Nim może być” (*Bożestwiennaja i istinnaja mietafizika* [125], część I, ks. I, r. V, § 101, s. 113).

88 „Nie ma sposobów, aby wyjaśnić, jak może monada doznać zmiany w swojej wewnętrznej istocie z powodu jakiegoś tworzenia, skoro w niej niczego nie można przemieścić i nie można wyobrazić sobie w niej jakiegoś wewnętrznego ruchu, który mógłby być wywołany, kierowany, zwiększany lub zmniejszany wewnątrz monady, jak to jest możliwe w złożonych substancjach, gdzie istnieją zmiany w relacjach między częściami. Monady wcale nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby wejść w nie, lub wyjść z nich – les monades n’ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Akcydensy nie mogą oddzielać się lub poruszać poza substancją, jak to niekiedy czyniły u scholastyków postaci zmysłowe – species sensibi-

les. Przeto ani substancja, ani akcydensy nie mogą z zewnątrz przeniknąć do monady” (G. W. Leibniz, *Monadologie*, 7, [w tegoż:] *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, s. 705 = *Monadologia*, przeł. H. Elzenberg, Toruń 1991).

89 Dowody patrz w książce: L. Couturat, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901, s. 567-573.

90 G. W. Leibniz, *Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, 1840, s. 118; por. *Nouveaux Essais*, II, r. 20, § 4.

91 Dokładne cytaty patrz w książce L. Couturata [⁸⁹], skąd wzięte są cytaty podane w tekście tej pracy.

92 Ch. Wolfius, *Psychologia empirica*, 1738, § 633.

93 Ch. Wolf, *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben des Menschen*, 1721, I, § 449.

94 M. Mendelssohn, *Abhandlung über die Evidenz in dem metaphysischen Wissenschaften*, 1764, I, 2, 48. Przypisy [⁹², ⁹³, ⁹⁴] wzięte z R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1910, II, s. 712, artykuł „Liebe”.

95 Intelektualizm Spinozy jest widoczny w całej jego *Etyce*, a zwłaszcza w drugiej jej części. „Dusza – powiada Spinoza – jest rzeczą myślącą, res cogitans” (B. de Spinoza, *Ethices*, pars II, def. 3, [w tegoż:] *Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten & S. P. N. Land, Hagae Comitum 1882, I [⁴⁹] = *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 1954.

96 B. de Spinoza, *Ethices*, pars III, VI [⁴⁹].

97 F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 1990, s. 19. – W istocie, *Etyka* pełna jest ulubionego słowa Spinozy „rzecz, res”. Ciągłe mówi on o zniechęconej lub ukochanej rzeczy, i nawet sam Bóg jest nazwany „rzeczą myślącą”. Cytowanie byłoby bezsensowne, gdyż trzeba by powoływać się na każdą trzecią stronę *Etyki*. Nie można jednak tego zachwyty nad słowem „rzecz” uznać wyłącznie za manierę literacką filozofa: po pierwsze sama maniera tego typu wiele mówi, a po drugie Spinoza zawsze wiele mówił o „miłości” i „nienawiści” do ludzi, przedmiotów i stanów, jednocząc wszystko w słowie „rzecz”.

98 Terminologia wprowadzona przez Arystotelesa (Aristoteles, *Metaphisica* X, 3, 1054a 32; X, 8, 1058a 18; VII, 11, 1037b, 7¹⁰¹ = Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003, II, s. 772).

99 Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*. 1803-1815. Part. III, ch. 1, s. 160 (Cytat za : R. Eisler, [⁹⁴], I, s. 543).

100 M. Palágyi, *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903, s. 167 (Cytat za: R. Eisler, [94], I, s. 44: „Dieselbe Wahrheit ist es–, die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten darstellen kann“).

101 Arystoteles, *Metafizyka V (Δ)*, 9. (Aristotelis, *Opera* ededit Akademia Regia Borussica, Berolini 1831, II, s. 1018a, 7-10. – *Die Metaphysik* des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar von A. Schwegler, Tübingen 1847, I, s. 107). Francuski tłumacz J. Barthélémy-Saint-Hilaire tłumaczy ten fragment następująco:

„Il s’ensuit qu’évidemment l’identité est une sort d’unité d’existence, soit qu’il s’agisse de plusieurs êtres distincts, soit qu’il s’agisse d’un être unique, qu’on regarde comme plusieurs. C’est ainsi qu’on dit par exemple qu’un seul et même est identique à lui-même ; et alors on considère cet être unique comme s’il était deux êtres au lieu d’un” (*Métaphysique* d’Aristote traduite en français– par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, Paris 1879, II, s. 135, livre 5, chap. IX, § 6).

Ta definicja jest tożsama z podaną przez rosyjskich tłumaczy Arystotelesa : *Mietafizyka*, przeł. P. Pierow i W. Rozanow, Petersburg 1895, I, s. 160. W niemieckim przekładzie A. Schweglera czytamy: „Woraus sich ergibt, dass die Einerleiheit eine gewisse Einheit ist, entweder von Mehreres dem Seyn nach, oder von Einem, das man aber als ein Mehreres behandelt, wie wenn man z. B. sagt, etwas sey mit sich selbst einerlei man behandelt in diesem Fall das Eine als wäre es eine Zweiheit–” (*Die Metaphysik* des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Kommentar von A. Schwegler, II, Fünftes Buch, cap. 96, § 82).

[Przekład polski: „O pewnych rzeczach mówi się, że są ‘te same’ w tym znaczeniu, o innych zaś, że są ‘te same’ z ich własnej natury, jak w przypadku jedności; bo zarówno rzeczy, których materia jest jedna czy to gatunkowo, czy liczbowo, jak i te, których istota jest jedna, nazywają się tymi samymi. Jasne przeto, że tożsamość jest pewną jednością wielości rzeczy bądź jednością jednej rzeczy pojmowanej jako wielość, gdy na przykład mówimy, iż rzecz jest identyczna sama z sobą; bo ta sama rzecz jest tutaj pojmowana jako dwie”, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, (w:) Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003, II, s. 696].

102 Leibniz, *Nouveaux Essai*, ch. 27, § 9.

103 „Wszystkie możliwe zjawiska – mówi Kant – należą jako przedstawienia do całej możliwej samowiedzy. Od niej zaś, jako przedstawienia transcendentalnego, numeryczna tożsamość jest nieoddzielna i jest *a priori* pewna, bowiem nic nie może wejść w skład poznania bez pośrednictwa tej pierwotnej apercpcji. Że zaś ta tożsamość musi koniecznie wejść do syntezy wszelkiej różnorodności zjawisk, o ile ma ona stać się poznaniem empirycznym, więc zjawiska podlegają warunkom apriorycznym, z którymi stale musi być zgodna ich synteza (ujęcia). Otóż przedstawienie ogólnego warunku, pod którym (a więc na jeden tylko sposób) można przyjąć pewną różnorodność, nazywa się prawidłem, a jeżeli w ten sposób musi się ją przyjąć – prawem. Wszystkie więc zjawiska pozostają w stałym powiązaniu z sobą wedle praw koniecznych, a przeto w transcendentalnym pokrewieństwie, którego już tylko prostym następstwem jest pokrewieństwo empiryczne” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957,

I, s. 218-219). „Jeżeli numeryczną tożsamość pewnego przedmiotu zewnętrznego chce poznać przez doświadczenie, to będę zwracał uwagę na to, co trwałe w tym zjawisku, do czego jako do przedmiotu odnosi się wszystko inne jako określenie, i zauważę jego tożsamość w czasie, gdy ono [to określenie] się zmienia. Lecz oto sam jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i wszelki czas jest jedynie formą tego zmysłu. Odnoszę więc każde z moich kolejnych określeń do numerycznie tego samego Ja we wszelkim czasie, tj. w formie wewnętrznej naoczności samego siebie (*meiner selbst*). W ten sposób osobowości duszy nie należałoby nawet uważać za coś wywnioskowanego, lecz za to, co jest całkowicie tożsamościowo ustalone przez samowiedzę, i to też jest przyczyną, że to ustalenie jest ważne a priori. Nie pozwala ono bowiem nic innego jak tylko to, że w ciągu całego czasu, w którym jestem sobie świadomy, świadomy jestem tego czasu jako należącego do jedności Ja. I wychodzi całkiem na jedno, czy powiem, że ten cały czas jest we mnie jako w jednostce indywidualnej, czy też, że ja wraz z numeryczną tożsamością znajduję się w całym tym czasie” (*ibidem*, II, s. 71-73)

104 Według sformułowania F. Staudingera, Cohen jest „der Altmeister neokantystów” (F. Staudinger, *Cohens Logic d. reinem Erkenntnis und d. Logik d. Wahrnehmung*, „Kantstudien” 1903, z. 1.

105 H. Cohen, *System der Philosophie*, Berlin 1902, II, s. 78.

106 Idea przeciwstawienia żywej twórczości w czasie i mechanicznego wcielenia w przestrzeni, lub, co jest prawie tym samym, idea przeciwstawienia rzeczy i osoby tkwi u podstaw filozofii Henri Bergsona i Williama Sterna. Jednak ani w swojej pierwszej redakcji, ani w drugiej myśl nie ma siły, aby przebić się przez co prawda nie mechaniczny, ale jednak i nie osobowy witalizm. Wspomniane przez nas filozofie nie są więcej niż witalistycznym ontologizmem, czego dowodem może być chociażby to, że nawet w najbardziej personalistycznej z nich, w systemie Sterna, czyniona jest próba określenia osoby. Już to jest wystarczające, żeby przekonać się co do bezosobowości tej filozofii. Dlaczego tak wyszło? – Wydaje mi się, że dlatego, iż obaj filozofowie, chociaż i posługują się kategorią rzeczowości, to jednak są nierozzerwalnie związani z racjonalizmem i nie decydują się z nim zerwać, to znaczy, innymi słowy, nie decydują się podjąć wysiłku wiary. Niezadowoleni z rozumu, oni chcą jakoś niezauważalnie i bez skandalu wymknąć się z jego królestwa, robiąc jednak wrażenie, że kontynuują jego dzieło. Jednemu i drugiemu obcy jest tragiczny moment, a przecież dobroduszością nie pokona się rozumu. Okazuje się, że Bergson prawie w ogóle nie mówi o osobie – co jest bardzo mądrą pozycją! – a Stern, który zarzucił swoją książkę słowem „Person”, określa osobę, to znaczy uważa ją za coś uchwytnego dla rozumu, i pojęcie „rzecz” ten rozum w rozumie wyjaśnia przez przeciwstawienie pojęciu osoby. – Zresztą, oto określenie osoby, podane przez Sterna: „Osoba jest takim istniejącym, który nie bacząc na wielość swoich części tworzy realną, swoistą i wartościową w sobie jedność, i jako taka nie bacząc na wielość swoich cząstkowych funkcji, realizuje jedną ukierunkowaną swoją działalność. – Rzecz jest całkowitym przeciwieństwem osoby. Ona jest takim istniejącym, który, składając się z wielu części, nie dysponuje realną, swoistą i integralną jednością, a wypełniając liczne cząstkowe funkcje nie realizuje żadnej ukierunkowanej działalności”.

L. W. Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, Leipzig 1909, I, s. 16. Dalej, na s. 18-19, Stern próbuje „wyjaśnić” te określenia.

107 Bernardi Carevallensis *Opera*, Parisiis 1719, De dil. Dei, 1.

108 N. N. Saragda, *Pierwoje sobornoje poslanije swiatogo Apostola i Jewangelista Ioanna Bogosłowa*, Połtawa 1903 [82].

109 Εὐχολόγιον. Ἐν Ἑρώμη, 1754, s. 75. Dalsze cytaty według tego wydania.

110 Patrz: S. S. Sobolewski, *O znaczeniu słów „Priemudrost’ju wonniem”*, „Strannik” 1906, z. 10, s. 586-588.

111 A. Ałmazow, *Istorija czynoposledowanija krieszczenija i miropomazanija*, Kazań 1884, s. 219-240.

112 Εὐχολόγιον, [109], s. 86.

113 Nie należy tego porównania rozumieć jako metafory: jest to wskazanie na mityczną niewypowiedzianą światłość Prawdy, o czym patrz niżej [127].

114 Św. Grzegorz z Nyssy, *O duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, kol. 96c = Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, przeł. W. Kania, Warszawa 1974, s. 27-87.

115 Cytuję w całości, w przekładzie,

HYMN MIŁOŚCI *Apostoła Pawła.*

I. Prolog

Lecz wy starajcie się o większe dary:
a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą.

II. Pierwsza strofa

Gdybym mówił językami ludzi i aniołów,
a miłości bym nie miał,
stałbym się jak miedź brzęcząca
albo cymbał brząający.

Gdybym też miał dar prorokowania
i znał wszystkie tajemnice,
i posiadał wszelką wiedzę,
i wiarę taką, iżbym góry przenosił,

a miłości bym nie miał,
byłbym niczym.

I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją,
a ciało wystawił na spalenie,
lecz miłości bym nie miał,
nic mi nie pomoże.

III. Druga strofa

(temat) Miłość cierpliwa jest,

Łaskawa jest.
Miłość nie zazdrości,

Nie szuka poklasku,
Nie unosi się pychą.
Nie jest bezwstydna,
Nie szuka swego,
Nie unosi się gniewem,
Nie pamięta złego,

Nie cieszy się z niesprawiedliwości,
Lecz współweseli się z prawdą.

Wszystko znosi,
Wszystkiemu wierzy,
We wszystkim pokłada nadzieję,
Wszystko przetrzyma.

IV. Trzecia strofa

Miłość nigdy nie ustaje,

Mimo że prorocтва się skończą,
Choć zniknie dar języków,
I choć wiedzy zabraknie.

Po części bowiem tylko poznajemy,
Po części prorokujemy.
Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe,
Zniknie to, co jest tylko cząstkowe.

Gdy byłem dziecięciem,
Mówiłem jak dziecko,

Czułem jak dziecię,
Myślałem jak dziecię.
Kiedy zaś stałem się mężem,
Wyzbyłem się tego, co dziecięce.
Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno,
Wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz.

Teraz poznaję częściowo,
Wtedy będę poznawał tak, jak zostałem poznany.

Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość, te trzy,
Z nich zaś największa jest miłość.

V. Epilog

Starajcie się osiąść miłość,
[Troszczcie się o dary duchowe,
Szczególnie zaś o dar prococtwa].

(Por.: M. D. Murietow, *Nowozawietnaja Piesn' ljubwi srawnitelno s „Pirom” Platona i „Piesn' ju Piesniej”*, Siergijew Posad 1903, I-II).

116 Na temat różnic między altruizmem i miłością chrześcijańską napisano wiele, zwłaszcza przez świętych ojców. Z nowszej literatury wymienię tylko: K. N. Leontiew, *Naszy nowyje christianie*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, Moskwa 1912, VIII; L. A. Tichomirow, *Altruizm i christianskaja ljubow'*, Wyszniy Wołoczek 1905; M. A. Nowosiołow, *Gumanizm. Jego smysl i znaczenije w nowoj istorii czelowieczestwa*, Moskwa 1912; tenże, *Psichologiczeskoje opravdanije christianstwa*, Moskwa 1912; A. A. Sokołowski, *Rieligija ljubwi i egoizm*, Moskwa 1891, I; A. M. Iwanow-Płatonow, *Christianskoje uczenije o ljubwi k czelowieczestwu srawnitelno z krajnostjami uczenij socjalisticzeskich*, Moskwa 1894.

117 Na temat pojęcia „kenozy” w specyficznie teologicznym sensie, odnoszonym do Jezusa Chrystusa, patrz: M. M. Tariejew, *Uniczyżenije Gospoda naszego Iisusa Christa*, Moskwa 1901 (bibliografia); tenże, *Osnowy chriстанstwa*, Siergijew Posad 1908, I, s. 7-134; A. Czekanowski, *K ujasnieniju uczenija o samouniczyżenii Gospoda naszego Iisusa Christa (izłożenije i kriticzeskij razbor kienoticzeskich teorii o lice Iisusa Christa)*, Kijów 1910.

118 Myśl o „niesprawiedliwości” indywidualnego istnienia i o śmierci jako o procesie powrotu do pierwotnego wspólnego bytu, w bardziej lub mniej wyraźnej formie była wypowiedana przez wielu filozofów greckich lub – mówiąc dokładniej – prawie przez nich wszystkich była brana pod uwagę. Jak się zdaje, ona była osnową w tej złożonej całości, którą odbijało i pobudzało przeżywanie misteriów. Jest bardzo prawdopodobne, że myśl ta była wschodniego pochodzenia, chociaż mogła też być w pełni autochtoniczną, gdyż usunięcie osobistej ograniczoności i pijacki zachwyty połączenia

się z całym bytem, wywoływany przez misteria, sam z siebie jest dostateczny, żeby pozwolić na zrodzenie się myśli o grzeszności indywidualnego istnienia oraz o szczęśliwości, a tym samym pierwotnej świętości, bycia poza sobą.

Tę myśl w sposób szczególnie określony wyraża Anaksymander. Według informacji Teofrasta, zachowanej przez Symplicjusza, „Anaksymander, syn Praksjadesa z Miletu, uczeń i kontynuator Talesa, twierdził, że nieskończona jest zasada – ἀρχή – i materialna przyczyna – στοιχείον – wszystkiego. On pierwszy wprowadził słowo „zasada”, wypowiedziawszy założenie, że ona nie jest wodą lub jakimkolwiek z tak zwanych żywiołów, ale pewną inną nieskończoną naturą, z której tworzą się wszystkie niebiosy i wszystkie w nich światy. Od tej zasady wszystkie rzeczy mają zrodzenie i zgodnie z koniecznością, zniszczenie, gdyż w określonym czasie znoszą one karę i niosą zapłatę za wzajemną niesprawiedliwość: tak wyraża się on, korzystając ze zbyt poetyckich zwrotów – ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τοῖσι ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων” (Theophrasti physic. opinionum, fr. 2, cytowane w Simplicii in Aristot., Physic., f. 6r 36-54. – H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolinii 1879, s. 475). Jednak Teofrast, w swoim głębokim komunikacie nie ma racji, postrzegając w słowach Anaksymandra „zbyt poetyckie zwroty”, chociaż równie nie ma racji zbyt ontologizujący historyk filozofii, twierdzący, na podstawie analizy wierzeń egipskich, że „starożytni greccy filozofowie słowami νόμος, δίκη oznaczali pierwszą przestrzeń” i „z tego powodu ἀδικία rzeczy nie jest niczym innym, jak ich odejściem od pierwszej przestrzeni i τοῖσις zapłata, nie jest czymś innym, jak skierowaniem ich do bezgranicznej przestrzeni” (O. M. Nowicki, *Postępiennej rozwitje driewnich filofofskich uczenij w swjazi s rozwitjem jazyczeskich wierowanij*, Kijów 1860, II, s. 93, przypis 81; o religii egipskiej *idem* I, przypis 5). Ogólna myśl Anaksymandra jest prosta, a mianowicie: „Nieprawda jest wyobcowaniem, wzajemnym przeciwstawieniem, oddzieleniem; prawda tryumfuje w likwidacji wszystkiego, co jest wyobcowane, poszczególne rzeczy wracają do swoich żywiołów. Natomiast żywioły są pochłaniane przez nieskończoność, w której łonie rodzą się i giną niezliczone światy” (książę S. N. Trubieckoj, *Istorija driewniej filofofii*, Moskwa 1906, I, s. 66; por. T. Gomperz, *Grieczeskije mysliteli*, przeł. E. Giercyk i D. Żukowski, Petersburg 1911, s. 50), ale jak wszystkie założenia pierwotnej metafizyki, ta myśl jest odbiciem konkretnej psychologii mistycznej i nawet, ściślej, orfikich wyobrażeń o duszy, rodzących się na gruncie misterii, a nie są to konstrukcje abstrakcyjnego rozumu. Patrz: T. Gomperz, *ibidem*, s. 108 i nss. (nauka orfików i pitagorejczyków o duszy); S. S. Głagolew, *Grieczeskaja rieligija*, Siergijew Posad 1909, I, s. 216 i nss. (teologia orfików); R. Steiner, *Das Christentum als mystische Tatsache*, Leipzig 1910.

119. R. Hamerling, *Die Atomistik des Willens*, 1891, II, s. 164 (cytat za: R. Eisler, [94], II, s. 713).

120 Myśl o całkowitej odrębności wartości i danych, pragnień i możliwości, norm i faktów jest charakterystyczna dla całego ruchu neokantowskiego w filozofii, zarówno w wąskim, jak i szerokim znaczeniu terminu neokantyzm.

121 F. M. Dostojewski, *Brat'ja Karamazow*, [w:] *Sobranije soczynienij*, XII, s. 337 (z pouczeń starca Zosimy) = F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Watt i Z. Podgórzec, London 1993, I, s. 349-362.

122 Bł. Augustyn, *De Trinitate* VIII₁₀ = *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.

123 Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae*, I, 74, PL 122, kol. 519B. Tutaj podano także drugie określenie miłości : „Amor est naturalia motus omnium rerum, quae in motu sunt, finis quietaque statio, ultra quam nullus creaturae progreditur motus” (id.).

124 Patrz [115].

125 „Pismo Święte nazywa Boga *światłością*. Nazwa ta, zgodnie z potocznym rozumieniem, wyraża następującą cechę Boga: Jego czystość. Czy jednak nie wyraża ona także istoty Boga? Czy Bóg nie jest w istocie *światłością*, a Jego Istota nie ma czegoś podobnego do *światłości*-?” (Arcybiskup Innocenty, *O Bogie woobszcze, kak uczrieditiele carstwa nrawstwiennogo ili niebiesnogo*, [w tegoż:] *Soczynienija*, Petersburg-Moskwa 1877, X, s. 255-265). – Nauka o Bogu jako niewypowiedzianej *światłości* występuje chyba u wszystkich mistyków; jej systematyczny wykład znajdujemy u anglikanina Johna Pordage’a, żyjącego w XVII wieku (1625-1698), w jego podstawowej pracy: *Metaphysica vera et divina*, przetłumaczonej na język niemiecki (Pordädschen’s *göttliche und wahre Metaphysik*, übersetzt von L. Vischer, 1725) i rosyjski (*Bożestwiennaja i istinnaja mietafizika, ili diwnoje i opytom priobrietiennoje wiedenije niewidimych i wiecznych wieszczej*, odkrytoje czriez D. P., Moskwa, w tajnej drukarni około 1785, III, s. 547+600+639 in quarto; książka ta została skonfiskowana i jest określona przez Sopikowa jako bardzo rzadka).

Oto, jak naucza John Pordage: „Bóg jest *Światłością* (1 J 1₃), a tym samym Jego Istota ma przestrzeń, głębię, wysokość, długość i szerokość. Nie można bowiem wyobrazić sobie *światłości*, która nie miałaby przestrzeni, której blask nie rozprzestrzeniałby się wokół niej, który by nie oświecał żadnego miejsca i nie zachwycał swoją jasnością. Można też sprzeciwić się temu, że Bóg jedynie w porównaniu jest nazywany *Światłością*–, ponieważ bez żadnej podstawy mówi się, że Pismo jedynie przez porównanie nazywa Boga *Światłością*. Jest to raczej najwłaściwsze Imię Boga i jeśli rozważamy Jego wzniosłość, subtelną i jasność Jego blasku, to nie można tego zewnętrznego *światła*, które nazywają materialnym, tak nazywać, jak tylko w sposób bardzo nieodpowiedni: bowiem w sposób nieporównywalny przewyższa to *światło* Boski blask i chwałę, o czym wielu świadczy, którzy tego doznali. – W tym sensie, to znaczący w rozważaniu Jego Najwyższej Jasności i *Światłości*, i Jego najsubtelniejszej Istoty, prawdziwe jest to, że Duchowa i Boska *Światłość* całkowicie różni się od materialnej lub zewnętrznej, i jest szczególnego rodzaju. Zresztą, obie mają, w tym rozpatrywaniu *światła*, jednakową naturę i cechy, a nikt nigdy nie dowiedzie czegoś przeciwnego. – Chciałbym jednak usłyszeć, co oni rozumieją pod nazwą *Duchownego światła*, jeśli chcą pokazać przez to nie coś innego, jako wzniosłość jego blasku i subtelną jego istoty. Bowiem samo poznanie nie można samo z siebie nazywać *Światłością*. Ponieważ

wszystkie diabły i osądzeni mają wiedzę o wielu sprawach, nie tylko obrazową, która jeszcze u nich pozostała o sprawach Bożych, ale także istotową i doświadczalną o swoim Mrocznym Świecie, i o znajdujących się w nim rzeczach, które nawet wszystkie razem nie mają najmniejszej iskry światła. – Dlatego duchowa Światłość jest prawdziwą i własną światłością, według powszechnego rozumienia, które wszyscy ludzie o niej mają, to znaczy jasno jaśniejącej jasności. Takiej światłości, którą wszyscy powinni uznać za coś materialnego i za istotową doskonałość, nie można negować w Bogu, nie dotykając Jego chwały. Tym mniej można wątpić w to, że w Objawieniu Janowym o Życiu Wiecznym dokładnie powiedziano: „I odtąd już nocy nie będzie. A nie potrzeba im światła lampy i światła słońca, bo Pan Bóg będzie świecił nad nimi” (Ap 22₅). Tych słów nie można rozumieć inaczej, jak odnoszących się do prawdziwej zmysłowej światłości, która będzie oświecać oczy błogosławionych. – Nie jest też słuszne, gdy mówią, że ta zewnętrzna światłość jest materialna, jeśli rozumie się ją jako taką rzecz, która nic w sobie nie ma, poza tym, że rozpościera się na wysokość, głębokość, długość i szerokość, że w niej samej nie ma wszelkiego życia i jest ona nawet cierpiąca. – Ponieważ Światłość jest Życiem (1 J 1_{4,5}), a przy tym działa ona ze swojej własnej wewnętrznej osnowy i z samej swojej własnej mocy. Tym samym jest ona Duchem, a nie ciałem. I jak ochotnie trzeba zważać na ten wniosek o Boskiej Światłości, tak też trzeba wszystko, co powiedziano o zewnętrznej, uznać za prawidłowe, póki pewne dowody nie wykażą, że jest ona zupełnie innej natury i przeciwstawia się tamtej naturze”. Dalej odrzuca się pewne możliwe sprzeczności przeciwko temu, ale nie będziemy ich cytować w szczegółach. Następnie, autor mówi: „–Jak Bóg jest nieskończoną Istotą, tak jest też On nieskończoną Światłością, i nieskończoną przestrzenią. – I podobnie jak w dzień ta materialna światłość wszystko otacza, wszystko mieści w sobie, i wszystkie rzeczy w niej żyją, poruszają się i są, tak i Boska Światłość nocą i dniem [gdyż nie ma ciemności w Bogu, ale nieustanny (2 J 5; Ps 138₁₂) dzień] wszystko napelnia, wszystko przenika, wszystko ogarnia, w Niej żyjemy, poruszamy się i jesteśmy. Ona we wnętrzu wszystkich rzeczy jest osnową, która wszystko nosi i utrzymuje; nie ma niczego, co by mogło być przed Nią ukryte. Chociaż Ona sama z powodu wszystko przewyższającej subtelności swojej natury nie może być objawioną mocą stworzeniom, ale należy w najgłębszej pokorze prosić i oczekiwać dobrowolnego i miłosiernego Jej objawienia. Samo Pismo, skarbnica Boskiej Prawdy, prawie na każdej stronie właśnie o tym mówi. – A takie rozważanie o Światłości ujawnia także słabość następującego sprzeciwu, kiedy mówi się, że jeśli przypisać Bogu Przestrzeń, to stąd wynika, że On może być podzielny. – Rozdziel, jeśli tylko możesz, choćby światło słońca na istotne części i pokaż nam cząstkę, która byłaby oddzielona od całości: zamknij ją pod szkłem i zachowaj dla użytkowania, a będziesz miał wspaniały świecznik. – Jeśli nie możesz tego zrobić, to przyznaj, że części, które wyobrażasz sobie stojącymi jedna blisko drugiej w Przestrzeni, znajdują się tylko w twojej wyobraźni i widoczna przez ciebie ich podzielność nie jest niczym innym, jak dziełem wyłącznie twego rozumu (merum ens rationis). – Popatrz na szkło, jakże materialnym jest ono ciałem, że nawet duchy nie mogą przez nie przeniknąć, ale zatrzymują się w nim, a przecież jak łatwo przechodzi przez nie Światłość? I jak trwa Światłość zawsze niepodzielna w swojej przestrzeni?”. Oznacza to, że tym bardziej bez żadnych przeszkód powinna wszystko przenikać Światłość Boża. „Powiesz jednak, że jeśli światłość nie może być tak dzielona, aby jedna jej część była

osobno, to jednak może być ona z wielu miejsc *wyłączona*, jej przestrzeń zmniejszona i pomnożona, co w samej rzeczy tylko tyle znaczy, jakby ona była podzielna. – Z mojego punktu widzenia nie może być to traktowane jako dzielenie. To wyłączenie przynosi z sobą koncentrację i zjednoczenie. A że nie przeczy to naturze *stworzonego* ducha, aby on kurczył się, a także i rozszerzał, to tym bardziej nie jest sprzeczne z niestworzonym, na ile przynależy do drugiej istoty jego, o czym jawnie świadczy autor na podstawie wielu swoich doznań” (D. Pordedź, *Bożestwienna i istinna metafizyka*, Część I, kniga I, глава XII, §§ 1-23, s. 262-269).

126 Kanon niedzielny 6 tonu, hirmos 5.

Zauważmy, że kult światłości, tak wyraźnie przedstawiony w hymnie „Pogodna Światłości”, jest bardzo starożytny. Przynajmniej św. Bazyli Wielki właśnie o tym hymnie świadczy w 375 roku: „Ojcom naszym wydawało się, że nie należy w milczeniu przyjmować dobrodziejstwa wieczornego światła – χάριν τοῦ ἑσπερίνου φωτός –, lecz należy zań dziękować zaraz, kiedy się ukazuje. Nie umiemy powiedzieć, kto jest ojcem owych słów na temat wieczornego dziękczynienia, jednakże lud głosi to dawne powiedzenie–” (Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, 27 73, PG 32, kol. 205A = przeł. A. Brzostkowska, Warszawa 1999, s. 187).

Również i teraz, któż nie przeżył umierającej łaski „światłości wieczornej”, jakiejś jej niepojętej łagodności i promieni zachodzącego słońca, jakby nie z tego świata. To wszystkim znane uczucie jest jednym z muzycznych tematów F. M. Dostojewskiego i występuje u niego zawsze w obrazie promieni zachodzącego słońca. Taką niezmierną muzyką dźwięczą przedśmiertne słowa Zosimy:

„Błogosławię codzienny wschód słońca i serce moje po dawnemu śpiewa mi, ale bardziej jeszcze kocham już jego zachód, długie skośne promienie i pospołu z nim ciche, łagodne, tklive wspomnienia, miłe obrazy mego długiego i błogosławionego życia” (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat i Z. Podgórzec, London 1993, I, s. 327). Długie skośne promienie zachodzącego słońca – oto symbol pogodnego umierania, przejścia do innego świata. – Skazanemu na karę śmierci, według słów księcia Myszkina, rzuciły się w oczy promienie iskrzące się z pozłoczonego dachu świątyni. On z uporem patrzył na te promienie, nie mógł się od nich oderwać, zaczynało mu się wydawać, że te promienie są jego nową naturą, że on w ciągu tych paru chwil połączy się z nimi. – Aresztant Michajłow umiera wieczorem jasnego mroźnego dnia; silne, skośne promienie zachodzącego słońca przenikały przez zielone szyby więziennego szpitala. – Nelli trzy dni przed swoją śmiercią, jakby ją przeczuwając, z tęsknotą patrzy na zachodzące słońce. – Liza w „Wiecznym mężu” umiera pięknego letniego wieczoru, wraz z zachodem słońca. – Raskolnikow zamyślił się nad śmiercią, patrząc na ostatni czerwony odblask zachodu – W „Idiocie” na poły szalony starzec-generał opowiada o śmierci swojej żony w pogodny, letni wieczór, wraz z zachodem słońca. – W „Młokosie” Kraft zanim się zastrzelił, mówił w tajemnicy, że kocha zachody słońca. – Alosza zapamiętał długie skośne promienie zachodzącego słońca, gdy przyszło mu zobaczyć matkę szalejącą w ataku hysterii. – Zosima opowiada o śmierci swego brata wieczorem, gdy zachodziło słońce. Podobnie jak Alosza, zapamiętał on obrazy z wczesnego dzieciństwa. Wspominając je on dokładnie widzi, jak wznosi się dym kadzidlany, a z góry, przez okna w kopule, leją się do Bożej cerkwi pro-

mienie i wszędzie smugami rozplywa się w nich dym kadzidel. Ten zachodzący promień słońca jest symbolem naszego związku z innym światem. – Makar Iwanowicz opowiada o pewnym kupcu, który bardzo pokutował za to, że z jego powodu mały chłopiec rzucił się do rzeki i utonął. Kupiec ten zamówił u malarza obraz przedstawiający to wydarzenie. Artysta namalował i na obrazie na spotkanie chłopcu spuścił z nieba promień, „jeden promień światła”.

127 „Na niebo kieruję oczy mego serca ku Tobie, Zbawco, zbaw mnie Twoim zajaśnieniem” (1 antyfona jutrzni niedzielnej, ton 2).

Termin zajaśnienie, ἔλλαμψις, podobnie jak inne, podobne do niego, bez żadnych wątpliwości wskazują na niestworzoną Światłość Taboru – energię Trójjedynego Bóstwa – i wprost lub pośrednio wiążą się z nauką o tym przedmiocie, najwyraźniej i konsekwentnie wyrażoną przez hezychastów z Atosu. W wysokim stopniu ważne i pouczające spory o Światłości Taboru wyjaśniły podstawy prawosławnej gnozeologii i bardzo ważne strony ontologii. Oto dlaczego uważam za swój obowiązek podać literaturę w tym przedmiocie, chociaż niezbyt bogatą. Oto ona: Igumen Modest, *Swjatyj Grigorij Palama, Mitropolit Solunskij, pobornik prawosławnego uczenia o Faworskom swietie i o diejstwijach Bożiich*, Kijów 1860; Biskup Porfiriusz Uspienski, *Wostok christianskij. Afon. Pierwoje putieszestwije w Afonskije monastyri i skity w 1845 g.*, Kijów 1877, I, 1, s. 229-262; tenże, *Istorija Afona*, Kijów 1877, III, 1, § 32, s. 134-144 (nauka hezychastów); tenże, III, 2₁ (Petersburg 1892), rozdział 18, §§ 97-99: przedstawienie nauki hezychastów, los hezychazmu i literatura o nim; tenże, III, 2_{II}: historia Atosu; №№ 25-50, s. 682-861: autentyczne teksty i dokumenty; F. I. Uspienski, *Sinodik w niedielju prawosławija*, Odessa 1890; tenże, *Oczerki po istorii wizantijskoj obrazowannosti*, Petersburg 1892; Biskup Aleksy, *Wizantijskije cerkownyje mistiki 14-go wieka*, Kazań 1906; I. Sokołow, *Warlaam i warlaamity*, [w:] *Prawosławnaja Bogosłowskaja Encikłopedija*, pod redakcją A. P. Łopuchina, Petersburg 1902, III, kol. 149-157; tenże, *Grigorij Akindin*, tamże, IV, kol. 680-682; tenże, *Grigorij Sinaït*, tamże, IV, a także inne postacie; G. Niedietowski, *Warlaamitskaja jeries'*, „Trudy Kijewskoj Duchownoj Akademii” 1873, z. 2; P. A. Syrku, *K istorii isprawlenija knig w Bołgarii w XIV wiekie*, Petersburg 1899; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Literatur*, München 1897; Γρ. Παπαμιχαηλ, – ‘Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς, ‘Εν’ Αλεξανδρείᾳ, 1911 [Recenzja: „Echos d’Orient” 15:1912, z. 97, s. 528-531]; tenże, *Otczet o knigie Stawra*, „Néa Siwón” 4:1896, s. 565; tenże, *Χριστιανισμός καὶ πνευματισμός*, 1912; Św. Grzegorz Palamas, *Prawosławnoje ispowiedanije*, „Woskriesnoje Cztenije” 1841, z. 3, s. 17-21.

Głównymi obrońcami prawosławnej nauki o Światłości Taboru byli: św. Grzegorz Palamas, patriarcha ekumeniczny Filoteusz, cesarzowa Anna, jej syn cesarz Jan Paleolog, współrządzący z nim Jan Kantakuzen i mnich Izydor, późniejszy patriarcha ekumeniczny. Przeciwnikami tej nauki byli: mnich z Kalabrii Barlaam, uczony Grzegorz Akindynos, patriarcha ekumeniczny Jan Kalekas i uczony Gregoras. Ich dzieła są zebrane w ostatnich jedenastu tomach drugiej serii PG.

128 Św. Symeon Nowy Teolog, *Modlitwa o pożytek świętej komunii* (siódma modlitwa po przyjęciu świętej komunii).

129 Jeśli chodzi o trudny do wyjaśnienia zwrot „ὁ πατὴρ τῶν φώτων” (Jk 1₁₇), to wielu egzegetów uważa, że w tym wypadku Bóg jest nazywany „źródłem światłości duchowej”; taka jest opinia Fromonda, Baumgartena i Starka. Natomiast Hoffmann zrozumiał, że pod nazwą „τὰ φῶτα” należy rozumieć wyłącznie światła niebieskie. Tę ostatnią myśl rozwija i przedstawia w doskonalszej postaci biskup Jerzy. „Obecnie nie ma nic dziwnego w tym, że Bóg jest nazywany ojcem światła: wiadomo, że podobne wyrażenie użyto w Księdze Hioba 38₂₈: ‘kto jest ojcem deszczu?’– Takie rozumienie nie jest sztuczne i jest przyjmowane przez większość egzegetów”, jak Rosenmüller, Wiesinger, Hutter, Sched, por. Biskup Jerzy (Jaroszewski), *Sobornoje poslanije sw. Apostoła Ijakowa. Opyt istoriczesko-ekziegietycznego izsledowanija*, Kijów 1901, s. 129-131.

130 „Tak samo w królestwie dźwięków przypadnie to, co jest pojedyncze, choć poszczególny dźwięk wśród dźwięków pięknej całości, bywa często piękny także sam w sobie” (Plotyn, *Enneady*, I, 6₁ – Plotini *Enneades* edidit R. Volkman, Lipsiae 1883, I, s. 85 = Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, I, s. 131). „Izolowany ton, percypowany przez nasze ucho, bez śladu znika dla naszej psychiki prawie natychmiast po ustaniu wibracji; nie mamy możliwości rozpoznania go, określenia jego wysokości, porównania z izolowanym tonem, który słyszeliśmy ½ godziny wcześniej, jak i nie możemy go odtworzyć po 10 minutach; jedynie wyjątkowe osoby, obdarzone wyjątkowym słuchem muzycznym, dysponują zdolnością przybliżonej oceny izolowanego tonu, ale i one w celu takiego określenia wstępnie odtwarzają usłyszany ton głosem–” (A. Bernstein, *Mir zwukow kak obiekt wosprijatija i mysli*, „Woprosy Filosofii i Psihologii” 1896, z. 3-4, s. 111). – „Nieokreślone w oddzielności jej [melodii] elementy nabierają przy swoim połączeniu nowych jakości, sprzyjających ich wspólnej ocenie; oczywiście, ta kwalifikacja, której brakuje poszczególnemu tonowi, jest właściwa ich całości i nie oddzielając każdego członu ona określa ich konsekwentny szereg” (*ibidem*, s. 112). – Chociaż nasze ucho jest zdolne percypować tony z dowolną ilością drgań, to jednak ich rozpoznanie i rozróżnienie jest ograniczone do granic określonych relacji. – Przeto, dla percepcji słuchowej nie tyle ważna jest absolutna ilość drgań powietrza, co relacja wielkości konsekwentnie zmieniającej się szybkości drgań. W każdym szeregu następujących po sobie dźwięków nasza percepcja albo wydziela tylko te, które odnoszą się jeden do drugiego jako szereg określonych relacji między pewnymi całymi liczbami, albo sztucznie i w przybliżeniu sprowadza pozostałe do tego regularnego szeregu” (*ibidem*, s. 116). – „Dźwięki nie są przypominane same z siebie, a w swoich wzajemnych relacjach szybkości drgań; myśl nie zapamiętuje absolutnej wysokości każdego dźwięku, a ich następstwo, odpowiadające następstwu relacji określonych liczb całych.– Stara melodia w nowej tonalności jest rozpoznawana bezbłędnie dzięki temu, że jej zapamiętany wzór nie składał się z szeregu tonów określonej wysokości, a z szeregu relacji nie zmieniających się przy zmianie tonalności. Granice takiego utożsamienia w pamięci nie ograniczają się do żadnych faktorów; w granicach możliwej percepcji fizycznej gamy od najniższych do najwyższych tonów, przechodząc po półtonach z tonalności do tonalności, zmieniając swój tembr do nieskończoności w różnych instrumentach, melodia pozostaje tym niemniej ściśle tożsama ze swoim zapamiętanym wzorcem, gdyż ona pozostaje matematycznie wierna sobie samej, to znaczy następstwu swoich elementów.

Pamiętamy melodię, chociaż nie możemy natychmiast określić w wykonaniu jakiego instrumentu żeśmy ją słyszeli—” (*ibidem*, s. 116-117).

131 „Muzyka daje nam zadowolenie, chociaż jej piękno polega wyłącznie na relacjach liczb i ilości uderzeń oraz drgań dźwięczących ciał, powtarzających się przez znane interwały, których nie zauważamy, a które nasza dusza nieustannie dokonuje” (Leibniz, *Naczała prirody i blagodati, osnawannyja na rozumie*, [w tegoż:] *Izbrannyja filozofskija soczynienija*, Moskwa 1890, s. 336 = *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1969).

132 R. W. Emerson, *Krasota*, [w tegoż:] *Soczynienija*, I, s. 24. Podobne opinie spotykamy także u innych teoretyków estetyki.

„Mówiąc ogólnie, światłości w odpowiedniej mierze jako bodźcowi energii nerwowej, wystarczająco odtwarzanej przez pokarm i oddech, jako normalne pobudzenie działalności nerwowej, towarzyszy uczucie zadowolenia. Długotrwała ciemność jest zdecydowanie nieprzyjemna. Wychodząc z mrocznej pieczary lub wyjeżdżając z głębokiej kopalni, cieszymy się światłem dnia. Wydaje się, że ta niechęć do ciemności jest w nas instynktowna; można ją zaobserwować nie tylko u ludzi, ale także u zwierząt, na co wskazują niepokój i strach, doświadczane przez zwierzęta podczas zaćmienia słońca. Zdrowemu człowiekowi podobają się odczucia nieco większe od przeciętnych: wolimy dni słoneczne od pochmurnych, co jest prawdopodobnie uwarunkowane tym, że światłość wywołuje zdrowe pobudzenie całego organizmu. W ogóle ilość światła pozostaje w zgodności z naszym nastrojem. Dlatego dla uroczystych zebrań, oficjalnych bankietów, przedstawień teatralnych i balów wymaga się jasnego oświetlenia, podczas gdy tajemniczy półmrok świątyni lepiej harmonizuje z religijnym nastrojem modlących się. – Zadowolenie, dostarczane przez światło, rośnie na skutek kontrastu—” (A. I. Smirnow, *Estietyka kak nauka o priekrasnom w prirodie i iskusstwie. Uniwersitietskija cztienija*, Kazań 1900, II, s. 184-185).

„Niekiedy jeden promień słońca zmusza do lepszego zrozumienia świata, niż niekończące się rozmyślania w zakurczonym gabinecie nad otwartymi książkami” (J. M. Guyau, *Iskusstwo s socjologiczeskoj toczki zrienija*, XI).

Myśl o niezwykłym pięknie światła znajdujemy w dziełach św. Bazylego Wielkiego. Oto jego rozważanie: „I rzekł Bóg: ‘Niech się stanie światłość’ (Rdz 1₃). Pierwsze słowo Boże stworzyło naturę światłości, rozpędziło ciemność, rozwiąło melancholię, rozweseliło świat, wszystkiemu nadało nagle pociągający i przyjemny wygląd.— Jak spuszczana w głąb lampa wywołuje w tym miejscu blask, tak i Stwórca wszystkiego, wyrzekłszy swoje słowo, natychmiast dał światu łaskę światłości. ‘Niech się stanie światłość’. I rozkaz stał się czynem, pojawiła się substancja, od której przyjemniejszej do zadowolenia człowiek nawet nie może sobie wyobrazić.— ‘I widział Bóg, że światłość jest piękna – καλόν’ (Rdz 1₄). Czy możemy powiedzieć coś wystarczającego ku pochwaleniu światłości, kiedy ma ona z góry o sobie świadectwo Stwórcy, że jest piękna – οτι καλόν? Jeśli jednak piękno – τὸ καλόν – ciała składa się z wzajemnej harmonii części i w zewnętrznej kolorystyce, to jak pojęcie piękna można odnieść do światłości, która w przyrodzie jest prosta i jednorodna? Czy nie dlatego, że światłości

przypisuje się harmonię nie w odniesieniu do jej własnych części, ale w odniesieniu do bezbolesnego i przyjemnego oddziaływania na wzrok? Podobnie złoto jest piękne, chociaż pociąga wzrok i jest przyjemne nie ze względu na harmonię części – οὐκ ἐκ τῆς τῶν μερῶν συμμετρίας – ale wyłącznie ze względu na kolor. Również gwiazda wieczorna jest piękniejsza od wszystkich innych nie dlatego, że harmonijne są odpowiednie części, z których ona się składa, a dlatego, iż jej światło pada na oczy bezboleśnie i przyjemnie” (Św. Bazyli Wielki, *Heksaameron*, II, 7, PG 29, kol. 44-48). – To samo znajdujemy u Plotyna: „Mówią tedy wszyscy mniej więcej, że piękno wzrokowe wytwarza symetria części w stosunku do siebie i do całości oraz dodana krasa barw i że w przypadku rzeczy widzialnych tudzież w ogóle wszystkich innych to, ‘że są piękne’, znaczy tyle, co ‘że są symetryczne i określone miarą’. Dla owych mówców nie będzie oczywiście piękna żadna rzecz pojedyncza, lecz z konieczności tylko rzecz złożona. I piękna będzie dla nich tylko całość, poszczególne zaś części nie będą piękne same z siebie, lecz tylko dlatego, że współdziałają dla całości, by była piękna. – I również barwy tak piękne, jak na przykład światło słoneczne, będą według owych rzeczników poza zasięgiem piękności, ponieważ są pojedyncze i nie posiadają piękna, wynikającego z symetrii. A dlaczego czymś pięknym jest złoto? – Każda wreszcie cnota to piękność duszy i to piękność prawdziwsza niż poprzednie. Czy są symetryczne? A w jaki sposób? Przecież nie są symetryczne ani jak wielkości, ani jak liczby, choć dusza liczy większą ilość części. W jakim bowiem stosunku wyrazi się złożenie lub zmieszanie owych części? Albo owych ‘reguł’? A piękno samotnego w sobie umysłu? Czymże ono będzie” (Plotynii *Enneades* edidit R. Volkmann (I₆), Lipsiae 1883, I, s. 85 = Plotyn, *Enneady*, I, s. 131-132).

133 Jeden z nowszych badaczy charakteryzuje ascezę jako „sztukę świętości” (G. Milburn, *A Study of Modern Anglicanism*, London 1901, s. 19-23; cytat za: W. A. Kożewnikow, *O znaczeniu chrześcijańskiego podwiźnicztwa w przeszłości i w nastojaszczym*, Moskwa 1910, I, s. 14-15, s. 91 przypis 27).

Jednak ta charakterystyka wcale nie jest nowością, gdyż starożytni asceci, jak na przykład Jan Kasjan Rzymianin, mnisi Ignacy i Kallistos Ksantopulos i inni, często używali określenia „sztuka” na dzieło duchowe, a nawet „sztuka sztuk”.

Nie jest to metafora, skoro bowiem wszelka sztuka jest przekształceniem takiej lub innej rzeczy, włożenie w nią obrazu nowego porządku, to na czym innym polega dzieło duchowe, jak nie na przekształceniu natury człowieka? – Myśli tego typu, poza – jeśli można tak powiedzieć – klasycznymi pracami o ascezie, są zebrane także w książkach ascetów czasów nowożytnych: *Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*, przeł. A. Wojnowski, Poznań 1988; Schimonach Hilarion, *Na gorach Kawkaza. Biesieda dwóch starców pustynników o wnutrzeniach jedynienia z Gospodem naszych serdec, przez modlitwę Iisus Christowu, ili duchowną diejatielność sowriemiennych pustynników*, Kijów 1912.

134 Z głębokiej starożytności wywodzi się zwyczaj nazywania zbiorów prac ascetycznych Filokaliami. Wiadomo, że św. Bazyli Wielki już w IV wieku tak właśnie nazwał kateny Orygenesusa. Spośród innych zbiorów tego typu należy wymienić najpełniejszy z nich – „Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπικῶν”, wydany w 1782 roku w Wenecji

przez Jana Maurokordata. Istnieją też – pod tytułem „Dobrotoljubije” – pięciotomowe filokalie w przekładzie na język rosyjski, dokonany przez biskupa Teofana Pustelnika. „Słowem Dobrotoljubije przetłumaczono – mówi tłumacz we wstępie do swego zbioru pism Ojców – grecką jego nazwę φιλοκαλία, która oznacza ‘umiłowanie piękna’, ‘wzniosłości’, ‘dobra’” (*Dobrotolubije*, Moskwa 1905, I, s. III). Już z tej uwagi widać, jak niewystarczające i niesłuszne jest tłumaczenie słowa „Dobrotoljubije”, podane przez ojca Grzegorza Djaczenkę (*Poľnyj cerkowno-sławjanskij słowar*, Moskwa 1900, s. 148). Oto ono w całości: Dobrotoljubije = skłonność do czynienia dobra, umiłowanie cnoty”. Bez wątplenia, w pojęciu „dobrotoljubije”, jak i w greckim „φιλοκαλία”, główny moment jest artystyczny, estetyczny, ale nie moralny. Według wyjaśnienia Antyma Gazisa ἡ φιλοκαλία oznacza „ἀγάπη πρὸς τὸ καλὸν, ἢ τοῦ καλοῦ καὶ ὠραίου ἢ τιμίου ἀγάπη – umiłowanie piękna lub miłość do piękna lub czegoś drogocennego” (A. Γαζη, *Λεξικὸν Ἑλληνικὸν*, Ἐν Βενετίᾳ 1816, III, s. 1036). A według objaśnienia H. Stephanusa [czyli H. Estienne] (*Thesaurus Graecae Linguae*. Post editionem anglicam – tertio ediderunt C. B. Hase, G. Dindorfius et L. Dindorfius, Parisiis 1865, VIII, kol. 845-847), φιλοκαλία – „Studium pulchritudinis, quo quis pulcras aut pulcros amat: quo sensu objecta fuit Socrati φιλοκαλία, perinde ac si dictum fuisse παιδεραστία; Studium honestatis, rerum honestatum”. Stąd, według Gazisa, pochodzi τὸ φιλοκάλιον, φοκάλιον, φροκάλιον i φροκαλία. Słowo pokrewne φιλόκαλος Gazis wyjaśnia jako „miłośnik piękna”, jako „lubiący piękne i drogocenne rzeczy” i nawet jako φιλόκοσμος – „miłośnik ozdób”; przynajmniej u Ksenofonta (*Cyropedia* I_{3a}) spotyka się takie wyjaśnienie: „παῖς ὢν φιλόκαλος ἦδετο τῇ στολῇ – chłopiec miłośnik ozdób cieszył się z szat”. Φιλόκαλος może, następnie, oznaczać „pyszny”, „cnotliwy”, „szlachetny”, „męski”, „wielkoduszny”, a także „odpowiedni” w sensie „świecki”, a nawet „rozpustny”. Chyba jednak nie trzeba podkreślać, że są to znaczenia poboczne, u podstaw których zawsze tkwi wyobrażenie o skłonności do piękna, do wspaniałości. Liczne przykłady takiego użycia słowa φιλοκαλία są zebrane we wspomnianym już słowniku Estiennego.

W przybliżeniu takie samo znaczenie ma także czasownik φιλοκαλέω, a mianowicie, według Gazisa: „φίλος τοῦ καλοῦ εἰμί” „φιλοτιμέομαι”, „φιλοκοσμέω” i inne (*ibidem*). A według Estiennego (*ibidem*) φιλοκαλέω – „Pulchritudinem amo, Honestatis sum studiosus aut rerum honestatum”. W jednym ze swoich przemówień, przekazanych przez Tukidytesa (II₄₀), Perykles świadczy, że miłość do piękna – φιλοκαλία, umiłowanie piękna lub dobra – wraz z miłością do mądrości – filozofią, była głównym dążeniem Ateńczyków. „Φιλοκαλοῦμεν μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας” – mówi Perykles, czyli jak oddaje jego słowa niemiecki tłumacz Osiander, „kochamy to, co piękne, ale z umiarkowaną rozkoszą; kochamy nauki, ale z ich powodu nie tracimy sił”. Te główne i nierozdzielne ukierunkowania starożytnej duszy, filokalia i filozofia, dalej trwają, w przemienionej postaci, we wschodnim prawosławiu, nawet zachowują swoje starożytne nazwy. Filozofią, jak wiadomo, zaczęto nazywać pobożne życie ascetów i ich nauki, a także tę naukę, którą oni osiągają, to znaczy dogmatykę w ogólności i dogmat Troistości w szczególności. Natomiast filokalia to ich upiękuszona przez Boga sztuka.

Oto jeszcze kilka przykładów użycia czasownika φιλοκαλέω, zapożyczonych ze słownika Estiennego:

„Φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ” (Plutarch, *Moralia*, p. 1044C). – „Τὰ περὶ τὴν ἐκφορὰν βασιλικῶς ἐφιλοκάλησε” (Diodor, 20, 37 – z odzieniem osądzenia). – „Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦμεν – Honestatum colimos circa educationem liberorum” (Joseph, c. *Apion*, I₁₂). – „Οἱ νέοι φιλοκαλοῦσι μάλιστα περὶ τὰς ἐνταῦθα εὐωχίας λαμπρυνόμενοι” (Strabon 14, s. 640), to znaczy być szczodrym w odniesieniu do zabaw. „Φιλοκαλοῦσι περὶ τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν” (Dio Chris., s. 253D). Forma bezokolicznikowa φιλοκαλεῖν oznacza „contendo”, „dążenie”. Tak, „φιλοκαλῶν Ἑλληνικαῖς φυτεῖαις διακοσμήσαι τὰ βασίλεια” (Plutarch, *Alex.*, c. 35) i inne. Dalej, ten czasownik oznacza „wyglądać”, „szlifować”, „czyścić”, „mieszczę”, „rozkosznie ozdabiać”. Przykłady takiego użycia podaje Estienne. Zacytuujemy tylko dwa: „φιλοκαλήσας τὰ τετράπυλα μαρμάρους” (Ioannes Mal., s. 232₂₀); „φιλοκαλοῦμένου τοῦ τροῦλλου τῆς ἐκκλησίας” (*ibidem*, s. 489₁₉). – Bardzo charakterystyczny przykład podaje Henricus van Herwerden (*Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum 1902, s. 874: φιλοκαλέσαι) z papiirusu z 616 roku: „καὶ οἰκεῖν καὶ διοικεῖν καὶ ἐνποιεῖν καὶ μεταποιεῖν καὶ φιλοκαλέσαι (miejsce) καθὼν ἂν βουλευθεῖται τρόπον καὶ πάσαν φιλοκαλίαν ἐν αὐταῖς ποιήσασθαι τὴν αὐτῷ δοκοῦσαν, καὶ ἄμπελον ἐν αὐταῖς ἀνάξει καὶ λάκκους ἐνορῶσαι” (Kenyon, *Late Byzantine Papyri*, n. 483, I); słowa te można porównać (H. C. Müller, *Arch. f. Papyrus.*, I 3, s. 439) z łacińską formułą z Cupatiusa: „Ea lege ut inserendo, plantando, arando, poliendo, colendo, meliorem eum et fructuosiore faciat etc”. To sami robili *filokalowie*-asceci, ale nie w wiejskich gospodarstwach, a w domenie swoich własnych osób.

135 DOBROTA (τὸ κάλλος, decor, forma, pulchritudo, ἡ καλλονή, species, excellentia, gloria – piękno, piękność. „Daj piękno mojej mocy” (Ps 29₈); „Tyś najpiękniejszy” (Ps 44₃), lub, według przekładu Psalterza Ambrożego Zertis-Kamińskiego (Moskwa 1878) „piękniejszy”, według przekładu Tremelliusa (Hannoveriae 1624 = Berlin 1878) – „multo pulchior”, według przekładu synodalnego „Ty jesteś piękniejszy”; „zapraśnie król twojej piękności” (Ps 44₁₂); „piękno (καλλονήν) Jakuba” (Ps 46₅); „i piękno (według Tremelliusa – gloriam; według przekładu synodalnego – chwałę) ich (Ps 77₆₁). (Piotr Hilterbrandt z Riazania, *Sprawocznij i objasnitielnyj słowar’ k Psaltiri*, Petersburg 1898, s. 115).

Podobnie do tego, według Nowostrujewa, „Dobrotá [?!] (κάλλος) = pociągająca powierzchowność, piękno, wspaniałość, blask, majestat (Rdz 49₂₁; Pwt 33₁₇; Ps 29₈; Prz 6₂₅; 31₃₁; Mdr 5₁₆; Syr 3₈; 9₂₆; 21₂₂ i inne); wewnętrzna doskonałość, dobroć, καλλονή; cena, godność, chwała; dobroduszość, łaskawość, miłosierdzie (Syr 31₂₇); piękno, ozdoba (Ps 46₅); piękno, sztuka (kanon na 24 lipca, 6 pieśń; na 27 lipca, 1 i 2 pieśń; na 10 marca 2 pieśń) (G. Djaczenko, *Połnyj cerkownostłowski słowar’*, Moskwa 1900, s. 147-148; szczegółowiej w tej kwestii patrz: Srezniewski, I (patrz poniżej).

Jednak bez względu na to, jakie byłyby wtórne znaczenia słowa DOBROTA, jest niewątpliwe, że pierwotnie oznaczało ono piękno i to pierwotne znaczenie jest widoczne w wielu faktach. Na przykład, w żywocie Fewronii czytamy: „nie potrafi malarz namalować kwitnącego oblicza jej piękna (ζωγραφεῖν)” (I. I. Srezniewki, *Matierialy dlja słowarja driewnie-russkogo jazyka po pismiennym pamjatnikam*, Petersburg 1890, I, kol. 866, z powołaniem się na *Miniei czetii*, miesiąc czerwiec).

W anonimowej trzeciej modlitwie przed snem, skierowanej do Ducha Świętego, wśród kajania się z powodu różnych grzechów, wspomina się i taki: „albo też piękno cudze zobaczyłem i ono przyciągnęło moje serce”; oczywiście, to przyciągające serce piękno nie jest doskonałością moralną, gdyż nie można jej „zobaczyć”, a gdyby to ona przyciągnęła serce, zasługiwałoby to na pochwałę, a nie na osądzenie.

Bez wątpienia, pojęcie piękna w słowie „dobrota” jest podstawowe, podobne jemu słowa mają to samo, przede wszystkim estetyczne – a nie etyczne – znaczenie: *dobr* – *καλός*, jak na przykład w Ps 32₃: „pięknie Mu śpiewajcie” (P. Hilibrandt, *ibidem*, s. 115). Dlatego, jak wskazuje Nowostrujew, słowo „dobrotworienije = pierwotne piękno (Niedziela Wszystkich Świętych, 2 hirmos 3 pieśni kanonu)”; „dobrotworiec, dobrotworitielnij – *καλλοποιός*, czyniący piękno, dający piękno (8 lipca, 1 pieśń kanonu; 26 września, 1 pieśń kanonu)” (G. Djaczenko, *ibidem*, s. 148). Słowo „dobropisec” oznacza kaligrafa (Srezniewski, *ibidem*, I, kol. 678, z powołaniem się na Jerzego Hamartolesa, 283); „dobropobydnyj”, „dobrodnyj”, „dobrozracznyj”, „dobrolicznyj” (*ibidem*, I, kol. 474–684) zawsze oznaczają piękno, ale nie doskonałości etycznej.

Słowo „dobrota” odpowiada greckiemu „τὸ καλὸν”, ale żadnego z tych słów nie należy rozumieć jako oznaczenia czegoś przyjemnego dla zmysłów: Grekom obce było współczesne pojęcie materialnego, hedonistycznego piękna, i – jak zauważył Grotius – dawny termin „τὸ καλὸν” zawiera w sobie poza potocznym współczesnym znaczeniem „piękno”, także sens czegoś subtelnego, szanowanego, wzniosłego (A. Bain, *Psychologija*, przeł. W. N. Iwanowski, Moskwa 1906, II).

136 Św. Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Magnezji*, 7₁ (Funk, *Apostolische Väter*, Tübingen 1906, s. 88 14–16 = *Ojcowie Apostolscy*, przeł. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 74). Cytuję z pamięci. Obecnie, po porównaniu z tekstem widzę, że przekład, chociaż i jest prawdopodobny, to jednak nie jest obowiązujący. Miejsce, które analizujemy, głosi: „jedna modlitwa, jedna prośba, jeden duch, jedna nadzieja w miłości, w radości nienagannej”, to znaczy w Jezusie Chrystusie, „οὐ ἄμεινον οὐδὲν ἔστιν”. Słowo ἄμεινον może nabierać specjalnego znaczenia καλλίτερος, ὠφελιμώτερος, δυνατώτερο, ἐπιτηδειότερος i nawet zastępować niewystarczający stopień wyższy od ἀγαθός (por. A. Γαζης, *Λεξικὸν Ἑλληνικόν* [134], s. 240).

Jednak w istocie on nie oznacza nie tylko „lepsze”, ale nawet i „piękniejsze”, a ma sens bardziej nieokreślony – „sympatyczniejszy”, „milszy”. Nie pochodzi on natomiast od ἀμεινων, a od tematu ἀμει-vo (por. E. Boisaq, *Dictionnaire* [12], s. 52); takie samo jest też znaczenie pokrewnego łacińskiego amoenus (A. Walde, *Lateinischen etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910, § 36), co oznacza „anmutig, lieblich, gefällig”. Dlatego też dokładny przekład fragmentu z *Listu* św. Ignacego powinien być następujący: „jedna radość, to jest Jezus Chrystus, od którego nie ma nikogo milszego”. Jest zrozumiałe, że to pojęcie ἄμεινον w każdym bądź razie jest bliższe do „piękniejsze”, niż do „lepsze”: w tym wypadku w ogóle nie chodzi o moralność, a o bezpośrednie, radujące duszę wrażenie wywołane przez Jezusa Chrystusa. – Taki przekład słów św. Ignacego potwierdza świadectwo samego Pana, który powiedział: „Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός” (J 10₁₄), gdzie greckie słowo „καλός” oznacza piękno [135], a nie dobro, które Pan głosi jako cechę własną Ojca (Mt 19₁₆₋₁₇ = Łk 18₁₈₋₁₉). „Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός” – mówi Pan o sobie; „Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός

εἰ μὴ εἰς ὁ Θεός” (Łk 18₁₉) lub „Τί με ἐρωτᾶς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός” (Mt 19₁₇) – mówi Pan o swoim Ojcu.

O Bogu jako prazródle piękna mówi też św. Dionizy Areopagita. Otrzymałszy byt od Prawdziwego Piękna, przyroda we wszystkich swoich częściach nosi odbłask tego Piękna: „αὐτὴ ἢ ὕλη περὶ τοῦ ὄντως καλοῦ τοῦ Θεοῦ ὑποστάσα, κατὰ πάσαν αὐτῆς διακόσμησιν τὴν κατ’ εἶδος, ἀπηχηματὰ τινα τῆς νοεράς εὐπρεπειᾶς ἔχει, ὡς ἔστι τοῦ φωτός, τὸ φωτίζειν—ἥλιος γὰρ αἰσθητοῦς ὀφθαλμοῦς φωτίζει, καὶ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι δίδωσι Θεὸς δὲ ψυχὴν καὶ τοῖς ἐκεῖσε καλοῖς ἐπεντραίζειν παρέρχει” (*O hierarchii niebiańskiej* II₄, PG 3, kol. 160A-B = św. Dionizy Areopagita, *Dzieła*, przeł. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 130). Por.: „Ci, którzy wyswobodzili się z jaskini tego życia, gdyby mogli łzami wypowiedzieć współczucie w stosunku do tych, którzy cierpią po ich odejściu, płakaliby i łkali nad tymi, którzy jeszcze trwają w cierpieniach tego życia, z tego powodu, że oni nie widzą nadprzyrodzonego i niematerialnego piękna – ὅτι μὴ ὁρῶσι τὰ ὑπερκόσμιᾶ τε καὶ ἀῦλα κάλλη – tronów i zasad, władz i panowań, i wojsk anielskich, i zgromadzeń, i miasta niebieskiego, i nadniebiańskiego tryumfu ‘zapisanych’ (Hbr 12₂₃). A trwające to Piękno – τὸ γὰρ ὑπερκείμενον τούτων κάλλος – które, jak pokazało to prawdziwe Słowo Boże, ‘ujrzą czyści sercem’ (Mt 5₈), przewyższa wszystko, czego się spodziewamy i wszystko, co tylko sobie wyobrazimy” (św. Grzegorz z Nyssy, *Słowo do cierpiących po odejściu bliskiej osoby z tego życia do wiecznego*, PG 46, kol. 508A-B). W ten sposób św. Ojciec powtarza platoński mit o jaskini. Por.: „Całe jego [milczącego człowieka] pragnienie, cała jego miłość pełna zachwytu i wszystkie skłonności są ukierunkowane na nadprzyrodzone piękno Boże, bardziej błogosławione, a które usta ojców nazwały najbardziej upragnionym przedmiotem” (Patriarcha Kallistos i jego brat Ignacy Ksantopulos, *Pouczenie dla tych, którzy zachowują milczenie*, 84, [w:] *Dobrotoljubije*, Moskwa 1900, V, s. 401). Por. jeszcze:

„Zbliżając się do granic hezychii i kontemplując naturę rzeczy i od piękna stworzenia odpowiednio do swojej czystości śpiewając Stwórcy, człowiek przyjmuje światłość Ducha. O wszystkim mając dobre opinie, o wszystkich dobrze myśli, wszystkich widzi jako świętych i nieskalanych, i słuszne wydaje opinie o rzeczach Boskich i o ludzkich– a widząc Boskie Piękno, lubi przebywać w miejscach błogosławionej chwały Bożej, w niewymownym milczeniu i radości, i mając przemienione wszystkie swoje zmysły, jak Anioł w ciele materialnym niematerialnie kontaktuje się z ludźmi” (Św. Nikita Stetatos, *Pierwsza centuria praktyczna*, 90, [w:] *Dobrotoljubije*, Moskwa 1900, V, s. 107).

137 Św. Makary Wielki, *Słowo 17*₃, PG 34, kol. 6.

138 *Ibidem*, kol. 17.

139 Por.: s. 266-271, 534, 539.

140 Biskup Teofan Pustelnik.

141 *Dostopamjatnyja skazania o podwiźniczestwie swjatykh i blażennykh otcew*, przekład z języka greckiego, Petersburg 1871, s. 320₁ = *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, przekład M. Borkowska, M. Starowieyski, M. Rymsza, Warszawa 1986, I, s. 249.

142 *Ibidem*, s. 324₁₂ = *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, I, s. 251.

143 *Ibidem*, s. 355₁₂ = *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, I, s. 265.

144 *Ibidem*, s. 372₁₂ = *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, I, s. 274.

145 *Ibidem*, s. 25₂₇ = *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, I, s. 93.

146 Według: S. Niłus, *Wielikoje w małym*, Carskoje Sioło 1905, s. 197-199 = *Ogień Ducha Świętego. Rozmowa św. Serafina z Sarowa z Mikołajem Aleksandrowiczem Motowilowym (Wspomnienie zapisane przez M. A. Motowilowa)*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 31-37.

147 O nimbie i jego różnych kształtach, jego znaczeniu i pochodzeniu, a także odpowiednie rysunki patrz: De Waal, *Nimbus*, [w:] *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, Freiburg im Breisgau, II, §§ 496-499. Dość dużo przedstawień nimbów zawiera: *Dictionnaire de la Bible* (na przykład: livraison XXXIII, kol. 849, fig. 189; kol. 852, fig. 192). – M. Didron, *Historie de Dieu*, Paris 1843, s. 1-446: „De la gloire”. Podano przykłady nimbów poza i przed chrześcijaństwem. Specjalnie o nimbach w ikonografii antycznej patrz: J. Nicolai, *In nomine Jesu Disquisitio de nimbis antiquorum, imaginibus deorum, imperatorum olim, et nunc Mariae capitibus adpictis*, 1699, ss. 139; L. Stefani, *Nimb i łuczczarny wieniec w prozwoiedienijach anticznego iskusstwa*, Petersburg 1863 (z ilustracjami).

Na temat pochodzenia nimbu jako oznaczającego bez wątpienia światłość, możliwe są – mówiąc abstrakcyjnie – tylko dwa założenia: albo jest to przedstawienie światłości zewnętrznej, fizycznej, albo tajemniczej, „wewnętrznej”, duchowej, patrząc pod kątem posiadania lub nieposiadania łaski przez osobę, światłość tę widzącą lub wydzielającą. W pierwszym wypadku przyszyłoby uważać nimb za atrybut bóstw słonecznych lub ogólnie astralnych; w drugim – za graficzną stylizację rzeczywistych odczuć. Inaczej, jeśli nimb jest jedynie ozdobą lub jedynie atrybutem, to jego pojawienie się w ikonografii jest dziwne. Okazuje się jednak, że nimb jest cechą nie tylko bóstw słonecznych, księżycowych lub gwiazdnych, ale wszystkich bóstw. Tym samym on nie przedstawia światłości zewnętrznej, fizycznej, a światłość „wewnętrzną”. Oto, co badacz mówi po dokładnej analizie tych przedstawień, o ich rozpowszechnieniu: „Po tym wszystkim, co zostało powiedziane, pozostaje niewątpliwym, że od najdawniejszych czasów do dzisiaj za istotną cechę każdego ciała bożego uważa się to, że było ono otoczone niematerialnym, oślepiającym blaskiem; tym samym ten blask w żaden sposób nie mógł być wyłącznym atrybutem jakiej szczególnej klasy bóstw. Po tym wszystkim, jak mogliby artyści chociaż przez chwilę przedstawiać istotną cechę każdego bóstwa, wbrew ludowym przekonaniom, jako wyłączną cechę bóstw gwiazdnych? Oni nigdy tego nie czynili: jest to oczywiste z tego faktu, że od tych czasów, gdy zaczęli oznaczać przy pomocy nimbu, promienistej korony i promienistego kręgu, światłość otaczającą bogów, czynili to zarówno przy przedstawianiu bogów gwiazdnych, jak i niegwiazdnych. W ten sposób egzegeza w tych atrybutach nie powinna postrzegać nic innego, jak wskazania na jaśnienie, właściwe ogólnie naturze boskiej; jeśli natomiast – poza

tym – jeszcze odrębna cecha przedstawianego bóstwa zmusza do nadania temu jaśnieniu szczególnej wagi, to, oczywiście, egzegeza nie powinna wypuszczać z pola swojej uwagi i tej okoliczności – W nimbie i jaśniejącej koronie przedstawionego bóstwa w żaden sposób nie można widzieć wskazania na jego relację do światła niebieskich nawet w tym wypadku, jeśli pierwotne jego znaczenie było gwiazdne, ale równocześnie do którego odnosi się dzieło sztuki, już zaniknęło w ludowej wyobraźni, lub jeśli gwiazdne znaczenie przedstawianego bóstwa zostało nadane w późniejszych czasach na skutek jakichś filozoficznych lub mitologicznych założeń, a sam zabytek powstał w innym kręgu wyobrażeń –” (L. Stefani, *ibidem*, s. 12-13). – Nie będziemy dalej uzasadniać sformułowanego poglądu, że nimb w ogóle nie jest umownym znakiem, a symbolem, autentycznym przedstawieniem realnych zjawisk świata duchowego lub, w innych wypadkach – świata astralnego. Tutaj nie byłoby to na miejscu, tym bardziej, że możemy powołać się na czterotomowe opracowanie zjawisk mistycznych (zwłaszcza w tomie II): J. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg 1837, II, §§ 308-396). – Być może, jednak, nie będzie zbędnym podkreślenie, że poza ogólną ideą nimbu nawet różne osobliwości w jego przedstawianiu są bardzo realistyczne: nimby różnych typów przedstawiają mistyczny lub łaskawy – to znaczy nadprzyrodzony przez łaskę i mistyczny – fenomen na tyle dokładnie, na ile w ogóle jest to właściwe sztuce. Po zastanowieniu się, czym jest nimb, łatwo jest się przekonać, że on może być przedstawiany tylko tak, jak jest przedstawiany. W istocie, złoty dysk wokół głowy lub owal wokół całego ciała jest dokładnym malarskim przekazem jednorodnej elipsoidalnej lub namiotowej „masy” światła, i inaczej, ani w kolorach, ani w kształcie, ta masa światła nie może być przedstawiona. Nimb ze stopniowym słabnięciem w okolicy głowy jest przedstawieniem sfery światła, rozłożonej w pewnej odległości od głowy. Nimb kolisty jest przedstawieniem subtelnej warstwy sferycznej. Nimb katolicki, w postaci elipsy nad głową – chociaż najmniej dokładny – jest przedstawieniem świetlistej korony nad głową, korony podobnej do zorzy polarnej. Nimb z radialnych linii oznacza promienie światła, wychodzące we wszystkich kierunkach z głowy lub z całego ciała. Połączenie dwóch nimbów w jeden nad obliczami Bogurodzicy i Dzieciątka – jest wspaniałym przedstawieniem połączenia się dwóch świetlistych sfer, wyrażonych lub zwartych. Koncentryczne otoczenie Chrystusa to nieustannie wychodzące z Niego w przestrzeń fale, idąca jedna za drugą. ... Jednym słowem, każdy nimb jest obrazem a nie schematem, symbolem a nie alegorią, i inaczej nikt nie mógłby go przedstawić, gdyż jest oczywiste, że projektowane na samą twarz te zjawiska świetlne są prawie niewidoczne i dlatego nie do przedstawienia, a na brzegach widoczne są znacznie bardziej wyraźniej i tym samym nie ukazują się nam w perspektywie, a w przekroju.

148 Najlepsze wydanie „Ennead” przygotował Volkmann: Plotini *Enneades praemisso Porphyrii De vita Plotini deque ordine librorum eius libello* edidit R. Volkmann, Lipsiae 1883-1884, I-II. – Pełne przekłady: francuski (M. N. Bouillet) i łaciński (M. Ficinus, F. Creuzer). Wybrane fragmenty w przekładzie na język rosyjski (Małewanski), niemiecki (F. Creuzer, J. G. von Engelhardt, H. F. Müller, Kiefer), angielski (T. Tylor, T. M. Johnson) i włoski (A. M. Salvini). Przekład rosyjski opublikowano w czasopiśmie „Wiera i Razum” w latach 1898-1900, w dziale filozoficznym. [Przekład na język polski: Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000-2003, I-III].

149 Pogaństwa nie można rozpatrywać jako zjawiska, które nie miało żadnej relacji do prawdziwej wiary. Ono nie jest obojętne, nie jest pozareligijne i nie jest pozadurowe, a jest fałszywe religijnie i fałszywe duchowo. Ono jest skażeniem, zniszczeniem prawdziwej wiary, właściwej człowiekowi od początku, i – równocześnie – męczącą próbą wyrwania się z duchowego zamętu, można powiedzieć, że jest „duchowym szamotaniem się”. Pogaństwo jest zachwytem. Jednak jak wszelka skażona postać jest jakimś odbiciem oryginału, odpowiadającym swojemu oryginałowi w każdej, nawet poszczególnej, nawet najdrobniejszej cesze, tak samo i pogaństwo nawet w najsztubtelniejszych liniach swego zarysu jest skażonym odbiciem prawdziwej wiary. Cieleśny, grzeszny i nieczysty rozum, jak krzywe zwierciadło, zniekształca rzeczywistość duchową, ale przy tym wszystkim wiedząc ze Słowa Bożego i pism Ojców o świecie duchowym, badacz może przekonać się, że każda ze stron prawdziwej wiary jest – chociaż prawie nie do poznania pozbawiona sensu – w pogaństwie. Zachowując w przybliżeniu zewnętrzny kształt prawdziwej wiary, przynajmniej dochodząc prawie bezpośrednio do tego zewnętrznego kształtu w myślach swoich najlepszych przedstawicieli, pogaństwo wkłada tutaj cielesną treść. Pogańskie wierzenia – mówiąc językiem mineralogii – są „pseudomorfozą” prawdy. – „I nie tylko wzlot poszczególnych filozofii – mówi katolicki apologeta chrześcijaństwa, jezuita Marian Morawski – nie tylko pierwotne religie ludzkości – ale także i ten niski politeizm, w który wpadła większość narodów, pozostaje w tego typu relacjach do chrześcijaństwa. Nawet sama myśl o pomnażaniu ilości bogów wynika z trudności osiągnięcia Boga jako samotnej, bezpłodnej istoty. Jest to jakby głuche przecucie Tajemnicy Boskiej Trójcy, która powinna być wzniosłą tajemnicą chrześcijaństwa i rozwiązać wszystkie trudności. Antropomorfizm, teofania na ziemi, wszystko to jest wyrażeniem tęsknoty i próśb ludzkości, żeby Bóg przybliżył się, zstąpił do ludzi, innymi słowy jest to pragnienie wcielenia Słowa. Kult zmarłych przy całej swojej zabobonnej stronie zawiera jednak wzniosłą zasadę i też jest odłamkiem dziwnego dogmatu o życiu pozagrobowym. Nawet krwawe ofiary, nawet ofiary z ludzi pokazują, że ludzkość w głuchym odczuciu lub słabym wspomnieniu o pierwotnych tradycjach miała podejrzenia co do swego upadku i konieczności odkupienia” (M. Morawski, *Wieczory nad Lemanem*, Kraków 1893, „Wieczór czwarty. Chrześcijaństwo wśród innych religii”).

Przeto nawet najświętszy dogmat Trójcy Świętej przelamał się w świadomości pogańskiej, w idei „wspólnego” (o licznych hipostazach) i „konsekwentnego” (uzasadnionego Absolutu przez nieskończony szereg aktów) politeizmu. Mało tego, sama troista liczba hipostaz – i to pozostawiło swój ślad w postaci boskich triad. Jednak pomimo wszystkich zewnętrznych podobieństw tych triad z Trójcą, zdecydowanie nie znajdujemy w nich właśnie tego, co czyni naukę o Troistości dogmatem – na pewno nie znajdziemy w nich oznaki treści duchowej, metarozumowej. Wystarczy choćby pobieżnie zapoznać się z tymi pogańskimi triadami, żeby przekonać się, że jeśli nawet tworzyło je poszukiwanie Trójjedynego Boga Żywego, to jednak w nich poza liczbą „3” nie ma nic z Trójcy Jednoistotnej i Niepodzielnej. Trzeba to powiedzieć, nawet pozostawiając na stronie możliwość czysto historycznego, przypadkowego połączenia bóstw w triady. Po tym nie ma się co dziwić, że jakiś Haeckel, klasyfikujący religie według liczby uznawanych bóstw (por. „Mirowyja zagadki”) uznaje możliwość porównania idei Trójjedynego Boga z pogańskimi triadami. W swojej scholastycznie podzielonej książce Raul de la Grasserie (*Des religions comparées au point de vue sociologique*, Paris

1899, s. 205) rozróżnia trzy postaci „wspólnot religijnych”, a mianowicie: „1° la société particulière entre dieux ou interdivine; 2° celle entre les diverses parties de l'esprit humain ou intrahumaine et 3° celle entre les diverses fractions de la divinité ou intradivine”; on wskazuje, dalej, że triady odnoszą się właśnie do typu „société interdivine” i cytuje całą serię takich triad, zbudowanych równocześnie na schemacie rodziny i aspektów słońca, to znaczy składających się z:

I, boga-ojca, słońca żyjącego lub zmarłego;

II, bogini-matki, która reprezentuje niebo – przestrzeń lub zmarłe słońce, i zwykle bywa zarazem małżonką i matką pierwszego;

III, boga-syna, młodego boga wschodzącego słońca.

On cytuje kilka przykładów takich triad:

1° w Tebach: Ammon lub Ammon-Ra, wschodzące słońce, nazywane Tum, kiedy ono staje się zachodzącym – Mut, jego małżonka, bogini nieba – Chonsu, wschodzące słońce i władca księżyca; 2° w Abydos: Ozyrys, Izyda jego małżonka i siostra, Horus, ich syn – z takim samym znaczeniem; 3° w Memfis: Ptah, nocne słońce i bóg zmarłych, Sachmet jego żona, bogini z głową lwicy, personifikująca światłość słoneczną lub Bast, bogini z głową kotki, i Nefertum lub In-hotep, ich syn, wschodzące słońce; 4° w Konosso: Mentu, Sati i Khem; 5° w Esneh: Nun, Nebuont i Hika. – Dalej, de la Grasserie wskazuje triady z anomalią, składające się z boga i dwóch bogiń: 6° Ra z Nechebet, boginią Południa, i Gadzet, boginią Północy; 7° Ozyrys lub Horus z Izydą i Neftydą; 8° Nun, z Sati i Anonke, hemisferami Północy i Południa. Pozostawiając na odpowiedzialności de la Grasserie zacytowany spis, tak w sensie dokładności i wyjaśnienia roli bóstw, jak i w sensie pełni, podkreślmy jedynie, że nie bacząc na swoją pozornie niwelującą metodę badania religii i kryjący się pod nią jeśli nie wprost wrogą, to przynajmniej głęboko obojętny stosunek do chrześcijaństwa, a nawet do każdej religii, pomimo zdumiewającego braku czucia konkretnego życia religijnego i jego szczegółów, de la Grasserie wskazuje (*ibidem*, s. 220), że chociaż połączenie bóstw daje triady, „to jednak przez to nie otrzymuje się jednego boga w trzech osobach, jak w chrześcijaństwie, ale trzech bogów, związanych razem porozumieniem – solidarisés – i dzielących między sobą funkcje wyższych bóstw. Tym samym nie jest to jeszcze trójca – trinité – mówiąc ściśle, ale raczej triada – triade – jeśli pod pojęciem trójcy rozumieć wewnętrzną troistość – triplicité – a pod triadą troistość zewnętrzną, jak u Brahmy, Wisznu i Sziwy”. – Ten zewnętrzny charakter pogańskich triad znalazł dla siebie wyraz w licznych plastycznych i graficznych zabytkach świata starożytnego. Zbiór licznych przedstawień tego typu patrz w: N. I. Troicki, *Trójedinstwo Bożestwa. Istoriko-archeologiczneskoje izsledowanie po pamjatnikam wsieobszczej istorii iskusstwa*, Tuła 1909. – Na temat istotnych różnic między chrześcijańską nauką o Trójcy Świętej i pogańskimi naukami oraz naukami filozoficznymi, które wyrosły na gruncie pogaństwa w odniesieniu do triad bóstw, patrz: S. S. Głagolew, *Swierchjestiestwiennoje otkrowienije i jestiestwiennoje bogopoznanije*, Charków 1900, s. 331-336; tenże, *Oczerki po istorii rieligij*, Siergijew Posad 1902, I, s. 35-36, przypis 1: zastrzeżenia wobec poglądów Zimmerna na temat bogów chaldejskich, przedstawionych przez niego w broszurze *Vater, Sohn und Fürsprecher*, Leipzig 1896; s. 42-49: triady wielkich bóstw chaldejskich; s. 103-106: egipskie triady i enneady. – A. I. Wwiediński, *Rieligioznoje soznanije jazycze-*

stwa. *Oczerk filozofskoj istorii jestiestwiennych rieligij*, Moskwa 1902, I, s. 698-702: „Trimurti” [triada 3 bóstw hinduskich lub 3 aspektów jednego boga, jedna z podstawowych koncepcji hinduizmu]. Autor tego opracowania wskazawszy na zewnętrzny, eklektyczny i mechaniczny sposób, przy pomocy którego dokonało się powstanie hinduskiej Trimurti, zdecydowanie kładzie następnie nacisk na następujące dwie tezy: „Po pierwsze, w hinduskiej Trimurti, w radykalnej i zasadniczej sprzeczności z chrześcijańską Trójcą Świętą, różnica trzech bóstw nie jest realna, a czysto nominalna – Trimurti nie jest niczym innym, jak podwójnym fantomem i podwójnym fałszem naiwnej świadomości (s. 700). – Po drugie, w hinduskiej Trimurti relacje między poszczególnymi bóstwami nie są żadną, nawet daleką aluzją do relacji między Osobami Trójcy Świętej według nauki chrześcijańskiej, to znaczy do relacji ojcostwa, synostwa i pochodzenia” (s. 752).

150 „Herrschende Apperzeptionsmasse” – to znaczy „panującymi masami apercypującymi” W. Jerusalem nazywa apercypcyjne grupy wyobrażeń, najłatwiej wywoływanych” (W. Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie*, 1903, s. 87). W tym właśnie sensie archimandryta Serapion Maszkin nazywa formułę dogmatu, jako najłatwiej osiąganego wyobrażenia dla apercepcji duchowej Prawdy, „apercypującej masy”. Nie można nie wspomnieć, że termin „apercypująca” lub „aperceptywna masa”, jest używany w innym, bardzo szerokim sensie, a mianowicie dla oznaczenia całej pełni bezpośrednio związanych z organizacją zjawisk i procesów, które sprzyjają religijnemu przeżywaniu i tak lub inaczej określają jego charakter. „Całość ubocznych zjawisk, chorobliwych lub normalnych, w związku z którymi powinny być badane zjawiska religijne dla lepszego ich zrozumienia, stanowi to, co w języku pedagogii oznacza się terminem „masa apercypująca” (W. James, *Mnogoobrazije religioznogo opyta*, przeł. W. G. Małachiewa-Mirowicz i M. W. Szik, Moskwa 1910, s. 21-22 i przypis pierwszy na s. 22). – W naszej książce termin „masa apercypująca” jest używany w pierwszym, węższym znaczeniu i, tym samym, jest prawie synonimiczny z terminem I. Kanta „schemat”. Dogmaty, Krzyż, Imię Jezusa i Znak Krzyża są właśnie schematami ludzkiego ducha, w których ujawnia się wyższa realność i, w miarę oczyszczania naszego serca, schematyczny charakter tych symboli coraz bardziej ucieleśnia się w realistyczny. Dlatego grzeszny rozum dąży do niższej granicy tych symboli – do czystej i widmowej fenomenalności, a rozum duchowy – do granicy górnej, do absolutnej i najrealniejszej noumenalności. Przez te schematy, w zależności od naszej wewnętrznej organizacji, widzimy albo Nihil Absolutum, albo Ens Realissimum. Natomiast w interwale, zgodnie ze stopniem duchowego wstępowania, przebiega cała droga a realibus ad realior. Jednak wejście na tę drabinę otwiera się nie inaczej, jak przez „schemat”.

151 „Τὸν ἀγιώτατον τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμὸν” (Św. Grzegorz Teolog, *Mowa 25, na cześć Herona filozofa*, 11, PG 35, kol. 1213A = J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 351).

152 Bł. Augustyn, *Wyznania*, VII, 10, PL 32 = *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 120.

VI. – LIST PIĄTY: POCIESZYCIEL.

153 „Jako zadatek przyszłego wieku i królestwa – εις ἀρραβῶνα τῆς μελλούσης ζωῆς καὶ βασιλείας” (Św. Jan z Damaszku, *Modlitwa po przyjęciu świętej komunii*, 5-ta, a według greckiego Συνεκδημος – 6-ta).

154 „Zachwyt jest pełnym żądzy odchyleniem się duszy ku fałszowi na bazie pychy” (Biskup Ignacy Brianczaninow, *Omólitwie Iisusowej*, [w tegoż:] *Soczynienia*, Petersburg 1865, I, s. 130). – W swoich dziełach ten biskup niejednokrotnie podaje opis i analizę stanu zachwytu. Zwłaszcza w tomie I: „O molitwie Iisusowej”, patrz s. 334-335.

155 Patrz s. 218-219.

156 Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, 26, PL 2, = w: *Trójca Święta*, oprac. H. Pietras, Kraków 1997. – Oto dla przykładu cytat: „Hic Spiritus Dei eri. Sermo. Sicut enim Johanno dicente (Joh. 14): Sermo caro factus est spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis– nam spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus”. Tertulian naucza, że Duch Święty staje się samodzielną Hipostazą, oddzielną od Ojca, dopiero od momentu Pięćdziesiątnicy (*De oratione*, 25 = *O modlitwie*, [w tegoż:] *Wybór pism*, Warszawa 1970, I, s. 130) i, przeciwstawiając Bóstwo Chrystusa Jego Człowieczeństwu, Jego ciału, nazywa Bóstwo Duchem czyniącym cuda, podczas gdy ciało cierpiało głód, pragnienie i udręki (*De Carne Christi*).

157 Orygenes, *O zasadach* I, 3, 1, PG 11, 145-147 = *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 157.

158 Św. Justyn Filozof, *Apologia I*, 60, PG 6, kol. 418-420 = *Pierwsi apologeci greccy*, przeł. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 250. – Justyn powołuje się na list Pseudo-Platona [*List II*_{312E-313A}, w tegoż: *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 8-10], cytowany także przez Klemensa Aleksandryjskiego w *Stromatach* V 65_{1,3}, 103₁ [= *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczącej prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, II, s. 53, 54, 81], przez Cyryla Aleksandryjskiego w *I księdze przeciwko Julianowi*, przez Orygenesa w VI₆ księdze *Przeciw Celsusowi* [przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, II, s. 81-82], przez Euzebiusza w II księdze *Preparatio Evangelica* i przez innych. Proklos w II księdze XI rozdziału swojej *Teologii* cytuje ten list tak samo, jak i Justyn Filozof.

159 W. W. Bołotow, *Uczenije Origena o Sw. Troice*, Petersburg 1879, s. 364. – Lub jeszcze: W systemie Orygenesa „filozoficzne Jego [Ducha] znaczenie w Trójcy nie jest wyjaśnione, a nawet nie mogło być wyjaśnione do tego czasu, póki relacje między Osobami Boskimi próbowano zrozumieć nie pod formą osobistego życia ducha, procesu samoświadomości, a z punktu widzenia relacji między naturą i jej określeniami. W ten sposób rzeczywiste pośrednictwo między Bogiem i światem u Orygenesa zostało przedstawione tylko w Synu” (W. W. Bołotow, *Lekcii po istorii driewniej Cerkwi*, Petersburg 1910, II, s. 340).

160 Orygenes, *O zasadach*, I, 3 § 1, PG 11, kol. 145-147 = *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 157.

161 Ωριγένη- ἄνδρα οὐδὲ πάνυ τι ὑγιεῖς περὶ τοῦ Πνεύματος τὰς ὑπολήψεις ἐν πάσιν ἔχοντα” (Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świątym* 29₇₃, PG 32, kol. 204B = *O Duchu Świątym*, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 186).

162 M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris 1884, s. 117 i nss.; W. W. Bołotow, *Uczenie Origiena o S. Troice*, [159], s. 374. – Na temat systemu dogmatycznego Orygenesusa patrz: F. Böhringer, *Die Griechischen Väter*, Zürich 1869, I; L'abbé Freppel, *Origène*, Paris 1868; F. Prat, *Origène le théologien et l'exégete*, Paris 1907; *Origenes i Origenismus*, [w:] *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* herausgegeben von Ersch und Gruber, 1834, III, 5, s. 251-262; A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes. Line Beitrag zur Dogmengeschichte*, Freiburg im Br. 1902; *Origien*, [w:] *Filosofskij Leksikon* S. S. Gogockiego, III, s. 623-628; W. S. Sołowjow, *Origien*, [w:] *Enciklopediczeskij Słowar'* Brockhousa i Jefrona, XXII, s. 141-145; I. W. Popow, *Kosnpiekty lekcii po patrologii*, 1907-1908, s. 122-139; 1911-1912, s. 125-182; A. A. Spasski, [53], I, s. 85-127; F. Jeleonski, *Uczenie Origiena o Bożestwie Syna i Ducha Swjatogo i ob odnoszenii ich k Bogu Otcu*, Petersburg 1879; G. Malewanski, *Dogmaticzeskaja sistemi Origiena*, Kijów 1870.

163 Ukazane w tekście ogólne wrażenie braku rozwinięcia nauki o Duchu Świątym rodzi się w niunikniony sposób, a przy tym oczywisty, jeśli rozpatrujemy chociażby literaturę teologiczną o Duchu Świątym. – Oto niektóre z odnoszących się tutaj dzieł: Biskup Sylwester, *Opyt prawosławnego dogmaticzeskiego bogosłownija*; N. Bogorodski, *Uczenie Ioanna Damaskina ob ischożdzenii Sw. Ducha, izłożennoje w swiazi s tiezisami Bonnskoj konfierencii 1875 goda*, Petersburg 1873; S. W. Kochomski, *Uczenie driewniej Cerkwi ob ischożdzenii Sw. Ducha*, Petersburg 1875; N. M. Bogorodski, *Duch Swjatoj. Istoriko-dogmaticzeskij ocerk*, Grodno 1904; S. Astaszkow, *Ischożdzenije Sw. Ducha i wsielenskoje pierwoswjaszczestwo*, Freiburg im Br. 1886; A. Ziernikow, *Prawosławno-bogosłowskija izsledowanija ob ischożdzenii Sw. Ducha ot odnogo tolko Otcu*, przeł. B. Dawidowicz, Poczajów 1902 [kapitałna stara praca]; A. A. Niekrasow, *Uczenie Ioanna Damaskina o licznom odnoszenii Ducha k Synu Bożyju*, „Prawosławnyj Sobiesiednik” 1883, z. 4; K. F. Nösgen, *Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes*, Berlin 1907.

164 Orygenes, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, II, s. 291-202.

165 A. A. Spasski, [53], s. 439.

166 W. Niesmiełow, [68], s. 266-295. – Jak i wielu innych, św. Grzegorz z Nysy też powołuje się na to, że „nie jesteśmy nauczeni przez Pismo Świąte nazywać Ducha Świątego bratem Syna” (Św. Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi* II, PG 45, kol. 559D) i następnie dowodzi, iż pochodzenie nie jest tym, co zrodzenie,

ale nie wykazuje – oczywiście – na czym polega ta różnica. On, który bardziej od innych nauczał o Duchu Świętym, do tego stopnia nie może wyrazić osobistej odrębności tej Hipostazy, że nawet Jej imię w tym wypadku zostaje pozbawione charakteru hipostatycznej odrębności. „Poznałem – pisze on – że to samo imię w natchnionym Piśmie jest wspólne Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Gdyż Syn zarówno siebie, jak i Ducha Świętego nazywa Pocieszycielem. Ojciec natomiast tym samym, co wywołuje pocieszenie, przyswaja sobie, bez wątpienia, imię Pocieszyciela, gdyż czyniąc dzieła Pocieszyciela nie odrzuca imienia należącego do Jego dzieła” (*ibidem*, 2₁₄, kol. 552A).

167 Zdumiewa i ta okoliczność, że nawet polemizując z Eunomiuszem i wskazując na charakterystyczną cechę chrześcijaństwa, to znaczy wiarę w jednoistotność, św. Bazyle Wielki zapomina (!) wymienić wśród Hipostaz Ducha Świętego: „Chociaż wiele oddziela chrześcijaństwo od pogańskich błędów i żydowskiej niewiedzy, to jednak w głoszeniu naszego zbawienia nie ma dogmatu ważniejszego od wiary w Ojca i Syna” (Św. Bazyle Wielki, *Odpowiedź na mowę obronną niegodnego Eunomiusza*, II, PG 29, kol. 620B-C).

168 *Posledowanije Swjatyja Pientikostii*, [w:] *Bolszoi Trebnik Dopolnitielnyj*, [78], Kijów 1875, r. 215, № 218-219 = *W niedzielę wieczór świętej Pięćdziesiątnicy. Obrzęd klękania*, przeł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”, 10:1980, z. 1-4, s. 14-30. – Na tę niesymetryczność służby zwrócił moją uwagę prof. I. W. Popow.

169 Por. list ósmy.

170 „Sposób pochodzenia pozostaje niewyjaśniony – τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρχήτο φυλασσομένου” (Św. Bazyle Wielki, *O Duchu Świętym*, PG 32, kol. 152B = *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 147). Zresztą, pewną aluzję do rzeczywistej „dedukcji” pochodzenia, poczynioną przez św. Atanazego Wielkiego, bardziej dokładnie przedstawia św. Bazyle Wielki w następujących słowach: „Dlaczego Duch Święty nie jest Synem Syna? – Nie dlatego, że On od Boga nie przez Syna, ale żeby Trójce nie uznali za nieskończoną wielość, zatrzymując się na tej myśli, że Ona ma synów od synów, jak bywa u ludzi.– Powiedzieć o synu od Syna znaczyłoby ludzi, którzy to usłyszeli, skierować na myśl o wielości w Troistości Bóstwa. Łatwo można byłoby wnioskować, że jak od Syna rodzi się inny, a od innego jeszcze inny, i tak dalej, do wielości [to znaczy: do nieokreślonej dużej ilości]–” (Św. Bazyle Wielki, *Odpowiedź na mowę obronną niegodnego Eunomiusza*, II, PG 29, kol. 732B-734B).

171 Patrz [172].

172 Niepublikowane dzieła św. Marka Efeckiego przetłumaczył z rękopisu Paryskiej Biblioteki Narodowej A. Norow, Petersburg 1860, s. 27 (= „Christianskoje Cztenije” 1861).

173 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 3, PG 45, 171 = Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 133-134. – Por. zdecydowaną odpowiedź św. Grzegorza

Teologa na pytanie „Czymże więc jest to pochodzenie?”: „A kto się na to odważa? Ci, co nie mogą widzieć nawet tego, co u nóg mają, ani nie są w stanie policzyć piasku w morzu, ni kropel deszczu, ni dni wieczności, a cóż dopiero badać głębokości Boga i wyklądać zasady tej tak niewypowiedzianej i wszelki rozum przechodzącej natury!” (Św. Grzegorz Teolog, *Mowa Teologiczna* 5, PG 36, kol. 141 = Św. Grzegorz Teolog, *Mowy wybrane*, przekład zbiorowy, Warszawa 1967, s. 349).

174 Corderiusz, wydawca dzieł Dionizego Areopagity, nazywa mistykę „Sapientia experimentalis – doświadczalna mądrość”.

175 Na przykład: Św. Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi* II [166], kol. 559. – tenże, *O Modlitwie Pańskiej*, III, PG 44, kol. 1157-1160.

176 Ta idea o przeniknięciu świata starożytnego i rozumienia życia przez kategorię rodzicielstwa jest szczególnie wyraźnie i przekonująco opracowana w wielu książkach W. W. Rozanowa.

177 Aluzja do wierzeń ludowych.

178 Słowo „logizm”, jako pochodzące od Λόγος, używam idąc śladami W. Erna [16]. Wspomniany autor wraz z pewnymi myślami W. S. Sołowjowa [4], księcia S. N. Trubieckoją i M. A. Bierdiajewa wyjaśnia pozytywną stronę logizmu. Przeciwnie, książki W. W. Rozanowa z całą mocą oburzają się na manichejsko-monastyczne negatywne prądy, pasożytujące na logizmie i demaskują abstrakcyjność, brak życia i pustkę słów, zamieniających w wielu umysłach i sercach wspólnotę ze Słowem. Chociaż sam W. W. Rozanow nie chce rozróżniać *abusus* od *usus*, ale poczyniwszy to rozróżnienie czytelnik może w krytyce Rozanowa znaleźć wiele pozytywnych elementów.

179 J. S. Mill, *Systiema logiki sillogisticzkiej i indyktiwnej*, przeł. W. N. Iwanowski, Moskwa 1900 = *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1962; J. S. Mill (i Taine), *Nawiedienije, kak mietod izsledowanija prirody*, przeł. N. Chmieliewa, Petersburg 1866. J. S. Mill – „z natury sofista, otaczający czytelnika i samego siebie wspaniałą mieszaniną faktów, cytów i błyskotliwych zwrotów” (W. J. Zinger, *Tocznyja nauki i pozitiwizm*, Moskwa 1874, s. 65). Na temat sofizmatów Milla patrz: T. von Brentano, *Driewnije i sowriemiennyje sofisty*, przeł. J. Nowicki, Petersburg 1886, s. 124-187. Analiza sofizmatów Milla patrz: L. M. Łopatın, *Połozitielnyje zadaczy filosofii*, Moskwa 1886-1891, I-II; tenże, *Filosofskij charakter*, [76].

180 Celem ideowego i historycznego pogłębienia idei Logosu patrz: M. D. Murietow, *Filosofija Fılona Aleksandrijskogo w otnoszenii k uczeniju Ioanna Bogosłowa o Łogosie*, Moskwa 1885; tenże, *Uczenije o Łogosie u Fılona Aleksandrijskogo i Ioanna Bogosłowa w swjazi s priedszestwowawszym istoriczeskim razwıtijem idiei Łogosa w grieczeskiej filosofii i ijudiejskiej tieosofii*, Moskwa 1881; tenże, *Bog-Słowo i Woskriesienije Christowo (Io I₁₋₁₂)*, Moskwa 1903; W. S. Sołowjow, *Duchownyje osnowy żyzni*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, III, s. 319 i nss.; książkę S. N. Trubieckoj,

Osnowy idealizmu, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, II; tenże, *Uczenije o Łogosie*, ibidem, IV; M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in grechischher Philosophie*, 1872; A. Aall, *Geschichte d. Logosidee d. grech. Philosophie*, 1896; A. Harnack, [53].

181 Aluzja do wspaniałej książki wynalazcy „maszyny logicznej”, Stanleja Jevonsa.

182 Prace te są najbardziej posunięte w dziedzinie formalnych badań nad ideą przerywności – w matematyce i w logistyce. Ich ilość jest tak duża, że nie ma najmniejszej możliwości zacytowania tutaj całej literatury, tym bardziej, że ta literatura jest w znacznym stopniu jest wyliczona w mojej specjalistycznej pracy *Idieja prierywnosti, kak element mirosozierenija* (w rękopisie). – Z prac ogólnodostępnych wymienię osiągnięcia „moskiewskiej szkoły” matematyków, bądź ludzi z nią związanych: N. W. Bugajew, *Wwiedienije w teoriju czisiej*, [w:] *Matiematiczeskij sbornik*, 25:1904, s. 334-348; tenże, *Matiematika i nauczno-filosofskoje mirosozierenije*, ibidem, s. 349-369; tenże, *Zamieczanija po powodu stat'i L. M. Łopatina „O podw. as. sozn.”*, „Woprosy Filozofii i Psichologii”, księga 40; W. A. Aleksiejew, *Die Mathematik als Grundl. d. Kritik Wissensch.-philos. Weltansch.*, „Uczenyje Zapiski Jurjewskiego Uniwersitietia“ 1903; tenże, *Über die Entwickel. d. Begriffes d. hoheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur und Geisteswissenschaften*, Leipzig 1904; tenże, *Matiematika, kak osnowanije kritiki nauczno-filosofskogo mirowozzrienija*, [w:] *Sbornik Uczeno-Litieraturnogo Obszczestwa pri Impieratorskom Jurjewskom Uniwersitietie* 1904, VII; P. A. Niekrasow, *Moskowskaja filosofsko-matiematiczeskaja szkoła i jeja osnowatieli*, [w:] *Matiematiczeskij sbornik* 25:1904; L. M. Łopatin, *Filosofskoje mirowozzrienije N. W. Bugajewa*, ibidem, 25:1904; P. Florenski, *Ob odnoj priedposylkie mirowozzrienija*, „Wiesy“ 1904, z. 9; W. Ern, *Idieja katastroficzeskogo progriesa*, [w tegoż:] *Bor'ba za Łogos*, [16], s. 234-261; Patrz także [234]. – Idea przerywności ma coraz większe zdobycze także w dziedzinie nauk konkretnych. Tutaj odnoszą się prace Tamanna z termodynamiki, prowadzące do skonstruowania przerywnej termodynamicznej powierzchni, teoria faz Gibbsa, idee Teichmüllera, teoria heterogenezy Korżynskiego, doświadczenia Hugo de Vriesa, prace współczesnych zwolenników Lamarcka, neowitalistów i innych w dziedzinie biologii, otwierające szerokie horyzonty przerywnej ewolucji organizmów, przerywnego dostosowania się i inne, psychologiczne badania podświadomego i metaświadomego życia duchowego, które ujawniły zmienne stany świadomości, przerywność twórczości, natchnienia i inne.

183 Aluzja do dzieł Friedricha Nietzschego.

184 Główni przedstawiciele „nowej świadomości religijnej” to Dymitr Mereżkowski, Zinaida Gippius i Dymitr Filozofow. W różnych sensach i w różnym stopniu należeli lub należą Andriej Biely [B. N. Bugajew], Mikołaj Bierdiajew i inni.

185 Lew Tołstoj nie krępował się nawet w pustelni Optina mówić „Moja ewangelia”. Barwne opowiadanie o spotkaniu Tołstoja z Konstantynem Leontiewem jest zawarte w książce: E. Wytorpski, *Istoriczeskoje opisanije kozielskoj Optinoj pustyni, wnow' sostawlennoje*, Siergijew Posad 1902, s. 128.

- 186** Patrz [103].
- 187** Szymon Mag, nikolaici, gnostycy wszelkich możliwych kierunków, montaniści, templariusze, spirytyści i inni.
- 188** Św. Grzegorz Teolog, *Homilia 3, o Duchu Świętym*, 10-31, PG 37, kol. 409-410.
- 189** Tenże, *Homilia 31 (Teologiczna 5)*, 15-17, PG 36, kol. 159-164 = *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 344-365.
- 190** Patrz s. 333 i [590].
- 191** Św. Grzegorz z Nyssy, *O modlitwie Pańskiej*, 3, [175], kol. 1158C.
- 192** Naukę św. Grzegorza z Nyssy o królestwie Ojca i o namaszczeniu Syna przedstawiam według Niesmiełowa [68], s. 279-283.
- 193** Św. Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Apolinariuszowi*, 52, PG 45, kol. 1249D-1251A.
- 194** *Ibidem*, PG 52, kol. 1249B.
- 195** *Ibidem*, PG 52, kol. 1249D-1252A.
- 196** Por.: „Spocznie na Nim Duch Pański” (Ps 11₂); „Duch Pana Boga na Mnie” (Ps 61₁ = Łk 4₁₈).
- 197** Św. Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Apolinariuszowi*, 53, PG 45, kol. 1252C.
- 198** Tenże, *Przeciwko Eunomiuszowi*, I, PG 45, kol. 369D-372A.
- 199** Tenże, *Przeciwko macedonianom*, 22, PG 45, kol. 1329B.
- 200** *Ibidem*, kol. 1329B.
- 201** Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 17.
- 202** Św. Maksym Wyznawca, *Wyjaśnienie modlitwy Ojciec nasz* – S. Maximi Confessoris *Operum*, Parisiis 1675, I, s. 350 (przekład słowiański opublikowała Pustelnia Optino, Moskwa 1853). – Podobne rozważania – chociaż i nie tożsame – ale pogłębione, znajdujemy w liście A. S. Chomiakowa do J. F. Samarina z 6 sierpnia 1852 roku: „Pan żyje w świecie teologów – pisze Chomiakow w *post scriptum* – proszę im przekazać mój domysł, po części podobny, po części niepodobny ze św. Maksymem Wyznawcą. Zawsze zakładałem, że w pierwszej części ‘Ojciec nasz’ jest szczególnie

sens, a oto, jak mi się wydaje, pewne jego wyjaśnienie. Paweł mówi, że Duch nazywa Boga Ojcem (Abba-Ojciec); Ireneusz mówi: Duch kładzie koronę na Bóstwo, nazywając Ojca ojcem i Syna synem. W Symbolu, jak i wszędzie, Synowi przypisuje się królestwo. A wtedy 'święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje' znaczy: 'niech będzie wysławiony jako zasada Ducha nazywającego, niech będzie wysławiony jako Ojciec Syna królującego, niech będzie wysławiony jako samodzielna Osoba, źródło wszystkiego'. Jak Pan myśli? Wydaje mi się, że w tym rzecz" (A. S. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczynienij*, Moskwa 1904, VIII, s. 271, List 18, do J. F. Samarina).

203 Symeon Nowy Teolog, *Boska Miłość – Divinorum Amorum*, PG 120, kol. 507-510.

VII. – LIST SZÓSTY: SPRZECZNOŚĆ.

204 Dobrze znane jest przekonanie filozofa Jacobi o tym, że panteizm Spinozy jest jedynym konsekwentnym systemem racjonalnej filozofii i tym samym wszelki system teistyczny w nieunikniony sposób zmuszony jest wprowadzić moment irracjonalny. – Tak samo wypowiadali się także późniejsi badacze. „Panteizm – mówi jeden z nich – tak samo właściwy jest wszelkiej konsekwentnej racjonalnej filozofii, jak agnostycyzm wszelkiej konsekwentnej filozofii empiryzmu. Ściśle racjonalna filozofia i panteizm – to pojęcia tożsame” (A. I. Wwiedziński, *Wiera w Boga, jeja proischozhdienije i osnowanije*, Moskwa 1891, s. 209). – Na temat panteizmu patrz: Bogoljubow, *Tieizm i pantieizm i ich logiczeskoje wzaimnootnoszenije*, Niżny Nowogród 1899; Jaesche, *Der Pantheismus, nach seine Hauptformen*, Berlin 1826; Schuler, *Der Pantheismus*, Würzburg 1884.

205 Wincenty z Lerynu, *Commonitorium I, 2*, PL 50, kol. 640 – *Napominanija*, [w:] *Tworienija* Wiekientija Lirinskogo, przeł. P. Ponomariew, Kazań 1904, s. 3-4. – „Powszechność i konieczność sądów” według Kanta jako oznaka ich obiektywnego znaczenia naukowego, jest prawdopodobnie niczym innym jak „przeżytkiem” kościelnego rozumienia katolicyzmu w sensie powszechność – według metropolity Filareta (patrz: „Bogosłowski Wiestnik” 1912, z. 12, s. 685, list 8 do biskupa Ignacego Brianczaninowa).

206 Patrz [205].

207 H. Cohen [31], s. 78-87. A. Görland, *Index zu H. Cohens Logik d. rein. Erkenntnis*, Berlin 1907.

208 Idea antynomizmu w sposób bardzo konkretny jest sformułowana w różnych dyscyplinach: w *lingwistyce* – A. Potiebnia, *Mysl i jazyk*, Charków 1892; Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauens* = W. Gumboldt, *O razliczii organizmow czelowieczeskogo jazyka i o wlijanii etogo razliczija na umstwiennojie razwitije czelowieczeskogo roda*, przeł. P. Biljarski, Petersburg 1859; H. Steintal, *Der Ursprung d. Sprache*, Berlin 1858; V. Henry, *Antinomies linguistiques*, Paris

1896; P. I. Żitiejski, *W. fon Gumboldt w historii filozofskiego jazykoznanija*, „Woprosy Filozofii i Psihologii” 1900, ks. 51; w *matematyce* – Ch. Cherfils. *Un essai de religion scientifique*, introduction à Wronski, Paris 1898, s. 49-60; A. Poincaré, *Nauka i metod*, przeł. B. Korien, Petersburg 1910, s. 154-155, 161-163; artykuł wstępny F. F. Lindego w rosyjskim przekładzie książki L. Couturat, *Filozofskie principy matiematiki*, przeł. B. Korien, Petersburg 1913; I. I. Żegałkin, *Transfinitnyja czysła*, Moskwa 1907, s. 342-345; G. Hessenberg, *Grundbegriffe d. Mengenlehre*, Göttingen 1906, s. 621-635; B. Bolzano, *Paradoxien d. Unendlichen*, Leipzig 1851 = B. Bolzano, *Paradoksy biezkoniecznogo*, Odessa 1911; Stolz, Bern. *Bolzano's Bedeutung in d. Geschichte d. Infinitesimalrechnung*, „Math. An.” 8:1881; w *teologii* – antynomiczność chrześcijaństwa szczególnie podkreśla D. S. Merezkowski; patrz także: I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, III, 7 (przeł. A. Bobko, Kraków 1993); w *fizyce i mechanicz*; w *metafizyce* (zwłaszcza prace Renouvié'a); w *socjologii* (pewne informacje są podane w pracach Kariejewa); w *logice* – [87]; w *etyce* – I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, rozdział V, przeł. B. Bernstein, Kęty 2002; w *estetyce* – I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, §§ 55-57, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 277-291. Patrz [234, 237].

209 W swojej osnowie „velle credendi” jest aktem metaczasowym, gdyż na nim buduje się ogólny ton całego charakteru osoby. Czy jednak ujawnia się w czasie owo metaczasowe *velle* w postaci systemu koniecznie rodzących się pragnień lub też w nich są zawarte porywy do świata wolności, bądź w końcu w każdym momencie nie wyklucza się nowego, dopełniającego samookreślenia – te problemy obecnie dla nas wcale nie są istotne, skoro przyjęto zasadnicze założenie bł. Augustyna.

210 Godne uwagi rozróżnienie pojęć *wierit'* i *wierowat'* (w języku rosyjskim) znajdujemy w: D. A. Chomiakow, *Prawosławie (kak naczało proswietitelnoje, bytowoje, licznoje i obszczestwiennnoje)*, Moskwa 1907, s. 95-96: „W języku rosyjskim są dwa słowa, pochodzące z jednego korzenia, wyrażające jedno pojęcie, ale oddające dwa odcienie, które wymykają się we wszystkich innych (przynajmniej aryjskich) językach, i które mają ogromne znaczenie dla dokładnego wyrażenia relacji człowieka do Kościoła widzialnego i niewidzialnego. Tymi słowami są: *'wierju'* i *'wieruju'*. Odpowiadają im rzeczowniki *wiera* i *wierowanije*. Przynależność do Kościoła niewidzialnego określa posiadanie wiary; natomiast Kościół widzialny wymaga jedynie *wierowat'*. „Wieruju wo jedinogo Boga Otca”. Nie mówi się *'wierju'*, gdyż w istocie, człowiek nigdy nie może o sobie powiedzieć, że on wierzy”. „Tylko po rosyjsku wychodzi w pełni zrozumiałe ewangeliczne *'Wieruju, Gospodu, pomozu mojemu niewieriju!*” Ojciec mógł się jedynie modlić o wiarę, żeby została mu dana” (*ibidem*, przypis 1). „Autentyczną wiarą dysponuje Kościół mistyczny, natomiast Kościół ziemski, widzialny, ma i żąda jedynie *wierowanija*, gdyż nie ma środków, żeby sądzić o wierze, którą zna tylko jeden Bóg” (*ibidem*, s. 96).

211 W logistyce: W. W. Bobynin, *Opyty matiematiczeskogo izłożenija łogiki*, 1886-1894, I-II; M. Wołkow, *Logiczeskoje izzyslenije*, Petersburg 1888; L. Liar, *Sowriemiennaja anglijskaja łogika*, Moskwa 1902; P. Porecki, *Iz oblasti matiematiczeskoj łogiki*, Moskwa 1902; tenże, *Osposobach rieszenija łogiczeskich rawienstw*, Kazań

1884; L. Couturat, *Algebra logiki*, przeł. I. Sleszynski, Odessa 1909; I. I. Jagodinski, *Gienieticzeskij mietod w logikie*, Kazań 1909, s. 148-156, 264-282; S. Jevons, *Osnowy nauki*, przeł. M. Antonowicz, Petersburg 1881, s. I-XVII – zarys historii symbolicznych metod w logice i bibliografia; L. Poincaré, *Nauka i mietod*, [208] z interesującą, choć niesłuszną krytyką logistyki; E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra d. Logik*, Leipzig 1890, I, s. 709-715 – bibliografia; A. N. Whitehead, *Universal Algebra*, 1898; B. Russel, *The Principles of Mathematics*, I; A. N. Whitehead & B. Russel, *Principia mathematica*, Cambridge 1910, I; B. Russel-Longmans, *Philosophical Essays*, London 1910. – Prace Schrödera, Whiteheada i Russela mają kapitalne znaczenie, a tutaj są ułożone w porządku wzrastającej szerokości poglądu jako przedstawienia logistyki: na podstawie teorii klas, teorii względności i teorii funkcji proporcjonalnych. Przedstawienie wymienionych książek patrz w: L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, Paris 1905; H. Dufumier, *La philosophie des mathématique de M. M. Russel et Whitehead*, „Revue de Métaphisique et de Morale” 20:1912, z. 4, s. 538-566. W celu zapoznania się ze szkołą włoską patrz: *Formulaire des mathématiques*, publie par G. Peano, Torino 1899, II, Paris 1901, III; C. Burali-Forti, *Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel*, [w:] *Bibliothèque du Congrès internationale de philosophes*, Paris 1901, III, s. 289 i nss; Couturat, [89]; Chide, *La logique avant les logiciens*, „Revue Philosophique” 31:1906, z. 8; A. Lalande, *Le mouvement logique*, ibidem, 32:1907, z. 3; G. H. Luquet, *Logique rationnelle et psychologique*, ibidem, 31:1906, z. 12; A. Rey, *Ce que devient la logique*, ibidem, 29:1904, z. 6; P. Hermant & A. van de Waele, [76]; H. Mac Coll, *La logique symbolique et ses applications*, [w:] *Bibliothèque du Congrès internationale de philosophes*, Paris 1901, III, s. 135-183; W. E. Johnson, *Sur la théorie des équations logiques*, ibidem, III, s. 185-199; P. Poretskii, *Théorie des égalités a trois termes*, ibidem, III, s. 201-233; tenże, *Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes*, „Revue de Métaphisique et de Morale” 8:1900, z. 3, s. 169 i nss.; tenże, *Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques*, Kazań 1899.

212 L. Couturat, *Les principes des mathématiques*, [211], s. 9.

213 *Ibidem*, s. 13.

214 *Ibidem*, s. 13.

215 *Ibidem*, s. 9-10.

216 *Ibidem*, s. 9-10.

217 *Ewklidowych naczal tri knigi*, przeł. F. Pietruszewski, Petersburg 1835, s. 103-105.

218 Sekstus Empiryk, *Hypotyposes Pyrrhoniennes*, II, 185-192 i 130-133 (Sex. Em., [38], s. 99-101, 930-931 = *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1998; tenże, *Przeciwko matematykom*, VIII, 463-481 I 278 (*ibidem*, s. 387-391 i 251. Por.: R. Richter, [40], s. 127.

219 Systematycznie wykorzystał tę metodę W. Sołowjow, próbując rozbić sceptycyzm na całej linii: *Kritika otwleczonnych naczał*, przypis 5, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, II, s. 341-346.

220 Pierwsza konfrontacja Pigasowa z Rudinem, I. S. Turgieniew, *Rudin*, II, [w tegoż:] *Soczynienija*, Moskwa 1880, III, s. 28 i dalej s. 28-31 = *Rudin*, przeł. J. Dmochowska, Warszawa 1985.

221 G. Vailati, *Di un'opera dimenticata del P. Girolamo Saccheri (Logica demonstrativa, 1697)*, "Rivista Filosofica" 1903, z. 9-10; tenże, *Sur une classe de raisonnements par l'absurde*, "Revue de Met" 1904, z. 11. Przypisy według [212], s. 36.

222 G. Vailati, [221]; formuła z [212], s. 36.

223 Patrz [212], s. 14.

224 *Ibidem*, s. 13.

225 Patrz [208].

226 T. Gomperz, *Grieczeskije mysliteli*, przeł. E. Giercyk i D. Żukowski, Petersburg 1911, I, s. 239-240.

227 Korzystam z przekładu fragmentów, dokonanego przez G. F. Cereteli i dodanych do przekładu książki P. Tannery, *Pierwyje szagi driewniegrieczeskoj nauki*, Petersburg 1902, s. 59-66. Fragmenty tekstu w: F. G. A. Mullachius, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Parisiis 1875, I, s. 315-329; H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini 1879. – Już po napisaniu tej książki ukazał się przekład: Heraklit z Efezu, *Fragmienty*, przeł. W. Nilender, Moskwa 1910.

228 Patrz [67].

229 „Niekiedy on [Spinoza] pozwalał sobie na małe przyjemności, jak wypalenie tabaki lub kiedy chciał dać swojemu rozumowi dłuższy odpoczynek, łapał i napuszczał na siebie kilka pająków, bądź rzucał w pajęczynę muchy. Obserwowanie walk robaków dawało mu ogromne zadowolenie i patrząc na to wybuchał donośnym śmiechem” (I. Colerus, *Żyżn' B. die Spinozy. Pieriepiska B. die Spinozy s priloženijem żyżnieopisanija*–, przeł. L. J. Guriewicz, Petersburg 1891, s. 20).

230 Justyn Filozof, *Apologia I*, 46, PG 6, kol. 397C = *Pierwsi apologeci greccy*, przeł. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 239-240; tenże, *Apologia II*, 8, PG 6, kol. 457A = *Pierwsi apologeci greccy*, s. 277.

231 Zagadkowe słowo ἀγχιβασίη, przetłumaczone przez G. Cereteli jako „przeciwieństwo”, W. Nilender tłumaczy jako „podchodzenie”, oczywiście wprowadza-

jąc je od ἄγχι=ἐγγύς, blisko i βαίνω – idę. Starożytni leksykografowie wyjaśniają: ἀγχιβάτης ὁ πλήσιον βαίνων oraz ἀγχιβατεῖν· ἐγγύς βεβηκέναι. Nowszy leksyko- graf likwiduje spór, wyjaśniając słowa ἀγχιβατεῖν i ἀγχι(σ)βασίη po prostu jako ska- żone lekcje, przypisane przez Suidasa Jończykom i Heraklitowi zamiast ἀμφιβατεῖν i ἀμφισβασίην. Przyczyną skażenia było, według niego, napisanie ἀνφι zamiast ἀμφι (H. Van Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum 1902, s. 14). Jednak bez względu na to, jak zostanie rozwiązany sporny problem fragmentu „sprzeczność”, to nawet gdyby tego fragmentu nie było, to „il faudrait l’inventer”.

232 Nicolaus de Cusa, *Opera*, Parisiis 1514, lub wydanie Basileae 1565. Ten utwór odnosi się do 1453 roku.

233 Patrz [76].

234 W. James, *Wsielennaja s pljuralisticzeskoj toczki zrienijsja*, przeł. B. Osipowa i O. Humer, Moskwa 1911; L. Szestow, *Apofieoz bezpoczwiennosti*, Petersburg 1905 = *Apoteoza nieoczywistości: próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsow i Sz. Szechter, Kraków 1983; J.-H. Boex-Borel (J.-H. Rosny aîné), *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l’hétérogénéité des phénomènes* („Bibl. de philos. contemp.“), Recenzja w: “Revue Philosophique” 34:1909, z. 12.

235 W. James, *Mnogoobrazije* [28], s. 68.

236 F. Dostojewski *Biesy*, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, London 1992.

237 Szczegółowo w: P. Florenski, *Kosmologiczeskije antinomii I. Kanta*, Siergijew Posad 1909 z bibliografią, którą należy uzupełnić: L. Couturat, *De l’infini mathématique*, Paris 1896, s. 556-580; P. Evellin, *Infini et quantité*, Paris 1880; G. Lechalas, *Etude sur l’espace et le temps*, Paris 1896, rozdział V.

238 „Toute la foi consiste en Jésus Christ et en Adam; et toute la morale en la concupiscence et en la grâce – Cała wiara polega na Chrystusie i na Adamie, a cała moralność na pożądliwości i łasce“ (B. Pascal, *Pensées*, Paris 1858, s. 354, ch. 2₄₆, № 675 = *Myśli*, przeł. T. Zeleński-Boy, Warszawa 2000, s. 314).

239 Platon, *Hippiasz Większy* 301 B; Vol. I [37], s. 753-754 = Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, I, s. 193.

240 Analiza słowa αἵρεσις i zebranie odpowiednich cytat patrz: H. Stephanus, *Tesaurus linguae Graecae*, Parisiis 1831, I, kol. 1025-1027: αἵρεσις – electio vel optio, δοκιμασία, κρίσις; conditio (καλή αἵρεσει – bonis conditionibus); γνώμη, animus, h. e. voluntas et propositum; de studio litterarum (Ἑλληνική αἵρεσις), consilium, ratio, instituti, mores; studium; secta, dogma, quum de philosophis dicitur; opinio de aliquo dogmate firmatum; szkoła filozoficzna – dogma pravum de iis, quae ad christianorum religionem

pertinent; dogma orthodoxe fidei non consonum. – Na temat pojęcia αἴθεσις patrz także: W. W. Bołotow, *Lekcii po istorii driewniej Cerkwi*, Petersburg 1910, s. 348-349, 163.

241 W artykule „Jeries” (*Prawosławnaja Bogosłowskaja Encyklopedija* pod ried. A. Łopuchina, Piotrograd 1904, V, kol. 489-490) autor słusznie podkreśla w późniejszym użyciu słowa αἴθεσις moment pełnego pychy oddzielenia się, ale raczej niesłuszna jest jego próba udowodnienia, że ten moment zawsze domyślnie jest obecny w wymienionym słowie, por.: Herzog’s *Real-Encyklopedie*, V.

242 A. Bieły, *Simwolizm*, Moskwa 1910, s. 30. – Jeśli słowo „rozumieć” brać w jego racjonalnym znaczeniu, jako podporządkowanie rozumianego prawom rozumu, to Bóg jest całkowicie niezrozumiały: „Wszystkie nasze pojęcia o Bogu nie są czymś innym, jak idolami i bożkami, zabronionymi przez dekalog” (Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilia 7*, PG 44, kol. 729B). „Kto zobaczywszy Boga zrozumiał to, co zobaczył, tym samym nie widział Boga” (tenże, *O życiu Mojżesza*, PG 44 kol. 377B). „Słowo Bogu jest tym doskonalsze, im bardziej jest niezrozumiałe” (Św. Grzegorz Teolog, *Homilie teologiczne 2₂₁*, PG 36, kol. 53B).

243 Przy układaniu tabeli po części wykorzystałem: W. W. Farrar, *Żyzn’ i trudy sw. Ap. Pawła*, przeł. A. I. Łopuchin, Petersburg 1887, s. 451-459; J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne 1893, I, s. 514. – Oto kilka przypadkowych fragmentów z modlitw, w których dość wyraźnie widać antynomiczny układ: „–w niezłączonej jedności wcielony–” (troparion niedzielny, ton 4); „Raduj się, któraś dziewictwo i macierzyństwo połączyła” (akatyst do Matki Bożej); „Obce jest matkom dziewictwo i dziwne jest dla dziewic rodzenie dzieci, ale w Tobie, Bogurodzico, oba zostały połączone” (kanon na Narodzenie Bogurodzicy, hirmos 9); „Przez pokorę zdobyłeś wzniosłości, a przez ubóstwo bogactwa” (troparion ku czci św. Mikołaja Cudotwórcy). Włączać antynomie do wypowiedzi skłonni byli najgłębsi teolodzy. Oto, co możemy przeczytać u trzech Teologów: „Trzej są świadkowie na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty, a Ci trzej są jednym” (1 J 5₇); „Bóg dzieli się w sposób niepodzielny i łączy się rozdziałając, gdyż jest jeden w trzech i jeden jest trzema” (Św. Grzegorz Teolog, *Tworzenia*, III, s. 215); „Trzy Osoby Bóstwa są jednym Bogiem, który dzieli się niepodzielnie według Hipostaz i jednoczy bez zmieszania w jedności jednej natury – cały jeden w trzech hipostazach i cały jako trzech w jedności” (Św. Symeon Nowy Teolog, *Słowa*, II, s. 104).

VIII. – LIST SIÓDMY: GRZECH.

244 Pod pojęciem „ὥραι” Cougny (*De Prodicto Ceio*, Paris 1857) rozumie różne „wzrosty”, co według opinii Gomperza ([²²⁶], s. 476, przypis do s. 365) „nie jest pozbawione prawdopodobieństwa”. Jeśli tak, to wtedy Prodictos, oczywiście, upodabnia życie człowieka do cyklu rocznego, gdyż ὥραι znaczy, mówiąc ściśle, pory roku. To upodobnienie było w starożytności bardzo popularnym motywem.

245 Ksenofont, *Wspomnienie o Sokratesie*, II, 1, 21-34 (Ksenofont, *Soczynienia*, przeł. G. Janczewiecki, Kijów 1876, II, s. 38 i nss.). – O tym, że Ksenofont przekazuje z pamięci pewne informacje patrz: *tamże*, II, 1, 84.

246 Temat „dwóch dróg”, przede wszystkim występujący w sztukach pięknych i w malowidłach na wazach, został zbadany przez F. G. Welckera, *Hercule entre la Vertu et la Volupté*, przekład z języka niemieckiego, „Extr. des Annales de l’Institut Archéologique”, T. 4, s. 379 i nss. z dwoma reprodukcjami.

247 Istnieje wiele przekładów tego zabytku na różne języki [w tym także na język polski]. Por.: A. Karaszew, *O nowoodkrytym pamjatniku „Uczenie dwienadcati Apostolow”*, Moskwa 1896.

248 Do wyraźnych wariacji na temat *Nauki Dwunastu Apostolów* należy odnieść: 1°, łacińskie fragmenty *Doctrina Apostolorum*; 2°, *List Barnaby*, IV, 18-20, XIX, XX; 3°, kanony kościelne, 1-8; 4°, *Konstytucje Apostolskie*, VII, 1-32; 5°, niektóre fragmenty pisma Hermasa, Klemensa z Aleksandrii, Księgi Sybilijskie, Pseudo-Cypriana i Laktancjusza. Najważniejsze z tych tekstów oraz hipotetyczne schematy ich wzajemnej zależności historycznej są podane przez Karaszewa, [247], s. 31-33 i XCV-XCVI.

249 „Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν” (*Nauka Dwunastu Apostolów*, 1₁). To zdanie, z niewielkimi zmianami, powtarza się w wymienionych powyżej zabytkach, patrz: *Doctrina Apostolorum*, 1; *List Barnaby*, 18_{1,2}; kanony kościelne, 4; *Konstytucje Apostolskie*, 3₁₂ i inne (Karaszew, [247], s. XIV, IV, XLVIII-XLIX, LII-LIII, LVIII-LIX). W ślad za tym ukazaniem dwóch dróg w każdym z zabytków następuje szczegółowy opis obu dróg, to znaczy podany jest katalog cnót i wad, prawie zawsze takiego samego zestawu.

250 O wymowie, znaczeniu i pochodzeniu tetragramu יהוה patrz rozprawę: Biskup Teofan, *Tetragramma ili wietchozawietnoje Bożestwiennoje imja יהוה*, Petersburg 1905. – Na s. IV-VII podana jest bibliografia problemu. – O irrealności zła mówi wielu świadków z autorytetem. Na przykład: „A poznając swoją wolną wolę [dusza], widzi, że może na oba sposoby ciała członkami się posłużyć, dla istniejącego i dla nieistniejącego; istniejącym zaś jest dobro, a nieistniejącym zło. Istniejące zowią dobrem, ponieważ w istniejącym Bogu ma wzór, nieistniejące złem nazywam, ponieważ nieistniejące zostało wytworzone przez wyobraźnię człowieka” (Św. Atanazy Wielki, *Przeciw poganom*, 4, przeł. M. Wojciechowski, Warszawa 2000, s. 21). Poza – εἶξω – naturą Bożą „nie ma nic poza samą wadą – ἡ κακία – która, chociaż jest to dziwne, w niebycie ma swój byt, gdyż pochodzenie wady nie jest niczym innym, jak pozbawieniem istnienia; w sensie właściwym istniejącą jest natura – ἡτις – ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει οὐ γὰρ ἄλλη οὖν ἐν τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν, ἐν τῷ μὴ εἶναι, πάντως ἔστιν” (Św. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, kol. 93B = Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, przeł. W. Kania, Warszawa 1974). – „Skoro właściwością Boskości jest przenikanie wszystkiego i rozciąganie się na wszystko, co istnieje, na całą naturę bytu i na każdą jego część, bo nie wytrwałoby coś w istnieniu, gdyby nie trwało w czymś istniejącym. Tym zaś, co istnieje właściwie i pierwotnie, jest Boska natura” (Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, 32, PG 45, 80D = *Wybór pism*, s. 169). „Jeśli w człowieku lub demonie (gdyż w naturze nie znamy zła) jest jakieś zło, to znaczy grzech przeciwny woli Bożej, zło to pochodzi

od człowieka, lub od diabła” (*Encyklika wschodnich patriarchów*, 4). „Grzech nie ma bytu w sobie, sam nie jest bowiem dziełem Bożym, przeto nie możemy powiedzieć, że jest” ([Św.] Piotr Mołyła, *Prawosławnoje ispowiedanije*, III, 16). „Zło jest grzechem, ponieważ zło będące w świecie, czyli grzech, jest przekroczeniem prawa Bożego i woli Bożej. Inne zło, którym Bóg nas męczy za nasze grzechy, jak zarazy, wojny, niemoce i podobne im, są złem dla nas, gdyż nam przynoszą choroby i bóle, ale przez nie się nawracamy, zaś w Bogu nie są złem, gdyż mają siłę dobra, albowiem karząc nas kierują nas ku dobru” (*ibidem*, III, 26).

251 Katabasia Niedzieli Syna Marnotrawnego, hirmos 3 pieśni.

252 W *Dialogus Miraculorum* Cezarego z Heisterbach znajduje się godne uwagi opowiadanie o „kobiecie-czarownicy, którą nosiły demony”, symbolicznie kreślące relacje do diabła jako przeciwne naturze. „W Haselcie, mieście w diecezji Utrecht, pewna pogardzana kobieta pewnego razu stanęła na becze i skoczyła z niej do tyłu, tak mówiąc: ‘Teraz skaczę spod władzy Bożej pod władzę szatana!’ Diabeł natychmiast ją pochwycił, podniósł do nieba i na oczach wielu ludzi w mieście, jak i poza miastem, poniósł ją gdzieś ponad lasami, skąd ona do dzisiaj nie wróciła” (M. Spieranski, *Wied’my i wiedowstwo*, Moskwa 1906, s. 96). Godny uwagi jest sens tego bluźnierczego skoku: „Wszyscy skaczą do przodu, taki jest porządek natury, ustalony przez Boga – tak prawdopodobnie rozważała plugawa baba – więc naruszę porządek natury i skoczę do tyłu, przeciwko naturze, a tym samym przeciwko Bogu, to znaczy po diabelsku, i przez to oddam się szatanowi!”. Ona chciała zadowolić szatana i wyrzec się Boga – i osiągnęła swój cel: dla wszystkich, według legendy, ten prosty symbol okazał się wystarczającym. – Z utworów bardziej udokumentowanego charakteru, w których opisane są szabaty czarownic i czarne msze, wymienimy: Bourville & Tainturier, *Le Sabbat des sorcières* (Bibl. Diabol.); L. Figuiet, *Histoire de l’Inquisition au Moyen-Age*, Paris 1860, I; M. Spieranski, *Wied’my i wiedowstwo, oczerk po istorii cerkwi i szkoły w Zapadnoj Jewropie*, Moskwa 1906; H. Ch. Lee, *Istorija inkwizicii w Sriednije wieka*, przeł. A. W. Baszkirow, Petersburg 1912, II, s. 417-528; J. von Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg 1840-1842, III-IV; J. A. Llorente, *Histoire critique de l’inquisition d’Espagne*, przeł. A. Pellier, Paris 1817-1818, I-IV. Don Juan Antonio Llorente był kanonikiem katedry prymasa w Toledo i sekretarzem inkwizycji w Madrycie; zbadał archiwa inkwizycji i opublikował swoją historię inkwizycji najpierw w języku francuskim, a następnie w 1822 roku w języku hiszpańskim (H. Ch. Lee, *Istorija inkwizicii w Sriednije wieka*, I, s. VIII). W III tomie (rozdział 37, artykuł 8, s. 431-461) opisał znany wypadek, który miał miejsce w początkach XVII w. w Logrono. Zgodnie ze słowami pewnego pisarza, „najpełniejszy i najbarwniejszy opis szabatu”, powstały właśnie na podstawie tego opisu, znajduje się w: Baissac, *Les grands jours de la sorcellerie*, rozdział VI; M. A. Orłow, *Istorija snoszenij czelowieka s diawołom*, Petersburg 1904; J. Bois, *Les petites religions de Paris*, Paris 1894; tenże, *Le satanisme et la magie*; tenże, *Le monde invisible*; L. Meurin, *La Franc-Maçonnerie, synagogue de Satan*, Paris 1893; D. Margiotta, *Le Palladisme, culte de Satan-Lucifer, dans les Triangles maçonniques*, Grenoble 1895; Lehman, *Ilustrirowannaja istorija sujewerij i wołszestwa ot driewnosti do naszych dniej*, przeł. Petersem, Moskwa 1900,

s. 101-128. Książka, nie bacząc na jej pozorną obiektywność, jest bardzo tendencyjna i pozytywistyczna, należy z niej korzystać z dużą ostrożnością; jej analizę dokonał Czystjakow, „Rebus” 1900-1902. – G. Freimark, *Okkultizm i seksualność*, przeł. S. Press [przekład bardzo niedbały, z dużą ilością błędów], s. 263-314; Cognard, *Une sorcière au XVIII siècle: Marie Anne de la Ville* (patrz także: „Więstnik Inostrannoj Literatury” 1899, z. 1-5); Kiesewetter, *Geschichte d. Occultismus*, Leipzig 1909, II; G. H. Berndt, *Buch der Wunder und Geheimwissenschaften*, Leipzig 1909; Charcot & Richer, *Les démoniaques dans l’art* (recenzja w: „Revue Philosophique” 1887, z. 5); Bodin, *Démonomanie des sorciers*, 1581. – Wstrętne i bluźniercze obrzędy szabatów i wyrosłej z niego „czarnej mszy” były wielokrotnie opisywane w literaturze pięknej. W większości wypadków pisarze bazowali na dokładnym zbadaniu źródeł, przez co opisy są w znacznym stopniu prawdziwe i faktyczne nie tylko pod względem artystycznym. Wymieńmy: D. S. Mereżkowski, *Woskresszyje bogi (Leonardo da Vinci)*, Petersburg 1902 = *Leonardo da Vinci*, przeł. J. Popławska-Łaszczowa, Warszawa 1997; S. Przybyszewski, *Synagoga szatana*, Warszawa 1900; J. K. Huysmans, *Là-bas*, 1884.

253 F. Blass, *Gram. d. Neu.-Testamentl. Griechisch.*, Göttingen 1896, s. 143 i nss.

254 *Ibidem*, s. 153, z powołaniem się na: Wiener, *Grammatik*, I, § 18.

255 *Ibidem*, s. 153.

256 Platon, *Lizys* 214D,E = Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, I, s. 108.

257 Platon, *Uczta* 189D-193D, r. XIV-XVI Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, II, s. 52-57.

258 *Ibidem*, 190D. Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, II, s. 53.

259 F. Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, Paris 1866, s. 51, 59.

260 *Tora*, dosłowny przekład L. I. Mandelsztama, Berlin 5632/1872. – „Dieu donc créa l’homme à son image; il le créa à l’image de Dieu; il les créa mâle et femelle” (*Bible*, wersja J. F. Osterwalda, Paris-Bruxelles 1900). – Byłoby, oczywiście, naiwnością wyobrażanie sobie początkowego androginizmu istoty ludzkiej w postaci zrośniętych braci syjamskich lub w jakiś inny zewnętrzny sposób. Chodzi o wydzielenie kobiety właśnie z istoty, z osoby pierwszego człowieka. Niewątpliwie jest to, że ontologicznie i psychologicznie podczas tajemniczego snu lub ekstazy, według niektórych tłumaczeń, dokonał się jakiś przełom i jego samopoczucie po stworzeniu kobiety z jego żebra nie mogło być tożsame z samopoczuciem przed tym stworzeniem. „Żebro lub kość – zauważa arcybiskup Innocenty – w tym wypadku nie jest czymś prostym; ono powinno oznaczać całą połowę istoty, która oddzieliła się od Adama podczas snu. Jak się to dokonało, Mojżesz nie mówi, jest to tajemnica. Wiadomo jedynie, że wcze-

śniej powinien ukształtować się wspólny organizm, który potem podzielił się na dwa rodzaje, męzczyznę i kobietę” (Arcybiskup Innocenty, *O czelowiekie*, [125], s. 78.

261 Ten termin był bardzo popularny w świecie starożytnym i w różnych kontekstach używali go Diodor, autor *Theologum Arith.*, Plutarch, Ireneusz z Lyonu, Atenagoras, Hipolit i inni.

262 Na przykład John Pordage, Antoinette Bourignon (XVII wiek) i inni. – Według *Talmudu* Bóg stworzył pierwszego człowieka jako androgyna, z dwoma głowami i ogonem (D. P. Szesztakow, *Izsladowanija w oblasti greckich narodnych skazok o swjatyh*, Warszawa 1910, s. 237 i przypis 7). – Sanchoniaton według Euzebiusza z Cezarei, *Preparatio evangelica*, 21 i tak dalej.

263 B. Sidis, *The psychology of suggestion. A research into the subconscious nature of man and society*, New York 1898 = *Psychologija wnuszenija*, przeł. M. Kołokołow, Petersburg 1902, I, s. 281, 283, 292, 214; P. Janet, *Les névroses* = *Niewrozy*, przeł. S. S. Biermiel, Moskwa 1911, II, s. 274-275. Tak samo uważają Breyer, Freud i Morton Price [76].

264 „Żyjący duszą i dlatego nazywani *duszewnymi*, są jakby na poły rozumni i jakby rozbici paralizem” (Nicetas Stetatos, *Wtoraja sotnica jestwiestwiennych psichologiczskich gław ob oczyszczenii uma*, [w:] *Dobrotolubije*, Moskwa 1900, VI, s. 11). Święci, nawet z punktu widzenia specjalisty psychiatry, są typowymi zdrowymi ludźmi. Przeciwnie, rozstrój życia duszy, przy stosunkowo dobrym zachowaniu procesów umysłowych, przede wszystkim wyraża się w rozkładzie i nawet zlikwidowaniu sfery moralnej. Według psychiatry W. Czyża ta degeneracja moralna dochodzi do „zdumiewającej niezdolności zrozumienia dobra i zła”, do „braku prawa moralnego w duszy” (W. Czyż, *Psychologija naszych prawiedników*, „Woprosy Filozofii i Psichologii” 1906, z. 84 i 85; tenże, *Nrawstwiennost’ duszewno bolnych*, tamże, 1891, z. 7, s. 122-148). Do najbardziej zdecydowanych stwierdzeń o psychicznym zdrowiu świętych dochodzi także J. Pachen, *Psychologie des mystiques chrétiens*, Paris 1911, recenzja w: „An. de Philos. Chrét.” 84:1912, z. 2, s. 192-193. Poza tym: M. W. Łodyżenski, *Swiet niezrimyj*, Petersburg 1912; lekarz S. Apraksin, *Askietizm i monaszestwo. Jewangielskija, biologiczskija i psuchologiczskija ich osnowanija. Opyt popularizacii swjatootieczeskogo wozzrienija*, Kijów 1907. Patrz [479].

265 L. Tołstoj, *Spowiedź*.

266 Prawie każdy utwór F. Dostojewskiego, zwłaszcza *Bracia Karamazow*.

267 A. L. Wołynski, *Leonardo da Vinci*, Petersburg 1900, Kijów 1909, zwłaszcza w części III: „Diemoniczkoje iskusstwo”. Jeszcze z większym naciskiem podkreśla myśl o degeneracji duszy Leonardo da Vinci i postrzega w jego twórczości „sublimację” pociągu płciowego, który nie znalazł normalnego ujścia i zatrul całą osobowość, S. Freud, *Leonardo da Vinci*, Moskwa 1912.

268 „Kiedy rozumne uczucia znajdują się w duszy w swoim naturalnym porządku, a rozum bezbłędnie zmierza do zrozumienia stworzeń, rozumnie wyjaśniając ich naturę i poruszenia, wtedy w naturalnym porządku postrzega i rzeczy, i osoby, i wszelką naturę ciał materialnych–. Kiedy natomiast jej siły nie działają zgodnie ze swoją naturą, buntując się jedna przeciwko drugiej, wtedy wszystko wydaje się jej nie tak, jak jest w swojej naturze: ona swoim naturalnym pięknem już nie wznosi się do poznania Stwórcy, ale z powodu swego stanu żądz, zstępuje do głębin zguby” (Nicetas Stetatos, *Pierwaja sotnia*, 52, [64], s. 95). – Jest godne uwagi, że same nazwy „zwariowanie”, „choroba umysłowa” pokazują, że chodzi o jakiś rozkład osobowości: coś, to znaczy część osobowości, „wychodzi z rozumu”, „uszkadza rozum”, czyli rozdrabnia jego całościową jedność – jednym słowem staje się obca w stosunku do innych swoich części. Jeśli język rosyjski przedstawia ten psychologiczny i metafizyczny moment w formie przestrzennego rozbicia, to języki romańskie posługują się w tym celu obrazem z bardziej właściwej im sfery – ze sfery prawa. *Łacińskie* alienatio, z domyślnym, a niekiedy wprost wspomnianym – na przykład u Pliniusza – „mentis”, rozstrój psychiczny, Geistesstörung; alienare, znowu z domyślnym – na przykład u Liwiusza – „mentem alicuius”, sprowadzić kogoś z rozumu; i *francuskie* aliénation mentale, aliéner, aliéné oznaczają w języku prawniczym właśnie „wyobcowanie”, „wyzbycie się jakichś praw”, na przykład majątkowych. Dlatego też Ribot mówi, że w wypadku zmian osobowości, gdy podstawę stanowi halucynacja, „prawie zawsze wszystko ogranicza się do alienacji (w sensie etymologicznym), to znaczy wyzbycia się pewnych stanów świadomości, które ‘Ja’ przestaje uznawać za swoje, które ono obiektywizuje, stawia poza sobą i którym w końcu przypisuje szczególnie, niezależny od siebie stan” (Th. Ribot, *Bolezni licznosci*, Petersburg [1886], rozdział III₂, s. 159, porównaj s. 160); „w tym wypadku mamy do czynienia z wyobcowaniem lub alienacją osobowości – mówi Ribot w innym miejscu – gdyż poprzednia stała się dla nowej aliena, obca, wskutek czego indywiduum nie zna już swego poprzedniego życia lub też, gdy mu o nim przypomina, obserwuje je obiektywnie jako coś odrębnego od siebie”. Na przykład, pewna chora z Salpêtière nazywała siebie nie inaczej, jak „tą, która jest moją osobą – la personie de moi-même” (*tamże*, rozdział IV₂, s. 210-211). To wyobcowanie części swojej osobowości, czy będzie ku temu pobudzać własna ciekawość, czy też zła siła, może być osiągnięte w sposób bardziej lub mniej zamierzony. Jednakże jest ono bardzo niebezpieczne i często kończy się zgubą, czego przykłady są podane w rozdziale III₂, s. 160-162. Raczej nie ma potrzeby szczegółowego wyjaśniania, że stan patologiczny, ogólnie osłabiający wszelką aktywność, sprzyja wcieleniu się złej siły w wyobcowaną część „Ja”. W innych wypadkach takim niesprzyjającym warunkiem będzie głęboka tęsknota, smutek z powodu wyjazdu lub śmierci człowieka, żądza cudu, znowu osłabiająca samoobronę i pobudzająca do ryzykownych doświadczeń. Zmarły mąż, odwiedzający nocami stęsknioną wdowę; syn lub córka w tajemniczy sposób przychodzący do rodziców z dalekiej rozłąki; narzeczony ukazujący się narzeczonej lub odwrotnie; anioł światłości przylatujący do poszczonego i pełnego pychy ascety – wszystkie te wypadki wampiryzmu i zjawiania się biesów, według ludowych przekonań i tradycji Kościoła, nie przechodzą bezkarnie i kto przeżył tajemne nawiedzenie wariuje lub umiera z nieznanego przyczyny, bądź też popełnia samobójstwo. Jednak we wszystkich tych wypadkach można upatrywać tak

moment obiektywny osłabienia całego organizmu, jak i subiektywny w postaci wewnętrznej decyzji rozbicia własnej osobowości, zgody na przybycie wroga, akceptacji złej siły, bądź to z ciekawości, bądź z pychy, albo też z powodu braku pokory wobec Boga. Ta zgoda wyraża się w daniu odpowiedzi na pokusy z innego świata, w tak lub inaczej wyrażonej zgodzie na podtrzymanie rozmowy. Nieczysty zostaje dopuszczony przez nasze „Tak”. Oto dlaczego lud ciągle twierdzi, że nigdy nie należy odpowiadać na tajemnicze wezwanie, które niekiedy wzywa nas po imieniu gdzieś w samotnym miejscu, zwłaszcza o północy lub w południe, i nie należy pytać „Kto tam?”, kiedy słyszy się tajemniczy stuk w drzwi lub okno. – Jeśli należy wystrzegać się nawet rozmowy z nieznaną siłą, to o ile bardziej niebezpieczne jest pomaganie w zjawieniu się takiej siły przy pomocy czarnej magii, co w swojej istocie sprowadza się do stworzenia warunków sprzyjających zjawieniu się siły nie z tego świata, a zwłaszcza w osłabieniu, w degeneracji, w wywołaniu stanu hipnozy. Do tego odnosi się także psychologia tłumu: wiec polityczny nie jest zbyt daleki od kuchni wiedzy i jest zrozumiałe, że na nim biesy wcielają się w uczestników wiecu. – W uproszczonej i stosowanej na poły świadomie postaci te magiczne sposoby są rozprzestrzenione wśród spirytystów i wszelkich możliwych fałszywych mistyków, są przez nich stosowane w ich seansach, „wieczorach miłości” i innych zebraniach. Jak jednak ludowe czarownice zawsze źle kończą, tak samo bywa też ze wszystkimi, którzy korzystają z zakazanych narkotyków. – O spirytyzmie jako duchowej truciznie wypowiadało się wielu, na przykład: F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*; Wołkowicz, *Spiritizm, kak jad intellekta*; J. Bois, *Le monde invisible*; Lapponi, *Gipnoza i spiritizm*; Hume (pseudonim), *Kak wyzywajut' duchow*, „Spiritualist” 1906, s. 7-8; P. Ruskow, *Iz oblasti spiritistических tajnodiejstwij*, Moskwa 1889; Igumen Marek, *Złyje duchy*, Petersburg 1902; L. Levenfeld, *Somnambulizm i spiritizm*, Moskwa 1913; I. Dmitrijewskij, *Spiritizm*, Charków 1910; Djaczenko, *Iz mira tainstwiennoego*; Filaret, metropolita Moskwy i inni; L. Denis, *Dans l'invisible. Spiritisme et médiumnité*, Paris 1904. W ostatnich czasach miało miejsce wiele demaskacji, poczynionych przez znanego Bykowa, który kiedyś uczestniczył w seansach chłystów, a następnie aktywnie rozprzestrzenił spirytyzm. Dobrze są poświadczony fałsz i szarlataneria, rozwijające się na gruncie spirytyzmu, zwłaszcza u mediów.

269 Z piątej modlitwy porannej, autorstwa św. Bazylego Wielkiego.

270 P. Janet, [263], część II, rozdział IV, § 3, s. 282-286, 289, 291, 307-109; tenże, *Niewrozy i fiksirowannyja idei*, przeł. M. P. Litwinow, Petersburg 1903; Störring, *Psichopatologija w primienienii k psichologii*, przeł. A. A. Krogiusa, Petersburg 1903 z bibliografią na s. 281-305; A. Binet, *Izmienija licznosti*, przeł. pod red. B. W. Tomaszewskiego, [1894] (rzadkość); Ribot, *Bolezni pamjati*, [1894]; tenże, *Psichologija wnimanija*, 1894; tenże, *Wolja*, 1894; M. O. Łoski, *Osnownyja uczenija psichologii s toczki zrienija woljuntarizma*, Petersburg 1911; I. Dejerin & E. Hockler, *Funkcionalnyja projawlenija psichoniewrozow, ich leczenje psichoterapieju*, przeł. W. Serbski, Moskwa 1912; N. Bogdanow, *Niewrastienija i wnutriennija bolezni*, „Izwestija Warszawskiego Uniwersiteta” 1913, z. 1; P. Janet, *Psichiczeskij awtomatizm*, Moskwa 1913.

271 F. Tiutczew, *Stichotworienija*, Moskwa 1899, s. 150.

272 Eurypides, *Medea*, akt III, chór = *Medea*, przeł. J. Kasprowicz, Kraków 2003

273 Heraklit, *Fragment 118*, Wydawnictwo „Musaget” [227], s. 42 = 147 *fragmentów*, przeł. R. Zaborowski i E. Lif-Perkowska, Warszawa 1996. Cytat nie jest dokładny.

274 Porównaj: „Wszystko niech się odbywa godnie i w należyтым porządku” – πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω (I Kor 14₄₀). Tej społecznej normie Apostoła Pawła nadano w tekście znaczenie ontologiczne: moment ontologiczny, oczywiście, tkwi w osnowie wszystkich innych momentów, w tym także społecznych, gdyż bez ontologii nie ma tego, co może być zjawiskiem sfery istnienia. – Pierwsza natomiast połowa naszego określenia porządku zawiera aluzję do znanego określenia lorda Palmerstona, który powiedział, że „brudem jest to, co nie jest na swoim miejscu” i do zastosowania tych słów do wyczyszczenia elektrometru przez Williama Thomsona, lorda Kelvina: W. Thomson (lord Kelvin), *Strojenije materii*, przeł. B. P. Weinberg, Petersburg 1895, s. 316-317. – Jest oczywiście samo z siebie, że i to pojęcie brudu w tekście zostało zontologizowane. Osoba powinna być czysta, to znaczy nie-brudna, a to znaczy, że w niej nic nie powinno być nie na swoim miejscu. „Nawyk cnoty jest przywróceniem sił duszy w ich pierwotnej szlachetności i połączeniem w jedno głównych cnót dla właściwego im z natury działania, a to nie przychodzi do nas z zewnątrz, jako coś obcego, a właściwe jest nam ze stworzenia, a przez to my wchodzimy w królestwo niebieskie, które według słowa Pańskiego jest w nas” (Nicetas Stetatos, *Pierwaja sotnia diejatielnych gław*, [w:] *Dobrotolubije*, [61], s. 101). – Myśl, podobną do rozwijanej w tekście, a mianowicie o grzesznym świecie jako „przemieszczeniu pewnych istotnych elementów, trwających substancjalnie w świecie Boskim” patrz u W. S. Sołowjowa, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, III, s. 122.

275 Rosyjskie rozumienie słowa „zakon” jest ontologiczne, a nie jurydyczne i prawie równoznaczne idei Platona. „Zakon” nie jest normą zachowania, a bytu, i stąd także zachowania jako wyjawienia istoty. „Ten stolarz zrobi stół ‘po-zakonnieje’, dokładniej”, mówiła do mnie pewna chłopka; „pozakonnieje”, to znaczy zgodniej z jego „idea”. Przestępstwo jest prze-stąpieniem, to znaczy przekroczeniem jakiejś granicy, jest to poruszanie się poza granicami normy bytu ludzkiego, istotnie jemu właściwej, jak i rosyjskie słowo „pri e-lubodiejanie” („cudzołożenie”) oznacza czyny seksualne dokonywane poza granicą właściwych czynów. A więc czego? – Zakonu. Zakon jest więc granicą, cechą. Jest to naturalne, autentyczne zarysowanie zjawisk, i poza tym zarysowaniem, przekraczając je, zjawiska zaczynają już „chodzić swoimi drogami”, błędzić, nie chodzą już drogami Bożymi, a więc grzesznymi i niszczałnymi. – W osnowie idei świata tkwi wyobrażenie o zgodności części, o harmonii, o jedności. Świat jest powiązaną całością, jest „pokojem” istot, rzeczy i zjawisk, w nim zawartych. Mało tego, same słowa rosyjskie „mir” („świat”) i „mir” („pokój”) są etymologicznie tożsame, a różnica w ich pisowni jest umowna i późnego pochodzenia (I. I. Sriezniewski, *Materiały dla słowarja driewnie-russkogo jazyka*, Petersburg 1890, II, kol. 147-153). W pojęciu „świata” język rosyjski podkreśla momenty harmonii, zgody, podobnie jak

język grecki. Różnica w tym, że naród rosyjski postrzega tę harmonię w moralnej jedności świata rozumianego na podobieństwo społeczeństwa ludzkiego, jako świat-społeczeństwo, a naród grecki w estetycznym jego uporządkowaniu, przy czym świat jest percypowany jako doskonałe dzieło sztuki. W istocie, greckie słowo κόσμος pochodzi z rdzenia dającego z drugiej strony czasownik κοσμέω – ozdabiam, który trafił do słów „kosmetyczny”, „kosmetyka” i innych. Κόσμος znaczy właściwie ozdoba, dzieło sztuki. Podobnie i łacińskie mundus – świat, które zrodziło francuskie le monde w sensie „świat”, znaczy dosłownie ozdoba. Wynika to z faktu, że w połączeniu z negatywnymi partykułami ten rdzeń oznacza brud i tym podobne pojęcia, wprost przeciwstawne estetycznej doskonałości, jakimi są słowa: immondices, immondicité, immonde, émonder (por. Lajard, [259], s. 38, 43 przypis 1).

276 *Wielki kanon pokutny* św. Andrzeja z Krety, czwartek pierwszego tygodnia Wielkiego Postu, pieśń 4, troparion 7.

277 Curtius, [12], № 282. W. ιδ (Auf. 2, s. 217 = Auf. 3, s. 227 = Auf. 4, s. 241). Cremer, [17], s. 80; Benzeler, [37], s. 10; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1884, I, kol. 1778, Art. „Hades”, tamże w kol. 1779 inne etymologie – fałszywe. „Gdy mówiłam o przeniesieniu dusz ze świata widzialnego do niewidzialnego, dość chyba powiedziałam na temat Hadesu – τοῦ ᾗδου. Ta nazwa tak chętnie dla miejsca przyszłego pobytu dusz przyjmowana zarówno u pogan, jak i w Piśmie Świętym, nie co innego oznacza, jak przejście do tego, co jest niewidzialne i skryte – εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀφανὲς μετέχουσιν (w innych rękopisach: μεταχώρησιν)”, mówi ustami Makryny św. Grzegorz z Nyssy, *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*, PG 46, 68B = tegoż, *Wybór pism*, przeł. W. Kania, Warszawa 1974, s. 49.

278 Platon, *Gorgiasz* 495B = Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, I, s. 408-409.

279 Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie* 79, 382F.

280 Homer, *Odyseja* XI₁₅₅ = w przekładzie na język polski s. 230. – Te wyobrażenia o stanie grzesznym bez wątpienia mają jakiś związek z przeżyciami w pewnych nerwicach. Przy nerwicy, którą doktor Krisbaher nazwał „neuropatią mózgowo-sercową – la névropathie cérébro-cardiaque”, chorym wydaje się, że są oni „jakby odzieleni od całego świata”; ich ciało dosłownie jest otoczone jakimś izolacyjnym środowiskiem, które znajduje się między nimi i światem zewnętrznym. – „Wokół mnie – mówi jeden z chorych – jakby rozciągała się atmosfera ciemności. Jednak doskonale widziałem, że wokół mnie był świetlisty dzień. Słowo ‘ciemność’ nie oddaje dokładnie mojej myśli. W tym celu należałoby użyć niemieckie słowo dumpf, które zarazem oznacza coś ciężkiego, gęstego, mętnego i gasnącego. Było to nie tylko odczucie wizualne, ale także dotykowe. Atmosfera dumpf otaczała mnie ze wszystkich stron, ja ją widziałem, odczuwałem, była to dosłownie jakaś warstwa, jakiś izolator, który oddzielał mnie od świata zewnętrznego. Nie mogę oddać,

jak bardzo głęboko przenikało mnie to odczucie. Wydawało mi się, że zostałem przeniesiony gdzieś bardzo daleko od tego świata i machinalnie głośno powtarzałem następujące słowa: 'Jestem gdzieś daleko, bardzo daleko'. Doskonale jednak wiedziałem, że nigdzie nie zostałem przeniesiony i doskonale pamiętałem wszystko, co się ze mną zdarzyło. Natomiast między momentem, poprzedzającym atak i tym, który następował po nim, istniał nieskończenie długi interwał, istniała przepaść równa odległości ziemi od słońca" (T. Ribot, *Bolezni licznosci*, Petersburg [1886], rozdział III, s. 149-150; Ribot zapożyczył tę istotną informację, jak się wydaje, z książki: Krisbaher, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, Paris 1873). – W tym wypadku widzimy początkowe przeżywanie ciemności oraz wyobcowania i oddalenia od rzeczywistości, przebywania „poza” i przeżywania bezsensownej nieskończoności, w którą rozciąga się moment duchowej agonii.

281 D. S. Mereżkowski, *Sud'ba Gogola*; tenże, *Christos i Antichrist w ruskiej literaturze*; tenże, *Grjaduszczyj cham*; S. I. Woinow [ijeromonach Serapion], *Christianstwo i kultura*, Moskwa 1911.

282 Najsilniej wyraża odczucie życia jako głupoty G. Flaubert: *Bouvard et Pécuchet* (przeł. W. Rogowicz, Warszawa 1955) oraz *La Tentation de Saint Antoine*. Sałtykow-Szczedrin, który nieustannie pluje jadownicę ogłupiającą i brudną śliną na całą rzeczywistość, również odnosi się tego typu przeżywania, z tą tylko różnicą z Flaubertem, że jest w nim mało artysty, ale za to dużo złości. Natomiast ogłupianie świata, życia, historii, rozprzestrzeniane jako metoda walki z Bogiem, jest na tyle silne, że nie wiemy, na jakim nazwisku w tym wypadku się zatrzymać. Ewolucjonizm, historyzm, mechanicyzm to jedynie szczegółowe przypadki ogólnej metody pozabawiania ducha, trywializowania i ogłupiania bytu. – Spośród głupich dzieł o głupocie wymienimy: L. Levenfeld, *O głuposti*, Odessa 1912 i po części Tokarski, *O głuposti*, „Wokrug Filozofii i Psichologii” 1896, z. 11-12.

283 F. Paulsen, *Miefistofiel (Szopiengauer, Gamlet, Miefistofiel)*, przeł. Zielinska, Kijów 1902. Krótko, ale dokładnie, Kościół wyraża tę myśl w słowach „Piekło, które wszystko zamienia w śmiech” (Wielki Piątek, nieszpory, drugi werset lucernarii).

284 Gorjajew, [6], s. 82.

285 I. I. Sriezniewski, *Matierjały* [275], I, kol. 603-605: „griech” i pochodne. – Tu podano liczne przykłady użycia tych słów.

286 A. Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1903, I, s. 391; por. Ksenofont, *Wospominanija* I, 1, 15 I IV, 3, 1. – Rosyjskie „cełomudrije” mówi o „pełnej mądrości, na tyle rozumowej, co i moralnej” (N. F. Fiodorow, *Wopros o bractwie*, [w tegoz:] *Filosofija obščezego diela*, Wierny 1906, I, s. 314-315, na s. 314-318 wiele pouczających myśli o cnocie i jej kosmicznym znaczeniu.

287 W. I. Iwanow, *Po zwiezdach*, Petersburg 1909, s. 363.

288 Wbrew temu, ogólnoludzkiemu rozumieniu wstydu, gnostyckie, manichejskie, po części neoplatonickie i tym podobne prądy próbują widzieć we wstydzie świadomość niewłaściwości takiej lub innej funkcji, takiego lub innego organu. Wstydzimy się – rozważa się przy tym – tego, co jest niższe od naszej ludzkiej godności. Te dwa odczucia, od dawna sobie sprzeczne, w czasach nam współczesnych przeciwstawiają się sobie w rozumieniu życia przez W. W. Rozanowa (zwłaszcza patrz: *W mirie niejasnego i nierieszonego* oraz *Siemiejnyj wopros w Rossii*, I, s. 169) i W. S. Sołowjowa (zwłaszcza *Oprawdanie dobra*). Wstydzimy się – tak mniej więcej rozumuje Rozanow – wcale nie istnienia organu lub funkcji, a ich działania poza tymi ramami i granicami, jakie ustanowił zakon dla danego organu lub funkcji. Podobnie do tego, jak korzenie roślin w naturalny sposób są w mroku ziemi, a kwiaty w świetle dnia, tak też jedne organy w naturalny sposób są ukryte, a inne – jawne, ale z tego nic nie można wnioskować o niewłaściwości ich funkcji, o małym znaczeniu samych organów. Bez wątplenia, ludzie bardzo często wcale nie wstydzą się czegoś złego, a dobrego, na przykład swoich dobrych zamiarów. Skromność, lekliwość, milczenie, głębia życia wewnętrznego, wszystko to jest chronione przed ujawnieniem, przed obnażeniem właśnie przez wstyd. Na takie właśnie znaczenie wstydu wskazuje także rdzeń słowa. Bez wątplenia, rosyjskie słowo *styd* ma wspólny rdzeń ze słowami: *stydnuć*, *styt*, *prostytować*, a także *stud*, *studit*, *prostuda* i tym podobne (Gorjajew, [6], s. 351), to znaczy wstyd jest poczuciem duchowego chłodu, wynikającego z obnażenia tego, co powinno być ukryte i schowane. Jeśli zdjęć z siebie odzież, to i cielesny, i duchowy stan będzie domagał się ukrycia nagości: ciało będzie zimno, a duszy wstyd. Natomiast ani stan ciała, ani stan duszy wcale nie zawierają w sobie najmniejszej wskazówki na niewłaściwość samego ciała, na jego niską, zwierzęcą naturę, jak przez wszystkie wieki twierdzili pogardzający ciałem heretycy; w tym wypadku nie różni się od nich także W. S. Sołowjow. Przeciwnie, właśnie dlatego, że ciało jest święte, nie można traktować go jak popadnie, trzeba zachowywać prawa jego własnego bytu, a poczucie właśnie tej świętości ciała tkwi u podstaw wstydu. Tę samą ideę odkrywa nam etymologia nazw wstydu w innych językach. *Greckie* αἰδομαι (z* αἰσδ-ομαι) – jestem nieśmiały lekliwy, wstydzę się, αἰδώς – wstyd, αἰδιμος – wstydlivy, co ma wspólny rdzeń z *gockim* aistan – czcić, okazywać cześć, z *łacińskim* aestumare – cenić i z *sanskryckim* ide – błagam, czcuję. W jeszcze głębszej osnowie tkwi tutaj *sanskrycki* rdzeń yaj – składać w ofierze, wchodzący także w *greckie* ἄγιος. Wywodzący się z tego w *staro-górno-niemieckim* era – cześć, *umbryjskie* erus, *Osków* aisis – ofiarny, jak i *grecki* αἰδοίος – szacowny (Boisacq, [12], I, s. 22; Prellwitz, [12], s. 7), wyraźnie wskazują, że w *greckim* rozumieniu wstydu wcale nie zawiera się oznaka pogardy, a religijny lęk wobec pewnych zjawisk i organów, uważanych za święte, i – być może – za tabu. Właśnie dlatego *greckie* τὰ αἰδοία, jak i *łacińskie* verenda, –orum, lub *rosyjskie* „wstydlive części”, wcale nie oznaczają organów pogardzanych, złych, a przeciwnie, organy pełne tajemniczej siły tworzenia życia, otoczone mistyczną ochroną ze względu na cześć, wdzięczność i lęk – jednym słowem organy, w odniesieniu do których nie można czuć pogardy lub braku czci. Jak do wszystkiego, co jest szczególne, one powinny być poza kontaktami z tym, co jest powszednie. Wstyd jest tą siłą, która odgradza mistyczne części ciała człowieka od wtargnięcia w ich sferę niewłaściwego tam światła dnia. Taki jest pogląd narodów.

289 Oto kilka przykładów przedstawień szatana z drugim obliczem – na brzuchu lub jeszcze niżej: 1°, Rękopis sołowieckiego starca Filareta Ikonnika, XVI w., miniatura 16, figura z lewej strony, Biblioteka Kijowskiej Akademii Teologicznej № 58 (nowszy № 158), reprodukcja w: F. I. Busłajew, *Swod izobraženij iz licewych Apokalipsisow po russkim rukopisjam z XVI-go wieka po XIX*, Petersburg 1884, № 101. – 2°, *idem*, miniatura 63, figura z lewej strony, reprodukowana *idem*, № 109. – 3°, Czudowskij Pieriewod z 1638 r., miniatura 63, figura z lewej strony, reprodukowana *idem*, № 117. – 4°, Rękopis Moskiewskiej Akademii Teologicznej № 14, XVII w., miniatura 64, figura u dołu z prawej strony, z wysuniętym językiem, *idem*, № 211a. – 6°, Francja, rękopis Królewskiej Biblioteki № 670, „Histoire du St. Graal”, XV w., miniatura przedstawiająca „Trójęc absolutnego zła”, reprodukowana przez Didron, *Histoire de Dieu*, Paris 1843, s. 521, figura 135 = N. I. Troicki, *Trijedinstwo Bożestwa*, Tuła 1909, s. 75, ilustracja 58.

290 J. A. Nau, *Dwojnik (Wrażja siła)*, Petersburg 1904; W. P. Swiencicki, *Antichrist. Zapiski strannogo czelowieka*, Petersburg 1908; W. J. Briusow, *Ogniennyj aniel*, Moskwa, b. r. w. = *Ognisty anioł*, przeł. E. Wassongowa, Warszawa 1981.

291 Dal [7], IV, kol. 772.

292 *Tamże*.

293 *Tamże*, III, kol. 1635.

294 Według ludowego wyrażenia bies jest „siłą duszącą”, to znaczy taką, która wywołuje duszności, duszność (Dal [7], IV, kol. 816). Powiedzenie ludowe uchwyciło samą istotę wrażenia wywoływanego przez siłę nieczystą: jest to nie tyle strach lub przerażenie, co głębokie, nie do oddania i niewyobrażalne uczucie duszności. Wszelki kontakt ze zjawiskami magii, nawet z teoriami i książkami z dziedziny okultyzmu i tym podobnymi prądami myślowymi, w nieunikniony sposób pozostawia w duszy jakiś „brud”, jakies nieczyste uczucie, poczucie nieczystości, wstrętu, przesytu i duszności. Istnieje głęboki, chociaż niezrozumiały związek między organicznym odczuciem duszności i tym, co pozostawia po sobie zakazana sfera ciemnej wiedzy. Tutaj odnoszą się także świadectwa dawnych egzorcyistów, że „les démons sont puants”, to znaczy, iż biesy wonieją, a więc pobudzają duszności. Być może, duszności fizyczne i duszności biesowskie są zakorzenione w jakimś nienaturalnym rozdrażnieniu jednych i tych samych centrów sympatycznego systemu nerwowego? Być może, w magii zderzamy się z *excessus a plexu solari*, jakim jest też nierząd? Trudno powiedzieć na ten temat cokolwiek zdecydowanego, ale sam fakt jakiejś relacji między percypowaniem nieczystości, nierządu, dusznością i wonieniem jest niewątpliwie słuszny (patrz: G. Freimark, *Okkultizm i sieksualnost'* [252]; P. Florenski, *O sujewierii i cudie*, „Nowyj Put'” 1903, z. 8, s. 120). Bez względu, jaka jest fizjologiczna przyczyna tej duszności, metafizycznie jest ona w pełni zrozumiała. Biesy – i wszystko, co się z nimi wiąże – są deformacją naturalnego porządku stworzeń, i to najbardziej sprzeczną z naturą. Przyjąć w siebie, choćby bez zgody woli, bez uczucia przyjemności, coś przeciwnego naturze, to znaczy wywołać naturalną reakcję całej istoty na usunięcie intruza – ontologiczne torsje, pierwszą oznaką których, po

bezpośredniej reakcji strachu i przerażenia, jest właśnie duszność, dążenie do usunięcia z siebie nieczystości i przywrócenia naturalnego porządku życia duchowego.

295 To znaczenie słowa „*legion*” stanie się całkowicie jasne, jeśli przypomnimy sobie, że we wszystkich językach i we wszystkich narodach nazwa większych liczb była początkowo oznaczeniem nieokreślonej, bezgranicznej wielkości – tak dużej, że nie ma sił, aby ją policzyć. Liczne tego przykłady są zebrane w artykułach: W. W. Bobynin, *Izsladowanija po istorii matematiki*, „Fiziko-Matematiczeskije Nauki” T. IX i X; A. W. Wasiljew, *Wwiedienije w analiz*, Kazań 1907, I, §§ 1-6, s. 1-10. Patrz także w artykułach P. Florenskiego, s. 185-195 i W. W. Bobynina, [1], s. 229.

296 Z punktu widzenia psychiatrii wszelkie opętanie albo jest histerią, albo wiąże się z nią, natomiast histeria jest rozbiciem osobowości [263, 270, 269]. W historycznym rozbiciu, z religijnego punktu widzenia, ujawnia się chaotyczna, rozkładająca samą siebie natura nieczystości. Ojciec Surène, ekspert w dziedzinie demonologii, znany z powodu słynnej historii u urszulanek w Loudun, po wielu egzorcyzmach w samym sobie zobaczył oznaki opętania. Oto jego sprawozdanie o własnym stanie ducha w tych chwilach, kiedy bies z ciała opętanej przenosił się w jego ciało: „Ja nie mogę wyrazić, co w ciągu tego czasu dokonuje się we mnie i jak ten duch łączy się z moim, nie pozabawiając mnie ani świadomości, ani wolności ducha, ale tym nie mniej stając się jakby drugim mnie samego – jakbym miał dwie dusze, z których jedna jest pozbawiona swego ciała i używania organów oraz trzyma się na uboczu tego, co dokonuje druga dusza, która tu się wdarła. Oba duchy walczą w jednej i tej samej przestrzeni, którą jest ciało, i dusza jest jakby rozdzielona: w jednej swojej części jest ona poddawana biesowskim napadom, a w drugiej doświadcza sobie właściwych i zesłanych przez Boga poruszeń. Kiedy ja, poruszany jedną z tych dusz, chcę przeżegnać znakiem krzyża usta, druga dusza szybko odsuwa moją rękę, chwyta mnie za palec i gwałtownie go gryzie, a kiedy chcę mówić – pozbawia mnie słów; podczas mszy nagle mi przerywa, przy stole nie mogę włożyć kęska pokarmu do ust; na spowiedzi nagle zapominam wszystkie swoje grzechy i czuję, jak we mnie, jakby we własnym domu, rządzi się bies” (*Histoire des diables de Loudun*, s. 217 i nss, cytat za: T. Ribot, *Bolezni licznosci* [280], s. 190). – Przedstawienie wewnętrznego świata opętanego patrz [290]. – Lud rosyjski poznał, że siła nieczysta nie ma osobowości i dlatego nie ma oblicza, gdyż oblicze ujawnia osobowość. Nieczystość jest bezosobowa i bez oblicza, i jedynie oszukuje ludzi, kryjąc się pod maską osoby. Według ludowego przysłowia „Nieżyjące nie ma oblicza, ale chodzi w masce” (W. Dal, *Posłowicy russkogo naroda*, Petersburg-Moskwa 1904, VIII, s. 198). Stąd niezliczone odwrotności wszelkiego rodzaju (patrz: S. W. Maksimow, *Nieczystaja, niewiedomaja i kriestnaja siła*, Petersburg 1903, s. 11-12). Zgodnie z pełnym ekspresji wyrażeniem chłopów z powiatu Sarapulsk w guberni Wiatka, demon „w lesie jest równy lasowi, w polu trawie, a w ludziach człowiekowi” (*tamże*, s. 12, przypis): „równy” to znaczy „taki sam”. To samo spotykamy w narodzie niemieckim (J. Grimm, *Deutsche Myth.*, Göttingen 1854, II, § XXXIII, s. 944 i nss.), zwłaszcza bogate dane na temat biesów podaje Cesar Heisterbach, *Dialogus Miracularum* (N. Speranski, *Wied'my i wiedowstwo*, Moskwa 1906, s. 95-96; P. G. Winogradow, *Istoriczeskaja chriestomatija po Sriednich Wiekach*, część II). Pod wszelkimi rodza-

jami kamuflażu diabeł nie ma jednak osobowości, chociaż brak substancji u biesów naród niemiecki, także po niemiecku, percypuje symbolicznie jako brak pleców (!). „Bez względu na to, jak zjawi się diabeł – zauważa z tego powodu Cesar Heisterbach – zwykle nie ma on pleców. Jest to powszechnie znane. Tak mówiła między innymi pewna dziewczyna, do której przychodził diabeł. Wydało się jej dziwnym, że on zawsze wychodzi od niej tyłem [zauważmy, że tak samo nieczysty odchodzi od krzyża] i zapytała go, jak ma to rozumieć. ‘Licet corpora humana nobis assumamus, dor-sa tamen non habemus – chociaż przyjmujemy postać ludzką, to jednak nie mamy pleców’ – tak wyjaśnił swoje zachowanie uprzejmy gość” (N. Speranski, *tamże*, s. 96). Okoliczność godna uwagi! Okazuje się jednak, że nie jest to jedyny wypadek i że wewnątrz pustka, brak osobowości, nierealność, meoniczność siły nieczystej zawsze w niemieckim mistycyzmie przyjmowała postać ludzką bez pleców. Swoją szczególną budowę bies niemiecki dzieli z sylenami, które wewnątrz też okazywały się puste „jak drzewo z dziuplą lub jak dzieża” (*tamże*, s. 96). Najbardziej niezwykle przemiany siły nieczystej są właściwe *greckim* demonom (Szesztajakow ^[262], s. 226-238). – W ludowych koncepcjach *Japończyków* znowu znajdujemy wyobrażenie braku oblicza u nieczystej siły, przynajmniej w jednej z jej postaci, u Mudżiny. Pewna legenda opowiada, jak kupiec spotkał taką Mudżinę, która „nie miała ani oczu, ani nosa, ani ust”, a jej oblicze było gładkie „jak jajko” (Lafcadio Hearn, *Japonskija skazki Kwaidan*, przeł. S. Lourié, „Uniwersytecka biblioteka”, №№ 469-470, „Mudżina”, s. 54-56).

297 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VII 12 ^[36], s. 1152 b 7: „τὸ μακάριον ὀνομάσασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν”. W kodeksie M^b: „τοῦ μάλιστα χαίρειν” = *Dziela wszystkie*, Warszawa 2002, V, s. 229-230.

298 Według Plutarcha (Ed. Oxoniensis, VII, 1) μακάριος dicitur a χαίρειν Ariet. Nicom. VII. 1^o (D. Wyttten, *Lexicon Plutarcheum*, Lipsiae 1843, II, s. 532).

299 Cytat za: Schelling ^[301].

300 Nie mając podstaw, żeby wypowiedzieć się za etymologicznym pokrewieństwem, uważam jednak za niepozobawione sensu wskazanie za dźwiękową zgodność słowa μάκαρ z miejscową nazwą pewnego berberyjskiego gatunku (to znaczy pochodzącego z brzegu Afryki na południe od Bab-el-Mandeb) kadzidla, a mianowicie *Makker* lub *Makar*, w botanice nazywającego się *Boswellia papyrifera*. Możliwe, że ten *Makar* jest tożsamy ze wspomnianą w Periplus (*Peripli maris Erythraei*, 8) i przez Dioskorida (*De mat. med.*, I, 111) rośliną μάκρο lub μάκειο, wywożoną z Barbarii (M. Chwostow, *Izsledowanija po istorii obmienu w epochu Ellinisticzeskoj monarchii i Rimskoj imperii*, I. *Istorija wostanowlenija torgowli grieko-rimskiego Egipta*, Kazań 1907, s. 90, przypis 4). Jeśli dopuszczalna jest ta hipotetyczna teza, z założeniem, że słowo Makar jest pochodzenia indoeuropejskiego, to można przypuścić, iż kadzidło zostało nazwane „szczęśliwym” ze względu na jakieś cechy narkotyczne.

301 F. W. J. von Schelling, *Einleitung in die Philos. d. Mythologie*, [w tegoż:] *Sämtl. Werke*, I, s. 469-477.

302 „Filologiczeskije Zapiski” 1888, s. 89.

303 Można wskazać jeszcze na to, że $\mu\acute{\alpha}$ w dialekcie elejskim jest równoznaczne $\mu\eta$. Stąd słowa $\mu\acute{\alpha}\tau\epsilon$ i $\mu\acute{\alpha}\delta\acute{\epsilon}$ (H. von Herwerden, *Lexicon Graecum suppletorium et dialecticum*, Lugduni Batavorum 1902, s. 510 z dokładnymi cytatami).

304 Słowo z dialektu kostromskiego (z powiatu Nieriechtinskiego).

305 Homer, *Iliada* II 120, 214; V 459; XIII 527; XV 40; XX 298 = w przekładzie na język polski s. 34, 38, 98, 239, 262 i 360; *Odyseja* III 138; XVI 111 = w przekładzie na język polski s. 50 i 334.

306 Korzystając z okazji wyrażam swoją wdzięczność za poczynione uwagi w dziedzinie języka osetyńskiego mojemu przyjacielowi P. G. Chodzaragowowi, urodzonemu Osetyńczykowi.

307 ἀκήριος w sensie „pozbawiony duszy”, „martwy” – Homer, *Iliada* XI 392; XXI 466.

308 Schelling [301], s. 472-473. – Nie wiem, skąd Schelling wziął tę głose. W posiadanym przeze mnie wydaniu *Hesychii Alexandrini Lexicon*, curavit A. Schmidt, Jenae 1867, s. 868₃₅₋₃₆ podano jedynie: „κηρ περισπόμενον καὶ οὐδέτερος λεγόμενον ἢ ψυχῆ”.

309 Dal [7], IV, kol. 1169.

310 Na temat różnicy między $\omicron\upsilon$ oraz $\mu\eta$ patrz na przykład Dobiaś, *Opyt si-masiologii czastiej rieczy i ich form na poczwie greckeskogo jazyka*, Praha 1807, VIII₇, s. 471-488. Dobiaś dochodzi do wniosku, że „ $\omicron\upsilon$ mówiący wygłasza od siebie i dla siebie, a $\mu\eta$ – w imieniu osoby postronnej i dla osoby postronnej” (s. 482). „ $\omicron\upsilon\kappa$ jest negacją, którą mówiący wygłasza w swoim imieniu i dla siebie, a w $\mu\eta$ ma on na uwadze inną osobę, wygłasza ją dla niej”; „jest to negacja ogólnie odnosząca się do osoby postronnej” (s. 478, por. 478bis i 479). Stąd jest zrozumiałe, że $\omicron\upsilon$ neguje fakt, a $\mu\eta$ – już nie fakt, a pewną opinię o nim, pojęcie, i łącząc się z nim tworzy „pojęcie negatywne”. Jest zrozumiałe, dlaczego to ostatnie „wymaga właśnie partykuły $\mu\eta$, a nie $\omicron\upsilon$. Jeśli bowiem ja, mówiący o jakimś mieście, które nie jest stolicą, określam pozytywny zakres pojęcia logicznego, to ja zwracam się do współrozmówcy, aby on sam odkrył ‘pozytywną’ treść tego, co ja zarysowałem jedynie od strony negatywnej” (s. 484, por. 475). Dlatego „negowanie faktu” odczuwa się jako zwrot składający się z dwóch słów, to znaczy z partykuły negowania i czasownika, a „pojęcie negatywne”, chociaż i składa się z partykuły $\mu\eta$ i czasownika, to jednak wyczuwa się jedno słowo, przy czym $\mu\eta$ „gra rolę negatywnego przedrostka, w rodzaju *a privativum*” (s. 485). Oto dlaczego słowo $\mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\omicron$, jeśli zgodzić się z Schellingiem co do jego budowy, nie oznacza prostej negacji znanego faktu, a coś nowego, przeciwstawny stan, i w swojej istocie pozytywny.

– Historyczno-filozoficzne wyjaśnienie różnicy między $\sigma\eta$ i $\mu\eta$ czyniono nie raz, na przykład: H. Cohen, *Syst. d. Philos.*, I. *Logik der Reiner Erkenntniss*, Berlin 1902, s. 70; Schelling [301]; H. Bergson, *Analiz idiei „niczto”*, „Rev. Philos.” 1906, z. 11 = *Ewolucja twórcza* [2], do s. 5. Patrz także: Hegel. – Pokrewny problem „nie” i „ni” w językach słowiańskich omawiał F. Miklosich, *Die Negation in den Slavischen Sprachen*, Wien 1869. Idee „bytu” i „nicości” zostały szczegółowo przeanalizowane przez: G. Teichmüller, *Diejstwitielnyj i każuszczysjsja mir*, przeł. J. Kraśników, Kazań 1913, zwłaszcza s. 172-212 o idei „nicości”.

311 Rozróżnienie *libertas minor*, to znaczy *posse non peccare*, i *libertas maior*, to znaczy *non posse peccare*, zostało poczynione przez bł. Augustyna w związku z jego walką z pelagianami.

312 Zresztą problem istnienia takiego pojęcia pozytywnej nirwany w buddyzmie pozostaje otwarty, por. A. I. Wwiedziński [28].

313 Według Ficka, od $\sqrt{\text{mak}}$ – mieć siłę, działać, być sposobnym, pochodzą: w *zend* maç – potężny, wielki, szeroki; maç-anh – wielkość; maç-ita – wielki, wysoki; *staroperski* math-ista – najwyższy; *greckie* μακ-ρό-ς – długi, wysoki; μηκ-ος = makas; μάκαρ – silny, bogaty, a następnie szczęśliwy, błogosławiony; *litewskie* mók-u, mok-ėti – siła, liczyć; mok-inti – uczyć się; máz-u, maz-it – uczyć (A. Fick, *Vergleichende Wörterbuch der Indogerm. Sprachen*, Göttingen 1870, s. 143-144). Tutaj odnosi się też pokrewny $\sqrt{\text{magh}}$, dający między innymi *łacińskie* magnus, *greckie* μέγας i tym podobne (*tamże*, s. 144). – Tę samą opinię sformułował Prellwitz [17], s. 189, Vanièek (*Grich. Lat. Etym. Wörterbuch*, Leipzig 1877, s. 680) i inni. Jednak wraz z tą, najpopularniejszą opinią, jest też etymologia zaproponowana przez Pape, wyprowadzającego μάκαρ od χαίρω (Pape, *Grich.-Deut. Wörterbuch*, Braunschweig 1857), natomiast Boisacq ([12], księga VIII, s. 601-602) powstrzymuje się od formułowania opinii na ten temat.

314 [493].

315 Metropolita Moskiewski Filaret (Drozdow).

316 Klemens Rzymski, *II List do Koryntian V₅* (*Die Apostolische Väter*, herausgegeben von F. X. Funk, Tübingen 1906, s. 71) = *Ojcowie Apostolscy*, s. 214.

317 *Tamże*, VI, (*idem*, s. 72) = *Ojcowie Apostolscy*, s. 214.

318 *Tamże*, VII_{5,6} (*idem*, s. 72) = *Ojcowie Apostolscy*, s. 215.

319 *Tamże*, XIX₃ (*idem*, s. 78) = *Ojcowie Apostolscy*, s. 220.

320 *Tamże*, XIX (*idem*, s. 78) = *Ojcowie Apostolscy*, s. 220-221.

321 Modlitwa z najstarszego tekstu aleksandryjskiej Liturgii św. Bazylego Wielkiego (*Encyklopediczeskij słowar'*, LI, s. 208).

322 W. I. Iwanow [287], s. 365.

323 Ajschylos, *Prometeusz skowany*, chór „Oceanid” (przeł. D. S. Mereżkowski, Petersburg 1902) = *Prometeusz skowany*, przeł. J. Kasprowicz, Kraków 1925, 2002.

324 Gesenius, *Hebr. Handw.* [24], s. 208 z powołaniem się na: Schwally, ZAW, XI, s. 176.

325 Czwarta modlitwa jutrzni (Εὐχολογιον [109], s. 17 = *Modlimy się z Kościołem Wschodnim. Modlitwy liturgii godzin*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1995, s. 81).

326 *Tamże*, druga modlitwa jutrzni, *Modlimy się z Kościołem Wschodnim. Modlitwy liturgii godzin*, s. 49.

327 Grecy po słowach biskupa, przy śpiewie „Święty Boże” od razu odnoszą ciało zmarłego do grobu (*tamże*, s. 220). – „Po rozesłaniu wygłasza się zmarłemu ‘Wieczną pamięć’, gdyż i o tym, to znaczy o całowaniu i wygłoszeniu mówił św. Dionizy. Na temat całowania mówił on, że oznacza zjednoczenie nas w Chrystusie – żywych ze zmarłymi, a o wygłoszeniu, że zmarli połączyli się ze świętymi i są godni ich dziedzictwa tak samo, jak i wierni, a my w to wierzymy i śpiewamy o tym. Jest to zarazem jakby poświęcenie zmarłego Bogu i nasza modlitwa za niego. W końcu, modlitwa jest jakby darem i ukoronowaniem wszystkiego, ona odsyła zmarłego do Boga i jakby oddaje Bogu duszę oraz ciało zmarłego” (Św. Symeon z Tessaloniki, *Rozgovor o swjatyh swjaszczennodiejstwijach i tainstwach cerkownych*, 333, [w:] *Pisanija swjatyh otcow i uczytielej Cerkwi, odnosjaszczysjasja k istolkowaniju prawoslawnego bogosluženija*, Petersburg 1856, II, s. 534). – Imiona zmarłych „znajdują się umieszczone w świętych spisach nie dlatego, żeby pamięć Boga potrzebowała, jak ludzka, znaku, któryby ją pobudził, ale żeby nam dać zrozumieć pobożnie, iż Pan zachowuje czułą i nieprzemijającą pamięć o tych, którzy zostali przebóstwieni przez cnotę. ‘Bo zna Pan, którzy są Jego’, jak mówi Pismo Święte (2 Tm 2₁₉), a w innym miejscu: ‘Śmierć Jego świętych jest cenną przed Nim’ (Ps 115₆)”. (Dionizy Areopagita, *O hierarchii kościelnej* III₉, *idem*, Petersburg 1855, I, s. 83-84 = Św. Dionizy Areopagita, *Dzieła*, przeł. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 205; por. VII, II, *idem*, s. 223: O wspomnianiu zmarłych).

328 Platon, *Uczta* 206B-209, rozdziały XXV-XXVII [35]. Ten sam pogląd, wspólny dla całej starożytności, z jeszcze większym naciskiem rozwija Platon w *Prawach*: „–Żenić się trzeba, kiedy ktoś ma lat trzydzieści, aż do trzydziestu pięciu lat, zważywszy, że istnieje sposób, dzięki któremu rodzaj ludzki, idąc za głosem natury, ma udział w nieśmiertelności, czego też każdy człowiek ze wszech miar pożąda – επιθυμῖαν – z natury. Bo pragnienie sławy i tego, żeby po śmierci nie leżeć bez imienia – γενέσθαι κλεινὸν καὶ μὴ ἀνώνημον κείσθαι τετελευτηκότα –, to jest właśnie żądza czegoś w tym rodzaju. Więc rodzaj ludzki jest jakoś zrośnięty z wiecznością – γένος– ἔστι τι ξυμφυές – i to może aż do końca mu towarzyszy i towarzyszyć będzie, a nieśmiertelny jest w tym sposobie, że zostawia dzieci swoich dzieci, zostaje zawsze jednym

i tym samym i rodzeniem w nieśmiertelności udział bierze. Pozbawiać się tego dobrowolnie nigdy się nie godzi. A pozbawia się tego umyślnie, kto się nie troszczy o dzieci i żonę—” (Platon, *Prawa* IV, 721 b. c. – *Platonowy rozgowsy o zakonach*, przeł. W. Obolenski, Moskwa 1827, s. 164-165. – *Opera* [29], s. 330 35-38 = Platon, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 422).

329 A. Comte, *Système de politique positive*, Paris 1852-1854; drugie wydanie: Paris 1898. – W. A. Kozewnikow, *Rieligija czelowiekobożyja u Fejerbacha i Konta*, Siergijew Posad 1913.

330 Porównaj [415].

331 „Asseruit Amalricus (i. e. Amalrich von Bene), ideas, quae sunt in mente divina, et creare, et creari” (cytat za: Stöckl, *Geschichte d. Philos. des Mittelalters*, 1864, I, s. 290; por. F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, s. 324). Pan Jezus Chrystus, Ponadświatowy Rozum, jest nazywany „Pamięcią przedwieczną” (*Akatyst do Najśłodszeo Jezusa*, ikos 8).

332 S. S. Głagolew, *Rieligija kak przedmiot istoriczeskiego i filozofskiego izuczeni-ja*, „Bogosłowskiy Wiestnik” 1897, z. 4, s. 300; tenże, *Grieczeskaja rieligija*, Siergijew Posad 1909, s. 100-101.

333 S. I. Czackina, *W Grecii*, „Russkaja Mysl” 1911, z. 7, s. 71-72. – Znaczną ilość znakomitych kopii z takich stel można zobaczyć w Moskiewskim Muzeum cesarza Aleksandra III, w sali X. – Opowiadając o swojej podróży do Kampanii, P. Muratow zapytuje: „Czyż Persefona nie pozostała dotychczas autentycznym geniuszem tych miejsc, czyż to nie jej natchnienia dają sercu subtelną i śpiewną żalobę? Smutek mitu o Demeter i Persefonie, antyczny smutek jest najgłębszym i najbardziej przenikającym dusze ze wszystkich smutków. Nie ma w nim łez pocieszenia, nie ma nadziei chrześcijańskiego smutku. W jej świetlistej błyskawicy jest trucizna nie do uleczenia. Jest w niej nuta szaleństwa, dźwięcząca jak śpiew skarżącego się fletu w szumie wiatru, który szarpie dębami, w szeleście sitowia, w milczeniu najjaśniejszego i najradośniejszego dnia” (P. Muratow, *Obrazy Italii*, Moskwa 1912, II, s. 86).

334 Homer, *Odyseja* XI₂₀₄₋₂₀₉ (przeł. W. Żukowski, s. 309) = w przekładzie na język polski s. 231.

335 *Tamże*, XI₂₁₈₋₂₂₂ (*idem*, s. 310) = w przekładzie na język polski s. 232.

336 M. Maeterlinck, *Sinjaja ptica*, przeł. W. Binsztok i Z. Wiengierowa, Moskwa, „Uniwiersiteckaja Biblioteka”, № 241.

337 Homer, *Odyseja* XI₄₈₁₋₄₈₆ (*idem* [234], s. 325) = w przekładzie na język polski s. 244.

338 *Tamże*, XI₄₈₇₋₄₉₁ (*idem*, s. 325) = w przekładzie na język polski s. 245.

339 A. Pfender, *Wwiedienije w psychologiju*, przeł. I. A. Dawidow, Petersburg 1909, część II, rozdział III, § 3, s. 294. – To określenie pamięci jest co do swego sensu prawie identyczne z tą definicją, do której doszedł T. Ribot: „Pamięć zawarta jest w różnych stopniach procesu organizacji, zawartych między dwoma skrajnymi granicami: nowym stanem i organicznym zapieczętowaniem (organicznym dokładnym przyswojeniem przeżytych stanów)”, T. Ribot, *Pamjat' w jeja normalnom i bolezniennom sostojanijach*, przekład pod red. Obolenskiego, Petersburg 1894, I₃, s. 68 i II₃, s. 133 = *Choroby pamięci*, przeł. J. Steinhaus, Warszawa 1886.

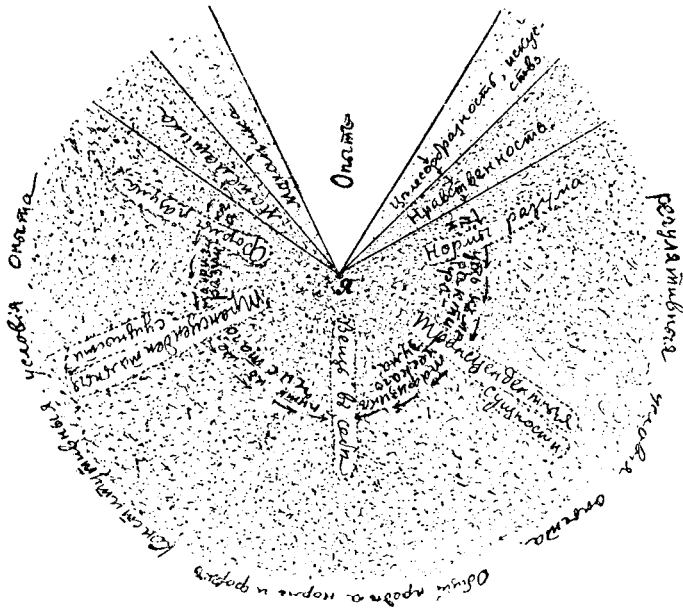
340 Platon, *Lizys* 215D [85] = *Dialogi*, Kęty 1999, I, s. 110. – Dokładnie tak samo: Prometeusz dał ludziom „twórczą Pamięć, wielką Rodzicielkę Muz”, jak mówi on sam u Ajschylosa [323], „μνήμην δ' ἀπάντων μουσομήτορ' ἐργάτιν” (Aeschyli et Sophoclis *Tragediae et fragmenta*, Paris 1864, s. 11, w. 461.

341 „ὅτι ἡμῶν ἡ μάθεισις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα” (Platon, *Fedon* 72E, por.: 73D,E i 76A = *Dialogi*, Kęty 1999, I, s. 651, 652 i 656 *Fajdros* 249C = *Dialogi*, Kęty 1999, II, s. 145). „Ἀνάμνησις δ' ἐστὶν ἐπιπόρῳη φρονήσεως ἀπολιπούσης” (*Prawa* V, 732B = Platon, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 429). „Τὸ ζῆτεῖν– καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστν” (*Menon*, 81, por.: 98A = *Dialogi*, Kęty 1999, I, s. 474-476, 498). Jeszcze por. *Fedon* 92D = *Dialogi*, Kęty 1999, I, s. 677 i inne.

342 Dane na temat chronologii dialogów Platona, zwłaszcza argumenty ze stylo-metrii patrz w: C. Piat, *Platon*, Paris 1906, wraz z podaniem literatury; także Zeller, *Philos. d. Gr.*, Leipzig 1889, II₁. Próba wyjaśnienia ἀνάμνησις według Platona patrz [348]. – Rekonstrukcja religijno-metafizycznych wierzeń Platona: L. Prat, *Le mystère de Platon. Aglaophamos*, Paris 1901. – Na temat samej ἀνάμνησις specjalnie: Zeller, *idem*, s. 835 i nss.

343 Znaczenie transcendentalnej pamięci dla naszego poznania wyjaśnił Kant, jak wiadomo, w *Krytyce czystego rozumu*, w rozdziale o „dedukcji czystych pojęć rozumowych”. – Jednak „transcendentalne”, według Kanta, jest poznawane nie przez zdolność wyobrażania, ale dialektycznie lub krytycznie i jest nam znane w samej swojej istocie. Stąd wynika, że transcendentalne, będąc takim w stosunku do doświadczenia, przez to doświadczenie uzasadnionym, samo w sobie, chociaż i znane nam, a nawet – adekwatne, jednakże nie jest zjawiskiem, ale czymś nie różniącym się od rzeczy w sobie. „Transcendentalne” prawie utożsamia się z „transcendentnym”. Z drugiej strony i „transcendentne”, to znaczy przedmioty metafizyki, rzeczy w sobie, w postaci idei rozumu też są konieczne dla całościowego doświadczenia jego warunków, niech będzie, że nie konstytutywne, a tylko regulacyjne – z tego powodu problem zmienia się bardzo mało. Jeśli formy doświadczenia, same w sobie, okazują się czymś transcendentnym, to normy doświadczenia, w stosunku do doświadczenia, trzeba uznać za coś transcendentalnego. I znowu, teraz już ze strony metafizyki, „transcendentne” prawie utożsamia się z „transcendentalnym”. Dla teorii poznania tak „transcendentalne”, jak i „transcendentne” nie oznacza nic innego, jak to, co stanowi aprio-

ryczny warunek doświadczenia. Dla metafizyki natomiast i transcendentne, i transcendentalne oznacza rzecz w sobie. Ani w jednej, ani w drugiej dyscyplinie nie można przeprowadzić wyraźnej granicy między obydwojoma terminami, a rozpatrywanie tylko jednego terminu – jako odnoszącego się tylko do teorii poznania, a drugiego – tylko metafizyki, oznacza niezrozumienie i metafizyki, i teorii poznania. Wszystko to, co zostało powiedziane, może być przedstawione przy pomocy następującego schematu:



Z tego schematu widać wyraźnie, że ostateczny warunek doświadczenia – Ja – jest korzeniem warunków doświadczenia, tak konstytutywnych, jak i regulujących, to znaczy jednocześnie powinien być nazywany i transcendentalnym i transcendentnym. W tym sensie można jeszcze powiedzieć, że proponowany schemat z punktu widzenia gnozeologii przedstawia budowę doświadczenia w jego całości, to znaczy Ja transcendentalnego, a z punktu widzenia metafizyki budowę osoby w jej złożoności, to znaczy Ja transcendentnego. – We wskazanym utożsamieniu przez Kanta jednego i drugiego momentu schematu, gnozeologiczno-transcendentalnego i metafizyczno-transcendentnego, zakorzenione jest bardzo naturalne pomieszczenie tych terminów już przez samego Kanta, który tak bardzo krzyczał o konieczności ich rozróżniania, a także powstanie idealizmu niemieckiego, poczynając od Fichtego, jak i użycie terminu „transcendentalny” w sensie „transcendentny” przez Schopenhauera, Hellenbacha, du Prélème, Zellnera i innych. – Porównaj: K. Fischer, *Istoria nowoj filozofii*, V. *Im. Kant i jego uczenie*, przekład pod red. D. E. Żukowskiego, Petersburg 1906, s. 545 i nss.; H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft*, Stuttgart 1887, I, s. 467 i nss.

344 Właśnie taką interpretację podaje szkoła z Marburga, zwłaszcza P. Natorp, *PlatosIdeenlehre*, 1903. Porównaj analizę tej książki, dokonaną przez W. Zienkowskiego

w czasopiśmie „Woprosy Filozofii i Psychologii”. Zresztą, na długo przed interpretacją Platona, dokonaną w Marburgu w duchu transcendentalizmu, podał P. D. Jurkiewicz w swojej tezie *Razum po uczeniu Platona i opyt po uczeniu Kanta*, „Mosk. Uniw. Izw.” 1865, z. 5, s. 331-392. Historię ataków na tę tezę przedstawił Wołyński, *Istorija ruskoj kritiki*, „Siewiernyj Wiestnik”.

345 H. Bergson, *Materia i pamięć* [3], s. 259. W ten sposób, według Bergsona, problem osoby istotnie wiąże się z problemem pamięci. Jednak nie tylko według Bergsona. Asocjacyjniści i herbartianie rozpatrują osobę „jako szereg idei, z których pierwsza, według świadectwa pamięci, nierozzerwalnie związana jest z ostatnią– Pamięć i osoba utożsamiają się”. „Zjawiska Ja i pamięci – mówi J. S. Mill – są jedynie dwoma stronami jednego i tego samego faktu– Znam długi i nierozzerwalny ciąg przeszłych odczuć, ciągnący się wstecz, na ile sięga pamięć, i kończący się odczuciami, których doświadczam w obecnej chwili, a wszystko to jest połączone niewyjaśnionym związkiem– Ten szereg odczuć, który nazywam moją pamięcią przeszłości, jest tym, czym ja odróżniam siebie jako osobę”. O znaczeniu pamięci dla jedności samoświadomości patrz: J. S. Mill, *Obzor filozofii s. Wiliama Hamiltona*, przeł. W. Chmielewski, Petersburg 1869. W podobny sposób także „teoria fali” W. Jamesa przy jej analizie ujawnia, że w niej utożsamione zostały osoba i pamięć, por. B. Sidis [263], s. 186-187, 190, a zwłaszcza cały rozdział XXIX: „Problema licznosci”.

346 Pouczające stronicie, wyjaśniające znaczenie pamięci dla całej budowy wewnętrznej życia ducha – dla poznania, osobowości, genialności – zostały napisane przez O. Weininger, *Pol i charakter*, Petersburg 1908 (= Moskwa 1909, przekład gorszy, ale za to pełny) [= *Pleć i charakter*, przeł. O. Ortwin, Warszawa 1994]. – Na temat związku pamięci i genialności wypowiadał się także Schopenhauer, *Nachlass. Neue Paralipomena*, § 143.

347 D. Hume, *Izsledowanija czelowieczeskogo razumienija*, przeł. S. I. Cereteli, Petersburg 1902, część II = *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 2001.

348 P. Florenski, *Priediely gnosieologii (Osnownyja antinomii tieorii znania)*, „Bogosłowskij Wiestnik” 1913, z. 1.

349 „Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit. – So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit” (Angelus Silesius, *Cherubinischen Wandersmann*, I, 12. – Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann. Eine Auswahl– zusammengestellt von H. Brunnhofer, Bern 1910, s. 6) [„Gdy duchem wzlecisz człecze, nad miejsce i czas, To możesz w każdej chwili wieczność poczuć wraz”, Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, przeł. A. Lam, Opole-Warszawa 2003, s. 19]. – Tę samą myśl wypowiadają prawie wszyscy mistycy, patrz następny przypis.

350 Na temat relacji czasu i Wieczności [28] głębokie rozważania patrz u Plotyna, bł. Augustyna (*Wyznania oraz Homilie na Księgę Rodzaju*), Bazylego Wielkiego, obu

Grzegorz [Teologa i z Nyssy], Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes i innych. – Łapszyn, *Misticzeskoje poznanije* [28], II, s. 557-570; A. I. Wwiediński, *Wriemja i wiecznost'*, Siergijew Posad 1900; S. S. Głagolew, *Biezsmiertije proszedzszago*, Siergijew Posad 1903; R. Eicken, *Osnownyje problemy sowriemennogo położenia filosofii i rieligii*; N. N. Strachow, *O wriemieni, czysle i prostranstwie*, „Russkij Wiestnik” 1897, z. 1; Czełpanow, „Woprosy Filosofii i Psychologii”, rocznik XIX; N. J. Grot, *O wriemieni*, tamże, rocznik XXIII-XXV; L. M. Łopatin, *Położytelnija zadaczy filosofii*, Moskwa 1891, s. 308, 305-306; A. A. Kozłow, „Swoje Słowo”, z. 3 (zebrano i pogrupowano dialektyczne argumenty przeciwko realności czasu); G. Teichmüller, *Diejstwitielnyj i każuszczysja mir*, Kazań 1913; O. Weininger [346]; tenże, *Poslednija słowa*, Moskwa; W. S. Sołowjow, *Pierwoje naczalo tieoreticzeskoj filosofii*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, VIII; Guyau, *Proischożdienije idei wriemieni*, Smoleńsk 1891 (recenzja A. A. Kozłowa, „Woprosy Filosofii i Psychologii”, rocznik IX, s. 88-99); tenże, *Iskusstwo s socjologiczeskoj toczki zrienija*; M. S. Aksionow, *Transcendentalno-kinieticzeskaja teorija wriemieni*, Charków 1896; P. D. Uspienski [28]; tenże, *Czetyrtwoje izmierienije*, Petersburg 1910 = *Czwarty wymiar. Przegląd ważniejszych teorii i prób zbadania dziedziny niemierzalnego*, przeł. H. Prosnak, Gdańsk 2001; W. James [28]; R. Stölze, *K. E. von Baer und seine Weltansch*, Regensburg 1897; C. A. Fetzer, *Philos. Zeitbegriffe*, Tübingen 1884; Lazarus, *Ideale Frage*, s. 181-260; H. Hubert, *La représentation du temps dans la religions et la magie*, [w:] H. Hubert & M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909; Doring, *Ueber Zeit und Raum*, Berlin 1894. – Do tego częściowo odnosi się także „zasada względności”: G. Minkowski, *Prostranstwo i wriemja*, przeł. I. W. Jaszunski, Petersburg 1911. – Również do tego odnosi się problem „zmiany miary czasu” w czasie snu, pod wpływem narkozy, a zwłaszcza w stanie przedśmiertnym, patrz: N. Marin, „Woprosy Filosofii i Psychologii” 1893 i 1895; Tokarski, *O strachie smierti*, tamże, 1897; C. du Prel, *Filosofija mistiki*, przeł. M. S. Aksionow, Petersburg 1895; J. Le Lorrain, *De la durée du temps dans le rêve*, „Rev. Philos.” 1894, z. 9; Foucault, *L'évolution du rêve pendant le réveil*, tamże, 1904, z. 11; H. Piéron, *La rapidité des processus psychiques*, tamże, 1903, z. 1; P. Rousseau, *La mémoire des rêves dans le rêve*, tamże, 1903, z. 4; H. Piéron, *Contribution à la psychologie des mourants*, tamże, 1902, z. 12; Ch. Mourre, *La volonté dans le rêve*, tamże, 1903, z. 5 i 6. – Pouczające obserwacje na temat czasu są zebrane w niezliczonych pracach poświęconych badaniu wpływu narkotyków. De Quincey, Baudelaire, Dostojewski i inni przedstawili artystycznie te chwile, kiedy percepcja czasu istotnie się zmienia.

351 Gorjajew [6], s. 274: pamięć; s. 211: sądzić. Curtius [12], s. 312-313, № 429; Prellwitz [12], s. 200: $\mu\mu\eta\eta\sigma\omega$; s. 194: $\mu\acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\alpha$.

352 Gorjajew [6], s. 211, 247; Prellwitz [12], s. 196; Curtius [12], s. 312.

IX. – LIST ÓSMY: GEHENNA.

353 Ps 129.

354 Św. Symeon Nowy Teolog, *Siódma modlitwa przed komunią*.

355 Ps 50₁₃.

356 S. Niłus, *Służka Bożyczej Matieri i Serafimow*, [w tegoż:] *Wielikoje w małom i Antichrist, kak blizkaja politiczeskaja wozmożnost'*. *Zapiski prawosławnogo*, Carskie Sioło 1905, s. 151-153 i 162. Godny uwagi przykład przeżywania „nieumierającego robaka” patrz w *Pis'mach Swjatogorca*, I, s. 75. – Słowem *tartar* „oznacza się *miejsce wiecznego, nieznośnego zimna*, gdzie zostaną posłane dusze grzesznych ludzi. Samo greckie *τάρταρος* leksykografowie łączą z *ταρταρίω* – *drzę z zimna*, i rozumieją pod tartarem podziemną, nigdy nie oświetlaną przez słońce i nieogrzewaną przepaść, gdzie szaleje *zimno* (*Λεξικον Βασινου Φαβριου, Λεξικον Ανθ. Γάξη*, Ben. Hederichs *Lexicon Mythologicum*). W homilii św. Cyryla Jerozolimskiego o odejściu duszy, umieszczanej w *Soborniku* w Niedzielę Mięsopestną, na samym początku czytamy: boję się *tartaru* (*τάρταρον*), gdyż nie ma w nim ciepła. W apokryficznym opowiadaniu o zjawieniu się anioła św. Makaremu Egipskiemu – o tymże samym powiedziano: a oto robak nieumierający, a oto tak zwany *tartar* – *zima bez ciepła i mróz wielki*. W przypowieści Cyryla z Turowa o człowieku ubranym w białe szaty (*Pamjatniki XII w.*, s. 130): obyśmy osłabieni przez... żądze ciała nie stanęli w pustyni piekła... dręczeni ogniem i pełni zgrzytania zębami, i ciemności zewnętrznej i *tartaru bez żadnego ciepła*. W żywocie św. Józefa z Wołokołamska (wydanie z 1865 r., s. 21) Sawa Kruticki mówi, że mnisi z Wołokołamska w największe mrozy cierpliwie stali w swojej zimnej cerkwi na liturgii w samych habitach, bez płaszczy, przypominając sobie tartar bez żadnego ciepła. Często greckie słowo *τάρταρος* tłumaczy się przez 'groza', ale w sensie *zimno*. Tak, w staroruskim pouczeniu dla mnichów, opublikowanym w 'Duchownym Wiestniku' w 1862 roku (zeszyt 7, 'Materiały', s. 152) czytamy: i tam [w piekle] będzie płacz nieutulony i zgrzytanie, robak nieumierający, *groza bez żadnego ciepła*. W podobny sposób w żywocie św. Nikity Słupnika według rękopisu synodalnego № 885, z XVI w., karta 416: a po sądzie – osądzeni w ogień i w ciemności, i zgrzytanie zębami, do robaka nieumierającego i do *grozy* niemożliwej do ogrzania”. K. Nowostrujew, *Tartar* (Materiały dla słownika archeologicznego), „Driewnosti. Trudy Moskowskogo Archieologiczeskogo Obszczestwa” Moskwa 1865, I, s. 74-75.

357 „Gdyby to było możliwe – mówi Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), który po spirytystycznym nawróceniu otrzymał imię Allan Kardec – zmusić wszystkich ludzi do wypowiedzenia się, na podstawie ich ukrytych myśli, na temat ich wiecznej kary, to po prostu zobaczylibyśmy, ku czemu skłania się większość z nich. W istocie, wyobrażenia na temat wiecznej kary są oczywistym negowaniem niewyczerpanego miłosierdzia Bożego” (A. Kardec, *Qu'est-ce que le spiritisme?*, Paris 1859, s. 39 = *Spirytyzm*, przeł. P. Grzybowski, Bydgoszcz 1990).

358 [53].

359 Z wezwań ektenii wielkiej i błagalnej.

360 Umiłowanie zła jest najwyraźniejszym przejawem skażenia natury człowieka i nikt nie może powiedzieć, że jest zupełnie wolny od tej skaży. Nawet najbardziej niewinne z ludzi, dzieci, nie są obce złej woli, czego przejawy opisuje, na przykład, bł. Augustyn. Najnowsze badania nie tylko potwierdziły, ale nawet wzmocniły świadectwo bł. Augustyna. Ankieta wypełniona przez dzieci ujawniła zdumiewające okrucieństwo i żądzę krwi u wielu dzieci (patrz: Jan żuł, *Iz psychologii dietiej*, „Wiestnik Jewropy” 1900, z. 2), a liczni badacze problemów płci przyznają, że u dzieci często spotyka się wady w życiu uczuciowym. Cóż można więc powiedzieć o dorosłych? Rozwijając się szybciej od samego człowieka grzeszność ma jako swój ościęć miłość do zła, ale przez większość ludzi jest ona ukrywana, a jedynie nieliczni ją ujawniają. Artyści w rodzaju E. Poe, Ch. Baudelaire’a, P. Verlaine’a, G. Flauberta, B. d’Aureville, V. de l’Isle-Adama, J. Péladana, C. Mendès’a, Huysmansa, F. Sologuba, W. Briusowa, F. Ropsa, O. Redona, O. Wilde’a, F. Dostojewskiego, S. Przybyszewskiego i częściowo E. T. A. Hoffmanna – wymieniam pierwsze nazwiska, jakie przyszły mi na myśl – w swoich utworach, słownych lub graficznych, pozwalają nam wnikać w tajemnice takich pragnieć. Inni, w rodzaju markiza de Sade, Ryszarda III, Aleksandra VI, Cesare Borgia, samym swoim życiem naocznie pokazują, co kryje się na dnie każdego z nas. Jednak wszystkich pokonał, jak się wydaje, utalentowany i wspaniały marszałek Francji Gilles de Laval, baron de Rais, Retz lub Raiz, który żył w pierwszej połowie XV w. i złożył w ofierze Belzebubowi, Szatanowi, Belialowi setki torturowanych i zabitych przez niego dzieci. Jednak bez względu na to, jak straszne były przestępstwa słynnego barona, będące sztuką nad sztukami, a później po prostu sztuką, pokazały one, że w każdym żyją zarodki tych samych żąd. Od okrucieństwa niewinnego dziecka, które z zagadkową ciekawością odrywa skrzydła motylowi, do zwierzęcego potraktowania tegoż dziecka prowadzi ta sama droga: nikt nie może powiedzieć, jak daleko on sam zajdzie, co dla niego jest „zdecydowanie niemożliwe”, gdy tylko zostaną zabrane hamulce narzucone przez życie na zarodki zła, a zarodki te przynoszą obfite plony, jeśli nie ma łaski niszczącej grzech. Władza, bogactwo, niezależność od opinii publicznej wypędzają lęk z duszy człowieka bez łaski i pozwalają rozwinąć się takim cechom, o których w innych okolicznościach tenże sam człowiek nawet nie pomyślałby i przeraziłby się samej myśli o nich. Kulturalne narody, daleko od swojej ojczyzny, przejawiają niezwykle okrucieństwo i bezwstyd, przekraczające miarę wszelkiej wyobraźni, dzięki czemu postępowanie Gillesa de Raiz nie wydaje się czymś niezwykle. Nie dysponując miejscem na podanie pełnych danych biograficznych, ograniczam się jedynie do: J. K. Huysmans, *La bas* (w tej powieści znajduje się opowieść o Gillesie de Raiz); Pietrow, *Ljudowik XI* („Iz wsiećmirnoj istorii”); L’abbé Migne, *Encyclopédie Théologiques*, T. 49; *Dictionnaire des sciences occultes*, Paris 1848, II, kol. 364-365: Raiz. – Już przenikliwe spojrzenie starożytnych spostrzegło w duszy „gnieźdźącego się węza”, przynajmniej w osobie starca Platona, gdy odszedł on wystarczająco daleko od intelektualizmu Sokratesa i bardzo wyraźnie mówił o tym, co teraz nazywa się „umiłowaniem zła”. Na pytanie: „A co można słusznie nazwać głupotą – ἀμαθία – największą?” – „Kiedy ktoś uważa – odpowiada Platon – że coś jest piękne i dobre, ale tego nie kocha, tylko nienawidzi, a to, co mu się wydaje złe i niesprawiedliwe, on to kocha i przepada za tym – ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλή τοῦτο, ἀλλὰ μίση, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλή τε καὶ – ταύτην τὴν διαφωνίαν

λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὸν κατὰ λόγον δόξαν – ἀσπάξεται [por.: Rz 7_{15,19}]. Taka niezgodność przykrości i przyjemności z przekonaniem największym, ja twierdzę, że jest głupotą ostateczną, a jest największą, bo dotyczy większości duszy. Uczucia przykre i przyjemne w duszy są jak lud i tłum w państwie. Więc kiedy się dusza przeciwi naukom albo mniemaniom, albo rozumowi, a te czynniki powinny panować z natury, ja to nazywam nierozumem—” (Platon, *Prawa* III 689A,B [29], s. 307-308. Przekład rosyjski [328], s. 111 = Platon, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 395).

361 E. Tardieu, *Le cynisme: étude psychologique*, „Rev. Philos.” 1904, z. 1.

362 Paulhan, *L'amour du mal*, tamże, 1887, z. 6 ; C. Bos, *Du plaisir de la douleur*, tamże, 1902, z. 7.

363 E. Poe, *Diemon izwraszczennosti*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, przeł. K. Balmont, Moskwa, I, s. 174 i nss.

364 B. Pascal, *Myśli* 3₃, № 749, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 2000, s. 355).

365 F. Dostojewski, *Bracia Karamazow: „Z rozmów i pouczeń starca Zosimy”*, „O piekle i ogniu piekielnym, mistyczna medytacja” = *Bracia Karamazow*, London 1993, I, s. 360-361.

366 Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V 27₂.

367 Aluzja do „buntu” Iwana Karamazowa [365]. – Różny przebieg tego buntu, pod wszystkimi kątami widzenia, został omówiony przez S. N. Bułgakowa, *Ot marksizma k ididealizmu*, Petersburg 1904; *Dwa grada*, Moskwa 1911; *Filosofija chozjajstwa*, Moskwa 1912; *Czelowiekobog i czelowiekozwier'*, Moskwa 1913.

368 Tak – u Kanta, u Schopenhauera, u Weiningera [346] *Poslednije słowa*. Patrz: D. Greiner, *Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant*, Berlin 1897, s. 40-84.

369 Wyrażenie „ciemności zewnętrzne” jest przekładem greckiego „τὸ σκοτός τὸ ἐξώτερον” (Mt 25₃₀). Staroruskie kromiesznii lub kromiesznyj, jak i kromnyj oznacza zewnętrzny, exterior. Tak, na przykład, w *Pandekcie* Antiocha według rękopisu z XI w. z biblioteki nowojerozolimskiego monasteru Zmartwychwstania (wydanie: Moskwa 1880) podano: „pacze że ot kromiesznich stran prichodjaszczym na pokłanjanije swjatyh miest – ἀπὸ τῶν ἔξω χωρῶν”. Ten sam rdzeń mają: kroma – okruh chleba; w *rosyjskim* – kromka; krom – arx, kreml, miasto na górze. Przyimek kromie lub krmie oznacza „extra, poza, oprócz”, a następnie „bez”, „ἔξω, precz”, „na zewnątrz”, „naprzeciw”, a przysłówek kromie – „poza, na uboczu, κειχωρισμένως”, „na stronie, w oddali, πτόρῳ”, „dziwnie, ξένου”, I. I. Srezniewski [275], Petersburg 1893, I, kol. 1327-1329 – wraz z licznymi przykładami).

370 Porównaj: Bóg – „stabilis Veritas”, według bł. Augustyna, to znaczy nieruchoma, stała, mocna Prawda. W tym celu, żeby nie być bez oporu, należy koniecznie

wzmocnić swój „rozum”, swoją duszę w tej mocnej Prawdzie; inaczej nieuniknione jest piekielne szaleństwo pokus. Właśnie na to wskazuje bł. Augustyn: „– per animum in Deo stabilitam. Quae rursus non per se stabilitur, sed per Deum quo fruitur– ipse [vigebit] per incommutabilem Veritatem, qui Filius Dei unicus est – duszą umocnioną w Bogu. Ona natomiast umacnia się nie sobą, ale Bogiem, którym się weseli– ona sama będzie silna przez mocną Prawdę, którą jest – jedyny Syn Boży” (bł. Augustyn, *O prawdziwej wierze* 25, [w tegoż:] *Opera omnia*, Paris 1837, VIII₂, kol. 960 = tegoż, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 20, s. 751).

371 Triodion Wielkiego Piątku, autorstwa św. Kosmasa z Maiumy, pieśń 8.

372 Patrz: *O tipach wozrastanija* [34].

373 Współczesny satanizm i lucyferyzm już w tym życiu stwarzają taki właśnie stosunek do Boga [252]. – Nauka Kanta i Schellinga o wolności woli jako o budowaniu własnej osoby, to znaczy jako o umownej twórczości, w Rosji zastała przekształcona i gorąco broniona przez arcybiskupa Antoniego (Chrapowickiego) w jego tezie: *Psychologičeskija dannija w polzu swobody woli i nrawstwiennosti*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, Kazań 1900, III, s. 489-942, zwłaszcza V, § 6, s. 575, 577; IX, § 2, s. 628-629, 633-634.

374 Schaff, *History of the Christian Church*, I, s. 162-167.

375 W. S. Sołowjow, *Sowriemiennaja żrica Izidy*, Petersburg 1904, z. 44, 59, 77, 193.

376 A. Papius, *Filosofija okkultizma*, przeł. W. W. Trojanowski, Petersburg 1908; tenże, *Praktičeskaja magija*, Petersburg 1912, część II; Leadbeater, *Astralnyj plan*, Petersburg 1909; J. G. Bourgeat, *Magija*, Petersburg 1911 i inne.

377 M. W. Tołstoj, *Chraniliszcze mojej pamjati*, Moskwa 1893, s. 52: „Redstock” (kursywa moja).

378 F. I. Busłajew, *Izobraženije Suda po russkim podlinnikam*, [w:] *Očerki ruskoj narodnoj słowiesnosti i iskusstwa*, Petersburg 1861, II z reprodukcjami oryginału; N. W. Pokrowski, *Strasznyj Sud w pamjatnikach wizantijskiego i russkiego iskusstwa*, Odessa 1887; tenże, *Stiennyja rospisi w driewnich chramach grieczeskich i russkich*, Moskwa 1890.

379 Ps 102₁₂.

380 Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 15*₂₃, PG 33, kol. 904 = Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, przeł. W. Kania, Warszawa 1973, s. 233-234.

381 Arcybiskup Sergiusz (Stragorodski), *Prawosławnoje uczenije o spasienui*, Siergijew Posad 1895, s. 171-171. – Dokładnie tak samo, na pytanie: „Kiedy człowiek po-

znaje, że otrzymał odpuszczenie grzechów swoich?” św. Izaak Syryjczyk daje taką odpowiedź: „Kiedy odczuje w duszy swojej, że doskonale, z całego serca znienawidził grzech i kiedy wyraźnie ukierunkowuje się w przeciwieństwie do poprzedniego stanu” (Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo 18*, [w tegoż:] *Tworzenia*, Siergijew Posad 1911, s. 76-77.

382 P. Florenski, *Woprosy rieligioznogo samopoznania* [78], s. 28-29.

383 P. Godet, *Commentaire sur la 1e Epître aux Corinthiens*, Paris-Neuchâtel 1886, I, s. 172.

384 *Tamże*, s. 168.

385 „Słowo iskrą jest duszy... Duchu mój, ku wieczności spiesz”, z wierszy Jerzego, Rekluza Zadońskiego (*Pis'ma w Bozie poczuywszego zatwornika Zadonskiego Bogorodickogo monastyrja Gieorgija*, wyd. P. Grigorow, Woroneż 1860, I, s. 182 = L. Denisow, *Żyżn' Gieorgija, zatwornika Zadonskiego Bogorodickogo monastyrja*, Moskwa 1896, s. 113). Te dwa wersety lubił powtarzać starzec Izydor [567], s. 51 = P. Florenski, *Sól ziemi*, s. 65.

386 *De l'Allégorie, ou traités sur cette matière*, par Winckelmann, Addison, Sulzer, etc., Paris 1799, I-II; A. Bielyj, *Simwolizm* [242] z podaniem w przypisach, zwłaszcza na s. 461-463, bibliografii, zresztą nie pełnej; R. Hamann, *Das Symbol*, Gräfenhainischen 1902; Ribot, *Opyt izsledowanija tworczeskogo woobrażenija*, Petersburg 1901; Bréhier, *De l'image à l'idée. Essai sur le mécanisme psychologique de la méthode allégorique*, „Rev. Philos.” 1908, z. 5; L'Arréat, *Signes et Symboles*, tamże, 1913, z. 1; R. Eucken, *Über Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880; A. Chide, *La logique de l'analogie*, „Rev. Philos.” 1908, z. 12; S. Sageret, *L'analogie scientifique*, tamże, 1909, z. 1; M. Schlesinger, *Die Geschichte der Symbolbegriff in die Philosophie*, 1908, s. 49; F. T. Vischer, *Das Symbol*, [w:] *Philosophische Aufsätze*, 1887; J. Volkelt, *Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik*, 1876; E. Le Roy & G. Vincent, *Sur l'idée du nombre*, „Rev. de Méthaphysique et de Morale” 4:1896, s. 738-755. – Tutaj rozwijana jest formalna teoria symbolu, ponieważ człowiek jest tylko logiczny: Ferrero, *Gesch. des Symbols*, Berlin 1912, z podaną literaturą.

387 Godet [383], s. 167.

388 *Didache* 16_{1,5}, Funk [316], s. 8 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 71.

389 Godet [383], s. 171.

390 Θεός znaczy zachowywać, ochraniać, strzec, Cremer [17], s. 934 i nss.

391 [383].

392 *Tamże*.

393 E. Miller, *Inscript. grecques découvertes en Egypte*, „Rev. Archéol.” 1883, s. 177-180.

394 P. Florenski, *O tipach wzrastanija* [34].

395 „–wyrażenie jakiegokolwiek pojęcia lub cechy przez dodanie określenia syn lub córka– oznacza zwłaszcza głębokie przyswojenie tej cechy, jak by wniknięcie w nią. W szczególności wyrażenie Syn Człowieczy w większości wypadków oznacza przede wszystkim człowieczeństwo” (Arcybiskup Antoni [Chrapowicki], *Syn Człowieczeskij. Opyty istołkowanija*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, Poczajów 1906, IV, s. 217). „Pan nazywa siebie Synem Człowieczym jako wyraziçela i głosiciela autentycznego człowieczeństwa, to znaczy osobistej świętości, w przeciwstawieniu do tych warunków, oczekiwań politycznych, które nakładali na Niego współcześni” (*tamże*, s. 223). – Tego typu rozumienie Syna Człowieczego w wielu miejscach zademonstrował także F. M. Dostojewski.

396 Tak Tertulian i inni pisarze chrześcijańscy nazywali cnoty pogańskie.

397 F. M. Dostojewski, *Dziennik pisarza*.

398 Ta idea w skażonej postaci pojawia się w *Duchownych osnowach żyzni* W. Sołowjowa, gdy rozważa on postać Chrystusa jako „sprawdzian sumienia”.

399 Jak i rozumie Go protestantyzm, przez co przekształca naukę Chrystusa w schemat moralny.

400 Jak i rozumie Go katolicyzm, przez co pojawia się dążenie do „Imitatio Christi”, co w istocie nie może być przetłumaczone inaczej, jak „Imitowanie Chrystusa”. Jeśli protestantyzm likwiduje Chrystusa, to katolicyzm pragnie nałożyć na siebie maskę Chrystusa. Stąd zmysłowy charakter liturgii, dramatyzm, otwarte prezbiterium (prezbiterium – scena, liturg – aktor), plastyka, zmysłowa muzyka, mistyka nie duchowa, a wyobrazeniowa, prowadząca do stygmatyzacji (jest godne uwagi, że na Wschodzie nie było stygmatyzacji, chociaż i tutaj byli ludzie do niej zdolni, na co wskazują rany zadane przez biesy ascetom: biesy wyobrażano sobie żywo, a nie tylko duchowo), erotyzm i histeria. Stąd katolickie misteria, procesje, ogólnie wszystko, co oddziałuje na zmysły – akcja, scena, a nie kontemplacja, nie modlitwa duchowa. O fałszu samej idei „imitowania” czyli naśladowania Chrystusa bardzo wyraźnie mówi biskup Ignacy (Brianczaninow), który książkę Tomasza a Kempis nazywa „oszukańczą” i „krwistą”, to znaczy nie powstała z oświecenia duszy przez łaskę, a przez organiczne pobudzenie ciała, por. A. D. Murietow, *E. Rienan i jego „Żyzn’ Iisusa”*, Petersburg 1908.

401 Św. Antoni Wielki, *Nastawlenija dlja nrawstwienności czelowiekow*, 161, [w:] „Christianskoje Cztienje” 1821, s. 295.

402 Kanon niedzielny 3 tonu, hirmos 6.

403 Z modlitw wieczornych, modlitwa 4 autorstwa św. Makarego Wielkiego = *Modlimy się z Kościołem Wschodnim. Modlitwy liturgii godzin*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1995, s. 80.

404 Lucian, Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες (Lucianus ex rec. C. Jacobitz, Lipsiae 1886, I, s. 281-305 = *Soczynienija Łukijana, Rozgowory bogow. Rozgowory mierzwych*, Petersburg 1884, s. 97-103, opowieść № 10. Porównaj opowiadanie F. M. Dostojewskiego *Bobok* z jego ideą „Obnaźmy się!” = F. Dostojewski, *Opowieści fantastyczne*, przeł. M. Leśniewska, Kraków 2003.

405 Orygenes, *O zasadach* II, 10, § 7, PG 11, kol. 239B: „Seperandus ab anima spiritus” = w przekładzie na język polski s. 184-185.

406 Niedziela Syna Marnotrawnego, pierwszy werset do Ps 142.

407 Jutrznia wtorku II Tygodnia Wielkiego Postu, kanon, pieśń 2.

408 F. M. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 265-266.

409 Berahot, fol. 18, w. 2.

410 A. M. Mironow, *Kartiny zagrobnoj żyzni w greckieskoj żywopisi na wazach*, s. 215.

411 J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861, s. 982, 147, LXXXI.

412 ^[410], s. 180-181.

413 Homer, *Odyseja* XI 572-626 = w przekładzie na język polski s. 248-250.

414 Chryzant ^[28], I, s. 417-418.

415 Eurypides, *Meleager* fr. XX (537), *Fragmenta Evripidis*, ed. F. G. Wagner, Paris 1846, s. 749.

416 „Spiritualist” 1906, s. 517.

417 R. A. Torrey, *Ad: dostowiernost’ jego suszczestwowanija*, „Smiełyja Mysli” 1910, z. 53, s. 1111.

418 Orygenes, *Homilie i komentarz do Lamentacji Jeremiasza*, homilia XXI₃, PG 13, kol. 532A, B = w przekładzie na język polski s. 198.

419 Dydim Aleksandryjski, *Homilie do Psalmów*, Psalm 88₈, PG 39, kol. 1488C.

420 „–Męczeni w gehennie są porażani biczem miłości! Jakże gorzka i okrutna jest ta męka! Odczuwając bowiem, że zgrzeszyli przeciwko miłości, cierpią męki, przekraczające wszelkie przychodzące na myśl cierpienia. Smutek, porażający serce za grzech przeciwko miłości, jest gorszy od wszelkiej możliwej kary. Niech nikt nie myśli, że grzesznicy w gehennie są pozbawieni miłości Bożej. Miłość jest owocem wizji, która – z czym każdy się zgodzi – dana jest wszystkim. Jednak miłość swoją mocą działa dwójako: ona dręczy grzeszników, jak i tutaj jeden z nas cierpi od drugiego, a raduje tych, którzy spełniają swój obowiązek” (Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo 19*, [w tegoż:] *Tworienija*, Siergijew Posad 1911, s. 76).

421 Św. Grzegorz Teolog.

422 Kanon niedzielny 6 tonu, hirmos 7.

423 „Noc nie jest jasnością dla niewierzących w Chrystusa, dla wierzących zaś oświeceniem jest słodycz słów Twoich” (kanon niedzielny 7 tonu, hirmos 7). – Pamiętam, jak w czasie moich studiów hirmos ten był przedmiotem dyskusji wśród moich kolegów, gdyż jedni uważali za podmiot słowo „noc”, a inni – „Chrystus”. Przy pierwszym tłumaczeniu hirmos można sparafrazować następująco: „Noc, czyli czas liturgii, nie jest jasnością, o Chryste, dla niewierzących, a dla wierzących ona okazuje się oświeceniem, gdyż w tym czasie słuchają oni Boskich słów”. Natomiast przy drugim tłumaczeniu hirmos można tak sparafrazować: „Ty, Chryste, jest nocą bez jasności dla niewierzących, a dla wierzących jesteś oświeceniem przez słodycz słów Twoich”. – Tekst grecki pokazuje, że prawidłowe jest drugie tłumaczenie. W istocie, w hirmiosie czytamy: „Νὺξ ἀφεγγής τοῖς ἀπίστοις Χριστέ, τοῖς δὲ πιστοῖς φωτισμός [termin mistyczny] ἐν τροφῇ τῶν θεῶν λόγων σου” (Εἰρημοὶ εἰς ἡχὸν βαρῶν, ὡδὴ ἐ’, [w:] Εἰρημολόγιον, wyd. I. Νικολαΐδου, Ateny 1906, s. 120). Słowo „νύξ”, jako stojące bez rodzajnika, jest orzeczeniem, a „Χριστέ” jest przy nim podmiotem.

424 Ο λίθος ἀκρογωνιαίος, patrz: I. Manswietow, *Nowozawietnoje uczenie o Cerkwi*, Moskwa 1879, s. 40-41; Hoffmann, *Heil. Schr.*, 1870, IV 1, s. 104; Według św. Teodoretta (*Tworienija*, VII, s. 428) jest to kamień fundamentalny i dlatego wiążący oraz podtrzymujący „dwie ściany budowli”. Według św. Jana Chryzostoma „kamieniem fundamentalnym jest nazywany ten, który podtrzymuje ściany i fundament, na którym stoi cała budowla” (*Biesiedy na posłanie k Efiesiejem*, s. 90).

425 Bibliografię dzieł K. N. Leontiewa oraz literaturę o nim patrz w: *Pamjati K. N. Leontiewa*, Petersburg 1911, s. 403-424. Należy jednak uzupełnić ją niedawno opublikowanym utworem Leontiewa *Czetyrie pis'ma s Afona*, „Bogosłowski Wiestnik” 1912, z. 11 i 12 = K. N. Leontiew, *Otszelniczestwo, monastyr' i mir. Ich suszcznost' i wzaimnaja swjaz'*, Siergijew Posad 1912 oraz K. N. Leontiew, *Sobranije soczynienij*, Moskwa 1912, I-XII.

426 D. A. Rowinski, *Russkije narodnyje kartiny*, 1881, rozdział VIII.

427 [365].

428 *Tamże*, część II.

429 Opinie podobnego rodzaju można usłyszeć bardzo często, nawet od ludzi prostych i bardzo pobożnych. Przypominam sobie, jak pewien stary i czcigodny osiemdziesięcioletni chłop patrząc na obraz Sądu Ostatecznego powiedział do mnie: „Być może, wcale tego nie dostaniemy, ale nie można żyć bez tej obawy, bez niej zupełnie byśmy stracili wiarę w Boga”. Dodam jeszcze, że był to starzec niezwykle pobożny i oddany Kościołowi. Natomiast inni po prostu mówią: „To wszystko wymyśliły klechcy, aby mieć więcej dochodów”, lub: „Wszystko jedno, Bóg jest miłosierny i przebaczy”, albo też: „A cóż my mamy za grzechy?”.

430 Orygenes, *O zasadach* II₁₀, PG 11, kol. 233-240 = w przekładzie na język polski s. 179-186.

431 Jest to prawdopodobnie wpływ Orygenesusa.

432 Św. Grzegorz z Nyssy, *Słowo k skorbjaszczym o priestawiwszyschsja ot nastojaszczej żyzni k wiecznoj*, [w tegoż:] *Tworienija*, Moskwa 1868, VII, s. 514-534. – Patrz także artykuł: *Sw. Grigorij Nisskij*, „Pribawlenija k tworienijam swjatykh otcew” 20:1861, s. 77-92.

433 *Tamże*. – Także porównanie grzesznika z kawałkiem żelaza, które kują, żeby usunąć z niego żużel i uczynić użytecznym do fabrykowania delikatnych przedmiotów.

434 *Tamże*.

435 Homer, *Odyseja* XI 601-604 = w przekładzie na język polski s. 617.

436 Wiersze 602-603 krytycy uważają za nieautentyczne i dlatego uznają je za wstawki Onomakritosa, redaktora tekstów Homera za czasów Pizystratesa. Odnośnie do tego podejrzenia S. S. Głagolew (*Grieczeskaja rieligija* [332], s. 123) zauważa, co następuje: „Kiedy Onomakritos wstawiał te wiersze, jeśli rzeczywiście on je wstawił, to powinien zdawać sobie z tego sprawę. Należy założyć, że on dopuszczał możliwość podwójnego istnienia duszy–, przy czym w danym wypadku w piekle to istnienie byłoby widmowe i smutne, a na Olimpie ono było realnym i szczęśliwym. Homer wymienia spośród śmiertelników Ganimesesa i Klita jako przebywających na Olimpie. Znaczy to, że także myśl o tym, że Herakles może przebywać na Olimpie, nie pozostaje w sprzeczności z tekstem poematu– Herakles istotnie różni się od innych mieszkańców Olimpu tym, że jego widmo znajduje się w otchłani. Chociaż poemat mówi tylko o jednym Heraklesie, to nie podaje jednak, żeby nie było tak z innymi poza Heraklesem. Możliwość tego, zakładamy, powinna dopuszczać myśl grecka z jej wyobrażeniami na temat widmowości duszy”. – Ta interesująca hipoteza ma pierwszorzędne znaczenie dla historii oraz filozofii religii i jestem bardzo zadowolony, że mogę

wykazać, iż proponowane wyjaśnienie nie jest jedynie możliwością, ale także rzeczywistością historyczną. Oto, co czytamy u starożytnego filozofa i teologa: „Lecz jeśli dusza nie błądzi, to jakże są kary? Przecież ta nauka pozostaje w niezgodzie z tą całą nauką, która głosi, że dusza i błądzi, i postępuje właściwie, że kar doznaje, że przebywa w Hadesie i przechodzi w różne ciała. Więc trzeba zrobić zestawienie i zacząć od jakiejś kto chce nauki, a bodaj znajdzie się także sposób ich pogodzenia. Oto nauka, przyznająca duszy wolność od błędu, zakładała całkiem pojedyncze jedno, bo głosiła tożsamość duszy z jej istotą – τὸ αὐτὸ ψυχῆν καὶ τὸ ψυχῆ εἶναι – podczas gdy nauka, przyznająca duszy błąd, splata z nią i dołącza jeszcze inną postać duszy, doznającą srogich utrapień. Złożeniem zatem staje się ta dusza i zespołem wszystkich części swoich i doznaje już jako całość i oto błądzi ‘złożenie’ i ono – według niego [Platona] – ponosi karę a nie tamto jedno. Toteż powiada Platon: ‘Myśmy ją dojrżeli i widzimy ją w takim stanie, jak to widują boga morskiego Glaukosa’ (Platon, *Państwo*, X, 611 = w przekładzie na język polski s. 327). Trzeba zaś obłupać naleciałości, powiada dalej, jeżeli ktoś chce istotnie ujrzeć jej naturę, i potem ‘pojrzeć na jej ukochanie mądrości, jakich to cudów się ima i z jakimi wspólnym rodem związana’ jest tym, czym jest. Więc inne życie i działanie inne, a to, co doznaje kary, jest wtóre. ‘Odwrót’ i ‘oddzielnie’ dotyczy zaś nie tylko naszego ciała, ale także wszelkiej naleciałości. Jakoż w narodzinach – γένεσις – tkwi stek naleciałości albo w ogóle należą te narodziny do innej postaci duszy. O ich przebiegu już powiedziano, że mianowicie wtedy zachodzą, kiedy ‘zestępuje’ dusza, że wtedy, kiedy coś innego z niej powstaje, co ‘zestępuje’ w jej skłonności. Czy więc dusza wysłała widmo? I jakże owa skłonność nie jest błędem? Otóż, jeżeli skłonność polega na świeceniu w dół, to błędem nie jest, podobnie jak nie jest nim także cień, lecz winę ponosi przedmiot oświetlany. Zaprawdę, gdyby go nie było, toby nie miała gdzie świecić! Mówi się zatem o zestępowaniu i skłonności dlatego, że żyje z nią razem to, co od niej światłem rozbłysło. Więc ‘odsyla’ widmo, jeżeli tego, co je przejmie, nie ma w pobliżu. ‘Odsyla’ zaś nie, żeby się odszczepiło, lecz dlatego, że go już nie ma, nie ma zaś go wtedy, kiedy cała patrzy tam – w górę! Zdaje się, że poeta oddziela je w przypadku Heraklesa, kiedy widmo Heraklesa zamieszkuje w Hadesie, jego samego zaś wśród bogów, pozostając pod wpływem obu opowieści, i tej, że wśród bogów, i tej, że w Hadesie. Rozdzielił zatem [Homer, *Odyseja*, XI 601]. Ale może w ten sposób to podanie przemówi do przekonania: Herakles posiadał cnotę czynną i dlatego dzięki swej ‘piękno-dobroci’ został uznany za godnego, by być bogiem: był działający, ale nie widzący – wtedy bowiem byłby tam cały – i dlatego, choć jest w górze, jest jeszcze coś z niego także w dole” (Plotyn, *Enneady* I, 1₁₂ – Plotini *Enneades* edidit R. Volkmann, Lipsiae 1883, I, s. 47-49 = Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000, I, s. 98-99). – Lub też, w innym miejscu: „–kiedy nasze ciało już nie istnieje – cóż wtedy oznacza wyrażenie ‘dusza w Hadesie?’ Jeśli dusza nie zdążyła oddzielić się od swojej postaci, to co przeszkadza jej być tam, gdzie jej postać lub widmo? A jeśli ona oddzieliła się od ciała przy pomocy filozofii, wtedy tylko jej widmo idzie do gorszego miejsca, gdy tymczasem ona sama pozostaje w świetle nadzmysłowym, nic z siebie nie pozostawiając tutaj. Oto jaki jest los tego widma, któremu właściwa jest dusza (w czasie życia ziemskiego), natomiast ona sama, jeśli tylko uda się jej skoncentrować wewnątrz siebie jaśniejącą w niej jasność, porusza się wyłącznie w świetle nadzmysłowym i weń wstępuje–” (Plotyn, *Enneady* IV, 4 16). Ten bardzo znaczący

fragment Marsile Ficinus racjonalizuje i czyni płaskim, tłumacząc: „idolum animae” jako „vitale spiraculum animae circa corpus, quod in nobis est geminum”.

437 Homer, *Odyseja* XI 601-627 = w przekładzie na język polski s. 249-250.

438 Taki był egipski pogląd na khu, hinduski na pitri, parsów na feruer lub frau-ach, grecki na agathodemonów, herosów, rzymski na geniusze, skandynawski na filgi itd.

439 Św. Makary Wielki, *Homilia* 15₄₈₋₅₀, PG 34, kol. 609.

440 *Tamże*.

441 Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo* 38 [w wydaniu greckim 57].

442 Por.: Jk 3₆: ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως. Jest to wyrażenie podstawowe dla języka misteriów. Liczne jego paralele w literaturze buddyjskiej patrz: A. Schopenhauer, *Otdielnoje, no sistematiczeskoje raspriedielenije mysli o raznogo roda przedmiotach*, XV, § 179, przeł. J. I. Ajchenwald, Moskwa, fasc. XIV, s. 975-977. – Być może, że podstawa terminologii buddyjskiej misteryjnej i Apostoła Jakuba jest taka sama, a mianowicie przeżywanie bezsensownej nieskończoności grzechu, ale w każdym bądź razie jest niewątpliwe, iż metafizyczna nadbudowa reinkarnacji w żadnym wypadku nie jest zawarta w wypowiedzi Brata Pańskiego.

443 [⁴³⁹] 15₄₉₋₅₁, PG 34, kol. 612.

444 Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo* 5 [w wydaniu greckim 44].

445 *Tenże*, *Słowo* 4.

446 *Tenże*, *Słowo* 5.

447 Por.: Platon, *Lizys* 215C-E = *Dialogi*, Kęty 1999, I, s. 110.

448 [³⁷¹].

X. – LIST DZIEWIĄTY: STWORZENIE.

449 Św. Metody z Olimpu, PG 18, kol. 264A, por. kol. 506A = *Uczta*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1980. – Por.: „Jeśli dusza twoja z żądzą przylgnie do pięknych ciał i poddaje się potem tyranii pokus żądz, rodzących się z tego powodu, to nie zakładaj, że one są powodem dokonującej się w tobie burzy pokus i poruszeń pełnych żądz, ale wiedz, iż przyczyna tego ukryta jest wewnątrz twojej duszy, która, jak magnes przyciąga żelazo, tak ona przyciąga do siebie złe rzeczy na mocy dyspozycji po temu i złego nawyku żądz. Natomiast dzieła Boże wszystkie są bardzo

dobrze według słowa samego Boga i nie mają nic takiego, co dawałoby podstawy do bluźnienia na stworzenia Boże” (Nikita Statetos, *Pierwaja sotnia*, 50 [264], s. 95.

450 Św. Ambroży z Mediolanu, *De virgin.* I, VIII 40, PL 16, kol. 200 = Św. Ambroży z Mediolanu, *Wybór pism*, Warszawa 1986, II, s. 192.

451 Biskup Fiodor (Pozdiejewski), *Iz cztienij po pastyrskomu bogosłowiju (Askietika)*, Siergijew Posad 1911, s. 21.

452 Por.: Th. Simon, *Psychologija Apostoła Pawła*, przeł. biskup Jerzy, Moskwa 1907, s. 1-5; P. S. Strachow, *Atomy żywni*, „Bogosłowski Wiestnik” 1912, z. 1, s. 1-25 podaje interesujący chociaż mało prawdopodobny przekład i komentarz 1 Kor 15₅₁₋₅₂: „Nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni w jednym momencie – ἐν ἑνὶ ἁτόμῳ – w mgnieniu oka”. Słowo ἁτόμος Strachow uważa za termin filozoficzny, za „atom”, dzięki czemu zwrot ἐν ἁτόμῳ – zwykle tłumaczony jako „w jednym momencie” – według niego „wprowadza nas w głębie samego substratu wszystkiego, co istnieje, w głębie– materii”. Cała materia naszych ciał zmienia się przy zmartwychwstaniu co do jednego atomu. – O tym, że zbawienie jest zbawieniem nie tylko duszy, ale całego człowieka, z jego ciałem i na istotne znaczenie ciała dla życia ludzkiego kładzie szczególnie nacisk W. I. Niesmiełow, *Nauka o czelowiekie*, Kazań 1906, II.

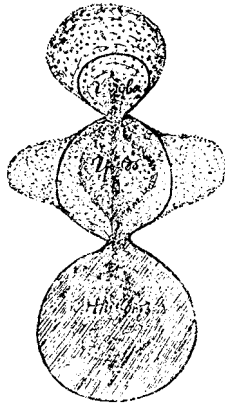
453 J. Tarnowski, *Obrazowanie głównych suffiksów*, „Fil. Zap.” 45:1909, z. 6, s. 4-5: „przejście ‘m’ w ‘c’ w językach białoruskim i polskim daje nam pewne podstawy do zbliżenia słowa rosyjskiego ‘tiele’ (po białorusku *cielo*, po polsku *ciało*) z przymiotnikiem ‘cały’, tym bardziej, że pod ciałem ludzkim rozumiemy coś doskonale skończone, prawidłowo zorganizowane i nie podlegające podziałowi (individuum), a z takim poglądem w pełni zgadza się znaczenie łacińskiego słowa *corpus*”.

454 A. S. Chomiakow, *Sravnienije russkich słow s sanskritskimi*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, Moskwa 1904, V, s. 582.

455 Prellwitz [12], Curtius [12]; E. Akwiłonow, *Nowozawietnoje uczenie o Cerkwii*, Petersburg 1896, s. 25.

456 N. Łoski, *Obosnowanije intuiwizma* [86], s. 77-78; T. Lipps, *Samopoznanije*, Petersburg 1903; R. Steiner, *ΘΕΟΣΟΦΙΑ* [28]; H. Rickert, *Wwiedienije w transcendentálnuju filozofiju*, Moskwa 1904; Fichte, *Naznaczenie człowieka*, Petersburg 1905 = *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk i I. Krońska, Kęty 2002.

457 Patrz s. 587-592. – Relacja trzech zasad ciała ludzkiego, mających swoje centra w trzech jego częściach, brzuchu, piersi i głowie, może być schematycznie przedstawiona jako wzajemne przenikanie się tych trzech systemów, ale z największym napięciem działania w odpowiadającej im części ciała.



458 Papus, *Filosofija okkultizma* [376]. – W starożytności nauka o trzech częściach ciała ludzkiego w powiązaniu z trzyczęściową duszą była uważana za powszechnie obowiązującą: wystarczy przypomnieć choćby nauki Platona, Arystotelesa i innych. Ten podział przestrzegano też później. Na przykład w rękopiśmiennym zbiorze „Bolszój Panfiek” lub „Kuwaras”, należącym do monasteru Iwiron na Atosie, biskup Porfiriusz (Uspieski) znalazł w 1845 r. nieznaną alegoryczną wiersze Teokryta i przy jednym z nich, „Piszczalki”, interesujące wyjaśnienie autorstwa Jana Pediasimosa, chartofilaksa Pierwszej Justyniany („całej Bułgarii”), który żył w XIV w.; ten tekst świadczy o ciągłości tej doktryny: „Należy wiedzieć, że natura zorganizowała trzy główne cielesne miejsca dla trzyczęściowej duszy, to znaczy jej rozumu, uczucia i pragnienia: czaszkę dla rozumu, serce dla uczuć i wątrobę dla pragnień. Zasadą zaś ich – serce” (Biskup Porfiriusz, *Wostok chrystanskij. Afon. Pierwoje putieszestwije w Afonskije monastyri i skity*, Kijów 1877, I, s. 230-231).

459 [28].

460 P. D. Jurkiewicz, *Sierdce i jego znaczenie w duchownej żywności człowieka po uczeniu Słowa Bożego*, „Trudy Kijewskiej Duchownej Akademii” 1869, z. 1.

461 Neologizm zaproponowany przez Schellinga.

462 P. D. Jurkiewicz [460], s. 70. Por.: Th. Simon [452], I, s. 22-24. To, że sercu przypisuje się tak ważną rolę w wewnętrznym życiu człowieka, iż wszystkie funkcje duszy i ducha są tutaj przeniesione, nie jest samowolą w użyciu słów, ale jest wynikiem naturalnie rozwiniętej psychologii, wyrosłej na obserwacji (Simon [452], I, s. 24-25, a dalej wyjaśnienie tej tezy). – „Duchowe uczucia lub duchowość znajduje się w sercu” (o. Jan Kronsztadzki [45], s. 773). Według nauki Kabały istota ludzka składa się z trzech części. Ciało, forma lub eteryczny sobowtór i zasada życia – oto pierwsza zasada z jej dalszymi podziałami, nosząca nazwę nepheš. Dusza, siedziba woli, zasada osobowości człowieka, zwana ruah, jest drugą. W końcu, trzecia zasada, duch, nosi nazwę nešamah (Papus, *Kabała, nauka o Bogie, Wsieleńnoy i Czelowiekie*, przeł. A. Trojanowski, Petersburg 1910, s. 158). Jak powiedziano, osobę człowieka właściwie

tworzy organ woli, ruah. „Jego siedzibą jest serce, które tym samym stanowi korzeń życia, to król (melek - מלך), centralny punkt połączenia mózgu z wątrobą– Kabała powiada: w słowie מלך (Król) serce jest centralnym punktem między mózgiem i wątrobą”, co należycie powinno wyjaśnić mistyczne znaczenie liter. Mózg מן przedstawia pierwsza litera מלך. Wątrobę דבב jego ostatnia litera י, w końcu, serce כל literą ל, znajdującą się pośrodku” (*Tamże*, s. 178).

463 P. D. Jurkiewicz [460], s. 72.

464 *Tamże*.

465 Gorjajew [6], s. 317; Miklosich [8], s. 292-293; Srezniewski [285], III, kol. 338-339: „sierieda” i inne.

466 Dal [7], IV, kol. 130-131, 129-130.

467 *Tamże*.

468 [376]; teozofowie, Du Prel [350] i inni.

469 Z oficjalnych prac naukowych, poświęconych analizie *plexus solaris*, wymienimy: M. Laignel-Lavastine, *Recherches sur plexus solaire*, Paris 1903, s. III+430, w której znajdujemy pełną tablicę różnych danych teoretycznych i doświadczalnych na temat *plexus solaris*, przedstawionych ze strony oficjalnej nauki (s. 407-428) z obszerną bibliografią problemu, przy czym oddzielnie podano dane bibliograficzne odnoszące się do anatomii, fizjologii i patologii tego organu. – W języku rosyjskim znana jest mi jedynie dysertacja: Bloch, *Fizjologija plexus solaris*, Moskwa 1910, także z pewnymi danymi bibliograficznymi. – Jeśli natomiast chodzi o bardziej interesujący, chociaż niekiedy fantastyczny pogląd na *plexus solaris* nauki mistycznej, to wiele różnych uwag czytelnik znajdzie w pracach Du Prela i innych (ich bibliografia patrz: Kiesewetter, *Geschichte d. neueren Occultismus*, Leipzig 1909, s. 844 i nss.), zwłaszcza [350], teozofów, okultystów i innych (niepełną bibliografią rosyjską podaje: I. K. Antoszewski, *Bibliografija okkultizma*, Moskwa 1910; Leadbeater, *Astralnyj plan*, przeł. A. W. Trojanowski, Petersburg, s. 159-175. – Literatura obcojęzyczna: Papus, *Pierwonaczalnyja swiedienija po okkultizmu*, Petersburg 1904, s. 296-304. Indeks znajdujemy także w: E. Radłow, *Soczynienija o magii*.

470 Gesenius [21]: *Handw.*, s. 377a. Słowo הבל (Ez 16₃₀) zwykle wyjaśnia się jako poboczną formę odבל być może jest to po prostu błąd kopisty.

471 Do jakiego stopnia mało w tym pewności, widać chociażby z zapoznania się ze słownikiem jednego autora. Na przykład, √בל u Geseniusa [24] w trzecim wydaniu słownika z 1828 r., pozostawiono bez wyjaśnienia. W *Thesaurus* z 1839 r. wyjaśniono jako „pinguis fuit”, a w drugim łacińskim wydaniu, opracowanym przez Hoffmanna, wyjaśniono jako „cavus fuit”, natomiast w siódmym wydaniu z 1868 r., opracowanym przez Dietricha, ten rdzeń wiąże się z pojęciami „verbinden”, „sich winden”, „convola-

tus”, w jedenastym wydaniu z 1890 r., opracowanym przez Bülhaua, Volcka i Müllera, za podstawowe znaczenie uznano „haften an etwas”, „sich fess Anlegen”, a dwunaste wydanie z 1895 r., opracowane przez Socina, Zimmerna i Buhla, znowu pozostawia to słowo bez wyjaśnienia.

472 J. Fürst, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Leipzig 1863, I, s. 655-656.

473 Gesenius, *Thesaurus* [24], Lipsiae 1839, II, s. 738.

474 Gesenius, *Handwörterbuch* [24], Leipzig 1890, s. 418.

475 Jest to zresztą nasz domysł. U Gorjajewa [6], s. 394 „chalwa” i „galwa” zbliżone są do tureckiego *halwa* i arabskiego *hal'vijat* – słodkości.

476 Arcybiskup Chersonezu Innocenty rozwija nawet taką myśl, że stworzenie nawet poza człowiekiem, swoim reprezentantem, jest osobą i wstępuje w przymierze z Bogiem, przez co także zwierzęta, według jego przekonania, mają swoją religię (Arcybiskup Innocenty, lekcja pierwsza, o religii [125], s. 9-12). Ten sam pogląd reprezentuje profesor S. S. Głagolew, znany ze swoich prac apologetycznych i religijno-historycznych, o czym wielokrotnie mówił podczas rozmów ze mną.

477 Na tę tożsamość zwrócił moją uwagę S. S. Głagolew.

478 W Biblii religia „jest nazywana przymierzem, zakonem, prawem, służeniem Bogu, drogą Jahwe lub po prostu drogą (Arcybiskup Innocenty [125], s. 4). Z tego powodu nie należy uznać za nieoczekiwaną naukę Ojców Kościoła o tym, że najwyższym celem religii jest zbawienie, a zbawienie polega na przebóstwieniu, co jest nie tylko udziałem człowieka, ale także całego stworzenia. Na przykład, Dionizy Areopagita mówi o faktycznym przebóstwieniu przyrody w dostępnej jej mierze (*O imionach Bożych* 9₃, PG 3, kol. 912D; 12₃, kol. 921D; 2₇, kol. 645A – cytuję za: I. W. Popow, *Idieja obożenija w diewnie-wostocznoj Cerkwi*, Moskwa 1907, s. 33). Św. Maksym Wyznawca poszedł jeszcze dalej. On rozszerzył ideał przebóstwienia człowieka na całą przyrodę. Przez Chrystusa najpierw przebóstwionym zostaje człowiek, a przez człowieka zostanie przebóstwiona cała przyroda. – Spośród współczesnych rosyjskich myślicieli religijnych, którzy bardzo żywo odczuwali tę kosmiczną stronę chrześcijaństwa, należy wymienić – poza wspomnianym już arcybiskupem Innocentym i S. S. Głagolewem – biskupa Porfiriusza Uspińskiego [57], W. Sołowjowa [4], S. N. Bułgakowa, W. I. Iwanowa, W. F. Erna i innych.

479 Oto dlaczego pełna łaski mistyka serca jest objawem zdrowia i równowagi organizmu, podczas gdy fałszywa mistyka głowy lub brzucha zawsze ma albo jako swój korzeń, albo jako swój owoc, chorobę duszy i ciała. W Chrystusie – „Zasadzie Życia” – jest pełna równowaga i doskonałe zdrowie. Przeciwnie, poza Chrystusem, to znaczy poza Życiem, nie ma zdrowia. – Psychiatra W. S. Czyż [264] – znany ze swoich licznych prac o różnych typach literackich i postaciach historycznych, w których od-

krywa choroby psychiczne – uznaje świętych ascetów rosyjskich (poza jego analizami pozostają jurodziwi) za typowych przedstawicieli zdrowia psychicznego i równowagi. Przeciwnie, rzadko która książka z psychopatologii nie odwołuje się do przykładów świętych i mistyków spoza prawosławia, jako typowych przykładów rozstroju nerwowego. Oczywiście, psychiatrzy uproszczają całą sprawę, gdy widzą tutaj jedynie rozstrój nerwowy, ale on też bez wątpienia występuje. – W licznych książkach z psychologii i psychopatologii oraz psychiatrii znajdujemy dużo materiału na temat chorobliwego charakteru perwersyjnej mistyki. Zwłaszcza należy tu wymienić: D. G. Konowałow, *Rieligioznyj ekstaz w russkom mistycznym siektanstwie*, Siergijew Posad 1908 (ukazał się jedynie pierwszy zeszyt, podana jest obszerna literatura); tenże, *Psychologija siektantskiego ekstaza*, Siergijew Posad 1909; A. Wiertielowski, *Zapadnaja sriedniewiekowaja mistika i odnoszenije jeja k katoliczestwu. Istoriceskoje izsledowanije*, Charków 1888-1898, I-II; M. Szaginion, *O blażenstwie imuszczago. Poezija Z. N. Gippius*, Moskwa 1912. Patrz także [28]. Na temat perwersji patrz: Św. Izaak Syryjczyk, *Słowa podwiżniczeskije* i Św. Grzegorz Synaita, *Słowa podwiżniczeskije*, [w:] *Dobrotoljubije*, Moskwa 1900, V, a także prace innych Ojców Kościoła, zebrane w *Dobrotoljubiju* oraz przez Biskupa Teofana Rekluzę, zwłaszcza w jego *Pis'mach o duchownoj żyzni*. Jednak najbardziej szczegółowo analizując tę chorobę duszy Biskup Ignacy (Brianczaninow), *Soczynienija*, I.

480 Św. Makary Wielki, *Słowo 6*.

481 Nikita Stetatos, *Trietija sotnia*, 38 [52], s. 250.

482 „Kto działanie zmysłów zewnętrznych zamienia na wewnętrzne – spojrzenie umysłu kieruje ku patrzeniu na światło życia, słuch na uwagę duchową, smak na rozumne rozsądzanie, węch na rozumne osiągnięcie, dotyk na odważną trzeźwość serca, ten na ziemi prowadzi życie anielskie, przez ludzi jest widziany jako człowiek, ale przez aniołów jest postrzegany i rozumiany jako anioł” (Nicetas Stetatos, *Pierwaja sotnia*, 8 [136], s. 84.

483 *Tamże*, 52, s. 95.

484 Grzegorz Synaita mówił swoim uczniom jeszcze dobitniej, a mianowicie, że „ten, kto wznosi się do Boga, dzięki łasce Ducha Świętego widzi jakby w zwierciadle całe stworzenie świetlistym – ‘czy w ciele, czy poza ciałem, nie wiem’ (2 Kor 12,) jak mówił święty Paweł – do tego czasu, jak pojawi się jakaś przeszkoda w czasie kontemplacji, zmuszająca go do powrotu do siebie samego” (*Patierik Afanasija, ili żyznieopisanije swjatyh, wo sw. Afonskoj gorie prosijawszych*, Petersburg 1860, I, s. 356; *Zywot św. ojca naszego Grzegorza Synaity z Néov εκλόγιον*). – Na pytanie: „Jeśli ktoś osiągnął czystość serca, to co jest tego oznaką? Kiedy człowiek poznaje, że jego serce osiągnęło czystość?”, św. Izaak Syryjczyk daje taką odpowiedź: „Kiedy wszystkich ludzi widzi jako dobrych i nikt nie wydaje mu się nieczystym i skalanym, wtedy jego serce naprawdę jest czyste?” (Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo 21*, [w tegoż:] *Tworienija*, s. 96).

485 „Do świętego Antoniego [Wielkiego] przyszedł jeden z ówczesnych mędrców i powiedział: ‘Jak ty, ojczec, znosisz takie życie, pozbawiony wszelkich radości, jakie dają księgi?’ A święty odpowiedział: „Moją księgą, panie filozofie, jest ta stworzona przyroda. Ona zawsze jest ze mną i kiedy tylko chcę, mogę czytać w niej słowa Boże” (Ewagriusz Mnich, *Nastawlenija o diejatielnoj żyzni*, 92, [w:] *Dobrotolubije*, Moskwa 1905, I, s. 588; PG 40). – Ta myśl jest następnie powtarzana niezliczoną ilość razy przez mistyków, tak kościelnych, jak i pozakościelnych. Niejednokrotnie wypowiedziała ją św. Maksym Wyznawca (wydanie Oelera, s. 105, 152, 162, 212, 242 i inne – cytata za: M. D. Murietow). – „Pewnego razu siedziałem i z uwagą patrzyłem na sad. Nagle spadła zasłona z oczu mojej duszy: przede mną otworzyła się księga przyrody. To księga dana dla czytania pierwszemu stworzonemu Adamowi, księga zawierająca w sobie słowa Ducha, podobnie jak Pismo Święte. Jaką naukę przeczytałem w sadzie? – Naukę o zmartwychwstaniu umarłych!–” (Biskup Ignacy Brianczaninow, *Sad wo wriemja zimy*, [w tegoż:] *Soczynienija*, Petersburg 1865, I, s. 97-98). – „Świat jako dzieło żywego, mądrego Boga, jest pełen życia: wszędzie i we wszystkim życie oraz mądrość, we wszystkim widzimy wyraz myśli, tak w całości, jak i we wszystkich częściach. Jest to autentyczna księga, z której można – chociaż nie tak jasno jak z objawienia – uczyć się poznania Boga” (ojciec Jan Kronsztadzki [45], III, s. 113-114). – „Jeśli my, napisawszy jakąś książkę, znamy cały jej układ i zestaw, wszystkie myśli, jakie są w niej zawarte, i kiedy inni ludzie wygłaszają nam myśli, a zwłaszcza plan naszej książki, to mówimy, że jest to nasz plan, nasze myśli, ta jakże można odbierać Bogu wiedzę o wszystkich światach, wszystkich stworzeniach, wszystkich rzeczach w świecie z ich cechami i zestawem! – Czyż nie jest to Boża księga?” (*Tamże*, s. 665-666). – Ta sama myśl o przyrodzie jako księdze stanowi podstawę dzieła I. A. Θ. – A. Ω. *Gemma Magica, ili magiczeskij dragocennyj kamien’, to jest’ kratkoje izjasnienije knigi natury, po sied’mi wieliczajszym listam jeja, w ktoroj można czytat’ Bożestwiennuju i naturalnuju priemudrost’, wpiśannuju piersiom Bożim*, Moskwa 1784.

486 Zadziwiająca sprawa! Jak w starożytności ludzie typu epikurejczyków, walczący z zabobonem „religii” ze względu na racjonalność poznania, niczego w istocie nie poznawali, a nawet nie starali się poznawać (Por.: W. A. Kożewnikow, *Nrawstwiennoje i umstwiennoje razwitije rimskiego obszczestwa wo II wiekie*, Kozłow 1874, s. 101-102), tak i obecnie ludzie walczący z Kościołem, odchodzą od Kościoła pod pretekstem, że Kościół ich „ogranicza” w poznawaniu lub oskarżają go o niechęć do stworzenia, ale sami nie znają bronionego przez nich stworzenia, nie bronią go i raczej z „przyrody” nie widzą nic więcej poza kanapami w salonach i gazetami. Natomiast ci, którzy zajmują się naukami przyrodniczymi, wcale nie żyją z przyrodą, a chcą zbudować dla niej trumnę z pojęć, gdyż taka jest właśnie istota współczesnych nauk przyrodniczych, rozwijanych przez zwolenników-zdrajców przyrody, współczesnych neokantystów i innych gnozeologów, zwłaszcza ze szkoły w Marburgu.

487 Zarówno psychologia uczuć przyrody, jak i historia jej rozwoju, są zbadane niezwykle słabo i mało znane. Jednak to, co zrobiono w tej dziedzinie, wyraźnie potwierdza tezę postawioną w tekście książki. Oto kilka książek i artykułów na ten temat: A. Bizet, *Istoriczeskoje razwitije czuwstwa prirody*, przeł. D. Korobczewski,

Petersburg 1890; G. Olieniew, *Czuwstwo prirody w driewnosti*, „Mir” 1910, z. 4, s. 286-288; W. F. Sawodnik, *Czuwstwo prirody w poezji Puszkina, Lermontowa i Tiutczewa*, Moskwa 1911 (z bibliografią tegoż problemu na s. 2-4); E. Michel, *Le sentiment de la nature et l’histoire de la peinture de paysage*, „Revue de synthèse histor.” T. XI, z. 32, s. 150-164; A. von Humboldt, *Kosmos*, przeł. Weinberg, Moskwa 1863, II; De Laprade, *Le sentiment de la nature avant le christianisme et chez les modernes*; Motz, *Über d. Empfindung d. Naturschönheit bei d. Alten*; Caesar, *Über d. Naturgefühl bei d. Griechen* (trzy ostatnie książki podane za: Kożewnikow [483]).

488 E. du Bois Reymond, *Kulturnaja istorija i jestiestwowanije*, przeł. S. I. Jerszow, Moskwa 1900, s. 29. Por.: „Chrześcijaństwo jest bezsprzecznie jednym z najczystszych objawień owego parcia do kultury i właśnie do coraz odnawianego wytwarzania świętego” (F. Nietzsche, *Nieswojewriemiennaja razmyszlenija*, 3^o, [w tegoż:] *Polnoje sobranije soczynienij*, Moskwa 1909, II, s. 228 = F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2001, s. 159).

489 Wypowiedź przypisywana Talesowi i zacytowana przez Arystotelesa w traktacie *O duszy* I, 5, 411a = Arystoteles, *Dziela wszystkie*, Warszawa 2003, III, s. 66.

490 Św. Atanazy Wielki, *Przeciw poganom*, 38, przeł. M. Wojciechowski, Warszawa 2000, s. 64-65 i zasadniczo cały ten tekst.

491 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.

492 Oto dlaczego poza łaską świat wydaje się być widmem, „Nicością uformowaną przez widzialną realność, zaiste jedynie foenomenon bene fundatum”. Jest to mają Indii, μη ὄν misteriów Platona i, w istocie, całego starożytnego rozumienia życia. Mędrcom jest ten, kto wniknął poza „grubą korę rzeczy” i potrafił zobaczyć tam... nie „niezniszczalną purpurę Bóstwa”, nie „księgę objawienia”, nie „chwałę Bożą”, nie „mądrość Bożą”, a jedynie pustkę i nicność.

493 O demoniczności pogaństwa świadczy wielu Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, którzy znali pogaństwo nie ze słyszenia, a z własnych obserwacji i nawet z bolesnego doświadczenia (Justyn, Cyprian, Laktancjusz, Augustyn i inni). Na szczególną uwagę zasługują jednak w tym względzie wypowiedzi samych pogan. Takie jest, na przykład, świadectwo apologety pogaństwa, a przy tym kapłana Apollona, Plutarcha: „Nie mogę uwierzyć – mówi on przez usta pobożnego Kleombrotasa – żeby bogowie mogli patrzeć z zadowoleniem na to, jak w dniu mrocznego składania ofiar ludzie w szale rozrywają ofiarę, pozerają surowe i krwawe mięso, poddają się ciężkim postom, wydają z siebie jęki, pozwalają sobie na brudne, bezwstydne wyrazy i strasznie krzyczą”. Takie przypuszczenie byłoby okrutnym zabobnem i bezbożnością. „Powiem jednak – kontynuuje Kleombrotas – że te święta i ofiary zostały ustanowione wyłącznie w celu zadowolenia i uspokojenia złych demonów oraz odwrócenia przejawów ich złości”. A przecież demonów i geniuszy – powiedziano nieco wcześniej – „jesteśmy zobowiązani uznać i czcić zgodnie z tradycją ojców”

(Plutarch, *Ob oskudienii orakułow*, XIV, 417D = Plutarchi Cheroneus. *Scripta moralia*, Paris 1839, II, s. 508 = *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. Z. Abramowiczówna, Warszawa 2002). Teoria kultu mającego wpływać na złe demony była, według Plutarcha, po raz pierwszy sformułowana przez platonika, przełożonego akademii, Ksenokratesa. „Ksenokrates uważa, że w otaczającym nas powietrzu żyją potężne istoty przyrody, smutne i mroczne duchy, które lubią ten mroczny kult, jak samobiczowanie, wulgarnie słowa, i nie czynią ludziom zła, kiedy ci ich czczą w podobny sposób” (Plutarch, *Ob Izydzie i Ozirisie*, XXVI, 361B = Plutarchi Cheroneus, *Scripta moralia*, II, s. 441). Nowsi badacze także często wypowiadają się w tym sensie, że pogaństwo było kultem demonów, a poganie byli opętani przez demony. Taka myśl została sformułowana, na przykład w pracach: S. N. Trubieckoj, *Rieligija*, [w:] *Encyklopediczeskij słowar'* Brokhausa i Jefrona = S. N. Trubieckoj, *Sobranije soczynienij*, Moskwa 1908, II, s. 499-509; tenże, *Etjudy po istorii grieczeskoj rieligii*, tamże, II, s. 434 i nss.; tenże, *Uczenije o Logosie w jego istorii*, tamże, IV, zwłaszcza s. 187-190; tenże, *Istorija driewniej filosofii*, Moskwa 1906, s. 30-34; Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu, a'après l'antropologie et histoire*, Paris-Bruxelles 1892, s. 103 i nss.; N. S. Arsieniew, *W iskanijach Absolutnogo Boga*, Moskwa 1900, zwłaszcza s. 37-39. – Demonizm pogaństwa wyjaśnia i ten fakt, że uleczenie z lęku przed demonami i uratowanie przed demonami było w oczach całego starożytnego świata chyba głównym powodem sukcesu nauki chrześcijańskiej. Poza wymienionymi książkami patrz także: A. Harnack, *Religiozno-nrawstwiennyje osnovy christianstwa w istorii ich wyrażenii*, przeł. A. A. Spasski, Charków 1907, s. 60-67 i 178-194; E. G., *Diemoniczeskije bolezni*, „Christianskoje Cztenije” 1912, z. 7-8, s. 775-790; A. A. Spasski, *Wiera w diemonow w driewniej Cerkw i bor'ba s nimi*, „Bogostowski Wiestnik” 1907, z. 6, s. 357-391. – Myśl o tym, że strach stworzył pierwszych bogów, została po raz pierwszy sformułowana przez Demokryta, a przynajmniej Sekstus Empiryk (*Przeciwko matematykom* XIII, 259) tak twierdzi. Według Cycerona (*De natura deorum* II, 5) tak samo uważał stoik Kleant. Prawdopodobnie od Demokryta przejęli ten pogląd Epikur i jego rzymski kontynuator Lukrecjusz. – Interesujące uwagi o związku opętania przez demony, strachu i niezdolności do badania rzeczywistości patrz: O. Weininger, *Poslednije słowa* [350], s. 159-161.

494 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, IX₂, [w:] *Opera* [101], II, s. 1158^b35, 1159^a4 = *Dziela wszystkie*, Warszawa 2002, V, s. 245, 246; tenże, *Etyka wielka*, II₁₁, [w:] *Opera*, II, s. 1208^b29 = *Dziela wszystkie*, V, s. 370-371; tenże, *Etyka eudemejska*, VIII₃, [w:] *Opera*, II, s. 1238^b27 = *Dziela wszystkie*, V, s. 490.

495 Chr. Sigwart, *O moralnych osnovach nauki*, „Wiestnik Wospitanija” 1904, z.9, s. 176, oryginał w: *Kleine Schriften*, 1881, II. Por.: „Koniecznie powinien istnieć poza nami taki rozum, który nie dysponuje jedynie zdolnościami do zrozumienia prawdy, ale dysponuje taką mocą, że może wytwarzać wszystkie możliwe prawdy z siebie samego, który istniejąc samodzielnie stanowi samą istotę prawdy, ogarnia całą pełnię światłości, miłości i życia. Inaczej nigdzie nie byłoby i nie mogłoby być ani prawdy, ani dobra. Inaczej podstawą wszystkich rzeczy, wszelkiego poznania, byłaby czysta nicność” (Arcybiskup Innocenty Borysow, *O bytii Bożijem*, „Christianskoje Cztenije”

1824, s. 205). Autorstwo tego anonimowego artykułu arcybiskupa Innocentego odkrył i udowodnił mój student I. M. Uspienski, absolwent 67 roku nauki Moskiewskiej Akademii Teologicznej, w swojej pracy *Filosofskije wozzrienija Innokientija, Archijepiskopa Chersonskogo*. Ta sama myśl występuje w starożytności, na przykład: „Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθοῖς θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις” (Platon, *Prawa V 730C* [29, 28], s. 335 24-28).

496 Majmonides, *Nastawnik I₇₂* (cytat za: M. Bazilewski, *Wlijanije monizma na razwitijsze znanija*, Kijów 1883, s. 15-20; w tejże pracy na s. 15-24 zacytowano cały rozdział z Majmonidesa, który interpretuje kosmos jako jeden byt.

497 Rabbi Bechai, *Chab. Galeb*. (O obowiązkach serca), rozdział „Ob iskrieniem służeniu Bogu” (cytat za: M. Bazilewski [496], s. 93-94, 95-96.

498 *Tamże*, s. 97-98.

499 *Sabbat*, fol. 150 (*tamże*).

500 [487].

501 M. Bazilewski [496], s. 13.

502 *Tamże*.

503 *Tamże*, s. 39, por. s. 44-45.

504 *Tamże*, s. 9-10.

505 O walce z politeizmem, toczącej się w świecie antycznym, patrz: P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904; Goblet d'Alviella [493]; Kożewnikow [486]; Ch. Boissier, *Rimskaja religija ot Awgusta do Antoninow*, przeł. M. Korsak, Moskwa 1878; M. S. Korielin, *Padienije anticznego mirosozercanija*, Petersburg 1895.

506 Lukrecjusz Carus na początku prawie wszystkich pieśni swojego poematu *O naturze rzeczy* wysławia Epikura i nawet nazywa go bogiem = *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, Warszawa 1994, por. [486].

507 Na temat stanu starożytnych nauk przyrodniczych patrz: Kożewnikow [486], s. 93, 206; Wavell, *Istorija induktiwnych nauk*, przeł. M. A. Antonowicz i A. N. Pypin, Petersburg 1867-1869, I-III; P. A. Ljubimow, *Istorija fiziki. Opyty izuczenija łogiki otkrytij w ich istorii*, Petersburg 1892; F. Rosenberg, *Oczerk istorii fiziki*, przeł. I. M. Sieczenow, Petersburg 1883; E. Perrier, *Osnownija idiei zoologii w ich istoriczeskom razwitiu s driewnich wriemien do Darwina*, przeł. A. M. Nikowski i K. P. Pjatnicki, Petersburg 1896, s. 1-29.

508 E. du Bois-Reymond [488], s. 41; Kożewnikow [486], s. 107 ; E. Dennert, *Christos i jestiestwoznanije*, Petersburg.

509 Św. Klemens Rzymski, *I List do Koryntian* 19_{2,3}-20₁₋₁₁, Funk [316], s. 44-45 = w przekładzie na język polski s. 78-79.

510 Ὁ θεανός ἀπέραντος ἀνθρώποις καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι (20₈). – Czy to jest wskazówka na Amerykę? Czy jest to przeczucie przyszłego odkrycia, czy też zanikająca pamięć przeszłości?

511 Por.: Kożewnikow [486], s. 97. Chrześcijański charakter autonomii świata szczególnie podkreślał M. M. Tariejew, *Osnowy christianstwa*, Siergijew Posad 1908, I-IV, a nawet czyni to pojęcie kamieniem fundamentalnym swojego systemu. Jednak autonomia stworzenia w tym systemie prawie zlewa się z ogólnym terminem „wolność ciała”.

512 Cytuję według niezupełnie dokładnego przekładu Filareta Czernihowskiego (*Istoriczeskoje obozrienije piesnopiewcew i piesnopienija prawoslawnoj Cerkwi*, Czernihów 1864). Tekst i objaśnienia patrz: Titi Flavii Clementinis *Hymnus in Christum Salvatorem*, Edit. F. Piper, Gottingae 1835 = A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 487-489. Na temat potrzeby poprawienia wyżej wymienionego przekładu patrz: F. Smirnow, *Gimn Klimienta Aleksandrijskiego*, „Trudy Kijewskiej Duchownej Akademii” 1879, z. 2, s. 370-372. Tekst tego hymnu i objaśnienia patrz jeszcze w: A. S. Uwarow, *Christianskaja simwolika*, część I: „Simwolika driwienie-christianskiego pierioda”.

513 Kożewnikow [486], s. 96-97 z cytatem: „Cała starożytność nie znała zachwytu przyrodą” (Hervinus, *Literaturgeschichte*, I, s. 124). Ojcowie Kościoła po raz pierwszy zdecydowali się postawić przyrodę ponad sztuką (Humboldt, *Kosmos*, II, s. 30); „starożytni odczuwali plastycznie, a świat chrześcijański odczuwa malarsko—Poczucie przyrody u Greków nie tyle sięgało wzajemnego działania rzeczy, wiążących je w jedną całość organiczną, co – przeciwnie – chwyciło jakiś szczegół, aby dokładnie rozpracować go w podobieństwo takiej lub innej cechy człowieka, bądź personifikować ją w postaci człowieka” (Carrière, *Iskusstwo*, II, s. 276-277). Tę samą opinię powtarza Schnase (*Geschichte d. bildenden Künstem*, II, s. 129 i nss.). – „Kreśląc obrazy przyrody klasyczni poeci zajmowali się wyłącznie opisem rzeczy zewnętrznych, a i to w bardzo ogólnych cechach, i z tego powodu nie można u nich zauważyć nawet śladów głębszego zrozumienia wewnętrznego życia przyrody, tego typu, jak na przykład w utworach Schelleya—” (Kożewnikow [486], s. 97, przypis 3). „Nie bacząc na gorliwą obronę klasycyzmu przez jego zwolenników, większość osób zajmujących się problemem zainteresowania się starożytnych przyrodą jest skłonna uważać, że starożytnemu światu poczucie przyrody jeśli i nie było całkowicie obce, to w każdym bądź razie było mniej właściwe, niż społeczeństwu nowożytnemu— Nie ma żadnych podstaw, żeby zakładać, że naród obdarzony tak bogatą fantazją, jak Grecy, był całkowicie obojętny w stosunku do otaczającej go przyrody; tym nie mniej od najdawniejszych czasów cywilizacja grecka ukształtowała się tak, że poczucie przyrody nie mogło być

w niej szczególnie silne— Wszelkie porównania łatwo wykazują, na ile świat klasyczny wolał koncentrować się na badaniu człowieka, niż na badaniu przyrody: jakże ubogie i nędzne są opisy przyrody u greckich poetów i aby się o tym przekonać, wystarczy porównać te opisy z przedstawieniami życia człowieka! Jak wspaniale była w starożytności rozwinięta plastyka, w pełni odpowiadająca antycznej miłości do humanizmu, podczas gdy pejzaż w ogóle [P. F.] nie był znany ani Grekom, ani Rzymianom. Jeśli w estetyce i nawet w nauce starożytni zwracali się do przyrody, to przede wszystkim spieszyli szukać w niej odbicia swego umiłowanego ideału ludzkiego; ciągle dążyli oni nie tyle do badania samodzielnego życia przyrody, co do jej analogii i związku z człowiekiem. Ubóstwiając wszystko, co jest plastyczne, myśl antyczna także przy badaniu przyrody koncentrowała swoją uwagę na zjawiskach szczególnie wyróżniających się, porażających swoim wyglądem. Wspaniale, tragiczne, a więc to, co raczej przypomina ludzkie żądze — oto, co przede wszystkim interesowało w przyrodzie nie tylko starożytnych poetów, ale także starożytnych uczonych. Przeciwnie, ukryte i nie od razu widoczne siły, życie wewnętrzne i przemiana materii, były prawie niezrozumiałe dla starożytnych i nawet ich nie interesowały— Mało tego, że starożytni niewystarczająco interesowali się przyrodą: oni patrzyli na nią z całkowicie błędnego punktu widzenia: po pierwsze, starali się doprowadzać jej zjawiska do sztucznego związku z ludzkimi ideaми, przez co wpadali w ciągłe błędy; po drugie, śledzili wyłącznie największe i naoczne fakty, przez co nauczyli się pogardy do zjawisk wewnętrznych sił przyrody i zwracania uwagi na sprawy zewnętrzne— Jak gorliwie zauważali uczeni starożytni te zjawiska, które wydawały się rzadkimi, prawie cudownymi, i z jaką pogardą patrzyli na zwykłe fakty, na przykład bardzo interesowała ich meteorologia, podczas gdy mniej zdumiewające zjawiska światłości, dźwięku i inne prawie wcale nie wchodziły w pole ich uwagi; dokładnie tak samo— starożytni botanicy i zoologowie zbierali setki anegdot o zamorskich dzikich roślinach oraz zwierzętach, a prawie wcale nie mieli pojęcia o swojej rodzimej faunie i florze” (Kožewnikow [486], s. 96-98). — Zresztą, wbrew temu, co zostało powiedziane, niekiedy próbuje się przypisywać poczucie przyrody właśnie światu starożytnemu, wiążąc ten fakt z imieniem Pliniusza, a wykorzenienie rozumienia przyrody przypisuje się chrześcijaństwu (D. S. Mereżkowski, *Wiecznyje sputniki*, Petersburg 1899, s. 102-103).

514 Por.: „Jeśli niektóre Kościoły dodają, że Bóg przyjął naturę ludzką, to jak otwarcie powiedziałem, nie rozumiem w pełni sensu tych słów: prawdę mówiąc, wydaje mi się to nie mniej dziwne, niż gdyby ktoś powiedział, że koło przyjęło naturę kwadratu” (B. Spinoza, *List XXI (LXXIII)* do H. Oldenburga, *Pieriepiska* [229], s. 148).

515 „Bóg ma całkowity szacunek do stworzonej przez siebie przyrody i jej praw jako dzieła swojej nieskończonej i najdoskonalszej mądrości; dlatego też swoją wolę zwykle wykonuje przez pośrednictwo przyrody i jej praw, na przykład gdy karze lub błogosławi ludzi. Przeto nie należy domagać się od Niego cudów, poza skrajną koniecznością” (ojciec Jan Kronsztadzki [45], s. 667).

516 P. Florenski, *Antonij romana i Antonij priedanija*, Siergijew Posad 1907. — W tej pracy spróbowano konkretnie porównać dwa typy nastroju ascetycznego — ni-

hilityczny i prawosławny: W. A. Kożewnikow, *O znaczeniu podwiżniczestwa w przeszłości i nastojaszczem*, Moskwa 1910, z bibliografią. M. W. Łodyżenski [28]; tenże, *Świat niezrimyj. Iz oblasti wysszej mistiki*, Petersburg 1912.

517 J 8₂₃; 17₁₆; 27₃₆ i inne.

518 Siódma modlitwa poranna, hymn północny.

519 Na temat przebóstwienia patrz: I. W. Popow, *Idieja obożenija w driewnie-wostocznoj Cerkwi*, Moskwa 1909; tenże, *Rieligioznyj ideał sw. Afanasija Aleksandrijskiego*, Siergijew Posad 1904; tenże, *Misticzeskoje opravdanije askietizmu w tworzenijach priep. Makarija Jegipietskiego*, Siergijew Posad 1905; S. Zarin, *Askietizm po prawosławno-christianskomu uczeniu*, T I₂. Por. także: S. I. Smirnow [532].

520 Oto frapujący przykład kościelnego odczuwania ciała. Kiedy na Soborze Nicejskim w 325 r. poczyniono próbę – najprawdopodobniej przez biskupa Hozjusza z Kordoby – wprowadzenia obowiązkowego celibatu dla wszystkich duchownych, wielu obecnych skłaniało się ku tej propozycji. Jednak przeciwko niej wypowiedział się człowiek, który jako wyznawca i jako asceta, cieszył się wielkim szacunkiem. Był to Pafnucy, biskup z Górnej Tebaidy. Jego głos miał tym większe znaczenie, że on sam był surowym ascetą, wolnym od wszelkich podejrzeń, że kieruje się egoistycznymi motywami. On wypowiedział się w tym sensie, że Apostoł także małżeństwo nazywa „czcigodnym” (Hbr 13₄), przeto nie ma żadnych powodów, aby od wszystkich żądać celibatu, narzucając wszystkim brzemię, które godnie mogą nieść jedynie nieliczni, a celibat może Kościołowi zaszkodzić, poddając niebezpiecznym pokusom duchownych. Opinia Pafnucego zwyciężyła i kandydatom do kapłaństwa, jak i wcześniej, pozostawiono wolny wybór między życiem małżeńskim i życiem w celibacie (Sozomen I₂₃ = Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, przeł. S. Kazikowski, Warszawa 1980, s. 76-77; Bołotow, *Lekcji* [240], Petersburg 1912, III, s. 142-143.

521 Św. Grzegorz z Nyssy, *O spokoju duszy*, PG 46, kol. 1049C.

522 Św. Makary Wielki, *Słowo 44*₉, PG 34, kol. 785B; por.: *Słowo 49*₂, PG 34, kol. 813D.

523 Św. Symeon Nowy Teolog, *Homilia 27*, PG kol. 452D; por.: kol. 451, przypis 13 – ἄνθρωπος Θεῶ ἐνοῦται πνευματικῶς καὶ σωματικῶς.

524 *Prawiła sw. Apostoła, sw. Soborow, wsielebskich i pomiestnych, i sw. Otcow s tolkowanijami*, Moskwa 1877, s. 7, 95.

525 *Tamże*, s. 1005.

526 Kiedy miał miejsce sobór w Gangrze dokładnie niewiadomo i przyjmuje się, że odbył się między 340 i 370 rokiem.

527 *Prawiła* [⁵²⁴], s. 1005.

528 Tallasios [⁵²]. Pełnym przeciwieństwem wschodniej mistyki osoby jest zachodnia mistyka „rzeczowości”: „Dass du nich Menschen liebst, das du recht und wohl, Die Menschenheit ist's di eman im Menschen lieben soll” (Angelus Silesius [²⁴⁹], I, 163, s. 27) = „Że nie lubisz ludzi, nie dziwię ci się zgoła, Bo w człowieku trzeba człowieczeństwo kochać” (Angelus Silesius, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 38).

529 Jan i Barsonofiusz, św. Serafin, biskup Ignacy (Brianczaninow).

530 Patrz: *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj intielligencii*, Moskwa 1910 = *Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przeł. Pajcaw, Warszawa 1986. Wokół almanachu „Wiechi” wyrosła cała literatura, wymieniana w nowszych wydaniach almanachu. – N. M. Sokołow, *Russkije swjatyje i russkaja intielligencija. Opyt srawnitielnogo charaktiera*, Petersburg 1907.

531 Starzec Parteniusz z ławy kijowskiej był jednym z tych wybrańców Dziewicy, którzy od dzieciństwa są aniołami w ciele i nawet w swojej młodości nie zaznali walki z ciałem i nigdy nie splamili swego serca nawet grzesznymi pragnieniami (*Skazanie o żyzni i podwigu starca Kijewo-Pieczerskoj Ławy ieroschimonacha Parfienija*, Kijów 1898, s. 13, 19), i ten niezwykle czciciel Marii bardzo chciał się dowiedzieć na czym polega istota ślubów zakonnych. Pewnego razu przed Jej ikoną, zawsze obecną w jego celi, gdy modlił się i prosił o wyjaśnienie, czym są złożone przez niego śluby zakonne, usłyszał od Niej głos: „Jest to poświęcenie siebie modlitwie za cały świat” (*Tamże*, s. 27). Starzec Parteniusz urodził się 24 sierpnia 1790 r. w wsi Simonowo, w guberni tulskiej, a zmarł w Wielki Piątek 1855 r.

532 S. I. Smirnow, *Duchownyj otiec w driewniej Wostocznoj Cerkwi*, Siergijew Posad 1906; Kożewnikow [⁵¹⁶] z podaniem literatury; Holl, *Enthusiasmus*, Leipzig 1898.

533 Kompletta czwartku pierwszego tygodnia Wielkiego Postu, pieśń 2, troparion 3. Lub też oto w jakich czułych słowach mówi o ciele Tertulian: „Dusza nie może pozostać prostytutką, żeby oblubieniec przyjął ją nagą. Ona ma swoją szatę, swoje ozdoby i swojego niewolnika – ciało. Ciało jest prawdziwą oblubienicą... Nikt nie jest tak bliski tobie, duszo, jak ciało. Powinniśmy je kochać zaraz po Bogu” (Tertulian, *O zmartwychwstaniu ciała*, 63).

534 W obrzędzie pogrzebu bardzo charakterystycznie splatają się dwa motywy: płacz nad rozpadającym się pięknem w człowieku i radość z piękna przywróconego w Bogurodzicy. W starożytności te przeżycia splatały się jeszcze bardziej. Na temat przeżywania śmierci przez chrześcijan w starożytności patrz: W. F. Ern, *Pis'ma o christianskom Rimie*, Pismo 3, „Bogosłowski Wiestnik” 1913, z. 1; G. Boissier, *Katakomby*, Moskwa 1912; A. von Fricken, *Rimskija katakomby i pamjatniki pierwonaczalnogo christianskiego iskusstwa*, Moskwa 1872-1877, I-II; S. N. Bułgakow, *Dwa grada*, Moskwa 1911, I-II (artykuły o pierwotnym chrześcijaństwie). Idea zmar-

twychwstania i świętości ciała w starożytności była szczególnie żywa u św. Ireneusza z Lyonu, a w czasach nowożytnych u N. F. Fiodorowa.

535 Εὐχολόγιον [109], s. 216.

536 *Tamże*, s. 211.

537 „Nikt nie jest sobie w stanie wyobrazić – opisuje biograf Piotra Wielkiego wrażenie, jakie wywołał ukaz nakazujący golenie bród – tego wielkiego wrażenia, jakie wywołał w sercach Rosjan ukaz Jego Cesarskiej Wysokości”. „Nakazują nam golić brody – mówili Rosjanie do biskupa Dymitra z Rostowa – a my jesteśmy gotowi nasze głowy oddać za brody, niech lepiej odetną nam głowy, niż ogolą nasze brody”. Znane są liczne bunt wywołane przez ten ukaz, a surowe kary ze strony rządu (za bunt w Astrachaniu stracono 365 osób i wiele zesłano na Syberię) nie przstraszyły obrońców noszenia brody. A jakież znaczenie nadawano brodzie w kulcie świętych, widać z ciągłych wskazówek w podręcznikach ikonografii na osobliwości brody tego lub innego świętego, zwłaszcza pustelników i ascetów (P. Smirnow, *Bradobritije*, [w:] *Prawosławna Encyklopedija* [241], II, kol. 1005-1022, z podaniem literatury przedmiotu; interesujące szczegóły patrz w: F. Busłajew, *Istoriczeskije oczerki russkoj narodnoj słowiesnosti i iskusstwa*, Petersburg 1821, X, s. 216-232: „Driewnie-russkaja boroda”). Na siłę sprzeciwu wobec ukazu Piotra Wielkiego wskazują znaczące roczne opłaty za noszenie brody, wyznaczone przez Piotra, a mianowicie po 60 rubli z dworzan i mieszczan, po 100 rubli z kupców i handlarzy, po 30 rubli z mieszkańców Moskwy wszystkich stanów, po 2 ruble za wjazd do miasta (*Połnoje sobranije zakonow*, ukaz z 16 stycznia 1705 r.). Interesującym zabytkiem materialnym pozostały srebrne lub miedziane żetony, zwane „*brodami*”, które wydawano po zapłaceniu opłaty za brodę; te żetony należało nosić przy sobie. Ich niezwykła rzadkość wskazuje, że niewielu Rosjan było w stanie zapłacić żądaną sumę rubli. „Srebrny znaczek tego rodzaju w mojej kolekcji ma wielkość monety 20 kopiejkowej: na awersie przedstawiono herb Rosji i oznaczono rok (1705), a na rewersie dolną część twarzy: nos i usta z wąsami i brodą oraz napis: *opłata pobrana*. Miedziane znaczki były dwóch rodzajów: jedne przypominały srebrne, ale są też takie, na których herb Rosji jest przeбитy, co wskazuje na to, że były wykorzystane po raz drugi, oraz są także czworokątne, wielkości i wagi rubla. Znajduje się na nich z jednej strony prosty napis *pobrano opłatę za brodę*, a na odwrocie: *broda jest niepotrzebnym ciężarem*” (Baron Stanislas de Chaudouart, *Obozrienije russkich dienieg*, przeł. W. A., Petersburg 1837, I, s. 169-170). Poza tym patrz: A. Schloezer, *Historia monet w imperium rosyjskim od 1700 do 1784*, Göttingen 1791, s. 67, 78; Czulkow, *Istoriczeskoje opisanije russkoj kommiercii*, Moskwa 1781, I, s. 698, gdzie Czulkow opisuje jeszcze jeden znaczek opłaty za brodę, ale Chaudouart w to wątpi). Rysunki wspomnianych znaczków można zobaczyć we wspomnianej pracy Chaudouarta (Petersburg 1837, II, tablica 22, rysunki 5 i 6; tablica 23, rysunek 1, wyjaśnienia na s. 12) i w: N. W. Migunow, *Riedkija russkija moniety s 1699 do 1912 g.*, Moskwa 1912, s. 80. – Można powiedzieć, że opłata za brodę to skrajny przykład sprzeciwu przeciętnego człowieka. Wiadomo, jak zdecydowanie bronili brody, a z nią idei świętego ciała, przed jego niszczeniem przez zachodni,

inteligencki nihilizm poszczególni ludzie i całe prądy w dawnej Rusi. Na temat nieprzypadkowości tej walki wypowiedział się filozof bardzo bliski duchowi inteligencji, który silnie oddziaływał na typowego mieszkańca Zachodu, Artur Schopenhauer z jego niechęcią do religii i pogardliwym stosunkiem do ciała: „Broda, jako półmaska, powinna być zakazana przez policję – zrządzi on przeciwko naturze ludzkiej – gdyż broda jako znak płci na twarzy jest nieprzystojna i dlatego podoba się kobietom” (A. Schopenhauer, *Odzielnyje, po sistematizacji myśli o raznego roda przedmiotach*, XIX, § 233, [w:] *Sobranije soczynienij*, przeł. J. I. Ajchenwald, XIV, s. 766). – Tak! Prawie wszyscy święci mężowie, większość wielkich ludzi, miliony godnych wykonawców woli Bożej nosili brodę, postrzegali w niej oznakę honoru, uważali za niewłaściwe jej ścinanie, wielu z nich walczyło o prawo jej noszenia, że wspomniemy choćby naszych słowianofilów (A. S. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczynienij*, Moskwa 1904, VIII, s. 191, 375), a oto inteligent, daleki od moralności, potrafił w swojej pogardzie do płci dojść do odkrycia, że broda jest nieprzystojna i zażądał ingerencji policji – tej instytucji całkowicie wyrosłej z ducha inteligencji – dla walki z brodą!

538 Tertulian – co prawda w dziełach z okresu montanistycznego – sformułował bardzo swoiste myśli o ciele jako obrazie Bożym. Według opinii tego pisarza to nie Zbawiciel przyjął postać bytu ludzkiego, a człowiek został ukształtowany przez Stwórcę według obrazu mającego pojawić się na ziemi Syna Bożego. Obraz Boży jest obrazem Chrystusa, który został darowany człowiekowi na wiele lat przed przyjściem Jezusa Chrystusa w tej postaci. „Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum (Gen 1₂₇). Cur non suam, si unus qui faciebat, et non erat ad cuius faciebat? Erat autem ad cuius imaginem faciebat: ad Filii scelicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo” (Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* 12, PL 2, kol. 168A = w: *Trójca Święta*, oprac. H. Pietras, Kraków 1997). „Stwórzmy człowieka”, powiedział Bóg zanim go stworzył. On tworzy go, można tak powiedzieć, własnymi rękoma z powodu jego znaczenia, aby nie był on porównywalny ze światem – wszystkie w ogóle istoty, jak niewolnicy, zostali stworzeni jednym słowem, jednym pragnieniem potęgi. Przeciwnie, człowiek jako pan został stworzony przez samego Boga – Przypomnij jednak sobie, że ciało, właśnie tak nazywane, jest tym samym, co nazywa się człowiekiem: „I stworzył Bóg człowieka wzięwszy proch z ziemi – hominem autem memento carnem proprie dici: Et finxit Deus hominem limum de terra”. On był już człowiekiem, chociaż stanowił jeszcze proch. „I tchnął w oblicze jego dech żywota, i stał się człowiekiem”, to znaczy „proch” stał się „duszą żyjącą. I posadził Pan Bóg raj w Edenie, i wprowadził tam człowieka, którego stworzył” (Rdz 27₈). Tak więc człowiek będąc najpierw prochem, stał się dopiero później pełnym człowiekiem. Po co te prawdy? Po to, żebyś zobaczył, że wszystkie dobra, przeznaczone i obiecane przez Boga człowiekowi, należą nie tylko do duszy, ale także do ciała, jeśli nie z powodu wspólnoty pochodzenia, to z powodu znaczenia imienia. – Idę dalej do swojego celu, nie będąc jednak w stanie dodać ciału tego, co darował mu jego Stwórca, przyoblekłszy w chwałę, kiedy proch, ta nicość, znalazła się w rękach Bożych. Bez wątplenia, proch byłby szczęśliwy, gdyby Bóg tylko go dotknął. Cóż więc? Czy Bóg nie mógł stworzyć człowieka przez jedno tylko dotknięcie, bez wszystkiego pozostałego? Jest słuszne, że przygotowywany był jakiś wielki cud, kiedy On zdecy-

dował się sam pracować nad tą materią z takim staraniem. Rzeczywiście, ileż razy to ciało czuło dotknięcie rąk Bożych, ile razy było przez nie dotykane, mieszane, przekształcane, ileż razy wzrastało w czci i w chwale. Wyobraź sobie, że Bóg sam zajmował się tym stworzeniem. Ręce swoje, rozum, działanie, mądrość, opatrność i zwłaszcza miłość: całą swoją Istotę On użył tutaj. Po cóż On to czyni? Po to, że przez ten gruby proch widzi Chrystusa swego, który kiedyś zostanie człowiekiem, podobnym do tego prochu, stanie się wcielonym Słowem. Ojciec zaczyna od tego, że zwraca się do Syna swego z tymi słowami: ‘Uczyńmy człowieka na obraz nasz i na podobieństwo nasze. I stworzył Bóg człowieka’, to znaczy stworzył to, co uczynił, ‘na obraz Boży’, to znaczy na obraz Jezusa Chrystusa ‘stworzył go’ – tym samym proch, w który od tego czasu przyoblekł się obraz Jezusa Chrystusa ku przyszłemu Jego życiu ziemskiemu był nie tylko stworzeniem Bożym, ale także gwarancją ze strony Boga. Po cóż nam więc dla pohańbienia ciała uznawać ziemię za jakiś pogardzany element, podczas gdy w wypadku innej materii zdolnej do tworzenia człowieka, to nie należałoby wtedy tracić z pola widzenia godności artysty, który wybrał tę materię i uznał ją za godną lub uczynił taką, jedynie się jej dotknąwszy” (Tertulian, *O zmartwychwstaniu ciała* 6, PL 2, kol. 802B-803A; przekład rosyjski: *Tworienija Tiertulljana*, przeł. Karniejew, Petersburg 1850, III, s. 63-65). Poczucie świętości ciała w wypadku Tertuliana jest tym bardziej godne uwagi, że jego grzechem była właśnie nadmierna surowość w stosunku do ciała. To połączenie skrajności ascezy montanistów, oczekiwanie i poszukiwanie pełni duchowości i głęboki szacunek w stosunku do ciała jest bardzo charakterystyczne, jak staraliśmy się to wykazać, ale wcale nie jest czymś nieoczekiwanym. „Zaczynij kochać ciało – przekonuje Tertulian – skoro ma ono jako swego Stwórcę tak wspaniałego Artystę – incipit jam tibi caro placere, cujus artifex tantus est” (*Tamże*, kol. 801B). Jednak kochać ciało, to wcale dla niego nie znaczy pobłażać jego słabościom, przeciwnie, to znaczy żądać czystości ciała, nieskalaności tego obrazu Bożego, tego naczynia Jego Ducha. „Proch jest tym sławny, że dotykały go ręce Boże, a ciało jeszcze sławniejsze przez tchnienie Boże, przez które utraciło ono złe elementy prochu i przyjęło godność duszy. Ty nie jesteś bardziej biegłym od Boga. A przecież nie umieszczasz drogocennych kamieni ze Scytii i Indii oraz wspaniałych pereł z Morza Czerwonego w żeliwie, miedzi, w żelazie, a nawet w srebrze, lecz przeciwnie, ozdabiasz je najczystszym złotem wspaniale obrobionym, jeśli dla najlepszych win i aromatów przygotowuje się naczynia odpowiadające ich jakości, jeśli dobre miecze wkłada się we wspaniałe pochwy, to czy możesz sobie wyobrazić, żeby Bóg włożył w jakieś pogardzane naczynie cień swojej duszy, tchnienie swojego Ducha, aktywny obraz swego Słowa – animae suae umbram, spiritus sui auram, oris sui operam – i aby skazał je na wygnanie w pogardzane miejsce?” (*Tamże*, kol. 805A). – W późniejszej teologii nie ma ustalonego pojęcia, w czym zawarty jest obraz Boży w człowieku. W pracy Metropolity Filareta (Drozdowa) – *Zapiski rękodostwujuszczjja k osnowatielnomu razumeniju Knigi Bytija*, Petersburg 1819, I, s. 34-38 – wymieniono różne sposoby tłumaczenia tego przedmiotu, ale bez zdecydowanego wyboru lub odrzucenia któregoś z nich i z uznaniem istotnej nieokreśloności opowiadania biblijnego w tej kwestii. Arcybiskup Innocenty wypowiadał się na rzecz rozumienia obrazu Bożego w odniesieniu do całego człowieka: „Opinie na temat obrazu Bożego są różne – powiada on – jedni rozciągają go na duszę i ciało, a inni ograniczają tylko do ducha lub duszy. Jednak opinia pierwszych jest słuszniejsza:

cały człowiek był obrazem Bożym, a nie tylko jego jedna część – dusza. Jak jednak mógł w ciele odbić się obraz bezcielesnej Istoty? Tak samo, jak w duchu. Dla nas wydaje się to dziwnym dlatego, że wyobrażamy sobie ciało zbyt grubiańsko. Czymże ono jest w samym sobie – czy różni się od ducha czy też nie? – tego nie wiemy. A cóż, jeśli w swojej istocie jest ono jednakowe z duchem? W takim wypadku całe zgorzenie znika. Można wierzyć, że ono jest takie: znacznie bowiem lepiej przedstawia istotę człowieka składającą się z czegoś jednego, a nie z dwóch różnorodnych elementów” (Arcybiskup Innocenty, *O czełowiekie* [125], lekcja 2, s. 85). – Interesujące myśli w tym przedmiocie zawarte są w: ojciec Jan Kronsztadzki, *Dniownik* oraz Biskup Porfiriusz (Uspienski), *Kniga bytija mojogo*.

539 Bł. Augustyn, *Przeciw manichejczykom* I₁₇, PL 34, kol. 186 = tenże, *Pisma przeciw manichejczykom*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1990.

540 Takiego poglądu na monastycyzm spośród współczesnych pisarzy szczególnie mocno broni Biskup Ignacy (Brianczaninow). Jednak właśnie wtedy staje się jasne, że monastycyzm wymaga całkowicie odrębnych warunków życia, poza światowych, przez co „anioł w ciele” nie może mieszać się nie tylko do polityki, ale nawet do spraw kościelnych, co zresztą postanawia czwarty kanon Soboru Chalcedońskiego.

541 Orygenes, *O zasadach* I. 7 § 5, PG 11, kol. 1751-1776 = w przekładzie na język polski s. 116. – Należy powiedzieć, że kwestia samookaleczenia Orygenesusa jest bardzo tajemnicza. Przynajmniej nawet nie ukrywający swojej niechęci do Orygenesusa św. Epifaniusz z Cypru pisze o tym wydarzeniu w sposób dość niejasny: „O tym Orygenesie opowiadają, że on wymyślił coś przeciwko swojemu ciału. Jedni mówią, że się wykastrował, aby nie podlegać żądom, nie rozpalać się poruszeniami ciała, a inni mówią nie tak, a że wymyślił przykładanie do pewnych członków jakiegoś lekarstwa i wysuszanie ich. Jeszcze inni odważają się zarzucać Orygenesowi coś innego, na przykład, że znalazł jakieś ziele, które wspaniale działa na pamięć. Nie zupełnie wierzymy tym niezwykłym opowieściom o nim, jednak postanowiliśmy je przekazać” (Św. Epifaniusz z Cypru, *Ob Origienie*, [w tegoż:] *Tworienija*, Moskwa 1872, III, s. 84). Ta informacja mimo woli zmusza do uznania wszystkich pogłosek na temat Orygenesusa za plotki, podobne do tych, jakie otaczały św. Atanazego Wielkiego, św. Jana Chryzostoma i innych, a od których nie był wolny ani jeden wybitny człowiek. Można uważać za ustalony jedynie fakt niezwykłej inteligencji Orygenesusa i ogromnej pracowitości, za czym prawdopodobnie stał fakt pełnej wstrzemięźliwości. Natomiast od Orygenesusa faktycznie powiewa duchem kastrata, jak i od wszystkich dusz o strukturze racjonalistycznej.

542 Por.: Franciszek z Asyżu, *Hymn Słońca*; autor tego hymnu też był surowym ascetą. P. Sabatier, *Żywność Franciska Assiskiego*, Moskwa 1895, s. 313, 314, 336, 339; oryginalny tekst włoski s. 311-312.

543 B. A. Turajew, *Niekotoryja żytija abissinskich swjatyh*, „Wizantijskij Wriemiennik” 13:1906, z. 2. Żywot Jafkerana Egzie znajduje się w kolekcji rękopisów

Bibliothèque Nationale w Paryżu (dawna kolekcja d'Abbadie, № 56) i został przetłumaczony na język rosyjski we wspomnianej pracy.

544 Na przykład św. Sergiusz z Radonieża (XIV w.) i św. Serafin z Sarowa (XIX w.) przyjmowali jako gościa niedźwiedzia; Pachomiusz Egipski (IV w.) i św. Teodora przepływali Nil na krokodylu; innych karmiły wrony, lwy i inne zwierzęta. Sam Pan na pustyni „był ze zwierzętami” (Mk 1 13). Por.: P. Florenski, *Sól ziemi* [567]. Por. także w żywocie Franciszka z Asyżu opowiadanie o jego posiłku z Klarą, kiedy wszyscy uczestnicy zostali ogarnięci płomieniem duchowej miłości i nim się nasycili (*Kwiatki Franciszka z Asyżu*, przeł. A. P. Pieczkowski, Moskwa 1913, s. 46-49 [= *Kwiatki Franciszka z Asyżu*, przeł. L. Staff, Warszawa 1959, s. 73-75].

545 Hermas, *Pasterz*, wizja I, 1_{1,3}-2_{1,4}, Funk, *Apost. Väter*, s. 144-146 = w przekładzie na język polski s. 248-251.

546 *Tamże*.

547 *Tamże*, wizja II, 2₃, Funk, s. 148.

548 Por. Dz 9₁₅.

549 Por.: „Zostawiłeś nam czcigodne twoje relikwie jako naczynie pełne łask i przelewające się” (Pierwsza modlitwa do św. Sergiusza z Radonieża).

550 Już pobieżne zapoznanie się z korespondencją św. Jana Chryzostoma z Olimpiadą przekonuje, że wiązała ich uduchowiona miłość, znacznie bardziej osobowa, niż prosty związek biskupa i diakonisy. Oczywiście, zarzuty przeciwników Chryzostoma w rodzaju tego, jakoby w czasie nabożeństwa zawołał: „Ginę, szaleję z miłości!” są bezsensowne, ale wymieniona korespondencja wyjaśnia, co mianowicie było powodem oskarżeń. Cierpienia Olimpiady podczas zesłania Chryzostoma, wzajemna troska o zdrowie i prośby, aby troszczyć się o siebie, informacje o swoim stanie – aby pocieszyć i zachęcić – prośby, aby pisać o sobie zawierają wszystkie odcienie miłości. Ta intymność pojawia się w szczególnie sposób, jeśli poczynimy pewne podliczenia statystyczne. W przekładzie rosyjskim korespondencji Chryzostoma 17 listów do Olimpiady zajmuje 84 strony (= 3612 wierszy), a grupa 17 listów do innych osób zajmuje średnio 11,9 strony (= 511,7 wiersza). Wliczając krótkie przerwy między listami, po 4-6 wierszy. Po zredukowaniu tych przerw otrzymujemy, że tekst 17 listów do Olimpiady zajmuje 3544 wiersze, a tekst 17 listów do innych osób zajmuje średnio 444 wiersze, co znaczy, że jeden list do Olimpiady zajmuje 208,5 wiersza, a do innych osób – 26,1 wiersza. Tym samym list do Olimpiady jest średnio 8 razy dłuższy niż do innych osób. Ta cyfra „8” jest jedynie potwierdzeniem *Żywota* Jana Chryzostoma, który podaje, że Jan „kochał Olimpiadę miłością duchową, jak niegdyś św. Apostoł Paweł kochał Persydę, o której pisał: ‘Pocałujcie umiłowaną Persydę, która wiele trudu poniosła w Panu’ [Rz 16₁₂]. Święta Olimpiada uczyniła nie mniej, niż Persyda. Kiedy św. Jan był niewinnie wypędzany ze swego tronu, błogosławiona Olimpiada z innymi czcigodnymi diakonisami bardzo płakała”.

551 Jeszcze nie jest dostatecznie brana pod uwagę skłonność wielu duchowych starców, na szczytach swojej ascezy i umartwienia żądz, do budowania żeńskich monasterów. Wystarczy wymienić chociażby imiona św. Serafina z Sarowa oraz starców Ambrożego z Optino i Barnabę z Getsemani, aby wyjaśnić to, co zostało powiedziane.

552 D. S. Mereżkowski, *Poslednij swjatoj*, [w tegoż:] *Nie pir, no miecz*, Petersburg 1908.

553 Św. Jan Klimak, *Drabina* 15₃₃, PG 88, kol. 893C-894A.

554 *Tamże*, 15₃₄, kol. 893A.

555 *Scholia 33 do XV stopnia Drabiny*, tamże, kol. 916C.

556 Św. Dymitr z Rostowa, *Żytija swjatyh*, 8 X (= Lippomanus, *Acta sanctorum*, V. 5, s. 225.

557 Jest przy tym obojętne, czy będzie się ono nazywać Brahman, Nirwana, Ensoph, Tao, czy też Dobro (jak u L. Tołstoja).

558 Patrz jego żywot (19 I).

559 Św. Makary Wielki, *Słowo* 18₇₋₁₀, PG 34, kol. 640A-641A.

560 I. Czetwieruchin, *Swiedienija o priep. Isaakie Sirinie*, [w:] Św. Izaak Syryjczyk, *Tworienija*, Siergijew Posad 1911.

561 Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo* 18 (w wydaniu rosyjskim), 81 w wydaniu Theot., II, s. 451-453. Zakończenie, ujęte w nawiasy <>, zostało zapożyczzone z przekładu na język cerkiewno-słowiański.

562 *Tamże*, s. 454-555.

563 Biskup Teofan Rekluz. Por.: „Jako zmysłowi powinniśmy dobrze percypować zmysłami wrażenia z rzeczy zmysłowych i przez ich piękno wznosić się do kontemplowania ich Stwórcy” (Nicetas Stetatos, *3 umozritielnaja gława sotni*, 72, [w:] *Dobrotoljubije* [136], s. 155-156.

564 *Szczere opowieści pielgrzyma* [133], opowiadanie 4, s. 93 = w przekładzie na język polski s. 34, 35, 43, 82, 90.

565 P. Florenski, *O sujewierii*, „Nowyj Put” 1903, z. 8. W tym artykule jest mowa o cudzie jako percepcji Boskiego momentu stworzenia, ale zastrzegam, że artykuł został przez redakcję przepracowany w duchu filozofii Kanta i dlatego nie mogę uznać niektórych myśli, które zostały wprowadzone do tego artykułu.

566 L. Bielski, *Kak ziemnaja twar' Bogu moljatsja (razskaz strannika)*, „Rodnik” 1897, z. 2, s. 900-913.

XI. – LIST DZIESIĄTY: SOFIA.

567 Konkretnie przedstawienie tego podwójnego piękna duchowego patrz: P. Florenski, *Sól ziemi czyli opowieść o życiu starca Pustelni Getsemani, hieromni-cha Abby Izydora, zebrana i po porządku przedstawiona przez Jego niegodnego syna duchowego Pawła Florenskiego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1996. – Duchowość jest granicą stworzonego piękna; piękno zbliża się do tej swojej granicy w miarę przenikania od peryferii fenomenów do jego noumenalnego korzenia i tym samym, w miarę swego penetrowania świata Bożego: piękno – z dotknięcia świata dolnego przez górny, gdyż samodzielne jest jedynie piękno świata górnego. Można napisać taką zstępującą drabinę stopni piękna: *Samo Piękno* czyli *Pocieszyciel* > *pneumatoforyczny* > *duchowy* > *przepiękny* > *piękny* > *ładny* > *szarmancki* > *niebrzydki* > *dobry* > *niezły* >... i tak dalej.

568 Termin wprowadzony przez N. W. Bugajewa w jego artykułach: *Gieometrija proizwolnych wieliczyn* oraz *Prierywnaja gieometrija*.

569 W zacytowanym przykładzie nie liczyłem się, oczywiście, z rzeczywistością lub pozorną możliwością zmienienia przestrzennej formy kontemplacji, jak na to wskazują prace C. H. Hinton'a, *The new era of thought* oraz *The fourth dimension*, omówione w: P. D. Uspienski, *Czterwiotę izmierienije*, Petersburg 1909 = *Czwarty wymiar*, przeł. H. Prosnak, Gdańsk 2001, tenże, *Tertium Organum*, Petersburg 1911.

570 Zaslugą Kanta jest wyjaśnienie, że „jedność apercpejji” nie jest prostą daną, ale jest jednością *syntetyczną*, to znaczy ustanawianą. Integralność empirycznej osoby znowu jest żywą integralnością, wypracowywaną przez „sztukę nad sztukami”, a nie po prostu daną. Natomiast „jedność apercpejji” jest, pod innym kątem widzenia, jednością *całego* świata. Integralność osoby – integralność całego świata. Jednak i to doświadczenie, i to stworzenie są traktowane jako coś zorganizowanego, jako jeden organizm. W tym wypadku gnozeologia i metafizyka zbliżają się do nauki Apostoła Pawła o Kościele jako jednym organizmie, w którym każda poszczególna osoba jest członkiem.

571 Słowo „σοφία”, chociaż jest tłumaczone jako *mądrość*, to jednak wcale nie oznacza prostego pasywnego percypowania rzeczywistości, wcale nie oznacza naszego: *rozum*, *wiedza*, *nauka*. W nim zawiera się w pełni określone wskazanie na twórczość: Prellwitz [17], s. 294-295, na artyzm, na budowanie, więc tłumacząc imię Σοφία na współczesny język, należałoby mówić Budowniczy, Mistrzyni, Artystka. Etymon słów σοφία, σοφός, jak i równorzędnego im sanskryckiego dhrobhos, wyjaśnia się z najstarszej formy, a mianowicie z τφοφός, pochodzącej od √dhvobo; dhvōb znaczy „passend machen”, „czynić właściwym”, „przykładać się”, i dlatego pierwotnie sofos = τφοφός = Faber = majster, mistrz (Prellwitz [17], s. 294-295). Słowo Σοφία przez Homera, Hezjoda i innych autorów jest używane w sensie wiedzy technicznej, to znaczy zdolności wciela-

nia pewnego zamysłu w rzeczywistość, o czym mówi, na przykład, Homer, *Iliada* XV 410-413 (Homeric *Carmina*, ed. A. Nauck, Berolini 1879, I, s. 73). – Hebrajskie המכה, **hohma** lub **hokma** pochodzi od $\sqrt{\text{הכח}}$, mającego we wszystkich językach semickich jednakowe znaczenie „być rozumnym, mądrym”, pierwotnie „być silnym rozumem”; stąd hakam – mądry, mędrzec. „Jeśli w pewnych miejscach [Biblii] mądrość rysuje się jako stan dostępny ludziom–, to w innych jest ona przypisywana tylko Bogu, który jeden dysponuje nią od wieczności. Rozwiązania tej dwoistości należy poszukiwać w biblijnej nauce o duszy ludzkiej jako tchnieniu Bóstwa (Rdz 2₇; por. Ekl 12₇). Boską cechą mądrości jako doskonałej wiedzy, jest wieczność i niezmienność, a skoro człowiek jest obrazem Bożym, to i on w określonych warunkach, może otrzymać od Boga ten niebiański dar–”. W pewnych tekstach „mądrość jest personifikowana, przypisuje się jej samodzielną moc działania, chociaż w zależności od Boga”, to znaczy pojawia się „personifikacja mądrości jako twórczej i opatrnościowej mocy Bożej–” (A. P. Roźdiestwienski, *Kniga priemudrosti Iisusa syna Sirachowa*, Petersburg 1911, s. 2-3). – Starotestamentowa nauka o Sofii jest rozpatrywana w: Benkenstein, *Der Begriff d. Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments*, Nordhausen 1895; W. S. Sołowjow, *Rossija i wsiełenszkaja Cerkow'* [4], s. 303-451, zwłaszcza s. 325-353. „Jakże słusznie we wszystkich językach odróżnia się mądrość od rozumu! Autentyczna mądrość polega na tym, żeby uznając prawa rozumu w teorii, jak najmniej dowierzać im w praktyce. A z tej sprzeczności wynika, że absolutne znaczenie nie należy się sferze umysłowej, a moralnej, w której nie ma żadnej sprzeczności, gdyż zasady ‘nie cudzołóż’ lub ‘nie kradnij za wiele’ są jednakowe dobre i w teorii, i w praktyce” (W. S. Sołowjow, *Pismo 9 k A. A. Fietu*, [w:] W. S. Sołowjow, *Pis'ma*, Petersburg 1911, III, s. 118).

572 Pojęcie patrystyczne, szczególnie właściwe św. Grzegorzowi z Nyssy, mówiące o jednej naturze stworzenia, wyjaśniają Arcybiskup Antoni (Chrapowicki), *Nrawstwiennyja idieje dogmata Cerkwi*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, Petersburg 1911, II oraz W. A. Troicki, *Trijedinstwo Bożestwa i jedinstwo czelowieczestwa*, Moskwa 1912. Stanowi też ono osnowę w: S. N. Bułgakow, *Filosofija chozjajstwa*, Moskwa 1912, w nauce W. S. Sołowjowa o Kościele i w innych. Cała historia upadku, ekonomii zbawienia, odkupienia i zbawienia, nauka o sakramentach i inne, nabierają w świetle tego pojęcia realnego sensu, a poza nim stają się pustymi formułami.

573 Por. [331]. – Ta nauka była szczególnie jasno sformułowana w filozofii średniowiecznej: Stöckl [331]; G. Eicken, *Istorija i sistemi srednewiekowego mirosozercanija*, przeł. W. N. Lin, Petersburg 1907; Ch. Jourdain, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1858; J. H. Loewe, *Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter*, Prag 1876; W. Windelband, *Istorija filosofii*, przeł. P. Rudin, Petersburg 1898, s. 241-243. Tę samą myśl formułują też współcześni myśliciele, jak S. S. Głagolew, *Po woprosam logiki*, Charków 1910, s. 215-221.

574 Por. s. 193-203.

575 Biskup Teofan Rekluz, *Tolkowanije na I-e poslanije k Korinťianam*, s. 266, por. s. 63 i [73].

576 „–Niezauważana w naszych systemach teologicznych i niezauważona [przez W. I. Niesmielowa] wypowiedź w Księdze Mądrości: ‘Bóg uczynił człowieka obrazem swej własnej wieczności’ (2₂₃). W ten sposób nie tylko nasza rozumność i moralne wymogi stanowią pomniejszony obraz Boży, ale także wieczność, to znaczy cecha właśnie bytu absolutnego, odbita w osobie człowieka” (Arcybiskup Antoni, *Nowyj opyt uczenija o bogopoznanii*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, Kazań 1900, III, s. 427). „Jako wieczny przejaw w czasie (a co on przejawia, nie ma wątpliwości)? – Aby przybliżyć to rozumowi i zlikwidować wszystkie sprzeczności, należy odciągnąć myśl od dzielenia czasu i wyobrazić sobie czas jako integralny: wtedy on, jeśli i nie porównuje się z wiecznością, to będzie jej cieniem, to znaczy jest on odbiciem spoczywającym w wieczności. Z tego powodu nie powinno dziwić, że wieczność przejawia się w czasie” (Arcybiskup Innocenty, *O Bogie woobszcze* [125], s. 273).

577 B. Russel. *L'idée d'ordre et la position absolut dans l'espace et le temps*, [w:] *Bibl. du Congr. Internat. de Philos.*, Paris 1901, III, s. 241-277. „Il faut d'abord distinguer parmi les séries celles qui sont des positions, et celles qui ont des positions. Les nombres entiers, les quantités, les instants (s'il y en a) sont des positions ; les collections, les grandeurs particulières, les événements ont des positions” (*Tamże*, s. 242).

578 Innymi słowy „czas” tak samo odnosi się do „Czasu”, jak w ogóle kantowski „typ porządku *Ordnungstypus* do „wielości”. Otóż „czas” jest typem porządku Czas. Na temat typów porządku patrz [1, 844, 855, 856].

579 Orygenes, *O zasadach* III, 5, PG 11, kol. 327 i nss. = w przekładzie na język polski s. 268.

580 [350].

581 Św. Grzegorz Teolog, *Homilia 3, o pokoju*, w wydaniu rosyjskim IV, s. 229 = *Mowy wybrane*, s. 254-261.

582 *Tamże*, s. 230.

583 Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, 1, przeł. Korsunski, s. 64 = w: *Apologie*, Warszawa 1988, s. 116-201.

584 Potop, zagłada Sodomy i Gomory, zagłada Atlantydy, wydarzenia na Martyńce i inne – oto kilka przykładów tego, jak Ziemia strząsa z siebie bluźnierców i wrogów Boga.

585 Te i pokrewne prace rozpatruje szczegółowo: P. Florenski, *Idieja Cerkwi* (rękopis). Patrz także: Soh m, *Kirchenrecht*, I, s. 36-38; Smirnow, *Duch. ot.* [532], zwłaszcza s. 165-171; W. A. Troicki, *Oczerki iz istorii dogmata o Cerkwi*, Siergijew Posad 1912, patrz w indeksie „właśc’ kluczej”, „charizmatiki”. Z pewnymi zastrzeżeniami

pogląd ten jest charakterystyczny dla Kościoła Wschodniego, podczas gdy jurydyczne rozumienie spowiedzi pojawiło się na Zachodzie i tylko tam w pełni się rozwinęło. Zwłaszcza taki pogląd na spowiedź głosił św. Symeon Nowy Teolog.

586 W. S. Sołowjow, *Pis'ma* [571], II.

587 Rękopis ten nie jest datowany, posiada jednak znak wodny 1812 roku, a zgodnie z badaniami rękopisów, podjętymi przez M. M. Speranskiego, znaki wodne na papierze „zwykle dość dokładnie zgadzają się z rzeczywistym rokiem napisania tekstu, różnica wynosi najwyżej rok lub dwa” (A. W. Jelczaninow, *Misticizm M. M. Spieranskogo*, „Bogosłowski Wiestnik” 1906, z. 1, s. 99).

588 Oto pozytywne opinie o mistycyzmie M. M. Speranskiego: „On bardzo dobrze przedstawia problem życia duchowego” (Biskup Teofan, *Pis'ma o duchownoj żyzni*, Moskwa 1903, s. 7-8, 10). „On był człowiekiem, który rozwijał w sobie życie chrześcijańskie” (*Tamże*, s. 10). Opinie te bazują na 10 listach, opublikowanych w „Russkij Archiw” za 1870 r., ale tej oceny nie można nie uznać za zbyt pośpieszną i niewystarczająco uzasadnioną (Jelczaninow [587], s. 109-110).

589 Greckie wyrażenie „ἀπό καταβολῆς” oddajemy jako „od stworzenia”. Słownik *starosłowiański* podaje formę „ot sołożenija”, w *niemieckim* „von Anbeginn” (Luter), w *angielskim* „from the foundation”, w *włoskim* „dalla fundazione”, w *francuskim* „dès la création” (Osterwald), w *łacinie* „a jacto mundi fundamento” (Beza). Słowo *καταβολή*, rzeczywiście wyjaśnia się przez synonimy: „τὸ καταβάλλειν κατάθεσις Πληρωμῆ (ἐπὶ χειρᾶς) θεμελίωμα ἑναρξίς ἀρχή, καταγωγή” i tym podobne. *Ἐκ* – lub *ἀπό καταβολῆς* znaczy „ἀπό καινουργίης, ἀπό θεμελίου, ἐξ ἀρχῆς, ἀπό μιᾶς ἀρχῆς” (*Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης συντεθεὲν μὲν ὑπὸ Σκαρλατοῦ δ. του Βυζαντίου*, Ateny 1852, s. 666). Jednak wbrew tej zgodności tłumaczy Orygenes twierdzi, że słowo „constitutio”, to znaczy „stworzenie”, którym już wtedy oznaczano akt stworzenia świata, jest nieudanym przekładem greckiego *καταβολή*. Według opinii Orygenes *καταβολή* powinno być raczej przetłumaczone jako „sprowadzenie do dołu”, niż jako „stworzenie” lub „ulożenie”, to znaczy przez słowo *καταβολή* wskazuje się na sprowadzenie wszystkich istot z ich stanu wyższego do niższego: „per *καταβολήν*, a *superioribus ad inferiora videtur judicari, deductio*—” (Orygenes, *O zasadach* III, 5 4, PG 11, kol. 329, 328 = w przekładzie na język polski s. 269-271) oraz: „*καταβολή*, quod Latine inproprie *constitutionem* mundi dixerunt; *καταβολή* vero in Graeco magis *deicere* significat, id est *deorsum jacere*—” (*Tamże*, kol. 328). Taki przekład byłby dokładnym ekwiwalentem etymologicznym słowa *κατα-βάλλω*, to znaczy „rzucam z góry na dół”.

590 Próbę podania duchowo-religijnej syntezy tych idei Królestwa Bożego jako nadprzyrodzonej preegzystencji świata podaje homilia paschalna: P. Florenski, *Naczelnik żyzni*, Siergijew Posad 1907. – Częściowo do tego zagadnienia odnosi się: A. Buchariew, *Izsledowanije o dostoinstwie, celnosti i proischozdenii 3-j knigi Ezdry*, Moskwa 1864.

591 W celu zorientowania się w różnych rozumieniach „Królestwa Bożego” patrz: [31], N. G. Gorodecki, *Nowozawietnoje uczenie o Carstwie Bożym w nowiejszej bogosłowskiej literaturie zapadnoj*, „Cztienija w Obszczestwie Ljubitielej Duchownogo Proswieszczenija” 31:1894, z. 2, s. 747-814; P. J. Swietłow, *Idieja Carstwa Bożyja w jeja znaczenii dlja christianskogo mirosoziercanija*, Siergijew Posad 1906; M. M. Tariejew, *Osnowy christianstwa*, Siergijew Posad 1908, II; Schmoller, *Die Lehre von Reiche Gottes in den Schriften Neues Testaments*, 1891; B. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892; Issel, *Die Lehre von Reiche Gottes im Neuen Testament*, 1891; J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne 1893; B. Weiss, *Lehrbuch d. Bibl. Theol. des Neuen Testament*, Berlin 1868; J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentliche Theologie*, Freiburg im B.-Leipzig 1897; G. B. Stevens, *The Theology of the New Testament*, Edinburgh 1901; J. M. King, *The Theology of Christ's teaching*, London 1902. – Na temat apokaliptyki żydowskiej patrz: A. Smirnow, *Miessianskije ożydania i wierowanija ijudiejew okolo wriemien Iisusa Christa*, Kazań 1889; S. N. Trubieckoj, *Uczenije o Logosie*, Moskwa 1900, I; N. N. Głubokowski, *Blagowiestije sw. Apostoła Pawła*, Petersburg 1905; M. M. Tariejew, *idem*; S. N. Bułgakow, *Apokaliptyka i socializm*, [w tegoż:] *Dwa grada* [367], II; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund d. talmud und verwandter Schriften*, Leipzig 1897.

592 *Nauka Dwunastu Apostołów* 10₅, Funk [135] = *Wieczera Mistyczna*, s. 50-51.

593 *Tamże*, s. XX; por.: I. Popow, *Konspekt lekcji po patrologii 1911-1912 g.*, (maszynopis), s. 13.

594 Św. Klemens Rzymski, *II List do Koryntian*, 14, Funk [135], s. 75-76 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 115-116.

595 T. Zahn, *Der Hirt der Hermas*, Gotha 1868. Inni badacze odnoszą ten zabytek do 140 r.

596 Hermas, *Pasterz*, Przypowieść IX, 1, Funk [135], s. 211 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 191-192.

597 *Tamże*, Widzenie III, 10₃₋₅, Funk [135], s. 158-159 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 142.

598 *Tamże*, Widzenie II, 4, Funk [135], s. 149 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 140.

599 *Tamże*, Widzenie I, 1₆, Funk [135], s. 144 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 136.

600 *Tamże*, Widzenie III, 3₃, Funk [135], s. 125 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 142-143. – Na temat pojęć „Kościół mistyczny” i „Kościół historyczny” oraz o braku podstaw do ich rozdzielania przez protestantów i ludzi „nowej świadomości religijnej”, patrz: Ern, *Istoriczeskaja Cerkow* [16], s. 321-328. – Afirmacja (nawet zbyt katolicyzująca) momentu widzialności w Kościele na podstawie *syryjskiego* słowa ܘܕܬܐ ʾedta (etta, ʾedta), odpowiadającego *hebrajskiemu* ܘܕܬܐ eda, które prawdopodobnie użył Zbawiciel, patrz: W. W. Bołotow, *Lekcii* [240], I₂, s. 10-13.

601 VI Sobór Powszechny, kanon 1 (dokładniej: lokalny, gdyż według świadectwa Arystena ani V, ani VI Sobór Powszechny nie wydały kanonów) bardzo wyraźnie pokazuje, że osądzano osoby „σωμάτων τινῶν καὶ ψυχῶν ἡμῖν περιόδους καὶ ἀλλοιώσεις ἀναπεμπάσαντας ταῖς τοῦ νοῦ παραφοραῖς τε καὶ ὄνειρώξεσι”, czyli „znowu przed nasze oczy haniebnie przedstawili nam, w sennych marzeniach błędzącego rozumu, wędrówki i przeobrażenia niektórych ciał i dusz”. Innymi słowy, w tym wypadku nie osądza się nauki o ponadczasowej naturze osoby ludzkiej, a metempsychozę. Ta osądzona idea o preegzystencji duszy w czasie jest bez wątpienia pochodzenia pozachrześcijańskiego i została najlepiej sformułowana w Indiach. W. Miłosławski, *Driewnieje jazyczeskoje uczenie o stranstwowanijach i pieriesielenijach dusz*, Kazań 1873; W. A. Kożewnikow, *Powiesti o pieriewoploszenijach Gotamo Buddy*, „Bogosłowski Wiestnik” 1912, z. 11 i 12, zwłaszcza niezwykle jeśli chodzi o erudycję i przenikliwość rozdział „Buddizm w srawnieniu s christianstwom”; F. Laudowicz, *Wesen und Urspr. d. Lehre von d. Präexistenz d. Seele— in d. grich. Philos.*, Berlin, tenże, *De doctrinis ad animarum praexistentiam— spectantibus*, Lipsiae 1898. – W obu książkach wymieniona została bibliografia odnosząca się do słów autora Księgi Mądrości: „Byłem dzieckiem dorodnym i dusza przypadła mi dobra, a raczej: będąc dobrym wszedłem do ciała nieskalanego” (8₁₉₋₂₀), bez wątpienia afirmujących naukę o preegzystencji duszy. W jakim jednak sensie? Patrz: N. N. Głubokowski [591], III, s. 678 i nss., podana bibliografia.

602 Dlatego też teologia żydowska mówiła o wyższych wartościach duchowych jako poprzedzających istnienie świata lub nawet jako o wiecznych. „Sześć dni poprzedzających stworzenie świata: wśród nich były takie, które rzeczywiście zostały stworzone, i takie, o których zdecydowano przed stworzeniem; Tora i Tron Panowania rzeczywiście były już stworzone” (*Bereszit Rabba*, 1, Weber [595], s. 16. (– Zauważmy przy okazji, że idea preegzystencji Tronu panowania w jakiś sposób odbiła się w ikonografii chrześcijańskiej, tworząc bardzo popularny, ale zarazem zagadkowy temat „Tron Przygotowany” [gr. *Hetojmazja*], wchodzący, między innymi, w kompozycję ikon sofijnych, patrz s. 374). W innych traktatach talmudycznych, a mianowicie w *Pesahim* 54^a, w *Nedarim* 39^b, w *Yalkut Szimeoni* i w *Bereszit Rabba* 20, jest wymieniona okrągła ilość takich rzeczy, a mianowicie siedem: Tora, Pokuta, Ogród Rajski, Gehenna, Tron Panowania, Święte Świętych i Mesjasz. Przy tym, według traktatu *Bereszit Rabba*, Tora i Tron panowania uważa się rzeczywiście za stworzone przed czasem, a Ojcowie, to znaczy Praojcowie – Izrael, Święte Świętych i Imię Mesjasza – poprzedzały świat w myśli Bożej (Weber, s. 198). W innych miejscach uznaje się za preegzystencjujące także dusze (Weber, s. 212, 225). – Najbardziej znaczącą i wpływową spośród tych nauk jest koncepcja preegzystencji Tory, dość bliska nauce o poprzedzającej świat Mądrości Bożej. Tora jest odbiciem natury Bożej, istnieje wiecznie i jest nazwana, na przykład w traktacie *Vaikra Rabba* 20, „córą Boga” (szczegółowo patrz: Weber, s. 14-18); ona jest prawem nie tylko świata, ale także istnienia Bożego, przez co Bóg siebie samego stwarza przy pomocy Tory (Weber, s. 17). Przy jej pomocy został stworzony świat i w niej jest plan całego stworzenia, przeto celem świata jest zrealizowanie tego planu. W powiązaniu z tą ontologią pozostaje najbardziej radykalny ontologizm syjonistyczno-centricznej teologii żydowskiej. Święte Świętych jest w tym wypadku rozpatrywane jako centralny i wyjściowy punkt dla

stworzenia, w stosunku do którego wszystko pozostałe znajduje się na ontologicznych peryferiach. Według *Ioma* 54^b świat został stworzony z Syjonu: Syjon jest centrum stworzenia, a Świątynia jest w *Pesikta* 25^b nazwana sercem świata. Ziemia Izraela jest pierwszą ziemią, która została stworzona i jednoczy w sobie wszystko, co rozbite znajduje się w pozostałym stworzeniu, mówi *Sifre* 76^b. Podobnie ma się rzecz z językiem. Język Izraela ma ontologiczne pierwszeństwo przed wszystkimi innymi językami. Słowo stwórcze zostało wypowiedziane w świętym języku – w języku Syjonu – świadczy *Bereszit Rabba* 18₃₁ i *Yalkut Szimeoni* 52. Sam czas stworzenia świata pozostaje w związku z historią pojawienia się narodu wybranego. Rabbi Eliezer mówi, według traktatu *Rosz Haszana* 10^b, że świat został stworzony w miesiącu Tiszri, gdyż w Tiszri urodzili się i zmarli Praojcowie, a Rabbi Josszua (*tamże*, 11^a) uważał, że stworzenie świata dokonało się w miesiącu Nisan, gdyż w tym miesiącu urodzili się i zmarli Praojcowie. Inne autorytety judaizmu wypowiadały się różnie, ale charakter ich argumentacji jest u wszystkich jeden i ten sam (Weber, s. 198-199). Być może, w związku z tym pozostaje opinia syjonistyczno-centrystyczna, że „Adam mówił w języku syryjskim” (*Rodosłowije ot sozdanija mira*, w rękopisie monasteru Iwiron na Atosie, Biskup Porfiriusz (Uspienski), *Pierwoje putieszestwije w afonskije monasteri i skity*, Kijów 1877, I, s. 204; por. Św. Bazyli Wielki, *Hexaemeron* 2₆, PG 29, kol. 44B: język syryjski jest pełen wyrazu i szczególnie nadaje się dla zrozumienia Pisma Świętego). – W tym języku mówili też pierwsi chrześcijańscy apologetyci, w ich świadomości starożytność była synonimem wyższości, to znaczy szlachetności ontologicznej, i dlatego na zarzut nowości, na to, że „oni istnieją od wczoraj”, następowała odpowiedź: „My tylko wydajemy się być nowym narodem, a w ukryciu istnieliśmy od początku i byliśmy przed wszystkimi narodami, my jesteśmy pierwszym narodem Bożym!”. Główne założenia syjonistyczno-centrystycznego rozumienia historii są następujące: 1^o, nasz naród jest starszy od świata; 2^o, świat został stworzony ze względu na nas; 3^o, ze względu na nas świat dalej istnieje i to my powstrzymujemy sąd nad światem; 4^o, wszystko w świecie – początek, środek i koniec – jest dla nas jasne; 5^o, my będziemy brać udział w sądzie nad światem i cieszyć się wieczną szczęśliwością. Te przekonania są rozsiiane w licznych zabytkach literatury starożytności, które pojawiły się przed połową II w., w tekstach apokaliptycznych, a później w apologiach, i sam Celsus swoją gwałtowną pogardę w stosunku do bezwstydnich i śmiesznych pretensji chrześcijan nigdzie nie wyraził tak silnie, jak w tym punkcie (Orygenes, *Przeciw Celsusowi* IV₂₈, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977, I, s. 301-303; Harnack [493], VI₁, s. 144; por. Tertulian, *Contra Iudeorum* 2, PL 2, kol. 637BC, 638BC, 639A = *Przeciw Żydom*, [w:] *Wybór pism*, Warszawa 19, II, s. 182-218 i inne).

602a Św. Metody z Olimpu, Św. Andrzej z Cezarei i inni.

603 Na temat Hipostaz Trójcy Świętej rozważa Orygenes: „Jeśli jednak mówimy: ‘zawsze’ i ‘był’ oraz posługujemy się terminami o znaczeniu czasowym, to musimy przyjmować je w sposób naturalny i z wyrozumiałością, bo terminy te oznaczają trwanie w czasie, ale przedmiot naszych rozważań określany bywa wprawdzie za pomocą takich wyrażań, w istocie swej jednak wykracza ponad wszelkie pojęcie czasu” (*O zasadach* I, 3 § 4, PG 11, kol. 150 = w przekładzie na język polski s. 89). Czy można więc

o Bogu mówić: „On był” lub „On jest”, albo „On będzie”? – W istocie ani jedno, ani drugie, ani trzecie. Nie można też powiedzieć czegoś odwrotnego, to znaczy, że „On nie był” lub że „On nie jest”, albo też, że „On nie będzie”. Bóg – ani „był”, ani „nie-był”, ani „jest” lub „nie-jest”, ani też „będzie” lub „nie-będzie”. Przecież wszystkie te słowa wyrażają różne relacje Czasu i tego, co w Czasie – określają relację momentów Czasu do „*teraz*”. Bóg natomiast nie jest w czasie (– bowiem być w Czasie, to znaczy należeć do świata –), przeto Boga nie można odnosić do „*teraz*” i tym samym nie można do Niego stosować określeń „*był*”, „*jest*” lub „*będzie*”. Nie będąc częścią świata, On nie pozostawia świata bez Siebie i objawia się światu; Jego objawienia są w Czasie i dlatego nieprawidłowo jest mówić o Bogu „nie był”, „nie jest” lub „nie będzie”. On ani „był”, ani „nie-był”, ale On i „był” i „nie-był”; On ani „jest” ani „nie-jest”, ale On i „jest” i „nie-jest”; On ani „będzie”, ani „nie-będzie”, ale On i „będzie” i „nie-będzie”. Mówiąc krótko, On chociaż i nie jest w Czasie – gdyż Wieczność nie jest w Czasie – jednak nie jest też poza Czasem, gdyż Czas jest w Wieczności. Ze wszystkich form czasownikowych bezokolicznika „*być*”, które zarazem mają czas (jak: przeszły, wskazujący na czynność dokonaną, lub też wskazujący na czynność niedokonaną, bądź też wskazujący na powtarzalność czynności) żadna nie powinna mówić o Bogu. Jednak nie powinny o Nim mówić też te – myślane – formy, które biorą temat czasownika w oderwaniu od Czasu, to znaczy bez rozróżnienia czasu. Do Boga odnosi się wyłącznie szczególna forma czasownika – aspekt wieczny – wskazująca na działanie lub stan już nie w Czasie, a w Wieczności. Język *rosyjski* jest bogatszy od innych języków przez to, że zachował ogólną ideę aspektu czasownika – tak właściwą najstarszym językom – oraz zachował niektóre z ich postaci. Jednak tego aspektu wiecznego nie znajdujemy w swoim rodzimym języku, podobnie jak nie znajdujemy go – tym bardziej! – w językach *zachodnich*. W celu odnalezienia tego aspektu powinniśmy zwrócić ku Wschodowi, a mianowicie ku językowi *asyryjskiemu*. W tym języku były trzy aspekty czasownika: aspekt doskonały dla oznaczenia czynności dokonanej, to znaczy związanej z określonym czasem; aspekt niedoskonały dla oznaczenia czynności niedokonanej, to znaczy odnoszącej się do czasu nieokreślonego; aspekt wieczny dla oznaczenia czynności bezczasowej lub pozaczasowej. Ucnieni zachodni, którzy nie mają i nie mogą mieć nawyku do aspektu czasu, z powodu braku takowego we wszystkich językach, poza słowiańskimi i po części greckim, próbują przyrównać te trzy aspekty do czasu i nazywają je *perfectum*, *imperfectum* (*aoristum*) i, w końcu, *permansivum*. Jednakże sami ci ucnieni charakteryzują je tak, że dla nas, którzy jesteśmy przyzwyczajeni do aspektów, staje się jasnym, że to wcale nie jest czas, a aspekt. Skoro zresztą językom semickim obce są czasy związane z czasownikiem (– a to przyznają wszyscy hebraiści, chociaż wszyscy z uporem mówią o *praesens* lub *futurum*, o *imperfectum* lub *aoristum* –), to mamy mało podstaw, żeby znaleźć czasy w języku asyryjskim. Jeśli zaś chodzi o interesujące nas *permansivum*, to „według formy ono odpowiada *perfectum* innych języków semickich, natomiast według sensu odpowiada imiesłowowi przymiotnikowemu, używanemu jako orzeczenie, oddzielnie lub z zaimkiem osobowym, w językach aramejskich– Ono oznacza stan, bez określenia czasu teraźniejszego, przeszłego lub przyszłego. W *permansivum* rozróżnienie osób, rodzajów i liczb dokonuje się przez końcówki, które nie są niczym innym, jak skróceniem zaimka osobowego (V. Scheil & C. Fossey, *Grammaire assyrienne*, Paris 1901,

s. 107-108; por. J. Ménant, *Exposé des éléments de la grammaire assyrienne*, Paris 1868, s. 138-141). Właśnie ten wieczny aspekt czasownika stosuje się w odniesieniu do świata wyższego.

604 „Słowo ‘prosty’ ma w naszym języku taką wielość znaczeń, że należy używać je bardzo ostrożnie, jeśli chce się być jasnym: ‘prosty’ znaczy bowiem: 1–głupi; 2–szczerzy; 3–otwarty; 4–ufny; 5–niewykształcony; 6–prosty (w sensie ‘nie krzywy’); 7–naiwny; 8–nieokrzesany; 9–pokorny; 10–inteligentny, ale nie chytry. Proszę spróbować zrozumieć to słówko dokładnie! Właśnie za to nie lubię go” (K. N. Leontiew, *O Wł. Sołowjowie i estietikie żywni*, Moskwa 1912, s. 8). Z powodu tej wieloznaczności słowa „prosty” pożyteczne jest przez konkretne cechy wyjaśnić je w jego wyższym znaczeniu, ascetycznym. – Przeto, komu właściwa jest prostota? – „Bywa pokora z lęku przed Bogiem i bywa pokora z miłości do Boga: jeden upokarza się z lęku przed Bogiem, a inny – z radości. Pokornemu z lęku Bożego towarzyszy przez cały czas skromność we wszystkich członkach, pobożność uczuć i skruszone serca, a pokornemu z radości towarzyszy wielka prostota, serce rozrastające się i niepowstrzymane” (Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo 89*, [w tegoż:] *Tworienija*, Siergijew Posad 1911, s. 421). Prostota jest źródłem i korzeniem czystości. „Czystość jest zapomnieniem sposobów postrzegania przez naturę, zapożyczonych z natury w świecie. Aby się od nich wyzwolić i stanąć ponad nimi, oto tego miara: niech człowiek dojdzie do pierwotnej prostoty i pierwotnej niewinności swojej natury, i stanie się jakby dzieckiem, tylko bez niedoskonałości dziecka– Abba Syzoj doszedł do takiego stopnia, że pytał ucznia: ‘Czy jadłem, czy też nie jadłem?’ A inny z Ojców doszedł do takiej prostoty i prawie dziecięcej niewinności, że całkowicie zapominał o wszystkim, co jest z tego świata, że zacząłby jeść przed Komunią, gdyby mu w tym nie przeszkadzali uczniowie, i jak dziecko prowadzili go do Komunii. Przeto dla świata był on dzieckiem, ale dla Boga był doskonałą duszą” (*Tamże*, s. 97).

605 Hermas, *Pasterz*, Widzenie V₇, Funk [135], s. 164 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 153.

606 *Tamże*, Widzenie III₈, Funk [135], s. 156-157 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 141.

607 *Tamże*, Widzenie I_{1,2}, Funk [135], s. 144-146 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 135.

608 *Tamże*, Przypowieść X₃, Funk [135], s. 237-238 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 210.

609 *Tamże*, Widzenie II_{2,3} = *Ojcowie Apostolscy*, s. 138-139.

610 Św. Atanazy Wielki, *List do Serapiona z Thumis* I₂₀, S. Athanasii Arch. Alexandr. *Opera omnia*, Parisiis 1798, I 2, s. 675 = *Listy do Serapiona*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 92.

611 Św. Atanazy Wielki, *Przeciwko arianom homilia II*₆₈₋₇₉ [610], I₁, s. 545-547.

612 *Tamże* 79, s. 547.

613 [20].

614 *Tamże* [61], s. 547-548.

615 *Tamże* 81, s. 548-549.

616 *Tamże* 81, s. 549.

617 *Tamże* 76, s. 543.

618 *Tamże* 76-77, s. 543-545.

619 Por.: I. W. Popow, *Religioznyj ideal sw. Afanasija Wielikogo*, Siergijew Posad 1904.

620 I. W. Popow, *Konspekt* [593], s. 153-168.

621 [572]. P. Florenski, *Radost' na wieki*, Siergijew Posad 1907.

622 Św. Grzegorz z Nyssy, PG 46, kol. 245.

623 Św. Makary Wielki, *Słowo* 7₂, PG 46, kol. 245.

624 Św. Grzegorz Teolog, PG 37, kol. 914.

625 F. Dostojewski, *Biesy*,

626 Św. Klemens Rzymski, *List do dziewic* I, 5 („Trudy Kijewskiej Duchownej Akademii” 1869, z. 2, s. 205). Zresztą, według przekładu łacińskiego, dokonanego z tekstu *syryjskiego* przez kardynała de Villecourta, koniec tego fragmentu ma inny sens, a mianowicie: „Nunc quae te sors beata in coelesti Jerusalem maneat, perpendisti?” (PG I, kol. 390).

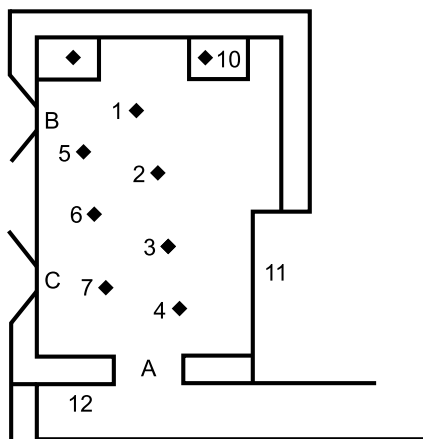
627 Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo* 5 [604], s. 37. Por.: *Słowo* 9 [604], s. 54; *Słowo* 34 [604], s. 154, 155-156; *Słowo* 57 [604], s. 294.

628 Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo* 68 [604], s. 347.

629 *Kursywą* wydrukowano nazwy różnych objawionych ikon Matki Bożej. Natomiast inne Jej tytuły wzięto z hymnografii kościelnej. – Ikony Matki Bożej zostały opisane w wielu pracach. Wymienimy niektóre z nich, zapożyczając część bibliografii z artykułu: Arcybiskup Sergiusz, *Russkaja litieratura ob Ikonach Prieswjatoj Bogorodicy*, „Strannik” 1900, z. 6-7. Archimandryta Joannicjusz (Goljatowski), *Nowoje niebo, s nowymi zwiezdami sotworiennoje, to jest' priebłagosłowiennaja Diawa Bogorodica s czudiesami swoimi*, 1662; G. Swiesznikow, *Opisanije jawlenij czudotwornych ikon Prieswjatoj Bogorodicy*, 1838; Ijeriej Sergiusz, *Izobrażenije ikon Prieswjatoj Bogorodicy*, 1848; S. I. Ponomariew, *Alfawitnyj spisok ikon Bogomatieri*, „Pałomnik” 1889; Arcybiskup

Dymitr, *Miesjacesłow*, 1893i następne lata; *Skazanija o ziemnoj żyzni Prieswjatoj Bogorodicy*, 1897 (bibliografia, kontynuowana w:) P. S. Kazanski, *Wieliczyje Prieswjatoj Bogorodicy i Prisdodiewy Marii*, 1845; tenże, *Sława Prieswjatoj Władyczycy naszeja Bogorodicy i Prisdodiewy Marii*, 1853; tenże, *Blagodiejanija Bogomatieri rodu chri-stianskomu czrez Jeja swjatyja ikony*, 1891; S. Snessoriewa, *Ziemnaja żyzn' Prieswjatoj Bogorodicy*, 1981; Rohault de Fleury, *La sainte Vierge*, Paris 1878, I-II.

630 Ikona „Umilenie” jest godna uwagi z tego powodu, że na niej Matka Boża jest przedstawiona bez Dzieciątka i nawet przed Jego poczęciem – w momencie „Pozdrowienia Anielskiego”, to znaczy jako Przejrzyste Naczynie Ducha Świętego. Przed taką ikoną u św. Serafina było zapalonych siedem świeczników, zajmujących prawie całą celę – a to znowu symbolizuje Ducha Świętego w Jego siedmiu darach – siedmiu wyższych duchach. Oto znaczący plan celi świętego, jak go nakreślił N. A. Motowiłow (S. Nilus, *Wielikoje w małom*, Carskoje Sioło 1905, „Służka Bożyjej Materii i Sierafimow”, s. 110):



A – drzwi wejściowe do celi; B i C – okna; 1, 2, 3, 4, 5, 6 i 7 – duże świeczniki z zapalonymi świecami; 8 – stolik, na którym stała ikona Bogurodzicy Radość wszystkich Radości; 9 – ława, na której spał święty; 10 – kamień służący mu za poduszkę; 11 – piec kaflowy; 12 – korytarz, w którym później stała trumna świętego.

Matka Motowiłowa, kiedy był on jeszcze dzieckiem, przyprowadzała go ze sobą do tej celi. Pewnego razu dziecko, zdumione ogromną ilością świec, zaczęło biegać i bawić się w celi. Matka chciała go powstrzymać, ale święty powiedział: „Z dzieckiem Anioł Boży bawi się, moja dobra matko! Jak można dziecko powstrzymywać w jego bezpiecznych zabawach!... Baw się, baw się, dziecko! Chrystus z tobą!” (*Tamże*, s. 110-111). – O tym że św. Serafin kazał nazywać ikonę „Umilenie” – „Radością wszystkich Radości” [w tym wypadku zbliżenie Matki Bożej z Poczyszycielem] patrz: *Tamże*, s. 80: „Pojezdka w Sarowskiju pustyn”.

631 Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πάσα ἡ κτίσις, Ἀγγέλων τὸ σύστημα, καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος–Ἐπὶ σοὶ χαίρει, Κεχαριτωμένη, πάσα ἡ κτίσις, δόξα σοι”

(Εἰρημολόγιον, ἔκδοσις I. Νικολαΐδου, Ateny 1906, s. 208). Ἐπὶ σοὶ χαίρει, to znaczy Tobą raduje się, Ty jesteś źródłem i przedmiotem radości: χαίρειν ἐπὶ τινι lub ἐν τινι – radować się czymś lub kimś. Dalej godne jest uwagi porównanie „radowania się” i bycia „Łaski Pełną”, o czym mówi ten sam czasownik χαίρω. Można dlatego sens oddać tak: „Przez Ciebie, któraś otrzymała Pocieszyciela, otrzymuje Go całe stworzenie–”. Πᾶσα ἡ κτίσις – integralne stworzenie, stworzenie jako jeden organizm, ale nie całe. Ἀγγέλων τὸ σύστημα – słowo „sobór” źle oddaje treść, gdyż σύστημα – ὁλότης ἢ σῶμα ἐκ πολλῶν μερῶν-μελῶν ἢ πρωσώπων συνισταμένον ἢ συντιθεμένον, „κόσμος” (Antym z Gazy [134], III, s. 529) – a więc znowu całość, a nie suma. Ἀνθρώπων τὸ γένος – rodzaj ludzki jako jedna całość, prius każdego człowieka, czyli cały stworzony byt jako jedna Istota, uduchowiona przez Nosicielkę Ducha: „Tobą raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie, chóry Aniołów i ludzki ród. O święta świątynio i rajy duchowy, dziewictwa chlubo, w Ciebie wcielił się Bóg i Dzieckiem był przedwieczny Bóg nasz. Wnętrznosci bowiem Twoje tronem uczynił i lono Twoje większym było od nieba. Tobą raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie”.– Por. przedstawienie ikony „Tobą raduje się” w: Dionizjusz z Furny, *Jerminija ili nastawlenije w żywopisnom iskusstwie, 1701-1733 gg.*, przeł. Porfirij, biskup Czernihowa, Kijów 1868, s. 155-156 = Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, przeł. I. Kania, Kraków 2003, s. 188-189.

632 Kiedy w 1780 r. młodzieńcowi Prochorowi, późniejszemu św. Serafinowi, w czasie choroby zjawiła się Matka Boża, to powiedziała, wskazując palcem na Prochora, do Jana Teologa: „Ten jest naszego rodzaju”. Te same słowa zostały powiedziane przez Nią także o innym ascecie, a mianowicie o 80-letnim starcu archimandrycie Paisjusz w Ławrze Trójcy Świętej i św. Sergiusza. Opowiada o tym mnich Joasaf w anonimowej książce *Żytije starca Sierefima, Sarowskoj obitiele ijeromonacha, pustynnożytielja i zatwornika*, Petersburg 1863, s. 25 i przypis. Zresztą te wypadki nie są jedyne i można byłoby wskazać ich więcej.

633 *Paterikon Atoski* [484], I, s. 78-135, 171-178.

634 [531].

635 [567].

636 Okrzyk: „Raduj się, kolumno dziewictwa – χαίρε ἡ στήλη τῆς παρθενίας” (Εἰρημολόγιον [631], s. 205) znajduje się w *Akатысьcie do Matki Bożej*, ikos 10, zapożyczony z *Homilii* św. Jana Chryzostoma na Zwiastowanie (Metropolita Makary [Bułgakow], *Czety Miniieni*, k. 602, 604, 616, ale w wydaniu rosyjskim dzieł św. Jana Chryzostoma (*Tworienija*, Petersburg 1896, II₂, s. 854-857) okrzyk ten nie występuje.

637 Nie należy jednak w takiej strukturze duchowej koniecznie doszukiwać się osnowy fizjologicznej.

638 Niłus [630], s. 125-128.

639 Jest to ta prawda o Matce Bożej, którą w sposób rozsądkowy i po grubiańsku wyrazili katolicy w swoim dogmacie *immaculatae conceptionis*. Patrz: A. Lebediew, *Raznosti Cerkwiej Wostocznoj i Zapadnoj w uczeniu o Prieswjatoj Diewie Marii Bogorodice*, Petersburg 1903, I – *O nieporocznom zaczatii*.

640 Kanon Hodegetrii, pieśń 8, *theotokion*.

641 „Wśród chórów aniołów przedstaw Bogurodzicę z podniesionymi rękoma i napisz nad Nią: *Matka Boża Władczyni Aniołów*” (Dionizjusz z Furny [631], s. 233).

642 Mikołaj Kabasilas, *Explicatio Divinae Liturgiae*, 38, [w:] *Pisanija* [327], III, s. 385.

643 Patrz s. 540-543.

644 Św. Ignacy Antiocheński, *List do Apostoła i Ewangelisty Jana Teologa*, PG 5, kol. 941-944.

645 *Tamże*, kol. 943.

646 Św. Ignacy Antiocheński, *List do Matki Bożej*, PG 5, kol. 943-944.

647 Najświętsza Dziewica Maria, *List do Ignacego Antiocheńskiego*, *tamże*, kol. 945-946.

648 Św. Dionizy Areopagita, *O imionach Boskich*, [cytat za:] R. de Fleury [629], I, s. 237-238.

649 Nicefor Kallist zapożyczył swój opis z: Epifaniusz, *List do Teofila o ikonach*. Przekład tekstu Epifaniusza wszedł do: Metropolita Makary, *Wielikije Czetji Minieji*, 1868, s. 363 i nss.

650 Św. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus* II, 67 = *Wybór pism*, Warszawa 1986, II, s. 178-228.

651 Nicefor Kallist [649].

652 Oto dlaczego uznanie lub nieuznanie wezwania „*Najświętsza Bogurodzico, zbaw nas!*” określa ortodoksyjność lub nieortodoksyjność ducha (s. 358, por. [638]). Znany N. N. Nieplujew, którego przez długi czas podejrzewano o sympatie dla protestantyzmu, wypowiedział się szczerze, że „to wezwanie ‘*zbaw nas*’, skierowane do prostej kobiety, wydaje mu się bluźnierstwem”. Tak, było to nieuniknione, jest i będzie, kiedy Matkę Bożą nazywa się „prostą kobietą”. Ona jest Kościołem, a protestantyzm odrzuca Kościół – w tym cała rzecz.

653 Św. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus*, *De virginitate*, *De institutione virginis*, *Exhortatio virginitatis*, *De viduis*, *De lapsu virginis consecrate* (PL 16,

przekład rosyjski: *Tworzenija sw. Amwrosija Miłanskogo po woprosu o dziewstwie i brakie*, przeł. A. Wozniesiński, Kazań 1901).

654 Św. Ambroży z Mediolanu, *De institutione virginis* V 35, PL 16, kol. 314A.

655 Św. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus* I, 3₁₁, PL 16, kol. 191C.

656 Św. Ambroży z Mediolanu, *De institutione virginis* VII₅₀, PL 16, kol. 319A.

657 *Tamże*, VII₅₀, kol. 319AB.

658 *Tamże*, XIII₈₁, kol. 235A.

659 *Tamże*, XII₈₁, kol. 235A, por. XIII, kol. 324C-326A.

660 Św. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus* II, 2₆, kol. 268C.

661 *Tamże*, II, 2₁₅, kol. 210D.

662 *Tamże*, I, 8₃₂, kol. 202C-203A.

663 Św. Ambroży z Mediolanu, *De institutone virginis* XIV₈₇, kol. 326B.

664 *Tamże*, XIV₃₉, kol. 326C-327A.

665 Św. Ambroży z Mediolanu, *Exhortatio virginitatis* X₆₆.

666 *Tamże*, XV 93-94, kol. 327C-328A.

667 *Tamże*, X₆₇.

668 Św. Ambroży z Mediolanu, *De virginibus* I, 3₁₂, kol. 192A.

669 *Tamże*, I, 5₂₂, kol. 195A.

670 *Tamże*, I, 5₂₀.

671 *Tamże*, I, 6₃₁, kol. 197C.

672 A. S Chomiakow, *Opyt katiechicznego uczenia o Cerkwi*, § 9, [w tegoż:] *Sobranije soczynienii*, Praha 1867, II, s. 19 = A. S. Chomiakow, *Kościół jest jeden*, przeł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 11:1981, z. 1-2, s. 47-65.

673 Mam na uwadze zastosowanie imienia Sofii-Mądrości do dwunastoletniego Jezusa Chrystusa, nauczającego w świątyni jerozolimskiej (*Ipatiewskij składiec*, „Wiestnik Archieologii i Istiorii” 1885, z. 4, s. 22, tablica V, 2) i do Jezusa Chrystusa

podającego św. chleb i kielich (ikona pińskiego księcia Fiodora I. Jarosławowicza 1499-1522, „Archaeologiceskij Wiestnik”, Moskwa 1867, I, s. 193). Patrz: N. Pokrowski, *Jewangelije w pamjatnikach ikonografii*, Petersburg 1892, s. 375. – Do wyjątkowych wariantów należy odnieść także miniaturę w rękopisie z XII, a być może XI w., *Psychomachie* Prudencjusza, przechowywanym w Bibliotece Pałacowej Świętego Piotra w Lyonie. Interesujące nas przedstawienie znajduje się wśród alegorycznych miniatur. Przedstawia ono Jezusa Chrystusa z nimbem z wpisanym krzyżem, siedzącego na odcinku koła; oblicze Zbawiciela wskazuje na wiek w przybliżeniu trzydziestu lat, z brodą. Wyciągnawszy obie ręce On jakby przekazuje prawą ręką księgę, a lewą rulon. Obok Niego napis dużymi literami: „SANCTA SOPHIA”. Według wyjaśnień Didrona symbol ten wyraża pełnię zrozumienia, daną przez Mądrość, gdyż przekazywane są dwa najpowszechniejsze typy manuskryptów – Jej narzędzia – a mianowicie rulon i księga. Według wskazówek Guillaume’a Duranda (*Rationale divinorum officiorum*, I, cap. III) w ręce proroków starotestamentowych wkłada się na ikonach rulon, a w ręce ewangelistów, jako dysponujących pełną wiedzą Bożą, a nie obrazową – księgę, gdyż księga jest znaczniejsza co do objętości i zdolna zmieścić więcej treści, przez co jest atrybutem doskonałej mądrości. Zresztą, ta wskazówka zachodniego symbolisty jest tylko częściowo słuszna, gdyż znane są wypadki, gdy prorocy są przedstawiani z księgami, a apostołowie z rulonami. Reprodukacja omawianej miniatury znajduje się w: M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris 1843, s. 160-161, fig. 50.

674 Biskup Wisarion (Nieczajew), *Ikony i drugije swjaszczennyje izobraženija w russkoj Cerkwi*, [w:] *Duchownaja piszcza*, Moskwa 1891, s. 284 nazywa tę Sofię *Cholmogorską*.

675 Skarga popa Sylwestra z cerkwi Zwiastowania, [w:] Bodjanski, *Moskowskije sobory na jerietikow XVI w. w carstwowanije Iwana Wasilewicza Groznego*, Moskwa 1847, s. 20. *Akty Archieograficznej Ekspedicii*, I, s. 248.

676 *Nowogrodzka III Latopis*, pod rokiem 7050.

677 Tołstoj, s. 241; Arsieniew, s. 263-264; Filimonow, s. 5-6; Nikolski, s. 291. Opisywana ikona znajduje się na okładzie *Synodika* nowogrodzkiego z XVII w., Murawjow [702], s. 553-554. Poza tym wykorzystałem niektóre przedstawienia Sofii Nowogrodzkiej: w soborze Zaśnięcia w Ławrze Trójcy Świętej i św. Sergiusza (pierwszy rząd ikonostasu, druga ikona po prawej stronie królewskiej bramy); w soborze Zaśnięcia w Kostromie (freski w narteksie, przy wejściu, z prawej strony oraz na zewnętrznej ścianie prezbiterium – północnej, co stanowi osobliwość tej świątyni); w muzeum przy Moskiewskiej Akademii Teologicznej; w bocznym narteksie soboru Trójcy Świętej w Ławrze Trójcy Świętej i św. Sergiusza; w Galerii Trietiakowskiej w Moskwie (№ 54); freski soboru Zaśnięcia w Moskwie; muzeum przy Kijowskiej Akademii Duchownej (№ 2570, w magazynie) i inne.

678 Dal [7], I, s. 384 podaje inne wyjaśnienie. On porównuje słowo *toroki* lub *torocy* nie z *toroká* lub *torokó* – rzemienie z tyłu siodła, a z *tórok*, co w narzeczu ar-

changielskim znaczy poryw, uderzenie wiatru, szkwał. Stąd Dal uważa, że „toroki i torocy w ikonografii to ‘tok’ (‘przewód’) Bożego głosu, przedstawiony na ikonach w postaci złocistej wstęgi, promienia”, chociaż następnie podaje typowe wyjaśnienie, że toroki to tasiemki, wstęgi. Można jeszcze wskazać, że słowo torżennyj lub torczennyj (od torczat’?) znaczy podniesiony do góry, podkreślony (na przykład: „podkreślone wąsy”). Patrz: I. F. Naumow, *Dopólnienija i zamietki k Tołkowomu Słowarju Dalja. Priloženije k XXIV T.*, Petersburg 1874, s. 37.

679 Istnieje także inne rozumienie tych kręgów, według którego „kręgi koncentryczne lub sfery w przekroju, które na dawnych ikonach zawsze otaczają Zbawiciela, symbolizowały skoncentrowanie wszystkich cech Bożych w Pierworodnym, jak: mądrości, wszechmocy, sprawiedliwości, miłosierdzia, władzy królewskiej, mocy, chwały, przedstawionych w postaci kręgów z jednego centrum opisanych. Takie cechu poza tym oznaczano trzema promieniami wokół Jego głowy z imieniem Bożym „Będący (ó Ων)”, W. Arsieniew [702], s. 261.

680 N. Pokrowski, *Jewangielije w pamjatnikach ikonografii i iskusstwa*, Petersburg 1892, s. 374-375; tenże, *Oczerki pamjatnikow christianskoj ikonografii i iskusstwa*, Petersburg 1900, s. 426-427, 433.

681 Szczegóły patrz: Filimonow [702], s. 15-18.

682 Taka ikona znajduje się w Pustelni Optino, w celi ojca igumena M. Ikona ta jest subtelnej – prawdopodobnie włoskiej – pracy (sądzę na podstawie techniki rysunku i napisów, greckich i słowiańskich, które są wykonane tak beznadziejnie, że wskazują na całkowitą nieznaną tych języków). – Ikony, podobne do opisywanej, widziałem jeszcze w Muzeum Cerkiewnym przy katedrze Sioni w Tbilisi oraz w pokojach metropolity w ławrze Trójcy Świętej i św. Sergiusza.

683 Tak – na ikonie kijowskiej, natomiast na opisywanej nie wszystko można zobaczyć ze względu na wielkość przedstawień.

684 A. Sułocki, *Opisanije kratkoje wsiech cerkwiej, suszczestwujuszczich w gorodie Tobolskie, i prostrannoje Tobolskogo Sofijskiego Sobora*, Moskwa 1852. W katedrze w Tobolsku znajdują się dwie ikony Sofii, jedna w ikonostasie i druga mała.

685 Szczegóły w: Filimonow [702], s. 20; Lebiedincew [702], s. 556; Orłowski [702], s. 50-52; Bołchowitinow [702], s. 16; Tołstoj [702], s. 458-460; Marawjow [720], s. 553.

686 Sukienka jest znacznie późniejsza.

687 F. I. Busłajew, *Licewoj Apokalipsis* [289].

688 A. I. Kirpicznikow, *Uspienije Bożyjej Materii w legiendie i w iskusstwie*, [w:] *Trudy VI Archieologičeskogo Sjezda w Odiessie*, Odessa 1888, s. 227.

689 Z poniższego schematu można zobaczyć, że cały ikonostas soboru Świętej Sofii w Kijowie jest przeniknięty duchem apokaliptycznym, co przekonuje o apokaliptycznym momencie idei ikony Sofii. Ikony są rozmieszczone w następujący sposób:

C B	królewska brama	A B
c d		a b

A – ikona Zbawiciela. *B* – ikona Matki Bożej, z napisem: „Staneła Królowa po Twojej prawicy”, co tym samym utożsamia Matkę Bożą z „Niewiastą” z Ps 44₁₁. *C* – ikona Sofii-Mądrości. *D* – Grupa z Emaus i napis: „Tu jest pośród nich”, to znaczy znowu zagadkowe świecenie przemienionego ciała. Jednak szczególną tonację nadają ikonostasowi medaliony, znajdujące się pod wyżej wymienionymi ikonami, niestety, trudne do obejrzenia z powodu barierki: *a* – medalion przedstawiający osiem aniołów, stojących wokół ołtarza z buchającym płomieniem. Jeden z aniołów wylewa płomienie z amfory na łańcuchu, przy czym łańcuch jest owinięty wokół ręki anioła; dwaj inni aniołowie otrzymują trąby z rąk wysuwających się z obłoku; w końcu, pięciu pozostałych aniołów dmie w trąby; pod ikoną znajduje się napis: „I wzbija się dym kadzidlany modlitwami świętych z rąk Anioła przed Bogiem. Apokalipsa 8, 6” oraz „I dano niewieście dwa skrzydła Orła wielkiego, aby oddaliła się na pustynię. Apok.”. U góry ikony przedstawiona jest stojąca Niewiasta z Dzieciątkiem. Obydwoje wyciągają ręce do góry, ku lewemu rogu kompozycji, gdzie przedstawiony jest trójkąt z promieniami. Niewiasta zwróciła głowę w prawo, jakby modląc się do znajdującej na prawo od niej Niewiasty, stojącej na księżycu. Ta druga postać kobieca ma na głowie koronę, a na plecach skrzydła anielskie. Jej ręce są złożone modlitewnie, a oblicze zwrócone w lewo, albo ku Niewieście z Dzieciątkiem, albo ku trójkątowi. W dolnej części ikony znajduje się Archanioł, uzbrojony w tarczę i hełm rycerski ze strusimi piórami; w prawej ręce ma coś w rodzaju płomiennego pioruna, którym poraża znajdującą się na prawo od niego siedmiogłową bestię, wychodzącą z otchłani. Pod archaniołem znajduje się przestrzeń pełna ognia, a z prawej strony, to znaczy pod bestią, znajdują się ciemne fale. W końcu, pod jaśniejącym trójkątem, symbolem Trójcy, nad Archaniołem, umieszczono jakąś żółtą (złotą?) figurę z wertykalnym napisem, ale nie udało mi się go odczytać z powodu barierki. Być może, jest to Niebiańska Jeruzolima. Dodam, że w soborze Świętej Sofii znajduje się jeszcze jedno przedstawienie o charakterze sofijnym, a mianowicie fresk nad bramą. A w cerkwi Dziesięcinnej w lewej – północnej – kaplicy, na carskich wrotach z czasów Piotra Mohyły, znajduje się ta sama sofijna ikona Bogurodzicy, ale bez takiego napisu i bez otaczających postaci. Jest to uproszczona kompozycja Sofii kijowskiej.

690 „Postać Bogurodzicy, przedstawiona w kolosalnych rozmiarach w konsze naszej absydy, stoi na podnóżku z podniesionymi do góry rękoma, w tym typie, jaki jest znany w ikonografii chrześcijańskiej pod nazwą *oranta*, a na scenach Wniebowstąpienia jako obraz Kościoła na ziemi. Ta podwójna charakterystyka postaci kobiecej na scenach Wniebowstąpienia jest też potwierdzona przez zabytki. Poczynając od sceny na drzwiach

kościół św. Sabiny, gdzie każdą postać oranty koronują diademem Apostołowie Piotr i Paweł, w zabytkach z późniejszych czasów, na przykład w syryjskim Ewangeliarzu, widzimy tę samą postać oranty. Na naczyniu z miasta Monza (VI w.) nad głową oranty przedstawiony jest gołąb, który symbolicznie łączy scenę Wniebowstąpienia ze Zstąpieniem Ducha Świętego, celem bardziej pełnego wyobrażenia tryumfu Kościoła pozostającego na ziemi— Na zabytkach od IX do XI w. po obu stronach oranty niekiedy występują tylko Apostołowie Piotr i Paweł, jako przedstawiciele Kościoła *ex gentibus* i *ex circumcissione* jako symbole Kościoła w ogólności (na przykład, na kamiennym krzyżu z cerkwi w Nowogrodzie). Jako symbol Kościoła oranta jest oznaczona także innymi cechami: na miniaturach ormiańskiego Ewangeliarza z X w., pochodzącego z monasteru św. Łazarza, Apostołowie Piotr i Paweł wyciągają pobożnie ku orancie ręce przykryte płaszczami, jakby dla przyjęcia uświęcenia. Często stoi też ona na podwyższeniu, jak w greckim rękopisie z Imperatorskiej Biblioteki Publicznej (№ 105), na scenie Wniebowstąpienia w cerkwi w Starej Ładodze i w innych miejscach. Obok scen, na których ta postać jest scharakteryzowana jako Kościół na ziemi, mamy też przykłady, gdzie ona jest scharakteryzowana jako Maria.— Stąd, tym samym, ogólnie na scenach Wniebowstąpienia centralna postać, tak lub inaczej ukazana, oznacza i Kościół na ziemi, i Matkę Bożą, lub lepiej: obraz Kościoła, konkretnie dany w obrazie Marii” (D. Ajnałow i J. Riedin, *Kijewo-Sofijskij Sobor. Izsledowanije drevniej mozaicznej i frieskowej żywopisi*, Petersburg 1889, VII, s. 39-40). Ten obraz Marii-Oranty odradza się i rozpowszechnia od 431 r., to znaczy od Soboru Efeskiego, „z powodu wzrostu kultu Bogurodzicy”. „Bogurodzica modląca się jest właśnie *Dziewicą Marią*, podczas gdy jako Maria z Dzieciątkiem jest obrazem *Bogurodzicy*”. Przczysta Dziewica była czczona jako obrończyni królów— i ogólnie jako „Dziewica, która za nas podnosi przczyste ręce” (*tamże*, s. 40 i nss.). Przeko ogólny wniosek jest następujący: „przedstawienie Marii na scenie Wniebowstąpienia pośród Dwunastu Apostołów wskazuje na historyczny fakt założenia Kościoła i tym samym Maria jest w tym wypadku z ukrytym symbolicznym znaczeniem obrazu Kościoła ziemskiego. Natomiast wydzielona, jako oddzielny i samodzielny obraz ze sceny Wniebowstąpienia, ona nabiera bardziej specjalnego charakteru jako Obrończyni, zachowując jednak także swój pierwotny sens. W takiej relacji do kompozycji w kopule, jako Obrończyni wobec Chrystusa Pantokratora, była ona także przedstawiona w absydzie ołtarzowej nowej bazyliki. Napis o charakterze ogólnym, zapożyczony z Ps 45, i wykonany w technice mozaiki nad obrazem Przczystej Dziewicy w naszym soborze, według dosłownego rozumienia tekstu greckiego, jest odniesiony do Marii. Napis upodabnia Ją do Niebiańskiego Miasta, z którego wyszedł Chrystus na zbawienie świata, i brzmi następująco: Ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ οὐ σ᾿ ἀλευθήσεται. βοηθήσει αὐτῇ θεὸς ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, to znaczy „Bóg pośrodku Jego (Jej) i nie zachwieje się, pomoże Mu (Jej) Bóg w dzień i w dzień”. W tym napisie ustanowione jest stałe przebywanie Boga pośród Niej, jako Kościoła ziemskiego, i wyrażona jest nieustanna pomoc członkom Kościoła, których Ona jest obrończynią. Bogurodzica jest przedstawiona na złotym tle. Maforium w kolorze liliowej purpury wspaniale spada z Jej ramion; błękitno-liliowa szata jest przepasana i podzielona na mnóstwo fałd. Takie szaty widzimy na Bogurodzicy bardzo wcześniej: jest Ona tak ubrana już na bramie kościoła św. Sabiny. Maforium jest przeplatane złotą nitką i otoczone złotą wstęgą; na czole i na ramionach trzy białe krzyże,

na narekawkach też znajdują się złote krzyże.– Na nogach Bogurodzicy czerwone buty, nadane Jej jako królowej, zgodnie z przyjętym w Bizancjum zwyczajem, pozwalającym na noszenie pięknych czerwonych butów jedynie osobom królewskiego pochodzenia. Podnózek, na którym stoi Bogurodzica (gr. σκάμνιον), jest cechą pobożności religijnej: przy jego pomocy postać zostaje wydzielona i jest wyższa od pozostałych postaci” (*tamże*, s. 41-42).

691 N. P. Kondakow, *Wizantijskija cerkwi*, Odessa 1886, s. 28.

692 Pisarz z XIV w., patriarcha konstantynopolitański Filoteusz, w duchu nauki św. Grzegorza Palamasa tłumaczy Mądrość jako „wspólne działanie jednoistotnej i niepodzielnej Trójcy”. „Σοφία– ή κοινή της όμοουσίου και άδιαίρετου Τριάδος, της μιáς φημι και παντοδυνάμου και άσυγχύτου Θεότητος, έστιν ένεργεια” (Biskup Arseniusz, *Filofieja, patriarcha konstantinopolskiego tri rieczy k jepiskopu Ignatiju, s ob'jasnienijem pritczej: Priemudrost' sozda siebie dom i procz. Grieczeskij tiekst i russkij pieriewod*, Nowograd 1898, s. 103). To tłumaczenie w istocie jest bardzo bliskie rozumieniu Mądrości jako Kościoła.

693 „Zapiski Impieratorskiego Archieologiczeskiego Obszczestwa” VIII, s. 254.

694 Los narodu rosyjskiego okazał się szczęśliwy, gdyż otrzymał on chrześcijaństwo wtedy, gdy jeszcze nie zdążyły się ukształtować cechy samookreślenia narodowego. Chrześcijaństwo nie zderzyło się w tym wypadku ani z ukształtowaną nauką, ani z rozwiniętym kultem jakiejś innej religii; nie znalazło zakorzenionych nawyków moralnych lub dążeń państwowych. Sam język, jeszcze nie zbrukany i giętki, z zaufaniem pozwala uczynić z siebie naczynie łaski. Jednym słowem, chrześcijaństwo zapada w dusze dziecięce i cały ich dalszy rozwój, całe ich wewnętrzne ukształtowanie dokonywało się pod bezpośrednim wpływem Kościoła. Jest zrozumiałe, że duch narodowy, który ukształtował się w ten sposób, nie mógł nie być prawosławnym. Jeśli natomiast dodać tutaj jeszcze łagodność charakteru rosyjskiego, to stanie się w pełni zrozumiałym, że Prawosławie powinno było odbić się na tym wosku ze wszystkimi szczegółami tego przekazu, do którego przeznaczala Opatrzność pierwszego nauczyciela Słowian, duchowego rodzica narodu rosyjskiego, św. równego Apostołom Konstantyna, w zakonie Cyryla. – Na czym polega odrębność jego duchowości? – Całe jego życie jest przeniknięte tonami sofijnymi. To nie jest egipski lub palestyński abba, który w wyniszczeniu swego ciała znalazł swoje zbawienie, a mąż królewskich bogactw i wspaniałości, który swoim życiem błogosławił nie rezygnację z części życia, a przemienienie pełni życia. To nie gwałtowny zwrot od grzechu do czystości charakteryzuje wysiłek ascetyczny św. Konstantyna, a pełen łaski nieustanny jego rozwój. Jego ojciec – znany i bogaty wielmoża o imieniu Leon – oraz jego matka Maria żyli pobożnie, wypełniając wszystkie przykazania Boże. Konstantyn – imię królewskie – był siódmym synem (7 – cyfra Sofii). Kiedy matka po urodzeniu oddała go mamce, aby ta go karmiła, to on w żaden sposób nie chciał karmić się cudzym mlekiem, a wyłącznie mlekiem matki (błogosławieństwo rodziny). Wraz z urodzeniem Konstantyna jego rodzice złożyli ślub, że będą żyli jak brat z siostrą, i tak przeżyli czternaście (14 = 7 x 2) lat

do samej śmierci. W wieku siedmiu lat Konstantyn miał sen (wrażliwość mistyczna), który opowiedział ojcu i matce w następujących słowach: „Strateg, zwoławszy wszystkie dziewice z miasta, rzekł do mnie: wybierz sobie z nich, którą chcesz mieć za żonę, godną ciebie. Ja zaś, rozglądając się i przypatrując się wszystkim, ujrzałem jedną, najpiękniejszą ze wszystkich, z twarzą promieniącą, zdobną złotem i perłami, której na imię było Sofia, to znaczy Mądrość. Tę wybrałem”. Rodzice zrozumieli, że Bóg daje chłopcu Dziewicę Sofię, to znaczy Mądrość, rozradowali się w duchu i z ogromnymi staraniami zaczęli uczyć Konstantyna nie tylko wiedzy książkowej, ale także dobrych obyczajów – mądrości duchowej. „Synu – mówili oni Konstantynowi słowami Salomona – przestrzegaj nakazów ojca twego i nie odrzucać zaleceń matki twojej (Prz 6₂₀), pochodnią bowiem jest nakaz Zakonu i światłem (Prz 6₂₃). Powiedz więc Mądrości: siostrą mi bądź, roztropność uczyni zażyłą sobie (Prz 7₄). Jaśniej bowiem Mądrość bardziej od słońca (Mdr 7₂₉), jeśli więc doprowadzisz ją, żeby była małżonką twoją, od wielu nieszczęść wybawi cię” [T. Lehr-Spławiński, *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*, Warszawa 1967, s. 183]. Wiadomo, jakie sukcesy odniósł ten chłopiec w nauce, zwłaszcza w studiowaniu św. Grzegorza Teologa. Uczył się też Homera, geometrii, dialektyki i filozofii pod kierunkiem Leona i Focjusza, z których drugi był patriarchą Konstantynopola. Poza tym studiował retorykę, arytmetykę, astronomię, muzykę, w ogóle wszystkie świeckie nauki, a także znał poza greckim języki łaciński, syryjski i inne. Został przezwany Filozofem. Chociaż wychowywał się na dworze cesarskim, pod osobistym nadzorem cesarza, to jednak pamiętał o swojej Przyjaciółce. Zrezygnowawszy z małżeństwa z bogatą dziewczyną z dobrej rodziny, został wyświęcony na kapłana i mianowany bibliotekarzem przy świątyni Świętej Sofii. Właśnie od tego wybrańca Sofii swoją nazwę otrzymało prawosławie rosyjskie. Czyż może więc dziwić, że Ta, która wybrała Konstantyna jako oświeciciela narodu rosyjskiego i pobudziła go do tego wysiłku, została – zwłaszcza na początku – szczególną Opiekunką nowoobchrzczonego narodu i jej ikona po raz pierwszy właśnie tu się pojawiła i stała się świętością narodową? Nie powinno też dziwić, że cerkwie Zaśnięcia, Zwiastowania i inne pierwotnie były Sofijne i jedynie później – jak mi niejednokrotnie mówił o swoim przekonaniu A. P. Gołubcow – zostały dostosowane do wydarzeń z życia Bogurodzicy. – Na temat św. Konstantyna patrz: O. Bodjanski, *Prostrannyja ili pannowskija żytija Konstantina Filosofa*, „Cztienija w Imperatorskom Obszczestwie Istorii i Driewnosti Rossijskich” 1863, z. 2, s. 1-224; 1864, z. 2, s. 225-398; 1873, z. 1, s. 399-534.

695 Pokrowski [680]; F. I. Busłajew, *Istoriczeskije oczerki*, Petersburg 1861, II; J. K. Riedin, *Anticzyne bogi (planety) w licowych rukopisjach soczynienija Koz'my Indikopłowa*, [w:] *Zapiski Klassiczeskogo Otdielenija Imperatorskogo Russkogo Archieologiczeskogo Obszczestwa*, Petersburg 1904, I, s. 33-43. Tutaj można jeszcze wymienić niektóre personifikacje (Galgala, Jerycho, Gajus, Gebol, Źródło, góra Hemskachor, Euresis, Fronhsis, Megaloyucia i inne), a następnie personifikacje planet: Księżycyca, Słońca, Chronosa, Afrodyty, Zeusa, Aresa i Hermesa.

696 A. P. Gołubcow, *Sobornyje czynownicy*, Moskwa 1907, s. 23, przypis. – W *Służbie Sofii* [712], 4 pieśń kanonu, 2 troparion, czytamy: „Mądrość Boża, któ-

ra jest opatrności tajemnicą dla wszystkich ludzi”. W dziewiątym liście Dionizy Areopagita także tłumaczy Mądrość jako Opatrzność.

697 Szczegółowo: Gołubcow [696], s. 21-24; por.: *Służba Sofii* [712], 6 pieśń kanonu, kontakion: „Widzimy cudowną ikonę Mądrości Bożej, Przeczystej Jego Matki Bożej”.

698 „Skazanije izwiestno” [702], r. 14, s. 1.

699 Przemilczają znaczenie Świętej Sofii – problem tak naturalny przy opisie świątyni – i biskup z VII w. Arkoulphos, którego opis zachował się w notatkach Adamnanesa, i pisarz z połowy IX w., Bernard Mądry, a także bardzo wykształcony biskup Liutprand, który odwiedził Konstantynopol dwa razy, w latach 948-950 i 968-969, oraz cały szereg pisarzy, ciągnący się do końca XII w. Nic nie mówią też w swoich notatkach o interesującym nas problemie także ci ludzie z Zachodu, którzy zjawili się z wojskami zdobywającymi Konstantynopol – w tym najbardziej znany z nich, który szczegółowo opisał zdobycie Konstantynopola przez Łacinników – Villehardouin. Podróżnicy z Północy, w których notatkach są interesujące wzmianki o Konstantynopolu, też nie nic nie mówią o podstawowej idei religijnej tego miasta. Na przykład, opat Mikołaj w swoim itinerarium, zadowolona się uwagą: „W Maklagardzie jest świątynia zwana Agiosophia, a przez ludzi z Północy nazywana Aegisit, i świątynia ta ze względu na budowlę i wielkość przewyższa wszystkie świątyni na ziemi” (Werlauff, *Symbolae*, 10) – tylko tyle. W dodatkach do jego notatek też niczego nie można znaleźć. Oto fakty, wobec których historyk zatrzymuje się ze zdumieniem! Świadectwa te zapożyczono z referatu: I. I. Srezniewski, *Sw. Sofija Car'gradskaja po posinii ruskogo palomnika konca XII w.*, [w:] *Trudy Tret' jago Archeologiczeskogo S' jezda w Rossii, bywszego w Kijewie w awgustie 1874 g.*, Kijów 1878, I, s. 105-106. Srezniewski podaje, że zbadał wszystkie opisy, „jakie tylko mógł znaleźć” (*tamże*, s. 104).

700 Robert de Clary, *Li prologues de Constantinoble comment ele fu prise* (według wydania de Riana): *Li estories de chians qui conquissent Constantinoble de Robert de Clari en Aminois, chevalier*, s. a., s. 97 – według wydania K. Hopfa, *Chroniques Gréco-Romaines inedites et peu connues*, Berlin 1873, s. 67. Tekst z Pikardii, opisujący Świętą Sofię i przekład rosyjski znajdujemy w : Srezniewski [699], s. 107-108.

701 Według nauki W. S. Sołowjowa (*Rossija i wsielenskaja Cerkow'* [4], s. 325-353, zwłaszcza s. 326-327, 328, 331-332, 349), Sofia nie jest tylko idealną osobą stworzoną, ale także „Substancją Najświętszej Trójcy” (– czyż Sołowjow nie chciał powiedzieć: „wspólna energia” lub „wspólna łaska”? –). Nie ma potrzeby wyjaśniać, jak daleka jest ta nauka o oddzielnej od Hipostazy Istocie Bożej od prawosławnej nauki św. Atanazego Wielkiego, który zdecydowanie bronił formuły $\epsilon\kappa$ Πατρός, $\epsilon\kappa$ οὐσίας τοῦ Πατρός. Racjonalizm Sołowjowa ujawnia się jeszcze w tym, że dla Sołowjowa nie jest żywa Osoba, nie Hipostaza i nie samo-uzasadniająca się Żywa Trójjednia – zasada i fundament wszystkiego, a substancja, z której

wyłaniają się Hipostazy. Jednak ta substancja w tym wypadku nie może nie być uznana za bez-osobową i dlatego rzeczową. Filozofia Sołowjowa jest subtelnie racjonalistyczna w swojej formie i w nieunikniony sposób jest filozofią rzeczy ze swojej treści. To, o czym nauczał Sołowjow, bez wątpienia zbliża się do sabelianizmu, do filozofii Spinozy, do filozofii Schellinga przynajmniej w jego pierwszej fazie. – Nauka Sołowjowa o Sofii i o Duszy Świata (te dwie postacie u niego nie utożsamiają się, ale są różne) jest przedstawiona w: Wołzski [A. S. Glinka], *Problema zła u Wł. Sołowjowa*, „Woprosy Rieligii” 1906, z. 1, s. 221-297. Literatura patrz [4], do czego należy dodać jeszcze: J. N. Trubieckoj, *Mirosozierzcanije Wł. S. Sołowjowa*, Moskwa 1913, I-II; E. L. Radłow, *Wł. Sołowjow*, Petersburg 1913. – Sołowjow nazwał J. Pordage (1625-1698) „specjalistą w dziedzinie Sofii”. Rzeczywiście, nie tylko ze swego pochodzenia, jego teozoficzny system jest sofiologiczny i co treści jest przede wszystkim poświęcony Sofii, jeśli nie wprost, to ubocznie. Objawienie, jakie on miał 21. 22 i 23 czerwca 1675 r., zostało przez niego opisane. Przekład rosyjski nosi tytuł *Sofija Wiecznaja Diawa Wiecznoj Priemudrosti, otkrywšajasja Ioannu Pordeczu*. Teozoficzna nauka o Sofii została zwłaszcza rozwinięta w *Bożestwiennoj i istinnoj mietafizikie* [125], II, s. 202-213.

702 Szczegóły patrz w literaturze sofiologicznej. Dla wygody podaję jej bibliografię, chociaż i niepełną (gwiazdkami oznaczono te książki lub artykuły, w których znajdują się rysunki ikonografii Sofii): A. I. Nikolski, „Wiestnik Archieologii i Istorii” 1906, z. 17 (nie udało mi się znaleźć tego artykułu); A. I. Uspienski, *Ikonopis’ w Rossii do wtorej połowiny XVII wieka*, „Zołotoje Runo” 1906, z. 7-8-9; E. K. Riedin, *Materiały dlja wizantijskoj i driewnierusskoj ikonografii. I. Sofija, Priemudrost’ Bożyja*, „Archieologiczeskija Izwiestija i Zamietki” 1903 z. 1; M. W. Tołstoj, *Ikony Sofii – Priemudrosti Bożyjej*, „Duszepoleznoje Cztienje” 1890, z. 1, s. 240-241, 458-460; W. Arseniew, *O cerkownom ikonopisanii*, „Duszepoleznoje Cztienje” 1890, z. 1, s. 263-265; Bogosłowski, *Swjataja Sofija w Wielikom Nowgorodzie*, „Christianskoje Cztienje” 1877, z. 1, s. 188-189, 191, 201; M. W. Tołstoj, *Pis’ma iz Kijewa*, „Duszepoleznoje Cztienje” 1870, z. 2, z. 69-71; P. Orłowski, *Swjataja Sofija Kijewskaja, nynie Kijewo-Sofijskij kafedralnyj sobor*, Kijów 1901; Sacharow, *Izsledowanija o russkom ikonopisanii*, s. 30-34; P. G. Lebiedincew, *O sw. Sofii Kijewskoj*, [w:] *Trudy III Archieologiczeskiego Sjezda w Kijewie w 1874 g.*, Kijów 1878, I; tenże, *Sofija Priemudrost’ Bożyja w ikonografii Siewiera i Juga Rossii*, „Kijewskaja Starina” 10:1884, z. 9, s. 555-567; *G. D. Filimonow, *Oczerki ruskoj christianskoj ikonografii. Sofija Priemudrost’ Bożyja*, „Wiestnik Obszczestwa Driewnie-Russkogo Iskusstwa pri Moskowskiom Publicznom Muzeje” 1874, z. 1-3, s. 1-20; *Skazanije izwiestno, czto jest’ Sofiej priemudrost’ Bożyja*, tamże, dział „Materiały”, s. 1-17; A. P. Gołubcow, *Sobornyje Czynniki i osobiennosti służby po nim*, Moskwa 1907, s. 13-32; *N. W. Pokrowski, *Jewangielije w pamjatnikach ikonografii priemuszczestwienno wizantijskich i russkich*, Petersburg 1892, s. 374 i nss.; *Metropolita Eugeniusz Bołchowitinow, *Opisanije Kijewosofijskiego sobora i Kijewskoj ijerarchii*, Kijów 1825, s. 16 i nss.; F. I. Busłajew, *Istoriczeskije oczerki ruskoj narodnoj słowiesnosti i iskusstwa*, Petersburg 1861, II, s. 294-298; K. Nikolski, *Anafietmatstwowanie, sowierszajemoje w pierwuju niedielju Wielikogo Posta*,

Petersburg 1879; W. S. Sołowjow, *Idieja czelowieczestwa u Awgusta Konta*, [w te goz:] *Sobranije soczynienij*, VIII, s. 240-241; *E. M. Kuzmin, *Ikona sw. Sofii i objasnienija jeja*, „Wiestnik Tieosofii” 1909, z. 1, s. 1-3 [próba wyjaśnienia Sofii w duchu teozofii]; F. I. Titow, *Słowo w dien' Roźdiestwa Prieswjatoj Bogorodicy (Ob istinnoj Priemudrosti Bożyjej)*, „Trudy Kijewskoj Duchownoj Akademii” 1910, z. 10, s. I-VII [polemika z poprzednim artykułem]; Biskup Wissarion, *Ikony i drugija swjaszczennyja izobrażenia w ruskowej Cerkwi*, [w:] *Duchownaja Piszcz*, Moskwa 1891, s. 284-286; A. N. Murawjow, *Driewnosti i simwolika Kijewo-Sofijskiego sobora*, [w:] *Pribawlenija i izdannija tworienija swjatychoj otcow*, Moskwa 1859, XVIII, s. 553-554; M. Didron, *Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu*, Paris 1843, s. 160-161. Wskazówki co do dalszej bibliografii można znaleźć w podanych źródłach.

703 Podają jedynie część literatury w języku rosyjskim: *Skazanie izwiestno* [702], s. 1-5; *O obrazie Sofii Priemudrosti Bożyjej, spisano s miestnogo obraza, czto w Wielikom Nowgorodzie* [w rękopisie Biblioteki Synodu, № 238]. Patrz: Busłajew, *Oczerki* [702], s. 297-298; A. W. Gorski i K. I. Nowostrujew, *Opisanije rukopisiej Sinodalnoj Biblioteki*, s. 74; Nikolski, *Anafiematstwowanie* [702]; P. Florenski, *Służba Sofii* [712]; M. Smiencowski, *Cerkowno-istoriczeskije matieriały* [712].

704 *Ikonostas Troice-Siergijewa Uspienskogo Sobora* [677]. Sam sobór był poświęcony 15 sierpnia 1585 r. Zacytowany tekst został przeze mnie przepisany wiele lat temu. Natomiast podczas ostatniej restauracji soboru ikona zostało odnowiona i obłożona koszulką, która zakryła napis i prawie całe starożytnie przedstawienie, a także wydaje się, że niezupełnie odpowiada samemu przedstawieniu.

705 Tu kończy się to, co zostało napisane po lewej stronie Sofii (od strony widza) i jest kontynuowane dalej z prawej strony.

706 *Sbornik polemiczeskich kanonow i istoriczeskich statiej*, przechowywany w Bibliotece Moskiewskiej Akademii Teologicznej pod № 10 (175), napisany skoropisem, patrz k. 199v-201.

707 *Apokalipsis tołkowij w licach, tołkowanie Andrieja, Archijepiskopa Kesarii*, napisany półustawem, przechowywany tamże pod № 11 (16).

708 *Kniga Alfawit*, napisana półustawem w XVII w. i przechowywana tamże pod № 36 (230), k. 232-251.

709 Dalsze świadectwa patrz: *Opisanije sławianskich rukopisiej Biblioteki Św.-Troickija Siergijewy Ławry*, Moskwa 1878, I, s. 89-90; III, s. 214.

710 *Apokalipsis tołkowij* [707], k. 147.

711 *Sbornik*, napisany półustawem w XVI w., przechowywany w tejże bibliotece pod № 788 (1649), na k. 220: „Słowo sw. Sofii”.

712 *Slużba Sofii Priemudrosti Bożyjej*, wydał [po rękopisi prinależaszczej Moskowskiej Sofijskiej cerkwi, czto na Łubiankie], P. Florenski, Siergijew Posad 1912, s. 42. Patrz także: Biskup Wissarion, *Ikony* [702], s. 286, przypis 1. Nie wiadomo, kto ułożył oficjum Sofii. Ono istniało już na początku XVIII w., a około listopada 1707 r. bracia Joannicjusz i Sofroniusz Lichudowie poprawili to oficjum i na nowo napisali prolog, wersety i kanon ku czci Sofii. Metropolita Jona skierował tę pracę do Fiodora Polikarpowa, drukarza moskiewskiego, aby ją „przejrzał i poprawił jak należy”, (Strojew, *Bibliograficzeskij słowar*’, s. 190-191; „Strannik” 1861, z. 1, s. 125). Poprawione przez braci Lichudów „troparion i kontakion Sofii, z wyjaśnieniem o obrazach i o soborze w Nowogrodzie, i o ich twórcach” są ukazane w opisie książki metropolity Jony (*Opisanije Archiwa Swjatiejszogo Sinoda*, I, s. XCIII, XCIV). Te świadectwa są także znane z książki: Smiencowski, *Brat’ja Lichudy*, Petersburg 1899, s. 349-350. We wrześniu 1708 r. Joannicjusz Lichud zakończył nowy utwór, *Słowo torżestwiennoje o Sofii, Priemudrosti Bożyjej*. Jest to traktat po części historyczno-archeologiczny, a po części dogmatyczny. Celem autora było wyjaśnić, kto i kiedy zbudował „wspaniałą i słynną, i godną czci świątynię” w Konstantynopolu, „znaną pod nazwą Sofii Mądrości Bożej, –i kto dał jej tę nazwę i dlaczego ze względu na Mądrość Boga i Ojca ognista, z orlimi skrzydłami, w koronie i z berłem, w szatach kościelnych i z innymi rozlicznymi oznakami –na tronie ozdobnym pośrodku ikony jest namalowana”. Na podstawie zakończenia *Słowa* można sądzić, że zostało ono wygłoszone w cerkwi jako pouczenie (M. Smiencowski, *Brat’ja Lichudy*, Petersburg 1899, s. 364-367 wraz z wyjaśnieniem *Słowa*. Autentyczny jego tekst jest w rękopisie Moskiewskiego Muzeum Rumiancewa pod № 244 i został wydrukowany w: M. Smiencowski, *Cerkowno-istoriczeskije materiały*, Petersburg 1899, s. 5-32. – Korzystając z okazji pragnę podziękować N. L. Tunickiemu za jego wskazanie na braci Lichudów jako autorów oficjum Sofii.

713 *Slużba Sofii* [712], s. 6.

714 Nikolski, *Anafiematstwowanije* [702], s. 292; Busłajew, *Istoriczeskije oczerki* [695], II, s. 297.

715 *Slużba Sofii* [712], 1 pieśń kanonu, 3 troparion: „Całym sercem poszukujemy Mądrości Bożej wcielonej w Przeczystą Dziewicę” i inne.

716 Tutaj bardziej niż kogokolwiek należy wymienić tajemniczą postać A. N. Szmidt.

717 W. S. Sołowjow, *Idieja czelowieczestwa u Awgusta Konta*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, VIII, s. 240-241. – Jako dopowiedzenie do tego, co zostało już powiedziane wcześniej, można dodać, że uskrzydlenie św. Jana Chrzciciela oznacza, że „jest to postać przemieniona, podniesiona do chórów anielskich, i tym samym odcięta od swojego ziemskiego życia. Bogurodzica ze skrzydłami jest dokładnie taką samą osobą, podniesioną do świata niebiańskiego, stojącą poza ziemskim kręgiem wydarzeń historycznych” (Busłajew [702], s. 295).

XII. – LIST JEDENASTY: PRZYJAŻŃ.

718 Ten problem zostanie szczegółowo omówiony w artykule *O wozrastanii tipow*, [Siergijew Posad 1906].

719 Szczegóły i dowody w kwestii klasycznego użycia słów o miłości oraz ich pochodzenia patrz: J. H. H. Schmidt, *Synonimik d. griechischen Sprache*, Leipzig 1879, III, № 136, §§ 476-491; № 34, §§ 463-471; № 135, §§ 471-474, a także [725].

720 Curtius [12], s. 172, № 122.

721 Prellwitz [12], s. 2: ἀγαπάω.

722 Boisacq [12], s. 3-4: ἀγα- I s. 6: ἀγαπάω.

723 Arystoteles, *Retoryka*, 1₁₁, [w tegoż:] *Opera* [36], II, kol. 17-21 = *Dziela wszystkie*, Warszawa 2001, VI, s. 344-349.

724 Słowa „τὸ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἔστιν αὐτὸν δι' αὐτόν” tłumacz francuski przekazał przy pomocy zwrotu „être aimé signifie être chérie pour son mérite personel”, to znaczy akurat odwrotnie w stosunku do naszego przekładu, chociaż niewątpliwie tłumacz chciał powiedzieć to samo, co i nasz przekład. Patrz: *La Réthorique d'Aristote*, przeł. M. E. Gros, Paris 1822, s. 155.

725 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I₃ [36], s. 1095 kol. II-1096 kol. I = *Dziela wszystkie*, Warszawa 2002, V, s. 78-80.

726 Należy zauważyć, że nie wziąłem tutaj pod uwagę użycia słów ἐρᾶν, ἔρωσ i pochodnych u Platona, który nadał im gnozeologiczny i ontologiczny charakter oraz bardziej duchową treść. Na ten temat patrz: F. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsia 1835, I, s. 822-829, 830-831.

727 Dal [7], I, kol. 1716.

728 Mikucki [9], s. 33-34.

729 Szczegóły i dowody w kwestii biblijnego użycia słów o miłości oraz ich pochodzenia patrz: Cremer [17], Gotha 1902, §§ 10-15, 15-19, 19-20 i S. Smirnow, *Filologiczeskija zamieczanija o jazykie nowozawietnom w sliczenii s klassiczeskim pri cztienii Posłanija Apostoła Pawła k jefessjanam*, Moskwa 1873, s. 31-36; *A Concordance to the Greek Testament*— edited by Rev. W. F. Moulton— and Rev. A. S. Geden— Sec. ed., Edinburgh, 1899, s. 6-8, 990-991.

730 Jeśli święci mistycy nie bali się posługiwać słowem, wyraźnie w ich czasach osądzonym prawie przez całe społeczeństwo, to znaczy, że było wewnętrzne pobudzenie do użycia tych słów, a innego słowa nie można było znaleźć.

731 Słowo ἀγάπη do ostatnich czasów autorytatywni filolodzy określali jako „vox solum biblica et ecclesiastica”, „vox mere biblica”, jak „der Profan-Gräcität völling fremd”, „vox profanis ignota”. Natomiast nowsze odkrycia w papirologii zmuszają do większej ostrożności i uznania tego słowa za element mowy potocznej. Na przykład, w liście jakiegoś Dionizego do Ptolomeusza, znalezionym w archiwum Serapeum (Pap. Par. 49,) i odnoszącym się do lat 164-158 przed Chrystusem, występuje słowo ἀγάπη. (G. A. Deissmann, *Bibelstudien*, Mahrburg 1895, s. 80; tenże, *Neue Bibelstudien*, s. 27). Znany jest jeszcze wypadek użycia tego słowa, odnoszący się do I w. przed Chrystusem (tenże, *Licht vom Osten, Das Neue Testament*, Tübingen 1909, s. 48 i nss.). W ten sposób, jeśli nawet odnosi się ono do „ἄπαξ εὐρημένῳ”, to w każdym bądź razie nie jest z liczby „ἄπαξ εἰρημένῳ” (*tamże*, s. 48).

732 Arnoldi Geulincx Antverpiensis, *Ethica*, Tract. I, cap. § 1 Amor, 1-8 (*Opera Philosophica*, recognovit G. P. N. Land, Hagae Comitum 1893, III, s. 9, 14); tenże, *Annotata ad Ethicam*, s. 154-163.

733 Jeden taki romans został opisany przez J. Bois, *Le Monde invisible* [252]. Taka miłość jest też przedstawiona w *Ognistym Aniele* W. Briusowa oraz w wielu innych dziełach literackich.

734 Dokonuję poprawki, gdyż w *Opera Philosophica* Geulincxa [732], III, s. 163 10, sup. in Annot., wydrukowano: „neque amor dilectionis, neque amor affectionis”, co jest bezsensowne, gdyż oba określenia są jednym i tym samym; jest oczywiste, że zamiast „amor affectionis” powinno być „amor effectiois”. Ta poprawka przypisu pozostaje w całkowitej zgodzie z sensem tekstu zasadniczego (*Ethica*, Tr. I, Cap. I, § 1 2, T. III, s. 10), na który powołuje się przypis.

735 Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, [w tegoż:] *Połnoje sobranije soczynienij*, przeł. J. Łowjagin, Petersburg 1905 [245] = Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, Warszawa 1980.

736 Sohm [585].

737 Na temat agap patrz: P. Sokołow, *Agapy ili wieczeri ljubwi w driewnie-christl. janskom mirie*, Siergijew Posad 1906; F. X. Kraus, *Real-Encyclopädie der christl. Alterthümer*, Freiburg in Br. 1880, I, §§ 25-27; H. Leclercq, *Agape*, [w:] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* – par F. Cabrol [24], I, kol. 775-848 z ilustracjami, a na kol. 845-848 podano obszerną bibliografię. – Na temat pozostałości agap u Gruzinów i Ormian patrz: N. Marr, *Sled ἀγάπη u armian*, „Christianskij Wostok” 1912, z. 1, s. 41-42.

738 Takie użycie słowa jest między innymi ukazane w „Filologiczeskije Zapiski” 1888, s. 2, ale na temat jego wątpliwości patrz: Walde [19], s. 313; Curtius [12], s. 303; natomiast Prellwitz [12], s. 341, zdecydowanie to odrzuca.

739 W czasach współczesnych z mocą i nieustannie N. N. Nieplujew podkreślał istotną ważność dla życia kościelnego systematycznie zorganizowanych bractw. Bez

względu, jak odnosimy się do zorganizowanego przez niego „Trudowego Bractwa”, nie można odmówić temu działaczowi zasługi ożywienia tego fundamentu życia kościelnego. Patrz: N. N. Niepljujew, *Soczynienija* oraz panegiryczny zbiór artykułów o nim: *Niepljujew, podwiżnik ziemi Ruszskoj. Wienok na mogliu*, Siergijew Posad 1908.

740 Bez wątpienia, pierwotne chrześcijaństwo otaczało się tajemnicą wobec świata zewnętrznego i ze względu na swoją sytuację upodobniało się do misteriów. Sakramenty chrztu, bierzmowania, kapłaństwa i komunii, Liturgia, nauka o Trójcy Świętej, Symbol Wiary i Modlitwa Pańska – tych osiem tajemnic znali tylko wtajemniczeni i istniały liczne określenia na oznaczenie zasady milczenia na temat tych tajemnic, a mianowicie: ἐπίκρουψις σιωπῆς, ἀπροσηγορία, τὸ κρύβδην, ἀδημοσίευτον, μυστήριον, νῶσις ἀπόρρητα, μυστηριοκρουψία, δόγμα, τρόπος παιδείας, *occultatio, reticentia sacrorum, silentium sacrum, arcanum* i wynalezione w XVII w. przez H. T. Geiera określenie *disciplina arcani* (Augusti, *Handbuch der christ. Archäologie*, Leipzig 1836, I, . 93). Zachowanie tajemnicy, poświadczone przez cały szereg dokumentów, nie było jednak jedynie dobrą wolą i skromnością. Nie, zasady kościelne domagały się od współwtajemniczonych συμμύσται (Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie* 12₂, Funk [319], § 84 = *Ojcowie Apostolscy*, s. 70), ścisłego przestrzegania tajemnicy i nawet postrzegały w odstępstwie od tej zasady cechę wspólnot heretyckich. Po części na bazie tych zasad rozwinął się symboliczny język starożytnego chrześcijaństwa, nazywany przez św. Teodoretą, piszącego w V w., „κεκρυμμένος καὶ μυστικός λόγος”. Na ważną rolę w starożytnym chrześcijaństwie *disciplinae arcani* szczególnie kładł nacisk A. S. Uwarow, *Christianskaja simwolika*, Moskwa 1908, I, s. 3-7. Świadectwa tego typu i literatura są podane w: F. X. Kraus, [737], I, §§ 74-76. Jednak oprócz takiego ezoteryzmu Kościoła jest w nim też ezoteryzm bardziej subtelny. Jest to tajemniczość życia Kościoła dla każdego, który nie jest w to życie wtajemniczony, to znaczy istnienie w nim odrębnej struktury duszy, bez której nic w Kościele nie może prawidłowo percywowane i poznawane, a co jest przekazywane jedynie w łańcuchu żywej tradycji kościelnej. W tym sensie można mówić o pewnym podobieństwie życia kościelnego do starożytnych misteriów, w których także dawano nowe, szczególne rozumienie świata. Na temat relacji chrześcijaństwa do starożytnych misteriów patrz: R. Steiner [118]; tenże, *Put' k poswjaszczeniju*, Kaługa 1911; E. Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, Paris 1907; tenże, *Les grands initiés*, Paris 1912; G. Wobbermin, *Religions-gesch. Studien zur Frage d. Beeinflussung des Urchristentums dur das antike Mysterienwesen*, Berlin 1896; G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seiner Einfluss auf das Christentum*, Göttingen 1894; F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, przeł. G. Guerich, Leipzig 1903.

741 A. Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, [w:] *Kantstudien*, XIII, s. 1-17; R. Eisler, *Wörterbuch d. Philos. Begr.*, Berlin 1910, II, s. 989-993: „Person“; Stern [2].

742 Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Text with crit. apparatus, published by the British & Foreign Bible Society, London 1904, s. 27.

743 Dwójka jest liczbą żeńską; dlatego „dwoje” tworzy molekułę z żeńską percepcją i mistyczną podatnością – tak do dobra, jeśli one zważają na Boga, jak i do zła – jeśli

zwracają się do Diabła. W każdym bądź razie w psychologii „dwójcy”, w przeciwieństwie do psychologii „jedyńki” i „trójki”, aktywny jest element męski, jest bez wątpienia jakaś „miętkość”, zdolność „percybowania” tchnień nie z tego świata. Życie dwójcy jest życiem uczuć, ale bez kontroli rozumu. Jeden – wola, dwaj – uczucie, trzej – rozum.

744 [585].

745 [20].

746 Na temat realności ontologicznej i znaczenia mistycznego Imienia *Jezus*, patrz: ojciec Jan Kronsztadzki, *Moja żyzn' wo Christie* [45]; *Dobrotoljubije*, V: rozważania Kallistosa i Ignacego Ksantopulosów; *Szczere opowieści pielgrzyma* [564]; Schimonach Hilarion, *Na gorach Kawkaza*, Kijów 1912; Schimonach Antoni (Bułatowicz), *Apologija wiery wo Imja Iisus*, Moskwa 1913; P. Kusmarcew, *Mysli otcow Cerkwi o Imieni Bożijem. Matieriały k sporu o poczytaniu Imieni Bożija*, Moskwa 1913; F. E. Mielnikow, *W tienietach jeriesiej i prokljatij*, Moskwa 1913; „Cerkownyje Wiedomosti” 26:1913, z. 20 (List synodu oraz artykuły arcybiskupa Nikona, arcybiskupa Antoniego i J. Troickiego). Pozostała (obecnie ogromna) literatura ma znaczenie drugorzędne. Jeszcze: Biskup Teofan [250]; [20].

747 Petrus Bungus Bergomatus, *Numerorum Mysteria*, Lutetiae Parisiorum 1618; A. I. Sadow, *Znamienatielnyja czysła*, Petersburg 1909; D. O. Szeping, *Simwoliwa czysiel*, Woroneż 1843; Hellenbach, *Die Magie der Zahlen*, 1882, L. Keller, *Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben*, Leipzig-Jena 1906.

748 *Tamże*.

749 Za taką uważają ją prawie wszyscy badacze. Część niezliczonych prób jej wytłumaczenia jest podana w: Schreiter, *Explic. parab. de improbo oeconomo*, Leipzig 1803; w języku rosyjskim: Trencz, *Tolkowanije pritczej Gospoda naszego Iisusa Christa*, Petersburg 1888, s. 356-378; Metropolita Filaret (Drozdow), *Słowa i rieczy*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, Moskwa 1861, III, s. 362; M. M. Tariejew, *Osnowy christianstwa*, Siergijew Posad 1904, III, s. 364-366; I. P. Juwaczew, *Tajny Carstwija Niebiesnogo*, Petersburg 1910, I, s. 134-144; O. D. Durnowo, *Tak goworil Christos*, Moskwa 1912, s. 48-52, 270-271; są też jeszcze prace M. D. Murietowa i T. Butkiewicza.

750 W Rosji wyjaśnili to słowianofile i ich śladami poszli niektórzy szkolni teolodzy. Wymieńmy na chybi traf: J. Samar in, *Ijezuity i ich odnoszenije k Rosii*, [w tegoż:] *Soczynienija*, Moskwa 1887, VI; Biskup Sergiusz, *Prawosławnoje uczenije o spasionii* [281].

751 Przeżywanie bytu jako dobra jest zarodkiem ontologicznego dowodu na istnienie Boga, czy to w naiwnej formie Anzelma z Canterbury, czy też w subtelnej argumentacji Schellinga (*Philosophie d. Offenbarung*, [w tegoż:] *Samtliche*, III). Ta sama myśl stanowi główne źródło rozumienia życia przez F. M. Dostojewskiego.

Dlatego całkowicie pozbawiona jest uzasadnienia odpowiedź A. I. Wwiedzińskiego, dana S. S. Głagolewowi na obronę przez niego argumentu ontologicznego. W tym rzecz, że „zło realizuje się” mniej realnie, niż niezealizowane, jego realność jest widmowa i przez swoje „zrealizowanie” zło jedynie oddala się ze sfery bytu w ciemności zewnętrzne (S. S. Głagolew, *Wiera i znanije*, „Wiera i Razum” 1909, z. 21; A. I. Wwiedziński, *Logika* [86], s. 404.

752 M. D. Murietow, *Ijuda Priedatiel*, „Bogosłowskij Wiestnik” 1905, z. 7-8, s. 551.

753 Uzasadnienie przyjętych połączeń w pary, *tamże* [752], s. 551-553.

754 „Legenda nie myli się, jak myślą się historycy, gdyż legenda jest oczyszczona przez czas od wszelkich przypadkowości, oświecona artystycznie aż do idei, podniesiona do typu samej realności. Legenda jest żywym przekazem, prawie zawsze autentyczniejszym, niż to, co nazywamy historią”, jak twierdzi A. Thierry. Legenda jest historią *par excellence*, gdyż „poezja jest bliższa filozofii i pełniejsza treści, niż historia”, jak zaświadczył najbardziej trzeźwy z filozofów, ojciec współczesnej nauki Arystoteles (P. Florenski, *Praszczury Ijubomudrija*, „Bogosłowskij Wiestnik” 1905, z. 5).

755 A. Mommsen, *Athenae christianae*, Lipsiae 1878, s. 135, przypis 2 z powołaniem się na Heldricusa.

756 Szestjakow [262], s. 151, 157, 187, 250; spis według Szestjakowa, a nazwy w cudzysłowach według Mommsena.

757 Bł. Hieronim, *Egzegeza Ewangelii Marka 2*, cytat za [750].

758 Bł. Augustyn, *Quaestiones Evangeliorum 2*₁₄, cytat za [750].

759 Przepisy monastyczne, które nakazują mnichom przebywać po dwóch patrz: A. D. Alteserra, *Asceticon sive originum rei monasticae libri decem*–, rec. C. F. Glück, Hale 1782, s. 558-561; *Drwiwienie inoczeskije ustawy*, Moskwa 1892. – Zwyczaj monastyczny chodzenia po dwóch znalazł charakterystyczny wyraz, między innymi, w następującej anegdocie, podanej w jednej z epigram Konrada Zelstisa (IV₅₃), z powołaniem się na Alberta Wielkiego: Dwóch mnichów zaskoczyła burza i piorun jednego z nich spopielił, ale nie tknął jego płaszcz, natomiast drugiemu spalił płaszcz, ale nie zaszkodził mnichowi. Ten ostatni, nie widząc przyjaciela, założył jego płaszcz i opowiedział w klasztorze, że jego towarzysz, jak się zdaje, został żywcem wzięty do nieba (G. Senger, *Kriticzeskije zamietki k tiekstu epigramm Konr. Celtisa*, 96, *ŻMNP* 36:1911, z. 11, s. 540.

760 Klemens Aleksandryjski, *Któryż bogacz będzie zbawiony?*, 32, PG 9, kol. 620 = *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, przeł. J. Czuj, Kraków 1995.

761 Św. Klemens Rzymski, *II List do Koryntian 12*₂ [185], s. 74 = w przekładzie na język polski s. 216

762 Patrz s. 305-312.

763 Św. Klemens Rzymski [761], 12_{3,6}, s. 74-75 = w przekładzie na język polski s. 16.

764 Św. Grzegorz Teolog, *Gnomiczne dwu-wiersze* 97-98, PG 37, kol. 923.

765 Św. Grzegorz Teolog, *Homilia 11*, PG 35, kol. 831BC = w przekładzie na język polski s. 431; por. z tym słowa św. Maksyma Wyznawcy: „Nie ma nic równie wartościowego, jak wierny przyjaciel”.

766 Św. Grzegorz Teolog, *Homilia 6*, PG 35, kol. 728 = w przekładzie na język polski s. 137.

767 [765], kol. 833C = w przekładzie na język polski s. 155.

768 Św. Grzegorz Teolog, *List do Heleniosa o mnichach*, PG 37, kol. 1468.

769 Św. Grzegorz Teolog, *Homilia 23 = Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 254-261

770 Talassios [52], *O miłości*, 1.

771 *Tamże*, 5.

772 Św. Bazyle Wielki, *Regule fusius tractate*, 3, PG 32, kol. 917A.

773 Celem uniknięcia nieporozumień uważam za konieczne przypomnieć, że autentycznym przedmiotem naszych rozważań jest życie wewnętrzne, a nie lingwistyka. Oto dlaczego tutaj, jak i w wielu innych miejscach, powołuję się na etymologię, niekiedy uważaną za wątpliwą, lub przynajmniej nie do końca wyjaśnioną. Teorie lingwistyczne nie są dla nas argumentami w sensie właściwym. (– Zresztą, czy takie są w ogóle możliwe w problemach życia wewnętrznego? A gdyby nawet były możliwe, to czy są nam potrzebne tam, gdzie samo życie mówi dobitniej od wszelkich argumentów? –). Jeśli więc nie są to argumenty, to czym one są? – Oczywiście, swoistymi symbolami. Przy tym nie jest już bardzo ważnym, żeby wiedzieć, na ile te symbole są akceptowane przez współczesnych lingwistów; przecież przeżycia porządku wewnętrznego są dla wszystkich czasów i narodów, a opinie naukowe to rzecz bieżącej i zmiennej mody, wcale nie trwalszej niż moda na damskie płaszcze lub rękawy. A jeśli skromność nie pozwala być zbyt zacofanym w stosunku do tego, czego w danej chwili trzyma się świat, to instynkt samoobrony tym mniej może dopuścić do biegania za „ostatnim krzykiem” mody, tak kobiecej za kapeluszymi, jak i męskiej za nowinkami naukowymi. Przeto, jeśli pewna symbolika pomaga naszemu zadaniu, to pozwalamy sobie nie lękać się tego, co powiedzą lingwiści.

Mało tego. Opierając się na największym z autorytetów w filozofii, na autorytecie Platona, możemy idąc za jego przykładem powołać się na takie stwierdzenia lingwistyki, które przez nas w swoim czasie i na swoim miejscu były lub będą negowane: fi-

lozofia chociaż i jest *Ancilla Theologiae*, to jednak nie *Ancilla scientiarum*; w stosunku do nauki jest ona *Domina*. Filozofia tworzy język, a nie bada. Powiedzmy wprost: według klasycznej opinii W. Humboldta język nie jest nieruchomą rzeczą, nie jest ἔργον, a wiecznie żywym działaniem, ἐνέργεια. Słowa są nieustannie tworzone i w tym sens języka. Tym samym słowo jest tym, czym pozwala mu być twórca języka, poeta lub filozof. „Zewnętrzna forma słowa”, to znaczy jego fonem wraz z morfemem istniejącym ze względu na jego duszę – *semem* – i poza nim nie ma słowa, a jest jedynie proces fizyczny: *semem* tylko do pewnego stopnia liczy się z formą zewnętrzną, ale wcale nie jest jej niewolnicą. Wyjaśnimy to na przykładzie. Czyżby dlatego zabroniono przyoblekać swoje twórcze zamysły w szaty jeszcze nieuznanych lub już przestarzałych terminów i teorii przyrodniczo-naukowych? „*Serçe matczyne – wieszcz*”. Czy po wypowiedzeniu tego zdania musimy obowiązkowo z lękiem oglądać się na teorię emocji Jamesa-Lange’a i troszczyć się o jej uzasadnienie? Lub: Czy wyrażenie „*atmosfera duchowa była nasycona elektrycznością*” oczekuje na opinię fizyka?

Podobnie filozof, bardziej z szacunku, niż poważnie przysłuchuje się pouczeniom lingwisty. Jeśli jednak dla spokoju czytelnika potrzebna jest opinia „nauki”, to – ile mamy ku temu możliwości – zaspokoimy tę potrzebę choćby dzięki *Sacchari albi* w opłatku (– Koniecznie ½ godziny po posiłku! –):

Rosyjskie słowo **prijatiel** (przyjaciel) niektórzy wyprowadzali od czasownika **prijati** (przyjąć) z rdzeniem **imu** i czasem terażniejszym **priemlju** (patrz: Reif, *Etimologiczeskij słowar*). Wyjaśnienie słowa „prijatiel” jako „prijemljuszczyj” (przyjmujący) nie jest – jak się zdaje – obce księgom liturgicznym chociażby w postaci gry słów. W wersecie litii święta Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy czytamy: „Matka i Dziewica, i przyjmująca Boga”, a w apostychesie tego samego dnia jest Ona nazwana „Świątynią świętą, Bóstwo przyjmującą”. Zresztą, twierdzić zdecydowanie, że w tym wypadku jest zbliżenie pojęć „przyjąć w siebie Boga” i „przyjaciel Boży” – nie jest możliwe. Jednak później czasownik **prijati**, tkwiący w osnowie słowa **prijatiel**, został uznany za odrębny czasownik, chociaż ze współdzwicznym rdzeniem **imu**, a mianowicie za czasownik strony czynnej i z czasem terażniejszym **prijaju**. Od niego pochodzi cała rodzina słów, pokrewnych co do sensu omawianemu słowu, a mianowicie: polskie *przyjąć, sprzyjać, przyjaciel*; czeskie *přáti, příti, přejí*; rumuńskie *prii, prieten, prieten* (= amicus) i inne, sanskrycie *pri, prinati, prija* (miły przyjaciel), *prajas* (miłość), *pritis, pritar, prijamana*, zendskie *frya*; gockie *frijon, frijond*; staroniemieckie *friunt, friudil*; litewskie *prietelis*; niemieckie *Freud, frei, Freiher* (oblubieniec), *Freitad* (= Veneris dies). Patrz: Szymkiewicz [10], s. 26-27: „prijat”; Gorjajew [6], s. 280-281: „prijatiel”.

774 F. Tiutczew, *Stichotworienija*, Moskwa 1894, s. 269.

775 Aleksy Stiepanowicz Chomiakow.

776 „Tanto nostri [sc. M. Minucii Felicis] semper amore flagraverit (Octavius), ut et in Ludicris, et serii pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet. Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam” (Municjusz Feliks, *Oktauiusz I*, PL 3, kol. 233, jak i cały rozdział I, kol. 232-234.

777 „Nec enim possent in amicitia tam fideli coherere, nisi esset in utroque mens una, eadem cogitatio, per voluntas, aequa sentential (Laktancjusz, *O śmierci prześladowców*, 8, [w tegoż:] *Opera*, ed. I. L. Bünemann, Halae 1765, II, s. 234).

778 Arystoteles, *Retoryka*, II 8 (Aristoteli *Opera*, Berolini 1831, II, s. 1385-1386); *La Rhetorica* d'Aristoteli [⁷²⁴], s. 286-295 = *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2001, VI, s. 381-383.

779 *Teatr Jewripida*, przeł. I. F. Annienski, Petersburg 1907, I, s. 351-412: „Gierakł”. Interesującą analizę tej tragedii patrz *tamże*, s. 415-448, zwłaszcza s. 442-447.

780 Św. Maksym Wyznawca, *O miłości* 4, PG 93, kol. 1072A.

781 Cytat za: S. Zarin.

782 Platon, *Uczta* 209B; 210A = *Dialogi*, Kęty 1999, II, s. 74, 76 i inne.

783 Św. Jan Chryzostom, *Druga homilia na I List do Efezjan* 439, PG 62, kol. 406, jak i cała 3 i 4 część tej homilii (kol. 402-406), poświęcona pochwalie przyjaźni.

784 Św. Jan Chryzostom, *Homilia XXIII na I List do Koryntian* 3, PG 41, kol. 280.

785 S. Niłus, *Żatwa żyzni. Pszenica i plewiety*, Siergijew Posad 1908, s. 30.

786 Patrz: „Cnota działa ze wspaniałością ze względu na prawa, fanatyzm – ze względu na swój ideał, miłość – ze względu na swój przedmiot. Z pierwszej kategorii wybieramy sobie prawodawców, sędziów, królów, z drugiej – bohaterów, a tylko z trzeciej – swoich przyjaciół. Pierwszych szanujemy, drugimi się zachwycamy, a trzecich – Kochamy” (F. Schiller, *Listy o Don Carlosie*, List XI, [w tegoż:] *Sobranije soczynieni*, Petersburg 1902, IV.

787 Platon, *Fajdros* 255D [⁸⁷], s. 719 = *Dialogi*, Kęty 1999, II, s. 152.

788 F. Schiller, *Listy o Don Carlosie*, List III, [⁷⁸⁶], s. 244.

789 F. Schiller, *Don Carlos*, II scena, II wyjście = *Dzieła wybrane*, Warszawa 1955, II.

790 Homer, *Odyseja* XVII 217 = w przekładzie na język polski s. 357.

791 F. Nietzsche.

792 F. Schiller, *Filozofskie pis'ma*, „Ljubow”, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij* [⁷⁸⁶], IV, s. 234.

793 *Tamże*, s. 233.

794 Platon, *Lizys* 221E [37], s. 554: „ὁμοίως ἄρα εἰ φίλοι ἔστων ἀλλήλοις, φύσει πῆ ἔσθ' ὁμοίως αὐτοῖς – jeżeli jesteście przyjacielami, to jakoś z natury każdy z was jest dla drugiego niby swój człowiek”; *tamże*, 222A, s. 554: „τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν – to, co z natury nam pokrewne, to jest nam miłe” = w przekładzie na język polski s. 120.

795 Patrz s. 171.

796 Św. Ignacy Aniocheński, *Do Kościoła w Efezie* 13₁₋₂ [135], s. 84 = w przekładzie na język polski s. 70.

797 J. Tarnowski [458], s. 5.

798 Św. Ignacy Antiocheński, *Do Polikarpa* 6₁ [135], s. 107 = w przekładzie na język polski s. 94.

799 Św. Polikarp ze Smyrny, *Do Kościoła w Filipi* 3₃ [135], s. 110 = w przekładzie na język polski s. 97.

800 *Istoriczeskoje opisanije Optinnoj Pustyni*, Moskwa 1902, s. 71.

801 Na temat różnicy tych terminów patrz: A. I. Wwiediński, *Opyty postrojenija tieorii materii na principach kriticzeskoj filosofii*, Petersburg 1888, I, s. 36-39; tenże, przedmowa do *Rozmyślań Kartezjusza*; G. I. Czełpanow, *Problema wosprijatija prostranstwa*, Kijów 1904, II, s. 134-137.

802 Św. Jan Chryzostom, *Druga homilia na I List do Efezjan* 3, PG 57, kol. 404.

803 M. Maeterlinck, *Le Trésor des humbles*, Paris 1901, s. 236-237: „La bonté invisible”.

804 *Tamże*, s. 198-200.

805 James [28], s. 251.

806 Ze względu na koloryt tekstu tej opowieści, zawartej w niezwykle rzadkim *Alfabetycznym Paterikonie*, wydrukowanym w monasterze w Supraślu w 1791 r. i noszącym pełny tytuł: *Sobranije słowies i diejanii priepodobnych otcew skitskich, jaże obrietajutsja w patiericech po alfawitu*, k. 111-112. Egzemplarz tego najpełniejszego ze wszystkich istniejących paterikonów znajduje się w bibliotece Moskiewskiej Akademii Teologicznej.

807 Św. Jan Moschos, *Łąka duchowa* 97, PG 87, kol. 2956-2957.

808 Oto – częściowo – literatura na temat obrzędu pobratymstwa: N. A. Naczow, *Za pobratimstwo*, „Periodiczesko Spisanie” 10:1895, z. 49-51; 11:1896, z. 52-53 (z biblio-

grafią); K. Nikolski, *O służbach russkiej Cerkwi, bywszych w prieźnich pieczatnych bogoslužebnych knigach*, Petersburg 1885, s. 370-388; J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Lutetiae Parisiorum 1647, s. 898-900: ἀκολουθία εἰς ἀδελφοποίησιν; A. S. Pawłow, *50-ja gława Kormczej knigi, kak istorija i praktika russkogo bracznego prawa*, Moskwa 1887, III₁, s. 187-190; tenże, *Nomokanon pri Bolszom Triebnikie*, Moskwa 1897, s. 310-313: zakaz pobratymstwa i motywy tego zakazu; M. I. Gorcza-kow, *O tajnie supružestwa*, Petersburg 1880; A. W. Gorski i K. I. Nowostrujew, *Opisanije slawjanskich rukopisiej Moskowskoj Sinodalnoj Bibliotieki*, Moskwa 1869, I, № 371, s. 128; № 377, s. 206; J. J. Gołubinski, *Istorija russkoj Cerkwi*, Moskwa 1881, I₂, s. 398 i 784. – *Opowieść o błogosławionym Piotrze, królewiczu tatarskim*. Jedna redakcja tego wzruszającego opowiadania nosi tytuł *Żytije swjatogo otca Kirila, archijepiskopa Rostowskogo, kako chodi w tatarowie z czestiju, kako jawisja swjataja Bogorodica s Mladiencem i swjatym Nikoloju i swjatym Dmitrijem wielikomu-czenikom, kako jawistjasja ortoku* i znajduje się w zbiorze (pod № 854) Kazańskiej Akademii Teologicznej; została opublikowana w: „Prawosławnyj Sobiesiednik” 1859, z. 1, s. 360-376. Opowieść ta odnosi się do czasów „nie później XVI wieku”. – Inna redakcja, pod tytułem *Żytije blażennogo Pietra, bratanicza cariewa Bierkina. Kako priidie wo strach Bożyj i umiliwsja duszeju i priszed iz ordy w Rostow kriestiwsja i kako widienije widie swjatyh apostoł Pietra i Pawła na poli. Ideiże nynie cerkow’ stoit swjatyh apostoł Pietra i Pawła*, zamieszczona w *Sbornikie XVII w. żywotów świętych*, należących do profesora W. I. Grygorowicza (patrz: „Prawosławnyj Sobiesiednik”, *tamże*, s. 357, przypis). – A. N. Wiesiełowski, *Gietierizm, pobratimstwo i kumowstwo w kupalnoj obrjadnosti*, ZMNP 1894, z. 2, s. 287-318 (z obszerną bibliografią); Brückner, *Über pobratimstwo beu Polen und Russen im XVI. Jahrhundert*, [w:] *Archiv für slavische Philologie*, Berlin 1893, XV, s. 314-315: kleine Mitteilungen. – Znane w starożytności pary braci-przyjaciół, φίλάδελφοι, i towarzyszy-przyjaciół, φίλέταιροι, patrz w: Παραδοξόγραφοι. *Scriptores rerum mirabilium Graeci*, ed. A. Westermann, Brunsvigae-Londini 1839, s. 219-220.

809 Fiodorow [82], s. 106.

810 *Tamże*, s. 105.

811 Wiele kanonów miało na celu popieranie zazdrości, która nie pozwala na cha-tyczne poplątanie wszystkiego ze wszystkim. Nie przypadkiem też relacje biskupa i kapłana są rozpatrywane jako oblubieńcze, a święcenia jako małżeństwo.

XIII. – LIST DWUNASTY: ZAZDROŚĆ.

812 Typowo inteligenckie rozważania o zazdrości słyszymy od inteligenta nad inteligentami, Wisariona Bielinskiego: „Serce Aleko przewycięża zazdrość– mówi on – Ta żądza jest właściwa albo ludziom egoistycznym ze swej natury, albo ludziom nierozwiniętym moralnie– Człowiek rozwinięty moralnie, kocha spokojnie, z przekonaniem, gdyż szanuje przedmiot swojej miłości (miłość bez szacunku jest dla niego niemożliwa).– Chłód [‘kochanego przedmiotu’] zmusza go do cierpienia, gdyż

kochające serce nie może nie cierpieć przy utracie ukochanego serca; ale on nie będzie zazdrościł. Zazdrość, bez wystarczających podstaw, to choroba ludzi nędznych, którzy nie szanują ani samych siebie, ani swoich praw do przywiązania kochanego przez nich przedmiotu; w zazdrości ujawnia się drobna tyrania istoty, stojącej na stopniu zwierzęcego egoizmu. Taka zazdrość nie jest możliwa dla człowieka rozwiniętego moralnie; także samo nie jest dla niego możliwa zazdrość mająca wystarczające uzasadnienie: taka bowiem zazdrość natychmiast zakłada męki podejrzliwości, zniewagi i chęci zemsty” – i całe to rezonerstwo poprzetykano zwrotami „gdyby człowiek”, „istota rozwinięta moralnie”, „godność człowieka” (W. G. Bielinski, *Socznienija A. Puszkina* [o „Cyganach”], [w:] W. G. Bielinski, *Socznienija*, VIII, s. 458).

813 F. Kirchner, *Wörterbuch d. Philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig 1897, s. 106: Eifersucht.

814 Aforyzm zacytowany za: N. Markow, *Encikłopedija uma, ili słowar' izbrannyx mysej awtorow wsiech narodow i wsiech wiekow*, Petersburg 1877, s. 271-272.

815 B. Spinoza, *Ethices pars prima*, prop. XXXV, [w:] *Opera* [95], I, s. 151 = *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 1954.

816 *Ibidem*, prop. XXXIII-XXXVIII, s. 150-154. Por. opracowanie K. Fischera, *Istorija nowiejszej filozofii*, Petersburg 1906, II, s. 444-445.

817 *Etika* [616], s. 184, 186, 189.

818 F. Nietzsche, *Mysli i nabroski k niesowriemennomu razmyszleniju My filologi. Iz posmiertnyx proizwiedienij*, przeł. P. Rutkowski, [w:] F. Nietzsche, *Połnoje sobranije soczynienij*, Moskwa 1909, II, 3, s. 103.

819 Por. wiersz Walt Whitman – „Tiebie”.

820 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* VIII 7 (Θ8) [35], s. 1158₁₋₈ = *Dziela wszystkie*, Warszawa 2002, V, s. 246-248

821 Por. s. 76-81.

822 Por. Platon, *Timajos* 37d, 38a, 38b, [29], s. 208_{16-20, 31-32, 39-43} = *Dialogi*, Kęty 1999, II, s. 686-687.

823 W tym dążeniu do wydzielenia przedmiotu miłości jest coś przypominającego wstydlivość [288].

824 Arcybiskup Serafin, [42], s. 132.

825 Por. s. 452-456.

- 826 Gorjajew, [6], s. 296, 297; Dal, [7], III, kol. 1666-1667.
- 827 Dal, [7], III, kol. 1667.
- 828 Boisacq, [12], s. 309, a także Curtius, [17], Leipzig 1873, s. 380-381, n. 567.
- 829 Prellwitz, [17], s. 109-110.
- 830 Gesenius, [24], s. 692-693.
- 831 O. K. Sztejnberg, *Russko-jewriejskij słowar'*, Petersburg 1860, s. 737.
- 832 Gesenius, [24], s. 820.
- 833 Św. Izaak Syryjczyk, *Słowo 32*, [420], s. 143-144 (w tekście greckim *Słowo 61*).

XIV. – POSŁOWIE.

834 Tę myśl ze szczególną natarczywością wypowiada H. Bergson w *Ewolucji twórczej* [2].

835 Określenie nieprzerywności, dane we współczesnej matematyce przez G. Cantora (*Fondements d'une théorie générale des ensembles*, „Acta Mathematica” 1883, z. 4, s. 405-406) i przedstawiające ją jako całokształt punktowych elementów, idzie ręką w rękę ze współczesnymi tendencjami, żeby wszędzie wprowadzać pojęcie przerywności. Na przykład, elektryczność już rozłożono na niepodzielne elektrony; „hipoteza kwantów” (M. Planck i A. Poincaré, *Nowiejszyja teorii w tiermodinamike*, przeł. A. Aleksiejew, Petersburg 1913) próbuje zrobić coś podobnego z ciepłem; dokonano próby przywrócenia teorii „wycieku”, to znaczy także światło podzielić na swego rodzaju atomy. W końcu, nie można nie wspomnieć o próbie ojca Serapiona Maszki i na zrozumienia przestrzeni i czasu jako złożonych ze skończonych oraz dalej niepodzielnych elementów. – Natomiast samo określenie nieprzerywności u Cantora obecnie wyrosło w duży „Continuumproblem”, wchodzi w kontrowersje, których tutaj nie ma możliwości lub potrzeby omawiać.

836 Na temat antynomii Zenona patrz: Tannery, *Le conceptions scientifique du continu*, „Revue Philosophique” 1885, z. 10. – Właśnie na tych antynomiach, jako ich przezwycięzenie, budowany jest cały system filozoficzny ojca Serapiona Maszki.

837 To określenie lubił używać A. I. Wwiediński.

838 G. Hageman, *Logik und Noëtik*, Freiburg im Br., s. 23.

839 W. Wundt, *Logik*, I, s. 558.

840 Schubert-Soldern, *Grundlagen zu einer Erkenntnis-Theorie*, 1884, s. 172.

841 Ta myśl została rozwinięta przez G. Cohena w jego *Logice*.

842 Patrz s. 579₁₉₋₂₀.

843 Patrz [79].

XV. – PEWNE POJĘCIA Z NAUKI O NIESKOŃCZONOŚCI.

844 Nie ma jeszcze pełnej bibliografii nauki o nieskończoności, natomiast pewne pozycje wskazano w: Vivanti, *Lista bibliografia della teoria degli aggregati 1893-1899*, Roma 1900, s. 160, gdzie wymieniono 70 artykułów i książek; L. Couturat, *De l'infini mathématique*, Paris 1896, s. 657-660; *Encyklopädie die mathematische Wissenschaft*, Leipzig 1898-1904, II, s. 184. Poza licznymi pracami założyciela współczesnej nauki o aktywnej nieskończoności G. Cantora (*Grundl. einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig 1883; artykuły w „Math. An.” tom 46 i 49; najważniejsze artykuły z innych czasopism, zebrane w „Acta Math.” 1883, 2₄), należy wymienić zwłaszcza: Killing, *Über transfiniten Zahlen*, „Math. An.”, tom 48; Veronese, *Intorno ad alcune osservazioni sui segmenti infiniti e infenitesimali attuali*, „Math. An.”, tom 47; Lindelöf, „Comptes Rendus” 1903(2), z. 37; Evellin, *Infini et quantité. Étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, Paris 1880; G. Hessenberg, *Grundbegrife der Mengenlehre*, Göttingen 1906; tenże, *Das Unendliche in die Mathematik*, „Abhandl. der Fries'schen Schule” 1:1906, z. 3; E. Zermelo, *Beweis, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann*, „Math. An.”, 59:1904, s. 514-516; A. Schoenflies, *Die Entwicklung der Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten*, „Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung” 8:1900, z. 2; L. Couturat – patrz wyżej; Borel, [856]. W języku rosyjskim: I. I. Zegałkin, *Transfinitnyja czysła*, Moskwa 1907; H. Weber & S. Wellstein, *Enciklopedija elementarnej matiematiki*, przeł. Pod redakcją W. Kogana, Odessa 1907, I; A. Poincaré, *Nauka i mietod* [208]; A. W. Wasiljew, *Wwiedienije w analiz*, Kazań 1908, II; P. Florenski, [1]; *Nowyje idiei w matiematike*, Petersburg 1913, I; Bolzano [208].

845 Schelling, *Bruno* [97].

846 H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, s. 20. Podobnie twierdzi Tanner y, że „w pojęciu liczby całkowitej już zawarte jest pojęcie nieskończoności” (G. Tanner y, *Czystaja matiematika*, [w:] *Mietod w naukach*, przeł. I. S. Juszkiwicz i I. K. Brusłowski, Petersburg 1911, s. 35).

847 Św. Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebiańskiej*, 14, [w tegoż:] *Dziela*, przeł. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 165.

848 J. W. von Goethe, *Podróż włoska*, przeł. H. Rzeczkowski, Warszawa 1980.

849 C. Gutberlet, *Das Problem die Unendlichen*, „Zeitschrift für Philos. und philos. Kr.” 88:1886, s. 215.

850 Ten fragment jest skrótem mojej pracy *O symbolach nieskończoności* [1]. Jako dopełnienie bibliografii prac o nieskończoności [844] dodam: Tannery, *Histoire du concept de l'infini au IV siècle*, „Revue Philosophique” XIV, s. 618.

XVI. – ZADANIE LEWISA CARROLLA I PROBLEM DOGMATU.

851 L. Couturat, [211], s. 16, z powołaniem się na artykuł L. Carrolla, opublikowany w „Mind” 1905, z. 4 i 6, s. 293 i 400.

852 *Tamże* [211].

853 Ogólnie dostępne wyjaśnienie teorii błękitu nieba patrz: J. Tyndall, *Rol woobrażenia w rozwitii jestestwiennych nauk*, przeł. F. Pawlenkow, Wiatka 1873; tenże, *Pyl i bolezni*, [w tegoż:] *Oczerki oz jestestwiennych nauk*, przeł. O. Bobylew, P. Gieziechus i N. Jegorow, Petersburg 1876, s. 1-62.

XVII. – IRRACJONALNOŚĆ W MATEMATYCE I DOGMACIE.

854R. Dedekind, *Nieprierywnost' irracjonalnyjaczysła*, przeł. S. O. Szatunowski, Odessa 1909, z dodaniem artykułu „Dokazatelstwo suszczestwowanija transc. czysiel”; Weber & Wellstein, [844]; Wasiljew, [844], §§ 18-31; Tannery, *Wwiedienije w teoriju funkcij odnogo pieriemennogo*, 1913; tenże, *Kurs teoreticzeskoj i prakticzeskoj arifmietiki*, przeł. A. A. Kotljarewski, Moskwa 1913; M. Wołkow, *Ewoljucija ponjatija o czysle*, Petersburg 1899; F. Klein, *Woprosy elementarnej i wysszej matematiki*, przeł. pod redakcją W. Kogana, Odessa 1912, I, s. 47-56; tenże, *Anwendung der Differential- und Integralrechnung auf die Geometrie. Eine Revision d. Principien*, Leipzig 1901; A. Voss, *O suszcznosti matematiki*, przeł. I. W. Jaszunski, Petersburg 1911; Ch. du Méray, *Nouveau Précis d'analyse infinitésimale*, Paris 1872 (on nazywa główny rząd „schodzącym się wariantem, a równe szeregi – „ekwiwalentnymi”); G. Cantor, *Über die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie d. trigon. Reihen*, „Math. An.“, tom 5; Pasch, *Einl. in. d. Differ. und Integr. rechnung*, Leipzig 1882; B. Russel, *Principles of Math.*, 1902; Heine, *Die Elemente d. Functionenlehre*, „Crelle's Journ.“, tom 74; teoria Weierstrassa została przez niego samego przedstawiona w oryginalnych pracach, ale także przez: Korsak, *Die Elemente d. Arithmetik*, Berlin 1872; Dini, *Grundlage für eine Theorie d. Funktionen*, Halle 1880; A. Pringsheim, *Irrationalzahlen und Konvergenz unendlicher Prozesse*, [w:] *Enc. d. Math. Wis.*, Leipzig 1898, I, s. 47; P. Natorp, *Die logischen Grundlagen d. exakten Wissenschaften*, Leipzig 1910; O. Stolz & I. A. Gmeiner, *Theoretische Arithmetik*, Leipzig 1902; L. Couturat, [844].

855 E. Borel, *Leçons sur les Fonctions entières*, Paris 1900. s. 54-55.

856 N. H. Abel, *Note sur un mémoire de M. L. Olivier ayant pour titre “Remarque sur les séries infinies—”*, [w tegoż:] *Oeuvres complètes*, I, s. 399-402 – Abel dowodzi, że oznaka podobieństwa nie może być dana w postaci równości; N. W. Bugajew, *Schodimost' bezkoniecznych rjadow po ich wnieszniemu widu*, Moskwa 1863; tenże,

Wwiedienije w analiz i difierencjonnoje isczyhlenije, Moskwa 1898, s. 143-144; L. Euler, *De Infinitis infinitis gradibus*, "Acta Petrop." 1778; P. du Bois-Reymond, *Die allgemeine Funktionentheorie*, Tübingen 1882; E Borel, *Leçon sur la théorie des fonctions*, Paris 1898; tenże, [855]; tenże, *Leçon sur les séries divergantes*, Paris 1901; tenże, *Leçon sur les séries à termes positifs*, Paris 1902; tenże, *Leçon sur les fonctions méromorphes*, Paris 1905; N. Parfientiew, *Izsledowanija po teorii rosta funkcij*, Kazań 1910.

857 Z nielicznych tego typu prób i to tylko w odniesieniu do irracjonalności są mi znane: próba Solomona Majmona (o nim patrz: B. Jakowienko, *Filosofskaja konciepcija Solomona Majmona*, „Woprosy Filozofii i Psichologii” 1912, z. 4 i 5; następnie: Benno Kerry, *System einer Theorie der Grenzbegriffe. Eine Beitrag zur Erkenntnisstheorie*, Leipzig-Wien 1890, I; K. Żakow, *Osnowy ewolucionnoj teorii poznania (limitizm)*, Petersburg 1912 (autor nie zgadza się z głównymi kierunkami współczesnej matematyki); P. Florenski, *Priediely gnosieologii*, Siergijew Posad 1913. Z pojęcia granicy korzystają także współcześni transcendentaliści, ale – niestety – wcale nie w tych rozmiarach, w jakich mogliby z niego korzystać, nie tylko nie naruszając, ale nawet wzmacniając podstawowe linie swoich konstrukcji.

XVIII. – POJĘCIE TOŻSAMOŚCI W FILOZOFII SCHOLASTYCZNEJ.

858 Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, IV₁₄. = *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, Poznań 2003.

859 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. XLVII, a. 2c = *Suma teologiczna*, przeł. P. Belch, London 1978, IV (kwestie 44-49).

860 Nuntius Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum in quo scholasticorum distinctiones et effata principua explicantur*, Napoli 1906, litt. G II, s. 150-151. Cytaty [858, 859] też z tego słownika.

861 W przedstawieniu są pewne sprzeczności: wcześniej wskazana różnica została uznana za specyficzną.

862 Tomasz z Akwinu, *In lib. I Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 1, [cytat za:] N. Signoriello, [860], s. 371.

863 N. Signoriello, [860], s. 371.

864 Suarez, *Disputationes metaphysicae*, sect. 9, num. 9, [cytat za:] Cornoldi, *Thesaurus Philosophorum*, 1891, s. 156.

XIX. – POJĘCIE TOŻSAMOŚCI W LOGICE MATEMATYCZNEJ.

865 Platon, *Eutydem*, [w tegoż:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, I, s. 159-200.

866 Platon, *Hippiasz Większy*, [w tegoż:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, II, s. 191-241.

867 Couturat, [21], s. 51-52.

868 *Idem*, s. 16-21.

869 *Idem*, s. 24.

870 *Idem*, s. 24-25.

871 *Idem*, s. 23.

872 *Idem*, s. 24-25.

873 *Idem*, s. 26.

874 *Idem*, s. 26.

875 *Idem*, s. 33-34.

XX. – CZAS I FATUM.

876 Już po napisaniu tego ekskursu znalazłem zbiór cytatów na temat Czasu-Niszczyciela – „Tempo Destructore” – u Łapszyna, [28], s. 562-564.

877 Miklosiè porównuje słowo „wrie-mja” [„czas”] z vert-men od wriet-e-mi, jako kołowrót, z czym można byłoby porównać prie-wrat-n-yj, o czasie. Brugmann też porównuje słowo „wriemja” z *sanskryckim* vart-man – Bahn, wysiłek – i stąd wywodzi *niemieckie* werd-en, Gegen-wart – prawdziwy czas (Goriajew, [6], s. 57). – Miklosič, [9], II, s. 58, porównuje interesujące nas słowo z *litewskim* worá – wierenica, długi szereg poruszających się przedmiotów, w sensie właściwym chodzenie, i wyjaśnia czas jako ruch. „Czas mierzy się ruchem i sam on wydawał się naszym praojcom nieprzerwanym, nieskończonym ruchem” (*idem*, s. 58).

878 I. Sołomonowski, *Matierjał dlja słowoproizwistwiennogo słowarja*, 7, przypis d („Fol. Zap.” 27:1888, s. 5). – Według Potiebni ([882], s. 156) *polskie* „rok” jest tego przykładem, podobnie jak *serbskie* „rok”, oznaczające okres czasu.

879 Dal [7], III, s. 1712: „rok”.

880 Goriajew, [6], s. 301: „rok”.

881 Srezniewski [285], III 1, s. 163.

882 Goriajew [6], s. 301 – *czeskie rok* – „rozmowa, to, co określono, uzgodniono przez porozumienie, między innymi okres, określony czas, rok” (A. A. Potiebnia, *O dole i srodnych z niej suszczestwach*, „Driewnosti. Trudy Moskowskiego Archeologicznego Obszczestwa” 1:1865, s. 156). Nieco inaczej, niż w tekście naszej książki, rozważa słowo „rok” Potiebnia: znaczenie dla „rok – fatum – mogło powstać z znaczenia decyzja (*polskie wyrok, czeskie výrok*), zwłaszcza decyzję wyższej istoty. Jednakże nie ma podstaw, aby wybrać to wyjaśnienie, a nie to, które pośredniczy między ideą losu i wypowiedzeniem idei czasu. „Wskazówek na zależność losu od czasu, zwłaszcza od czasu narodzin, jest dużo – [dalej podane są przykłady] – zależność losu od czasu może być łatwo pogodzona z wierzeniami w fatum jako żywą istotę. Czas narodzin jest przyczyną, dla czego na człowieka są zsyłane takie lub inne doświadczenia” (*idem*, s. 156-157). Czymże jednak jest „los” w rozumieniu ludowym? – Potiebnia wskazuje na możliwość dwojakego rozumienia Fatum: jako personifikacji i jako istoty mistycznej, sam natomiast przychylił się do drugiego rozwiązania (*idem*, s. 164-168) i ustala związek Fatum z innymi istotami mistycznymi, jemu pokrewnymi (*idem*, s. 168).

883 Miklosič, [8].

884 Vaniček [19], s. 104.

885 W. H. Roscher, [277], I, kol. 1446.

886 *Serv. Aen.*, 10₆₂₈.

887 *Idem*, 12₈₀₈.

888 Isidor, *Or.* 8_{11, 90} (W. H. Roscher, [277], I, kol. 1447).

889 W. H. Roscher, [277], I, kol. 1449-1450: Fatum.

890 W. H. Roscher, [277], I, kol. 1452-1453: Fatus, Fata.

891 W. F. Otto, *Genius*, [w:] *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, Stuttgart 1910, VII, kol. 1155-1170; Preller-Jordan, *Röm. Myt.*, I, s. 76; W. H. Roscher, [277], I, s. 1613 i inne.

892 Wirgiliusz, *Aen.*, 5₇₀₇.

893 Lucret., I 70 [892]; W. H. Roscher, [277], I, kol. 1447₅₄₋₅₆.

894 W. H. Roscher, [277], I, kol. 1477₅₈₋₆₀.

895 Senec. *Oed.* 1059.

896 Potwierdzenie: W. H. Roscher, [277], I, kol. 1447-1448.

897 W. H. Roschner, [277], I, kol. 1452₂₉₋₃₁.

898 W. H. Roscher, [277], I, kol. 1448₁₉₋₂₁.

XXI. – SERCE I JEGO ZNACZENIE.

899 P. D. Jurkiewicz, [460], s. 64-69.

XXII. – IKONA ZWIASTOWANIA.

900 Akatyst Opieki Matki Bożej, ikos 12. Cytując słowa akatysty chcieliśmy jedynie wyjaśnić tematykę ikony, ale nie mieliśmy na uwadze bezpośredniego związku, gdyż ten akatyst został ułożony znacznie później, niż czas powstania ikony.

901 *Idem*.

902 Bołotow, [240], II, s. 354.

XXIII. – O METODOLOGII KRYTYKI HISTORYCZNEJ.

903 Wyjaśnienia i uwagi patrz: E. Czuber, *Wahrscheinlichkeitsrechnung*, § 16, [w:] *Encykl. d. Mat. Wis.*, Leipzig 1900, I, s. 764-765. Porównaj także dowolne wykłady z teorii prawdopodobieństwa: Laplace, *Opyt filozofii teorii wierojatności*, przeł. A. J. B., Moskwa 1908; A. K. Własow, *Tieoria wierojatnostiej*, Moskwa 1902; L. K. Łachtin, *Tieoria wierojatnostiej*, Petersburg 1912; P. A. Niekrasow, *Tieoria wierojatnostiej*, Petersburg 1912; Poincaré, [208], chapitre XI; Jevons, [211], rozdz. XII, XVI i XVII; Mill, *Logika*, [179], księga III.

904 Czuber, [903], § 17.

905 Jevons, [211], s. 192.

906 Laplace, [203].

907 Jevons, [211], s. 484.

908 *Ibidem*, s. 193, 208.

909 Na sądy z koeficjentem prawdopodobieństwa szczególnie kładł nacisk P. A. Niekrasow, [182].

910 P. Stojan, *Puti k istinie, socjalno-filozofskij oczerk*, Petersburg 1908, I, § 15, s. 34. Na s. 85-86 podano przykład zastosowania tych charakterystyk do części sądów.

911 Wielkość „oczekiwania moralnego” i możliwych wzrostów α , β , γ ... wartości

a jest mierzony funkcją $h = (a + \alpha)^p(a + \beta)^q(a + \gamma)^r \dots - a$, gdzie $p, q, r \dots$ są prawdopodobieństwami otrzymanymi z tych wzrostów (D. Bernoulli, *Specimen Theoriae Novae de Mensura sortis*, „Petrop. Comm.” 5:1738) i Leipzig 1896; Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, Paris 1812 i w *Oeuvres*, VII, s. X.

912 Jevons, [217], księga IV, rozdział XXVI, s. 548. – „Pascal zauważa, że należałoby uznać za pozbawionego rozsądku kogoś, kto nie zgodziłby się pójść na śmierć, gdyby kości do gry dały dwadzieścia razy pod rząd ‘szóstki’, a jeśli to się nie zdarzy, to otrzyma koronę królewską; skoro szansa śmierci w tym zakładzie wynosi tylko $1:6^{60}$, czyli jedynek dzieloną przez liczbę składającą się z szeregu 47 cyfr, to można powiedzieć, że każdego dnia bardziej poddajemy się ryzyku śmierci podczas gry w krykieta” (Jevons, [217], s. 206-207). Podobną myśl o konieczności, przy wszelkim działaniom, jakichś metarozumowych poruszeń woli formuluje J. Locke: „He that will not est, till he has Demonstration that it will nourith him: he that will not stir, till he infallibly knows the Business he goes about will succeed, will have little elfe to do, but sit still and perish – Kto nie zacznie jeść, póki nie otrzyma dowodu, że ten pokarm będzie dla niego pożywny, i kto nie zacznie działać, póki nie dowie się na pewno, że zamysłone przez niego przedsięwzięcie będzie pomyślne, to pozostaje mu jedynie bezczynność i zguba” (J. Locke, *Essai concerning human understanding*, London 1768, II, księga IV, rozdział XIV, § 1, s. 271). – Tymczasem problemy wiary – nie są jakimikolwiek problemami, a istotnymi dla samego naszego życia. Zmuszeni jesteśmy wybrać albo wiarę, albo niewiarę – póki żyjemy.

XXIV. – TURKUSOWE OTOCZENIE SOFII ORAZ SYMBOLIKA KOLORU BŁĘKITNEGO I NIEBIESKIEGO.

913 Filon, *O życiu Mojżesza*, 3.

914 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, III, VII, 7, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1997, I, s. 186-189.

915 Bł. Hieronim, *List 64*₁₈, PL 22, kol. 617 = *Listy*, przeł. J. Czuj, Warszawa 1953, II, s. 48-51.

916 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 2, CII, 4 ad 4 = *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch, London 1978, IV (kwestie 44-49)..

917 Bł. Hieronim, [915], kol. 618 = *Listy*, Warszawa 1953, II, s. 49.

918 Tomasz z Akwinu, [916], 5 ad 10.

919 *Ibidem*, 6 ad 7. [913-919] są cytatami z: Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg 1837, I, s. 303-311, 316-340 i H. Lesetre, *Couleurs*, [w:] *Dictionnaire de la Bible*, par F. Vigouroux, Paris 1899, II, kol. 1069-1071. Według przyjętej przez katolików symboliki kolorów, „biały oznacza niewinność, radość lub prostotę. Błękitny

(blue) wskazuje na kontemplację nieba. Czerwony głosi miłość, cierpienie, potęgę, sprawiedliwość. Kryształowy (crystalline) daje ideę nieskalanej czystości i jasności. Zielony mówi o nadziei lub o niezniszczalnej młodości, bądź o życiu kontemplacyjnym. Żółty służy okazaniu chwały niebieskiej. Żółty oznacza doświadczenie cierpieniem, także zawiścią. Bury lub szary jest kolorem pokory. Fioletowy wyraża milczenie i kontemplację. Czarny jest kolorem bólu, śmierci lub spokoju. Purpurowy jest symbolem godności królewskiej lub biskupiej” (M. C. Nieuwbarn, *Church symbolism. A Treatise on the general symbolism and iconography of the roman catholic church Edifice*. Translated from the Dutch— by the Rev. John Waterreus, London 1910, s. 140.

920 O. Weininger, *Poslednija słowa*, przeł. A. Grien i B. C., Petersburg, s. 143.

921 J. Ruskin, *Progulki po Floriencji. Zamiętki o christianskom iskusstwie*, przeł. A. Giercyk, Petersburg 1902, s. 110-145. – Dokładnie tak samo na przedstawieniu „Siedmiu Sakramentów” Rogera von der Weydena aniołowie są namalowani w szatach o symbolicznych kolorach. Na przykład, Anioł w sakramencie bierzmowania – w zielonej (nadzieja), pokuty – w ognisto-czerwonej (odkupienie), kapłaństwa – w fioletowej (stan duchowny), małżeństwa – w błękitnej (zaufanie i wierność), por. Nieuwbarn, [919], s. 141.

922 J. Ruskin, [920], § 56, s. 73-74.

923 P. Muratow, *Obrazy Italii*, Moskwa 1911, I, s. 134-135 – niestety, reprodukcje nie są zbyt ładne; por.: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie* Cabrola [24], I, kol. 3019 – „Astres”.

924 F. Portal, *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen-age et les temps modernes*, Paris 1837; tenże, *Les symboles des Egyptiens, comparés à ceux des Hébreux*, Paris 1840, s. 109-124, chapitre III: „Applications aux symboles des couleurs”.

925 F. Portal, *Des coulors symbolique* [924], s. 10-11.

926 *Ibidem*, s. 11.

927 *Ibidem*, s. 165.

928 *Ibidem*, s. 28-30.

929 *Ibidem*, s. 143-165.

930 Euzebiusz z Cezarei, *Preparatio Evangelica*, 3₁₂.

931 Aeliani *Var. hist.*, 14₃₄.

932 F. Portal, *Des couleurs symbolique* [924], s. 116-117.

- 933 *Ibidem*, s. 116.
- 934 Biblia łacińska z X w., rękopis Bibliothéque Royale, № 6, tom I.
- 935 *Breviarium Sarisber.*, rękopis tejże biblioteki, XV w.
- 936 Guigniaut, *Notes sur la symbolique de Creuzer*, I, s. 552.
- 937 La Mothe-Levayer, *Opuscule*, s. 245.
- 938 Horus Apollo, s. 13 w wydaniu Caussina.
- 939 Aeliani de *Animalibus*, X 15.
- 940 Caussin, *Symbol. égypt.*, s. 179.
- 941 Anselme, *Palais d'Honneur*, s. 11.
- 942 Platon, *Timajos* 67C-68D = *Dialogi*, Kęty 1999, II, s. 719; M. Sartorius, *Plato und die Malerei*, „Arch. für Geschichte d. Philos.“ IX, s. 123-148.
- 943 W. Kranz, *Die ältesten Farbenlehren d. Griechen*, „Hermes“ 1912, z. 1, s. 126-140.
- 944 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, 254, cytat za: E. Mach, *Analiz oszczuszczenij*, przeł. G. Kumler, Moskwa 1908, IV₆, s. 72. – Dokładne cytaty.
- 945 *Ibidem*, s. 255.
- 946 J. W. von Goethe, *Stat'i po optikie* (1791 i 1792 gg.); *Tieoria cwietow* (1810 g.).
- 947 J. W. von Goethe, *Zur Farbenlehre*, [w tegoż:] *Sam. Werke*, Stuttgart-Tübingen 1840, XXXVII, §§ 765-777, s. 251-254.
- 948 *Ibidem*, § 777, s. 254.
- 949 *Ibidem*, § 765, s. 251.
- 950 *Ibidem*, s. 503-504 i J. Tyndal, [⁸⁵³].
- 951 *Ibidem*, § 778, s. 254.
- 952 *Ibidem*, § 779, s. 254-255.
- 953 *Ibidem*, § 780, s. 255.
- 954 *Ibidem*, § 781.

955 *Ibidem*, § 782.

956 *Ibidem*, § 783.

957 *Ibidem*, § 784.

958 *Ibidem*, § 785.

959 T. Seebeck, *Grundzüge der Farbenlehre*, 1811.

960 A. Henning, pierwszy raz w semestrze letnim 1823 roku miał w uniwersytecie berlińskim publiczny wykład „Nauka Kanta o kolorach z punktu widzenia filozofii natury” (K. Fischer, *Istoria nowiejszej filozofii*, Petersburg 1902, 8, s. 162.

961 J. Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes. VIII. Fragmente zur Farbenlehre, insbesondere zur Goetheschen Farbenlehre*, Leipzig 1826, s. 395.

962 Schopenhauer, *O zrienu i cwiatach*; tenże, *Parerga*, II, rozdz. VII: „K uczeniu o cwiatach”; szczegóły patrz: K. Fischer, *Artur Schopenhauer*, Moskwa 1896, s. 191-202.

963 F. Hegel, *Kurs estietiki ili nauka izjaszcznjago*, przeł. W. Modestow, Moskwa 1859, II 2, s. 137-139 = *Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1964, I-III; tenże, *Encyklopedija filozofskich nauk w oczerkie*, §§ 317-320 = *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990. Wykład: K. Fischer, [960], 8 1, s. 623-626.

964 Schelling, *O mirowoj dusze*, [w tegoż:] *Werke*, I, s. 399-400.

965 Hegel, *Kurs estietiki* [963], s. 138-139.

966 Na temat symboliki drogich kamieni literatura jest podana w pracach: J. S. Geminianusa [974], W. Menzela [971], Bähra [918], Patkanowa [968], Levesque [970] i innych. – Z innych autorów należy zwłaszcza wymienić Pliniusza Starszego (*Historia naturalna*), Izydora z Sewilli (PL 82-83), D. O. Szeppinga, *Simwolika dragocennych kamniej*, „Driwnosti. Trudy Moskowskogo Archieologiczeskogo Obszczestwa” 1865, s. 135-152. – *Izbornik Swjatosława* (Busłajew, *Istoriczeskaja chrismatija*, s. 263). – F. d’Ayzac, *Symbolique des pierres précieuses*, Paris 1846. – Grässe, *Symbolik d. Edelsteine*, [w:] Romberg, *Die Wissenschaft der XIX Jahrhundert*. – *Mélanges Archéologiques*, Paris 1851, II, IV. – I. P. Juwaczew, *Tajny carstwija Bożyja* [749], I, s. 225-231: „Jaspis i sardonik” (autor próbuje dowieść, że pod biblijnym jaspisem należy rozumieć diament, a pod sardoniksem – rubin).

967 Tak: szafir i rubin są w grupie korundu; różne postaci cyrkonu; topaz i akwamaryn; granaty buro-czerwone, krwawo-czerwone, jasnoczerwone, żółte, zielone, czarne, białe; wszelkie możliwe postaci kwarcu; czarny kryształ; dymny topaz, ametyst, jaspis, heliotrop, chalcedon, karneol, agat i inne.

968 C. W. King, *The natural History, ancient and modern of precious stones and germs, and the precious metals*, London 1865, s. 195, cytata za: K. P. Patkanow, *Dragocennyje kamni, ich nazwanija I swojstwa po ponjatijam armian w XVII wiekie*, Petersburg 1873, s. 14.

969 Pliniusz Starszy, *Historia naturalis* IX 41, ed. ex rec. J. Harduini, Parisiis 1723, I, s. 527: „Eas gemmas Magorum vanitas resistere ebrietati promittit et inde appellatos” (*ibidem*, XXXVII 40, II, s. 784). – To samo: Marbodeus, *Liber de lapidibus pretiosus*, 4; Albert Wielki, *Liber II de mineral.*, s. 228 „(ameth.) operatur autem contra ebrietatem, ut dicit Aaron, et facit vigilem” (*ibidem*, II, s. 784, przypis 14).

970 E. Levesque, *Pierre precieuse*, IV₁₉ (artykuł w: *Dictionnaire de la Bible*, publié par F. Vigoroux, Paris 1908, fasc. XXXII, kol. 426).

971 Na temat takiego użycia lapis-lazuli patrz: W. Menzel, *Christliche Symbolik*, Regensburg 1854, I, s. 135 z powołaniem się na: Ritter, *Vorhalle*, s. 133; Beckmann, *Geschichte d. Erfindungen*, III, s. 184.

972 W. Menzel, [971], s. 135, z powołaniem się na: Bunsen, *Beschr. von Rom.*, III, 3, s. 504.

973 W. Menzel, [971], s. 536-537.

974 Joannes S. Geminianus, *Summe de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima* – post omnes alias editions diligenti cura aucta a Magistro D. Aegidio Gravatio, Antverpiae 1630, liber II, caput VI, folio 123v. – Oto autentyczne słowa Geminianusa: „Contemplatio assimilatur saphyro. – Primum propter aspectum coloris. Est enim saphyrus gemma caerulea coelo sereno in colore simillima. Similite contemplativi viri habent colorem, id est conversationem serenam & caelestem, secundum illud Phil. (4). Nostra conversatio in coelis est. Supra firmamentum, quod erat imminens capiti eorum, quasi aspectus lapidi sau[p?]hyri. – Secundo, propter excessum valoris” etc.

975 *Ibidem*, folio 123v-r: „Item contemplatio coelestium assimilatur Zimeth, id est venae terrae, de qua fit laturium. – Primo, ratione coloris. Quia lapis hic est tanto melior, quanto colori coelesti similior. Et habet quaedam corpuscula, quasi aurea intersecta: Ita contemplativi viri, tanto sunt meliores, quanto coelestibus civibus sunt in contemplatione, & conversatione similiores. Unde virginitas coniugio praefertur, quia incorruptioni vitae coelestis similis conformatur (Luc. 20). In resurrectione neque ungent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in coelo. Secundo–”, etc. – Dodajmy jeszcze, że według uwagi papieża Innocentego III w jego liście do Ryszarda, króla Anglii, „niebieski kolor szafiru wskazuje na naszą nadzieję, zwróconą ku niebiosom, a przeciwnie, białość berylu, podobna do koloru wody, kiedy w niej odbijają się promienie słoneczne, personifikuje Pismo Święte, przeniknięte mądrością

Słowa Bożego” (D. O. Szepping, *Simwolika dragocennych kamniej* [966], s. 189 z powołaniem się jeszcze na J. Brunon, *Astens. Praefat. in lib. sup. Apocal.*). – Jeszcze o szafirze patrz: J. S. Geminianus, *ibidem*, folio 128v-r.

976 S. Niłus, *Swidietielstwo żywoj wiery*, III. *Widienije odnogo posłuszniaka*, [w tegoż:] *Sila Bożyja i niemoszcz czelowieczeskaja*, Siergijew Posad 1908, s. 264.

977 G. Bourgeat, *Magija*, przeł. P. Bagriusa, Petersburg 1911, rozdz. III, s. 52-56.

978 Biskup Ignacy (Brianczaninow), *Soczynienija*, III, s. 13-15; IV, s. 277-278; I, s. 108-109, 118.

979 G. Bourgeat, [977], rozdz. IX, s. 135.

980 R. Steiner, ΘΕΟΣΟΦΙΑ [28], IV 6, s. 150-151.

981 *Ibidem*, [28], s. 154-158. – Wspaniałe kolorowe ilustracje różnych aur można zobaczyć w: A. Besant & C. W. Leadbeater, *Thought-Forms*, London-Benares 1905; E. M. Mallet, *First steps in Theosophy*, London 1905; C. W. Leadbeater, *Man visibile and invisible*.

982 Homer, *Odyseja* [384], VI₄₁₋₄₆, przeł. L. Siemiński, Wrocław-Warszawa 2004, s. 124.

983 Homer, *Odyseja* [384], VI₄₄₋₄₆.

984 W. I. Iwanow, *Pokrow*, [w tegoż:] *Cor ardens*, Petersburg 1911, s. 77. – Oto jeden z niezliczonych przykładów „dziwnych zbiegów okoliczności”: liczby 7, 77 i tym podobne są liczbami Sofii, a wiersze o Niej okazały się na s. 77.

985 L. Hearn, *Japonskija skazki* [296], s. 112-113, 114.

986 Hieromnich Parteniusz „pewnego razu rozmyślając z niejakimi wątpliwościami nad przeczytaną gdzieś informacją, że Najświętsza Dziewica była pierwszą mniszką na ziemi, zasnął i zobaczył we śnie idącą od świętej bramy ławry, w towarzystwie tłumu mnichów, wspaniałą mniszkę w pelerynie, z pastorałem w ręku. Zbliżywszy się do niego, powiedziała: ‘Parteniuszu, ja jestem mniszką!’ On obudził się i od tego czasu z głębokim przekonaniem nazywał Najświętszą Bogurodzicę Igumenią Ławry”, por. *Skazanie* [531], s. 26.

987 *Afonskij Patierik* [484], I, s. 105. *Żywot* Atanazego z: Καλοκαφίνη.

988 *Ibidem*, s. 106. – Zadziwiająca paralelę z zacytowanym przypadkiem znajdujemy w słowach św. Nilusa: „Jeśli ktoś pragnie zobaczyć odnowienie – κατάστασις – swojego rozumu – twierdzi św. Nilus – niech pozbawi się wszystkich wyobrażeń, a wtedy zobaczy siebie podobnego do szafiru lub koloru niebieskiego”. Te słowa

przekazał św. Grzegorz Palamas, PG 150, kol. 1083. – Biskup Aleksy, *Wizantijskije cerkownyje mistiki 14-go wieka*, Kazań 1906, s. 45.

989 *Katalog wystawki izobraženij Bogomatieri*, Moskwa 1897 g., s. 7, № 5.

990 Perret, *Catacombes de Rome*, II, il. VI.

991 *Ibidem*, I, il. 83.

992 *Katalog* [⁹⁸⁹], s. 12-13, № 20.

993 *Ibidem*, s. 13, № 21.

994 *Ibidem*, s. 14, № 23.

995 *Ibidem*, s. 15, № 25.

996 *Ibidem*, s. 19, № 44. Ten rękopis znajduje się w Bibliotece Watykańskiej pod № 1613.

997 *Ibidem*, s. 25, № 25.

998 Kolorowa ilustracja „Muru Niezniszczalnego” według rysunku F. G. Sołncewa patrz w: *Driewnosti Rossijskogo Gosudarstwa. Kijewo-Sofijskij Sobor*, il. 3.

999 *Ibidem*, frontyspis.

1000 D. Ruskin, *Progulki* [⁹²¹], § 27, s. 37.

1001 Menzel, [⁹⁷¹], II, s. 99.

1002 *Ibidem*, I, s. 134.

1003 *Ibidem*, I, s. 134.

1004 *Ibidem*, II, s. 94-95.

1005 *Ibidem*, II, s. 96.

1006 Taka ikona znajduje się w muzeum przy Moskiewskiej Akademii Teologicznej. – W celu uzupełnienia wszystkiego, co zostało już powiedziane, zacytujmy jeszcze świadectwo badacza symboliki katolickiej. „Kolory Jej – mowa o Matce Bożej – mają swoje znaczenie symboliczne. W przedstawieniu Jej koronowania Ona jest ubrana we wspaniałe szaty, a przy tym z tego samego materiału, co i Jej Boży Syn. W przedstawieniu Zwiastowania Ona nosi jako ‘Służebnica Pańska’ proste czerwone i błękitne szaty. Jako Królowa Niebios jest ona przyobleczona w lazur, często obsypany złotymi

gwiazdami, albo w płaszcz królewski z purpurowego lub złotego aksamitu. Różowoczerwony kolor przedstawia zorzę poprzedzającą wschód Słońca Prawdy. Kolor Zielony w przedstawieniu Zwiastowania mówi o oczekiwaniu ludów, a nieskalana biel wskazuje na Dziewicę nad dziewicami” (M. C. Nieuwbarn, [1919], s. 113-114).

XXV. – AMULET PASCALA.

1007 L. F. Lelut, *De l'amulette de Pascal*, Paris 1846, s. 453-476; tenże, *L'abîme imaginaire de Pascal*, “C. R. Acad. d. Sc. Mor. et Pol.” 8:1846, s. 139.

1008 Tekst z krytycznego wydania paryskiego B. Pascal, *Pensées*, Paris 1858, s. 40-41. [Przekład polski: B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1962, s. 77-78].

1009 Jeśli nie myli mnie pamięć, to: S. Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, Paris 1905.

1010 A. S. Chomiakow, *Polnoje sobranije soczynienij*, Moskwa 1907, II, s. 543 i przypis wydawcy na s. 147; S. S. Głagolew, *Iz cztienij o rieligii*, Siergijew Posad 1905, s. 222, 233-235.

XXVI. – O HISTORII TERMINU „ANTYNOMIA”.

1011 E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York 1885, s. 185.

1012 Σκαρλάτος Δ. Βυζέντιος, – Δεξικόν της ελληνικής γλώσσης, έκδοθὲ ὑπὸ Α. Κορομηλα, Ἐν Ἀθήναις 1852, s. 123.

1013 Α. Γάζης, – Δεξικὸν ἐλληνικόν. Ἔκδοσις πρώτη, Τόμος πρῶτος. Ἐν Βενετίᾳ 1809, I, s. 446.

1014 T. Kind, *Handwörterbuch der neugriechischen und deutschen Sprache*, Leipzig 1888.

1015 M. Fabius Quintilianus, *Institutio oratoria*, VII 10₂; por. VII, 1₅ i VII 7₁. – Utwór odnosi się do lat 93-95.

1016 Bł. Augustyn, *Retoryka*, 11. Utwór z ostatnich lat IV wieku.

1017 *Codex Justinianus*, lib. 1, tit. 17, constit. 1 § 8 (Krüger, *Corpus juris civilis*, ed. stereot. II, 1877).

1018 C. Jul. Victor, *Ars rhetorica*, 3₁₁ (*Rhet. Lat. Min.*, ed. Halm, s. 373-448). – Hermog. 15, 3. 56, 4. *Rhetores graeci*. – Hierocl. – C. A. 42, 2 (Gaisford's Stobaeus,

II). – Plut. II, 741D (wydanie Paris 1642). Przypisy [¹⁰¹⁵⁻¹⁰¹⁸] opracowany, poza wspomnieniami powyżej słownikami [^{1011, 1012, 1013}], na podstawie artykułu Lenerta w: *Thesaurus linguae Latinae* editus auctoritate et consilio Academiae quinquae Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobomenensis, Lipsiae 1901, II, 1, kol. 170.

1019 “ἀντινομικός – ὁ ἀνήκων εἰς (περιέχων) ἀντινομίαν, ἀντιφρτικός” (Σκαρλάτου Δ. Βυζαντίου, *Λεξικόν* [¹⁰¹²], s. 123); “ἀντινομικός – ὅποιος ἀνήκει εἰς τὴν ἀντινομίαν” (Α. Γάζη, *Λεξικόν* [¹⁰¹³], kol. 446); “ἀντινομικός – pertaining to ἀντινομία” (Plutarch, II, 741D, według wydania Paris 1624); “ἀντινομικῶς, adv. by ἀντινομία” (Argum. Dem. Androt, 592) (Sophocles, *Lexicon* [¹⁰¹¹], s. 185).

1020 F. Astius, *Lexicon Platonicum*, Lipsiae 1835, I; H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolini 1870.

1021 R. Goelenius, *Lexicon philosophicum*, 1613, s. 110.

1022 Na przykład: Cornoldi [^{48a}] i Signoriello [⁸⁶⁰]; nie występuje także w: Plexiacus, *Lexicon philosophicum*, Hagae Comitum 1716.

1023 S. Chauvinus, *Lexicon philosophicum*, novum opus, Leovardiae 1713.

1024 R. Eucken, *Geschichte d. philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879. – Na tę książkę ma się powoływać Eisler (*Wörterbuch d. philos., Bergr.*, Berlin 1910, I, s. 62), ale nie znalazłem tego przypisu.

1025 E. L. Radłow, *Filosofskij słowar*’, Petersburg 1904, s. 13.

1026 Według Kanta antynomia to – “Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft” (*Krytyka czystego rozumu*, II, s. 50; Kherbach, s. 340), „przeciwieństwa, w których w nieunikniony sposób gubi się rozum w swoim dążeniu do myślenia w sposób absolutny, sprzeczności rozumu z samym sobą” (*ibidem*). Dla wyjaśnienia rozumienia przez Kanta antynomii poza *Krytyką czystego rozumu* bardzo ważna jest jego praca *Jakie rzeczywiste sukcesy poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolfa?*

1027 Patrz [²⁰⁸].

XXVII. – ESTETYZM I RELIGIA.

1028 Patrz [¹²⁵]. Tutaj należy dodać prace: K. N. Aggiejew, *Christianstwo i jego odnoszenie w bógoustrojeniu ziemnej żywności*, Kijów 1909 oraz recenzje tej pracy prof. W. Ekzemplarskiego i W. Zawitniewicza („Izwleczenia iz Żurnałow Sowietia Kijewskoj Duchownoj Akadiemii” za 1909-1910 r., Kijów 1910, s. 243-272).

1029 Leontiew, [⁶⁰⁴], s. 82.

1030 W. Zawitniewicz, *Otzyw o dissertacji swjaszcz. K. I. Aggiejewa* [¹⁰²⁸].

XXVIII. – HOMOTYPIA W BUDOWIE CIAŁA LUDZKIEGO.

1031 A. Péladan, *Anatomie homologique. La triple dualité du corps humain et de polarité des organes splanchnique*, Paris 1886, przedstawiona według: G. Encausse-Papus, *L'anatomie philosophique et ses divisions*, Paris 1894, s. 107-111.

1032 B. G. Wilder, *Polarité pathologique, ou ce qui a été appelé symétrie dans les maladies* – ta praca wyszła najpierw w języku angielskim w 1866 roku w Ameryce, a następnie w przekładzie na język francuski jako dodatek do pracy Péladana [¹⁰³¹] (Encausse-Papus, [¹⁰³¹], s. 113-114).

1033 Dr Foltz, *L'homologie des membres pelviens et thoraciques de l'homme*, „Journal de Physiologie” de Brown Sequard, 1863, № 21 i № 24; „Bulletin de la Société des conférences anatomique de Lyon” 1866, 1872bis, 1873bis, 1874).

1034 Encausse-Papus, [¹⁰³¹].

1035 Péladan, [¹⁰³¹], s. 127 = Encausse-Papus, [¹⁰³¹], s. 112. – Ilustracje do tych zagadnień patrz: C. L. F. Panckoucke, *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'Expédition de l'Armée française*, Paris 1822, II, il. 82; I, il. 96, 10.

XXIX. – UWAGI O TROISTOŚCI.

1036 Por. słowa ojca Jana Kronsztadzkiego [⁴⁵].

1037 Oto dlaczego nauka o Troistości powinna być, a w sposób na poły świadomy często bywała podstawą filozofowania. „Nauka o Trójcy Świętej nie tylko dlatego pociągała mój rozum, że jest jakby centrum wszystkich świętych prawd, podanych nam w objawieniu – pisał 2 października 1852 roku I. W. Kiriejewski do A. I. Koszelewa – ale jeszcze dlatego, że zajmując się filozofią doszedłem do przekonania, iż ukierunkowanie filozofii zależy w samej swojej zasadzie od tego pojęcia, jakie mamy o Trójcy Świętej” (N. A. Jełagin, *Matieriały dla biografii I. W. Kiriejewskiego*, [w:] I. W. Kiriejewski, *Połnoje sobranije soczynienij w dwóch tomach*, Moskwa 1912, I, s. 74). *Filozofia objawienia* Schellinga [przeł. K. Krzemień, Warszawa 2002] jest jedną z nielicznych prób opracowania filozofii na świadomym uznaniu dogmatu Troistości. Filozofowanie ojca Serapiona Maszkina – drugą. Następnie można wymienić nazwiska F. von Baadera, W. S. Sołowjowa, A. N. Szmid i jeszcze kilka. Natomiast większość filozofów nie zadawała sobie trudu, aby określić swój stosunek do tego dogmatu.

1038 Światłość Niezniszczalna jest żywa i cała jest Życiem, światłem rozumu. Jednak jego rozumowość może być ciągle i ciągle osiągnana. – Na temat, że cząstkowa

rozumność może być bezpośrednio objawiana nawet w doświadczeniu zmysłowym, patrz: M. O. Łoski, [86].

1039 Odkładając teraz zasadnicze uzasadnienie tego twierdzenia, zauważmy póki co godny uwagi fakt, że wielu filozofowie, zwłaszcza na szczytach swoich rozmyślań, zawsze ciążyą do spekulacji nad liczbami. Przypomnijmy choćby Pitagorasa, Platona, Plotyna, Jamblicha, Proklusa, Augustyna, Mikołaja z Kuzy, Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, Sołowjowa i innych, nie mówiąc już o mistykach wszystkich krajów i narodów, patrz [747].

1040 Nie obciążając książki bibliografią na ten temat, uważam za swój obowiązek podkreślić jedną, godną uwagi historyka książkę niezwykle utalentowanego myśliciela, który jednak przedwcześnie zginął, a mianowicie: N. A. Gułak-Artiemowski, *Opyt gieometrii o czetyriech izmierienijach. Gieometrija sintieticzeskaja*, Tyflis 1877, ss. 150.

1041 R. de Saussure, *Théorie des phénomènes physiques et chimiques*, „Archives des Sciences Physiques et Naturelles” 1891, №№ 1-2; L. Königsberger, *Die Principien d. Mechanik*, 1901.

1042 [569].

1043 Zajmowali się tym idealiści niemieccy Fichte, Schelling i Hegel. Por. także: H. Lotze, *Syst. D. Philos.*, 1979, II; tenże, *Grundzüge d. Metaphysik*, Leipzig 1887; G. Teichmüller, *Diejstwitielnyj i każuszczyjsja mir*, przeł. E. Krasnikow, Kazań 1913. Bardzo charakterystyczna jest bezsilność zracjonalizowania trójwymiarowej przestrzeni przez P. N. Strachowa, *Mir kak celoje*, Petersburg 1872, s. 246. – Nowsze próby wyjaśnienia tej przestrzeni wiążą się z tak zwaną „teorią względności”, por. G. Minkowsky, *Prostranstwo i wriemja*, przeł. I. W. Jaszunski, Petersburg 1911.

1044 Zwłaszcza u idealistów niemieckich, Lotze [1040] i Teichmüller [1043], księga II, rozdział 2.

1045 O ile się orientuję, nie ma języka, w którym gramatyczna ilość osób byłaby inna niż trzy.

1046 Chociaż niejednokrotnie podejmowano próby sprowadzenia życia psychicznego do jednej z zasad, do wyobraźni, do woli lub do uczucia.

1047 Właśnie to formalne podobieństwo w rozwoju każdego z trzech koordynatów życia psychicznego stało się powodem próbowania sprowadzenia dwóch z nich do trzeciego.

1048 Interesujące przykłady podaje A. I. Sadow [1051], ale ich ilość można by powiększyć wielokrotnie. Charakterystyczne jest zainteresowanie Kanta i późniejszych idealistów trychotomią, co stało się sprężyną rozwoju ich dialektyki.

1049 Buttman w: *Mythologus* I, s. 29; Gerhard w: *Griechische Mythologie*, I, s. 141.

1050 H. Usener, *Dreiheit*, „Rheinisches Museum für Philologie“ 58:1903, s. 3-4.

1051 H. Usener, [1050], s. 1-47, 161-208, 321-362; T. Neidhardt, *Über Zahlensymbolik der Griechen und Römer*, [w:] „Programm d. k. Progymnasiums in Fürth.“ 1895, s. 1-40. – Materiał zebrany w obu tych pracach legł u podstaw książki: A. I. Sadow, *Znamienatielnyja czysła*, „Christianskoje Cztienije” 1909, z. 10, 11, 12; 1910, z. 2. Na temat liczby „trzy” patrz z. 10, s. 1313-1315, a w z. 2 podana jest literatura, chociaż niepełna (oddzielne wydanie: Petersburg 1909). Z tego wydania wzięte są przypisy [1049-1051]. Poza tym patrz jeszcze: [747].

1052 Usener, [1050], s. 35, por. S. 161.

1053 Część z tych prób jest przedstawiona przez Sadowa [1051], 1909, z. 12, 1581-1594.

1054 *Ibidem*, 1910, z. 2, s. 196.

1055 Znajdujemy je już u neoplatoników, a nawet u Platona. Liczne próby tego typu podejmowali Ojcowie Kościoła, na przykład Atanazy Wielki, Bazyli Wielki, obydwaj Grzegorz. W czasach nowożytnych taką dedukcją zajmowało się wielu mistyków, jak Jakub Boehme, Pordage, Baader oraz niemieccy filozofowie idealiści, przede wszystkim Schelling w swojej *Filozofii objawienia*, a także Franz von Baader, Saint-Martin, Włodzimierz Sołowjow, archimandryta Serapion Maszkin i inni. Z mało znanych prac na ten temat wymienię: *Dogmat o Sw. Trojce i polnoje znanije*, Siergijew Posad 1904. Głębokie myśli na ten temat sformułowali N.F. Fiodorow i A. N. Szmid.

1056 [To znaczy 3, N. B.]. Bł. Augustyn, *De Trinitate = O Trójcy Świętej*, dz. cyt. Podobieństwa Augustyna, przy pomocy których wyjaśnia tajemnicę Troistości, są zebrane w książce: T. Gangauf, *Augustinus Speculative Lehre von Gottem dem Dreieinigen*, s. 204-295. Por. także: P. I. Wierieszczagin, *Plotin i bł. Awgustin w ich odnoszeniu k trinitarnej problemie*, Kazań 1911; książkę E. N. Trubieckoj, *Religiozno-obszczestwiennyj ideal zapadnego christianstwa w V w. Mirosoziercanije blażennogo Awgustina*, Moskwa 1892; A. P. Orłow, *Trinitarnyja wozzrienija Ilarija Piktow.*, Siergijew Posad 1908; I. I. Adamow, *Uczenie o Trojce sw. Amwrosija Milanskogo*, Siergijew Posad 1910.

XXX. – WYJAŚNIENIE NIEKTÓRYCH SYMBOLI I RYSUNKÓW.

Kolory, w jakich została wydrukowana okładka, są dobrane na podstawie kolorów starożytnych ikon sofijnych typu nowogrodzkiego. Frontysepis książki zapożyczono z: *Amoris Divini Emblemata*, studio et aere Othonis Vaeni concinnata, Antverpiae, ex officina plantiniana Balthasaris Moreti. MDCLX., s. 125. – Winiетки zapożyczono z książki: [Ambodicus], *Symbola et Emblemata selecta* [I wydanie]. – Trzy reprodukcje ikon sofijnych na s. 373, 377, 380 zapożyczono z artykułu Filimonowa, [702]. Przedstawienie ikony Sofii z Galerii Tretiakowskiej, umieszczono-

nej po s. 374, zreproduktowano z: N. P. Lichaczow, *Materialy dlja istorii russko-go ikonopisanija. Atlas snimok*, Petersburg 1906, II, il. CCLXIII, № 487. Patrz także „krótki opis”, № 54. – Wydaje się, że symboliczny sens większości winietek nie wymaga wyjaśnień. Jedyne rysunek zamieszczony na s. 143 może okazać się niezupełnie zrozumiałym. Przedstawia on wojskowy pocisk miotający, znany już w starożytności i nazywany przez Rzymian *murex ferreus*, przez Niemców – *Fussangel*, a na Rusi – żelazne *widelki*, *widły do rozrzucania*, zwłaszcza w Siergijew Posadzie – „Czosnek Trójcy”. W najprostszej postaci jest to żelazny przedmiot z czterema łapami, które są skierowane ku końcom czworościanu równoramiennego i zaopatrzone na końcach w ostrza z zadziarami, jakie są robione w haczykach służących do połowu ryb. Każde z ostrzy ma około $\frac{3}{4}$ werszka długości, a ich wzajemne nachylenie ma 120° . *Widelki* przedstawione na rysunku mają zresztą pewne komplikacje w postaci dodatkowych łap. – Resztki takich *widełek* z zapasów byłego arsenału ławry Trójcy Świętej są przechowywane w zakrystii tego monasteru. – Jest jasne, że bez względu na to, jak rzuci się takie *widelki*, one zawsze staną na trzech łapach, a czwarta będzie sterceź ostrzem do góry. Z tego powodu *widelki* były od dawna używane w tym celu, żeby zagrozić drodze nieprzyjacielskiej konnicy: trafiając na szczerze rozsypane pociski, konie uszkadzały sobie nogi i padały, a atak obrońców doprowadzał do klęski. (Valer. Max. III, 7, 2; Curt. IV, 17). Takie pociski były też używane podczas oblężenia ławry Trójcy Świętej przez Polaków (na temat *widełek* patrz: A. Rich, *Illustrirtes Wörterbuch der römischen Altertümer*–, aus dem Englischen übersetzt– von C. Müller, Paris-Leipzig 1862, s. 407; E. E. Gołubinski, *Priepodobnyj Siergij Radoniežskij i sozdannaja im Troickaja Ławra*, Moskwa 1909, s. 266; N. W. Sułtanow, *Pamjatnik impieratoru Aleksandru II w Kriemle Moskowskom*, Petersburg 1898, s. 606-609). – Tego typu *widelki* są naturalnym symbolem dla antynomicznego dogmatu, który zawsze mówi „tak”, ustawiając się dokładnie każdą swoją stroną, ale zawsze przy tym wystawia do góry ostrze, mające ranić tego, kto sobie wyobrazi, że przez to „tak” dogmat jest bezsilny i zlikwidowany. Z podobnymi *widelkami* w swoich twierdzeniach, Kościół nie ma potrzeby wychodzić w pole i walczyć z wrogiem, którego zimnym orężem jest racjonalizm: wystarczy tego, że wraza konnica porani sobie nogi i nie podejdzie do obleganych murów. Natomiast broń palna – porażająca z daleka mocą Ducha – jest bezpośrednią własnością Kościoła.

KONIEC,

I BOGU CHWAŁA!

SPIS RZECZY.

FILAR I PODPORA PRAWDY.

	Str.
I. – Do czytelnika	7
II. – List pierwszy: Dwa światy	12
III. – List drugi: Wątpliwość	17
IV. – List trzeci: Trój-jednia	45
V. – List czwarty: Światłość Prawdy	60
VI. – List piąty: Pocieszyciel	91
VII. – List szósty: Sprzeczność	118
VIII. – List siódmy: Grzech	136
IX. – List ósmy: Gehenna	166
X. – List dziewiąty: Stworzenie	209
XI. – List dziesiąty: Sofia	253
XII. – List jedenasty: Przyjaźń	310
XIII. – List dwunasty: Zazdrość	365
XIV. – Posłowie	379

WYJAŚNIENIE I UDOWODNIENIE PEWNYCH SZCZEGÓŁÓW, W TEKŚCIE WYDAJĄCYCH SIĘ JUŻ UDOWODNIONYMI.

XV. – Pewne pojęcia z nauki o nieskończoności	387
XVI. – Zadanie Lewisa Carrola i problem dogmatu (do s. 53)	392
XVII. – Irracjonalność w matematyce i dogmacie (do s. 51)	397
XVIII. – Pojęcie tożsamości w filozofii scholastycznej (do s. 67)	404
XIX. – Pojęcie tożsamości w logice matematycznej (do s. 68)	407
XX. – Czas i Fatum (do s. 157)	416
XXI. – Serce i jego znaczenie w życiu duchowym człowieka, według nauki Słowa Bożego (do s. 214)	420
XXII. – Kosmiczna symbolika ikony Zwiastowania (do s. 278)	424

XXIII.	–	O metodologii krytyki historycznej (do s. 286)	427
XXIV.	–	Turkusowe otoczenie Sofii oraz symbolika koloru błękitnego i niebieskiego (do s. 296)	433
XXV.	–	„Amulet” Pascala	452
XXVI.	–	O historii terminu „antynomia” (do s. 126)	457
XXVII.	–	Estetyzm i religia (do s. 10, 82 i innych)	460
XXVIII.	–	Homotypia w budowie ciała ludzkiego (do s. 213)	462
XXIX.	–	Uwagi o Troistości (do s. 43, 180)	468
XXX.	–	Podstawowe znaki i najprostsze formuły logistyki	474
PRZYPISY I DROBNE UWAGI			477
WYJAŚNIENIE NIEKTÓRYCH SYMBOLI I RYSUNKÓW			644



