EUGENIUSZ TRUBIECKOJ

SENS ŻYCIA

PRZEŁOŻYŁ
HENRYK PAPROCKI

WARSZAWA 2005

Tytuł oryginału: *Smysł żyzni*, Berlin 1922.

SPIS TREŚCI

WSTĘP

WPROWADZENIE

I. Problem sensu w ogólności i problem sensu życia

II. Poszukiwanie przez każdą świadomość sensu ogólnie obowiązującego i metaczasowego

III. Prawda jako akt bezwarunkowej świadomości

IV. Prawda jako wszechjedna myśl i wszechjedna świadomość

ROZDZIAŁ I. ŚWIATOWY BEZSENS I SENS ŚWIATA

I. Bezsens istnienia

II. Marność życiowa i wymóg sensu

III. Spór o drogę życiową

IV. Sens świata

V. Horyzontalna linia życia i jej uzasadnienie

VI. Wertykalna linia życia i jej uzasadnienie

VIII. Usprawiedliwienie cierpienia

ROZDZIAŁ II. TEODYCEA

I. Antynomia jednego i drugiego jako główny powód wątpliwości co do sensu świata. Sprzeczności świadomości dualistycznej i monistycznej

II. Antynomia wszechjednego i jego innego wobec sądu świadomości chrześcijańskiej. Wszechjedność i byt czasowy

III. Sprzeczność w myśli o ewolucji świata i droga do jej rozwiązania

IV. Problem zła. Wolność stworzeń i idea powszechnej przyjaźni

V. Wolność stworzeń i zło z punktu widzenia teodycei chrześcijańskiej

VI. Wolność stworzeń i piekło

ROZDZIAŁ III. SOFIA

I. Świat i zamysł Boży w stosunku do świata

II. Boska idea i wolność stworzeń

III. Świat jako względny niebyt: jego potencja pozytywna i negatywna

IV. Tęcza jako rozwiązanie antynomii czasu i wieczności

V. Stwórczy akt Boga w wieczności i twórczość wolności człowieka w czasie

ROZDZAIŁ IV. OBJAWIENIA DNIA BOŻEGO

I. Objawienie Sofii w stworzeniu. Światłość

II. Wszechjedność w budowie kosmosu

III. Dzień i noc. Świat roślin i zwierząt
IV. Dzień i noc w człowieku
V. Dzień Boży i objawienie Trójjedni

ROZDZIAŁ V. GRZECH I ODKUPIENIE
I. Wątpliwości religijne, wywołane przez intuicję powszechności zła. Chrześcijańska nauka o upadku
II. Grzech pierworodny, śmierć i grzeszne życie
III. Grzech pierworodny i wolność człowieka. Chrystus i Adam
IV. Nauka o Chrystusie jako klucz do rozwiązania problemu wolności człowieka

ROZDZIAŁ VI. RELIGIJNY SENS LUDZKIEJ MYŚLI
I. Ludzka myśl i Objawienie
II. Śmierć i nieśmiertelność w ludzkim myśleniu
III. Ontologiczne przeszkody w poznaniu Boga i ich przezwyciężenie
IV. Kryterium Apostoła Jana
V. Objawienie i sąd badającej myśli

ROZDZIAŁ VII. ŚWIATOWA KATASTROFA I SENS ŚWIATA
I. Problem sensu życia i katastrofa współczesnej kultury
II. Współczesny patriotyzm i jego pokusy
III. Upadek porządku świata i jego pozytywny sens
IV. Epoki katastroficzne i „dni ostatnie”
V. Koniec – zniszczenie i koniec – cel
VI. Sens świata i względne wartości kultury
VII. Fatalistyczne i chrześcijańskie rozumienie końca

WSTĘP

Powodem napisania tej książki jest straszne przeżywanie bezsensu świata, co osiągnęło za naszych dni niezwykłego napięcia. Kiedy został napisany pierwszy rozdział, katastrofa, która teraz dosięgła Rosję, dopiero nadciągała i była dręczącym przeczuciem. Słychać było dalekie odgłosy nadciągającej burzy, ale pozostawała nadzieja, że burza przeminie, wydawało się, że wszystko jeszcze jest w porządku. Potem praca nad książką została przerwana, na samym początku rewolucyjnej burzy. Została wznowiona pod strzałami armat, podczas październikowego zamachu stanu w 1917 roku. Teraz, kiedy bunt już się skończył, Rosja leży w gruzach, stała się zarzewiem światowego pożaru, który grozi zagładą całej kulturze światowej.

Potrzeba dania odpowiedzi na pytanie o sens życia w takich epokach jest silniej odczuwana, niż kiedykolwiek indziej. Zresztą sama odpowiedź w takich warunkach nabiera takich cech, które są możliwe jedynie w dniach szczególnie gwałtowanego ujawnienia się sprzeczności świata. Gdzie jest wielkie cierpienie, tam też jest wyższa radość duchowa. Im bardziej dręczące jest odczucie panującego wokół bezsensu, tym wyraźniej i piękniej widać ten bezwarunkowy sens, który stanowi rozwiązanie tragedii świata.

Czyż trzeba do tego dodać, że współczesne wydarzenia i przeżycia, o których mówię, w odniesieniu do podstawowego sensu tej pracy grają jedynie rolę *zewnętrznej przyczyny*. Ogólnie, ta książka – wyraz światopoglądu jej autora – jest owocem całego jego życia. Bieżące wydarzenia nie określają treści tego światopoglądu, a szczególną i konkretną formę, w którą zostały przybrane niektóre rozdziały książki. Obecna książka jest kontynuacją tych myśli, które już wcześniej rozwijałem w szeregu prac, a zwłaszcza w mojej książce o światopoglądzie Włodzimierza Sołowjowa[1] i w książce o metafizycznych założeniach poznania[2]. Również wszystkie pozostałe prace, dotychczas przeze mnie wydane, po części wyrażają ten sam światopogląd, po części natomiast stanowią przygotowawcze etiudy do tej książki, w której podstawowe zasady mojego światopoglądu są wyrażone w sposób pełniejszy i bardziej określony, niż w moich wcześniejszych pracach. Również moje następne prace religijno-filozoficzne, jeśli Bóg da mi możliwość ich realizacji, mogą być jedynie dalszym rozwojem sformułowanych tutaj głównych myśli o sensie życia.

Moskwa, 15 (28) czerwca 1918 roku.
Książę Eugeniusz Trubieckoj

[1] E. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, Moskwa 1913, I-II (uwaga tłumacza).
[2] E. Trubieckoj, *Mietafizyczeskije priedpołożenija poznanija*, Moskwa 1917 (uwaga tłumacza).

WPROWADZENIE

I. PROBLEM SENSU W OGÓLNOŚCI I PROBLEM SENSU ŻYCIA

Próbę odpowiedzi na pytanie o sens życia powinno poprzedzić jasne i dokładne postawienie tego problemu. Przede wszystkim powinniśmy powiedzieć, co rozumiemy pod pojęciem „sens", o który pytamy.

Pytanie o sens oznacza zajmowanie się problemem *bezwarunkowego znaczenia* czegokolwiek, czyli takim znaczeniem myślowym, które nie zależy od czyjegoś subiektywnego odczucia, od dowolności jakiejś indywidualnej myśli. Czy pytamy o sens jakiegoś niezrozumiałego dla nas słowa, o sens jakiegoś przeżycia lub o cel naszego życia, problem zawsze dotyczy bezwarunkowego znaczenia czegokolwiek: nie chodzi o to, co znaczy dane słowo lub przeżycie dla mnie lub dla kogoś innego, a o to, co ono *powinno* znaczyć dla wszystkich.

Tak rozumiany „sens" jest koniecznym założeniem logicznym i początkiem każdej myśli. Główne zadanie logicznej myśli polega na tym, żeby nie być wyłącznie subiektywnym przeżyciem. Dlatego wszelka logiczna myśl dąży do umocnienia się w czymś bezwarunkowym i ogólnym, co nosi nazwę prawdy lub sensu. Natomiast myśl wyłącznie subiektywna, która nie osiąga celu takiego dążenia, myśl niezdolna do stania się ogólnie obowiązującą, jest odrzucana przez każdego, kto myśli logicznie, jako *bezsensowna*. Mówiąc inaczej, „sens" jest treścią myślową o znaczeniu ogólnym lub też, że jest myśl o znaczeniu ogólnym, która jest obowiązkowa dla wszelkiej poszukującej myśli.

Nietrudno się przekonać, że tak rozumiany „sens" stanowi logicznie konieczne założenie nie tylko wszelkiej myśli, ale także wszelkiej świadomości. Świadomość znaczy bowiem nadanie sensu, czyli odniesienie tego, co jest uświadamiane sobie, do jakiegoś obiektywnego i mającego ogólne znaczenie sensu. Póki *przeżywam* te lub inne odczucia, wrażenia, emocje – jeszcze nie uświadamiam sobie, uświadamiam je sobie dopiero od tej chwili, gdy moja myśl, wznosząc się nad tym, co percypuję, odnosi je do jakiejś ogólnej treści myślowej, afirmowanej jako „sens".

Załóżmy, że siedzę nad brzegiem dużej rzeki. W oddali widzę coś, co przypomina obłok. Następnie wrażenie konkretyzuje się i wyraźnie postrzegam jakiś dym. Jest to albo wiszący nad rzeką obłok, albo dym z dalekiego komina fabrycznego, a może z jadącego wzdłuż rzeki parowozu. Dym, który wydawał się nieruchomy, zaczyna się przybliżać, naśladując zakola rzeki, a równocześnie moje ucho zaczyna coraz wyraźniej rozróżniać nasilające się plaskanie po wodzie. Nagle staje się dla mnie jasny niewątpliwy *sens* percypowanych przeze mnie zjawisk, sens, który przemienia chaos mich wrażeń w jeden integralny obraz. *Po prostu rzeką płynie parostatek*. Wszystko to, co wcześniej wydawało mi się obłokiem, dymem z fabryki lub parowozu, zostaje odrzucone jako wyłącznie *moje*, pozorne, psychologiczne. Znalazłem *coś*

metapsychologicznego, co jest większe od wszelkich moich odczuć, przeżyć, myśli, co jest ogólnie poszukiwane przez moje moich myśli, co one zakładają i dlatego jest nazywane „sensem". W odróżnieniu od tego wszystkiego, co się wydaje i co odrzuciłem, ta treść myślowa, uświadamiana przeze mnie jako sens, jest zarazem afirmowana jako *ogólnie obowiązująca*. Skoro jest dla mnie jasne, że słyszę i widzę parostatek płynący rzeką, to domagam się, żeby wszyscy uznali to samo. Ta sama treść myślowa powinna wyrazić „sens" przeżyć i percepcji innych ludzi, który obok mnie patrzą w dal w tym samym kierunku i słuchają.

Takie znaczenie problemu „sensu" może być wykazane na dowolnym konkretnym przykładzie. Jest to zawsze problem ogólnego znaczenia myślowego określenia czegokolwiek, bezwarunkowego znaczenia dla myśli czegokolwiek poznawanego lub po prostu uświadamianego. W tym znaczeniu słowa „sensem" powinno dysponować wszystko, co sobie uświadamiamy, gdyż „uświadamiać" znaczy właśnie nadać czemuś formę myśli o znaczeniu ogólnym. Wszystko to, co nie poddaje się takiemu wyrażeniu, tym samym jest poza granicami możliwego uświadomienia sobie.

Pod „sensem" zawsze rozumiemy więc myśl o znaczeniu ogólnym, odnoszącą się do czegokolwiek, i w tym znaczeniu sensem dysponuje wszystko, co może być wyrażone w myśli bez rozróżnienia tego, co jest wartościowe i bezwartościowe. Tak rozumiany „sens" może być wyrażony z oceną pozytywną lub negatywną w odniesieniu do każdego przedmiotu naszego poznania, gdyż ocena negatywna, podobnie jak i pozytywna, może być przybrana w formę myśli o znaczeniu ogólnym. Możemy mówić o „sensie" dobrym, złym lub obojętnym w odniesieniu do dobra i zła takiego lub innego czynu bądź faktu. Wszystkie te wypowiedzi w jednakowym stopniu mogą pozostawać w pełnej zgodności ze słowem „sens" w jego szerokim znaczeniu.

Jednak poza tym *ogólnym* znaczeniem myśli, słowo „sens" ma jeszcze inne, specyficzne znaczenie *pozytywnej i ogólnie znaczącej wartości* i właśnie w tym znaczeniu jest ono rozumiane, kiedy stawia się problem sensu życia. W tym wypadku chodzi, oczywiście, nie o to, czy życie może (bez względu na jego wartość) być wyrażone w terminach myśli o znaczeniu ogólnym, a o to, *czy warto żyć*, czy życie ma pozytywną wartość, a przy tym wartość *ogólną i bezwarunkową*, wartość obowiązującą dla każdego. Taka wartość jako ogólna dopuszcza wyrażenie myślowe o znaczeniu ogólnym, a tym samym ścisłe znaczenie słowa „sens" w danym wypadku nie likwiduje, a uzupełnia jego znaczenie *ogólne*. W tym wypadku zasadniczą, jak i we wszystkich pytaniach o „sens", jest myśl o znaczeniu ogólnym, a przy tym – *myśl o znaczeniu ogólnym* na temat wartości. Należy więc przede wszystkim rozpatrzyć, jakimi danymi dysponujemy dla rozwiązania naszego zadania.

II. POSZUKIWANIE PRZEZ KAŻDĄ ŚWIADOMOŚĆ SENSU OGÓLNIE OBOWIĄZUJĄCEGO I METACZASOWEGO

W tym celu, żeby poszukiwana przez nas świadomość sensu życia była jasna i głęboka, najpierw powinniśmy zdać sobie sprawę z koniecznych założeń wszelkiej świadomości.

Z jednej strony, materiałem dla naszej świadomości są różnorodne przeżycia psychiczne – odczucia, wrażenia, uczucia. Z drugiej strony, jak już wyjaśniono, *sam akt* świadomości wyraża się w odniesieniu tego całego materiału psychologicznego do czegoś o znaczeniu ogólnym i metapsychologicznym – do *sensu*. Ten sens metapsychologiczny jest głównym i koniecznym założeniem wszelkiej świadomości jako takiej. Przed wszelką konkretną świadomością, przed wszelkimi podejmowanymi przeze mnie wysiłkami, żeby sobie coś uświadomić, ja zakładam, że te przeżycia, które chcę sobie uświadomić, mają jakiś obiektywny *sens* i dlatego mogą być wyrażone w formie *myśli o znaczeniu ogólnym*.

Każdy akt mojej świadomości zakłada jako cel swoich poszukiwań, myśl działająca poza granicami wszelkiego myślenia subiektywnego, treść świadomości działającą poza wszelką świadomością indywidualną, psychologiczną.

Albo ta myśl o znaczeniu ogólnym istnieje, albo też całe nasze myślenie jest wyłącznie iluzją. Albo każda świadomość jest bredzeniem, fałszem, albo też istnieje jakaś metaindywidualna, metapsychologiczna treść świadomości, która stanowi jej autentyczny sens. Samo słowo „świadomość" (łac. *con-scientia*) oznacza pewien złożony akt ducha, w którym przeżycia psychologiczne są dopełnione przez coś, co jest uświadamiane. To jest właśnie metapsychiczny element świadomości, jej obiektywny sens, do którego odnoszę moje przeżycia psychiczne.

Należy raz na zawsze odciąć się od tej fałszywej teorii psychicznej, która twierdzi, że jakoby w świadomości mamy do czynienia wyłącznie ze *stanem* naszej psychiki. Gdyby było to słuszne, to nie mielibyśmy świadomości. Gdyby całe moje życie duchowe składało się wyłącznie ze zmiennych stanów psychicznych, to nie mógłbym wznieść się ponad te stany, czyli nie mógłbym ich sobie *uświadamiać*. Nasza świadomość jest większa od wszystkich swoich zmiennych stanów dlatego, że *wznosi się* ponad te stany i odnosi je do czegoś metapsychicznego, co nosi nazwę „sensu".

Przypatrzmy się uważnie istocie tego metapsychicznego elementu, a zobaczymy wyraźnie, na czym polega jego różnica od „stanów świadomości". Jego jedna cecha – powszechność – została już wymieniona wcześniej: ci, którzy patrzą w dal nad brzegiem rzeki, bez wątpienia widzą i przeżywają tę dal w różny sposób. Wśród nich mogą być dalekowidze, krótkowidze, daltoniści, ludzie z wyjątkowym słuchem i głusi, a to oznaczałoby, że ich „stany świadomości" są różne. Tym nie mniej sens ich przeżyć – „*rzeką płynie parostatek*" – jest jeden i ten sam. On dysponuje cechą *powszechności* i *bezwarunkowości*, jest obowiązujący dla wszystkich.

Do tego dołącza się druga istotna cecha „sensu”. W odróżnieniu od „stanów świadomości”, zmiennych i płynnych, *sens w swej istocie jest niezmienny i nieruchomy*. W „stanach świadomości” obserwatorów na brzegu rzeki – w naszym przykładzie – każda chwila różni się od wszystkich poprzednich i następnych. Narasta dym, to biały, to czarny, narastają i zmieniają się dźwięki. Płynący statek to zbliża się, to kryje się za zalesioną linią brzegu, to znowu się pokazuje. Bez względu jednak na to, jak zmienia się krajobraz, jej ogólny sens jest – „rzeką płynie parostatek” – pozostaje jeden i ten sam. Bez względu na to, jak bardzo zmienia się krajobraz lub wydarzenie, które obserwujemy, sens obserwowanych zjawiska jest zawsze *metaczasowy*, zawsze jest przybrany w *formę wieczności*. Opisany powyżej krajobraz może odejść w daleką przeszłość, ale z tego powodu nie zmieni się jego sens. Wszystko jedno, to, co widziałem nad brzegiem rzeki także po upływie całej serii lat będzie oznaczało to samo – „rzeką płynie parostatek”. Niezmienny, oczywiście, nie jest sam fakt, a *niezmienna jest prawda wyrażająca sens tego faktu*. Bez względu na to, jak szybko przemija ten lub inny fakt, ma on zawsze swój niezmienny sens, czyli swoją niezmienną prawdę.

Mówiłem już, że bez odniesienia do sensu nie ma świadomości, że uświadamiać sobie znaczy „nadać sens”. Teraz staje się jasnym, że uświadamiać oznacza wznieść się ponad czas, mało tego, wznieść się do metaczasowego poziomu to, co jest uświadamiane, bez względu na jego przemijalność. Ogólne prawo wszystkiego tego, co dzieje się w czasie, wyraża znane sformułowanie Heraklita – „wszystko płynie”. Ledwo nazwaliśmy rzecz, a ona już się zmieniła, jakby utraciła swoją tożsamość. Na tej podstawie, jak wiadomo, kontynuatorzy Heraklita uznawali niemożliwość formułowania jakichkolwiek opinii na temat rzeczy, skoro nie ma nic niezmiennego, tożsamego sobie, a więc wszystko, co zostało wypowiedziane o jakiejś rzeczy natychmiast po wypowiedzeniu lub nawet w samej chwili wypowiadania powinno okazać się fałszem, gdyż rzecz już się zmieniła. Błąd tego sofizmatu, zbudowanego na nauce Heraklita, polega na *pomieszaniu faktu i jego sensu*. Właśnie stąd wynika błędny wniosek, jakoby zmienność faktu wykluczała niezmienność jego sensu lub też niezmienność prawdy o tym fakcie. W rzeczywistości – bez względu na to, jak zmienia się fakt – ta zmienność nie wyklucza możliwości wygłaszania opinii, gdyż odnoszą się one do metaczasowego sensu tego, co się zmienia. Według Heraklita nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki, gdyż ta rzeka, w której wcześniej się kąpałem, już przepłynęła, a wchodzi się do innej rzeki. Mówiąc ściśle, nie można do jednej i tej samej rzeki wejść nawet *jeden raz*, gdyż rzeka nie pozostaje nawet przez jedną sekundę jedną i tą samą: tej trwającej rzeczywistości, którą nazywamy rzeką, w ogóle nie ma. Błąd Heraklita polega na tym, że słowo „rzeka” nie oznacza jakichś przenoszonych przez nurt kropli, potoków lub zmiennych stanów, a pewien niezmienny sens całej tej płynnej serii stanów. Rzeka pozostaje rzeką, bez względu na to, jakie wody w niej płyną, jakiego jest koloru, bez względu na pogodę i czas dnia, co wpływa na wygląd

samej rzeki. Słowo „rzeka” wyraża bowiem coś zdobytego przez świadomość od czasu, pewien stały i niezmienny „sens” czegoś, co płynie.

To rozróżnienie płynnej rzeczywistości od jej sensu daje nam klucz do rozwiązania drugiego słynnego sofizmatu starożytności, odnoszącego się do problemu ruchu. Eleata Zenon, jak wiadomo, negował realność ruchu i na dowód wskazywał na niemożliwość myślenia o ruchu bez sprzeczności. Jeśli spróbujemy, na przykład, wyrazić w terminach myśli ruch lecącej strzały, to powinniśmy myśleć o niej jako o równocześnie poruszającej się i pozostającej w stanie spoczynku. Strzała powinna poruszać się i przebywać w każdym punkcie, przez który przechodzi. Jeśli porusza się, to nie może przebywać w żadnym punkcie, a jeśli gdzieś przebywa, to nie może się poruszać.

Sprzeczność można wyjaśnić przez wskazanie na poplątanie realnego procesu, którym jest *nieustanny ruch* oraz *niezmienny sens* tego procesu. W obrazie lecącej strzały bez wątpienia występuje połączenie ruchu i spoczynku, ale nie ma tej logicznej sprzeczności, która niepokoiła Zenona, gdyż określenia „ruch” i „spoczynek” odnoszą się w tym wypadku do różnych podmiotów. Ruch strzały nie zostaje przerwany przez spoczynek ani w jednym punkcie i dokonuje się bez przerw. Natomiast myśl, wydająca opinię o tym ruchu i kreśląca linię lotu strzały, bazuje zarówno na tej linii jako całości, jak i na każdym jej poszczególnym punkcie. Dla tej myśli wszystkie punkty linii łączy jeden *niezmienny sens*, który wyraża się słowem „ruch”. Bez względu na to, jak zmienia się to, o czym myślimy, prawda na ten temat jest niezmienna. Ruch jest nieustanną zmianą, natomiast wieczny i niezmienny jest sens, w którym uświadamiamy sobie ten ruch. Pod takim określeniem ruchu zawsze rozumiemy jedno i to samo, przy czym między niezmiennością sensu i zmiennością tego, co go wyraża, nie ma żadnej sprzeczności.

Błąd Zenona jest często powtarzany w naszych czasach. Niedawno Bergson, który nie zauważył tego błędu, wyprowadził z dopiero co zacytowanej argumentacji starożytnego filozofa wniosek, że nasza myśl, operująca *niezmiennymi* pojęciami ogólnymi, tym samym nie jest w stanie odtworzyć nieprzerwany proces realny, realny ruch. W rzeczywistości jest odwrotnie. Wyraźnie zdajemy sobie sprawę z *nieprzerwalności* realnego procesu. Ta myśl jest nam dostępna dlatego, że dla naszego rozumu wszystkie punkty ruchu i wszystkie momenty czasu w ciągu którego dokonuje się ruch, są powiązane w intuicji sensu metaczasowego i tym samym takiego, który nie może być przerwany w czasie. Gdybyśmy mogli myśleć o wszystkich momentach ruchu nie inaczej, jak jeden po drugim i nie bylibyśmy w stanie myśleć o nich jako o jednym ruchu, nie moglibyśmy połączyć i powiązać tych momentów i tych punktów w jedną całość: wtedy ruch ulegałby dla nas przerwaniu w każdej pomyślanej przez nas jego części. Mówiąc inaczej, w tym wypadku dla nas nie byłoby samego przejścia od punktu do punktu, czyli samego ruchu. Tym samym pojęcie nieprzerywności staje się nam dostępne właśnie na mocy zdolności naszej myśli do wzniesienia się ponad czas i myślenia jako o jednej całości o

tym, co już dokonało się w czasie, jak i o tym, co się dokonuje i o tym, co jeszcze nie nastąpiło. Każda synteza momentów, rozdzielonych między sobą w czasie, jest możliwa jedynie przez intuicję sensu metaczasowego.

Każdy ruch, każde wydarzenie w czasie ma swój niezmienny sens – prawdę, która je wyraża: inaczej wszelkie wypowiadanie się o tym ruchu lub wydarzeniu nie byłoby prawdą. Metaczasowy sens ruchu i wszystkiego, co pozostaje w ruchu, jest zakładany przez wszystkie nasze opinie na ten temat, przez całą naszą świadomość. Może to być wyjaśnione na przykładzie każdej naszej opinii na temat historycznych wydarzeń przeszłości. Mówienie o historycznej przeszłości oznacza mówienie o czymś, co nie istnieje, o czymś, czego *już nie ma*. Tymczasem każda nasza opinia na temat wydarzeń rewolucji francuskiej zakłada, że przedmiot naszych rozważań *jest prawdziwy*, że w nim zachowuje się każdy moment zmiennej rzeczywistości. Gdyby wszystkie momenty ruchu w jakiś sposób nie zachowały się w prawdzie, ruch nie byłby do pomyślenia, nie moglibyśmy skonstruować samego pojęcia ruchu, byłoby ono po prostu fałszywe. Myśleć o ruchu, to znaczy myśleć o każdym jego momencie i każdym punkcie przez który on przechodzi jako o czymś, co znika w czasowej rzeczywistości i równocześnie trwa w prawdzie.

Pozostaje nam wyjaśnić, czym jest ta trwająca prawda nad tym, co jest w ruchu, czym jest metaczasowy sens, przez który uświadamiamy sobie wszystko, co sobie uświadamiamy.

III. PRAWDA JAKO AKT BEZWARUNKOWEJ ŚWIADOMOŚCI

Wiemy już, że „uświadomić sobie" znaczy znaleźć treść myślową o znaczeniu ogólnym, myśl, która wyraża sens tego, co sobie uświadamiamy, czyli jego prawdę. Tak zwana „błędna świadomość" nie jest świadomością w sensie właściwym, a nieudaną próbą uświadomienia sobie czegoś, rzeczywistością pozbawioną treści, symulacją świadomości. Dopóki jedynie zakładam coś na temat swoich przeżyć, to poznaję nie podstawowy ich sens, a jedynie moje przeżycia. Uświadomić sobie w sensie właściwym – znaczy nie wróżyć na temat prawdy lub sensu tego, co jest percypowane, a *opanować* ten sens. Nie ten uświadamia sobie swoje przeżycie, kto myśli, że „być może, uderzył grom lub wóz jedzie przez most". Ten, kto sobie coś uświadamia, ten wie. Sens lub prawda są właśnie tym, co podnosi naszą myśl na stopień świadomości.

Stąd wynika, że sens-prawda jest nieoddzielny od świadomości. Jest to sens immanentny świadomości, który jako taki nie może być afirmowany oddzielnie od świadomości.

W tym wypadku wszystkie nasze twierdzenia o prawdzie i sensie przekształcają się w antynomię, gdyż jedna i ta sama prawda w konieczny sposób ukazuje się nam jako transcendentna i jako immanentna świadomości.

Z jednej strony, jak już widzieliśmy, prawda jest czymś *metapsychologicznym*, do czego odnosimy nasze przeżycia psychologiczne, gdyż ta prawda, przez którą oceniamy wszystkie nasze przeżycia, jest czymś transcendentnym, obcym naszej świadomości *jako aktowi psychicznemu*. Prawda-myśl jest *rzeczywista bezwarunkowo* i tym samym niezależnie od mojej, twojej lub jakiejkolwiek świadomości psychologicznej. Jednak z drugiej strony w każdym akcie poszukiwawczym naszej świadomości prawda-sens, której poszukujemy, jest zakładana jako *treść świadomości*, a przy tym treść o znaczeniu ogólnym. Nie jest to trudne do wyjaśnienia na przykładach, zwłaszcza na prawdach czasowego bytu.

„Wiosną X roku skowronki przyleciały dziewiątego marca". „Druga wojna punicka trwała od 218 do 201 roku przed Chrystusem". Na czym polega prawda tych dwóch twierdzeń? Dla kogoś, kto określa prawdę jako „byt", twierdzenia te natychmiast przekształcają się w fałsz: przylatujące skowronki, jeśli one jeszcze istnieją na świecie, dawno już odleciały. Również Hannibal, Scypion i wszyscy pozostali bohaterowie drugiej wojny punickiej, jak i sama wojna, dawno już temu przeszły do „niebytu". Tymczasem prawda o tych faktach z przeszłości jest czymś takim, co *trwa* po likwidacji samych faktów. Nie trwa sam czasowy „byt", a pewna niezmienna i metaczasowa treść świadomości, która jest wyrażana w opiniach: „skowronki przyleciały dziewiątego marca" oraz „druga wojna punicka trwała od 218 do 201 roku".

Afirmowanie jakiejś prawdy zawsze oznacza afirmowanie jakiejś treści świadomości w ogólnej i bezwarunkowej formie. Można to wykazać na dowolnym konkretnym przykładzie, o jakie prawdy chodzi. Z tego wynika, że wiara w prawdę-sens, którą zakłada każda nasza opinia i każdy akt naszej świadomości, jest w istocie wiarą w trans-subiektywną, metapsychologiczną treść świadomości, czyli takich treści świadomości, które zachowują swoją rzeczywistość i znacznie całkowicie niezależnie od tego, czy są uświadamiane lub nieuświadamiane przez takie lub inne psychologiczne podmioty świadomości. Ta treść świadomości, którą wyrażamy słowami „ziemia obraca się wokół słońca" będzie prawdą, chociażby ani jeden psychologiczny podmiot o tym nie wiedział. Kiedy badamy, odkrywamy przez nikogo dotychczas nieodkrytą prawdę, to nie poszukujemy jakiegoś „bytu" niezależnego od świadomości, a właśnie tę *treść świadomości* (o bycie lub czymkolwiek), którą moglibyśmy afirmować jako bezwarunkową, mającą znaczenie ogólne i rzeczywiste, niezależnie od czyichkolwiek przeżyć psychologicznych.

Samo sformułowanie „znaczenie ogólne" nie jest w pełni adekwatne i dokładnie wyrażające szczególną cechę prawdy, gdyż mimowolnie zmusza nas do myślenia o jakichś psychologicznych podmiotach świadomości, *dla których* prawda coś „znaczy". Tymczasem właśnie od wszystkiego, co psychologiczne, należy abstrahować przy określaniu prawdy. Stwierdzenie „ziemia obraca się wokół słońca" pozostaje prawdą, chociażby *psychologicznie* ona dla nikogo nic

nie znaczyła. *Prawda jest taką treścią świadomości, która dysponuje bezwarunkowo rzeczywistością niezależnie od czegokolwiek psychologicznego*.

Stąd wynika, w jakim sensie prawda jest transcendentna i w jakim sensie, przeciwnie, jest immanentna świadomości. Ona jest myślą o znaczeniu ogólnym *poza granicami mojego myślenia* jako aktu psychologicznego i ogólnie znaczącą treścią świadomości poza granicami *mojej* świadomości. Jest ona dla mnie transcendentna, ponieważ nie uświadamiam jej sobie *psychologicznie*. Będąc jednak transcendentną dla mojej psychologicznie ograniczonej świadomości, prawda w żadnym wypadku nie jest transcendentna w stosunku do świadomości jako takiej, *świadomości w ogóle*, gdyż z samej swojej natury prawda jest myślą o znaczeniu ogólnym, treścią świadomości dysponującą formą powszechności i bezwarunkowości.

Jedynie taka prawda stanowi podstawę mojej świadomości i poznania. Mogę wznieść się w akcie świadomości do metapsychologicznego sensu tego, co przeżywam, mogę ogarnąć myślą coś, co przekracza moje zmienne stany psychologiczne – a więc mogę przesuwać do nieskończoności *psychologiczne* granice mojej *świadomości* i *myśli*, a tym samym moja świadomość i myśl nie mogą być *ani psychologiczne*, *ani logiczne*. Wszystko, co sobie uświadamiam, tym samym jest treścią świadomości i nic, poza myślą, moja myśl nie może uchwycić. Zakładanie istnienia prawdy (a prawda jest zakładana przez naszą świadomość i myśl w sposób nieunikniony, konieczny) właśnie oznacza założenie, że ponad moimi opiniami i myślami jest pewna *bezwarunkowa myśl* o tym, co poznaję i co jest bezwarunkowe nad moją świadomością, jest obiektywną treścią świadomości, która wyraża sobą autentyczną istotę tego, co jest poznawane.

Ta teoria poznania, która przedstawia prawdę jako niezależny od myśli i będący poza nią przedmiot poznania, a samo poznanie jako myślową *kopię* tegoż przedmiotu, powinna zostać raz na zawsze odrzucona. Gdyby bowiem prawda-oryginał była poza myślą, to myśl nie mogłaby zdjąć z niej kopii. Myśl może zdejmować kopie tylko z myśli. Prawda byłaby bezwzględnie nieporównywalna z moimi fałszywymi opiniami i fałszywymi myślami, gdyby sama nie była określoną myślą, określoną treścią świadomości. W każdym wypadku zakładamy, że prawda jest określoną myślą, określoną treścią świadomości, inaczej cały proces porównywania i wyboru między myślami byłby pozbawiony wszelkiego sensu. Widzę na horyzoncie jakieś nieokreślone białe kontury. Być może, jest to obłok, ale być może jest to daleki szczyt górski. Bez względu na to, jak bym rozwiązywał ten spór dwóch przeciwstawnych wyobrażeń, myśli i opinii, to jednak nie wyjdę ze świadomości i myśli. Każde rozwiązanie będzie afirmować jako prawdę nie coś poza myślą i poza świadomością, a tę lub inną określoną myśl, tę lub inną określoną treść świadomości.

Zgodnie z potocznym poglądem prawda jest *możliwą* treścią świadomości dla *możliwych* psychologicznych podmiotów. Byłoby poważnym błędem

postrzeganie w tym *określającej* cechy prawdy, gdyż obecność lub nieobecność prawdy nie może zależeć od żadnego faktu psychologicznego. Prawda-sens naszej świadomości koniecznie jest zakładana jako coś działającego niezależnie od nas, bezwarunkowo rzeczywistego: nie może być uwarunkowana *realnie* przez istnienie podmiotu psychologicznego, mogącego ją uświadamiać sobie. Jest taki podmiot lub nie ma go, prawda jest zawsze. Dokładnie tak samo podmiot psychologiczny „mogący sobie uświadamiać" nie jest logicznym warunkiem istnienia prawdy, gdyż właśnie ze swojej natury logicznej *prawda jest bezwarunkowa*.

Ta bezwarunkowość i w szczególności – psychologiczna bezwarunkowość prawdy – jest założeniem wszelkich naszych sądów o jakiejkolwiek prawdzie. Wierzyć w to, że ta góra *rzeczywiście istnieje* – znaczy założyć, że ona istnieje nie tylko dla możliwego obserwatora. Dla psychologicznego podmiotu świadomości obserwowanie faktów przeszłości w teraźniejszości nie jest możliwe. Jednak zakładamy, że te fakty rzeczywiście działają w prawdzie. W tych wypadkach, gdy obserwowanie góry lub innego zjawiska jest psychologicznie możliwe, nie jest warunkiem prawdziwości istnienia góry, przeciwnie, *obserwacja jest możliwa dlatego, że góra rzeczywiście istnieje*.

Prawda jest więc koniecznie zakładana przez nas jako taka treść świadomości, która rzeczywiście jest nie tylko poza granicami naszej świadomości, ale także poza granicami wszelkich przeżyć psychologicznych. Jest to nie tylko rzeczywistość logiczna, ale także ontologiczna, gdyż prawda obejmuje wszystko, co jest: każdy byt w niej jest zawarty i w niej znajduje swoje bezwarunkowe określenie. Jest dlatego, że *jest w prawdzie* – mówiąc inaczej, prawda *jest istniejąca*, inaczej nie mogłaby być prawdą bytu.

W jakim sensie jest ona istniejąca? Wiemy, że cała rzeczywistość prawdy jest *rzeczywistością treści świadomości*. Tym samym wierzyć w nią *znaczy zakładać bezwarunkową świadomość czegoś autentycznie istniejącego i autentycznego*. Chociażby na świecie w ogóle nie było podmiotów psychologicznych, mogących percypować i uświadamiać sobie, *prawda jest*. Prawda jest więc pewną treścią świadomości, mającą na sobie znamię konieczności, powszechności i bezwarunkowości. Jest pewna bezwarunkowa i powszechna świadomość metapsychologiczna, tak co do formy, jak i co do treści. Ja – podmiot psychologiczny – mogę poznać prawdę dlatego, że w jakiś sposób mam kontakt z tą świadomością.

Moje wyobrażenia i opinie dysponują istnieniem jedynie umownym: kiedy mnie nie będzie, ich też nie będzie. Przeciwnie, prawda jest taką treścią świadomości, która jest bezwarunkowa, chociażby nas, ludzi, w ogóle nie było. Prawda zawsze wyraża wieczną i aktywną świadomość, chociażby była nawet prawdą jakiegoś przemijającego faktu. Cezar i Hannibal dawno temu odeszli, ale te treści świadomości, które wyrażają prawdę o Cezarze i Hannibalu, pozostają *wiecznie rzeczywiste*. Czymże więc jest *rzeczywistość treści poznania, która nie*

zależy od istnienia psychologicznych podmiotów świadomości? Czyż nie jest oczywiste, że założenie prawdy, na czym bazuje cała nasza świadomość i myślenie, są całkowicie tożsame z założeniem bezwarunkowej lub absolutnej świadomości? *Albo prawda jest aktem bezwarunkowej świadomości, albo prawdy nie ma w ogóle*.

IV. PRAWDA JAKO WSZECHJEDNA MYŚL I WSZECHJEDNA ŚWIADOMOŚĆ

To założenie bezwarunkowej świadomości stanowi konieczne założenie każdego aktu naszej świadomości. Wiemy już, że uświadamiać sobie cokolwiek znaczy znalezienie pewnej bezwarunkowej metapsychologicznej treści świadomości, która stanowi prawdę lub sens tego, co jest uświadamiane. Albo istnieje metaczasowy sens, którego poszukujemy, albo nasze poszukiwanie jest bezowocne. Albo rzeczywiście wszystko, co chcemy poznać, jest od wieków uświadomione jako bezwarunkowe, albo w ogóle nie ma tej prawdy, która stanowi podstawę naszej świadomości. Nie ma tego, co jest przez nas uświadamiane, ale w takim wypadku sama nasza świadomość jest czystą iluzją.

Bezwarunkowa świadomość – oto fundament, który jest zakładany przez naszą subiektywną świadomość antropologiczną. Bez tego fundamentu wszystko w mojej świadomości pogrąża się w mroku, wszystko znika – i materia, i forma, wszystko miesza się w chaosie subiektywnych przeżyć, nad którymi nie mam sił, żeby zapanować, gdyż mogę uświadamiać sobie coś jedynie w świetle bezwarunkowej świadomości. Każdy akt mojej świadomości zakłada, że to co poznaję, jest zawsze bezwarunkowe. Każdy akt poszukiwawczy mojej myśli zakłada pewien „sens" metaczasowy, którego poszukuję, czyli pewien metaczasowy akt bezwarunkowej myśli.

Jeśli wnikniemy w istotę głównego założenia naszej świadomości, to odkryjemy jej dalsze określenia. Uświadamiać sobie cokolwiek, znaczy znaleźć *jedyną* prawdę, *jedyny* sens tego, co poznajemy. Naszych myśli i opinii może być bezgraniczna ilość, ale prawda jest jedna dla wszystkich. Uświadamiać sobie to znaczy odnieść to, co jest uświadamiane, do tego *jednego, wszystkich obowiązującego sensu* – prawdzie.

Prawda to – taka treść świadomości, która *dla wszystkich* jest jedna – taka myśl o tym, co jest uświadamiane, która jest obowiązująca *dla wszystkich*. Równocześnie prawda w konieczny sposób jest zakładana jako myśl *wszystko ogarniająca, wszystko, co jest rzeczywiste i możliwe*. Każdy akt mojej świadomości zakłada, że na temat wszelkiego możliwego przedmiotu świadomości jest tylko *jedna prawda*, jest tylko *jedna* możliwa myśl, która wyraża sens wszystkiego, co jest uświadamiane. Mówiąc inaczej, prawda ujawnia się nam jako jedna myśl i równocześnie wszystko ogarniająca, czyli jako wszechjedna myśl. Istnieje prawda o wszystkim i równocześnie prawda jest jedna. Tym samym prawda jest *jednym i wszystkim* w tym samym czasie. Ta jedność prawdy jest jednością bezwarunkowej prawdy o wszystkim.

Gdyby prawda nie była *wszechjedną* myślą, mogłyby zaistnieć dwie przeciwstawne prawdy o jednym i tym samym. Wtedy mogłoby być obiektywnie autentycznym to, że wojna punicka miała miejsce i że nie miała miejsca, że biała plama na horyzoncie jest górą i jest obłokiem. Wtedy marnością byłoby samo nasze dążenie do uświadomienia sobie, czyli znalezienia jednego sensu, jednej bezwarunkowej myśli o tym, co jest uświadamiane. Powiedzieć, że jest jedna prawda, znaczy afirmować, że *jest jedna bezwarunkowa prawda o wszystkim*.

Jakże odnosi się ta wszechjedna myśl-prawda do mojej ludzkiej świadomości? Jesteśmy *a priori* przekonani, że wszystko to, co ma charakter psychologiczny, ogarnione jest przez tę wszechjedność, że każde nasze wyobrażenie, uczucie, przeżycie ma tylko jeden możliwy sens, dopuszcza tylko autentyczne wyjaśnienie. To założenie *a priori* stanowi konieczne założenie całej mojej świadomości. Uświadamiać sobie znaczy odnieść coś do prawdy. Zgodnie z tym wszelki mój wysiłek uświadomienia sobie czegokolwiek *a priori* zakłada istnienie prawdy jako ogólnie znaczącego sensu tego, co jest sobie uświadamiane. Byłoby to niemożliwe, gdyby wszechjedność prawdy stanowiła coś absolutnie obcego świadomości. Ja odnoszę do prawdy *wszelkie* moje przeżycia psychiczne, wszelkie stany mojej świadomości. Jestem wcześniej przekonany, że przeżycia te są *w prawdzie*, inaczej moja świadomość byłaby iluzją.

Moje zmysły mogą mnie oszukiwać. Ten dom, który teraz widzę, być może wcale nie jest domem, a moim subiektywnym mirażem, moją fantazją. Jednak i w takim wypadku moje wyobrażenia dysponują prawdą, gdyż prawdziwe jest to, że teraz wyobrażam sobie dom, prawdziwe jest to, że w tej chwili przeżywam halucynację. Podobnie oszukańcze i fałszywe mogą być moje myśli, ale cały ten mój fałsz nie tylko dysponuje prawdą, ale i zostaje przezwyciężony, usunięty, i w ten sposób przekształca się w prawdę. Moja opinia, że Homer nie istniał jako osoba historyczna, może być fałszywe, ale w takim wypadku prawdą jest, że ja trzymam się tej fałszywej opinii i prawdą jest, że opinia ta jest fałszywa.

W pewnym sensie w prawdzie jest wszystko, co myślę, wszystko, co odczuwam, wszystkie stany i przeżycia mojej świadomości. Byłoby to całkowicie niemożliwe, gdyby prawda była czymś obcym świadomości jako takiej, obcą rzeczywistością. Jeśli w prawdę włączone jest wszystko to, co sobie uświadamiam i każdy akt świadomości rzeczywistej i możliwej, znaczy to, że *prawda jest pełnią doskonałej i absolutnej świadomości o wszystkim*. Właśnie jako pełnia wszechjednej świadomości prawda jest założeniem każdego aktu *mojej* świadomości i jedynie na tej podstawie bazuje nasze poszukiwanie prawdy. Przed udzieleniem odpowiedzi na nasz problem prawdy jesteśmy bezwarunkowo przekonani, że taka odpowiedź istnieje, czyli w prawdzie mogę znaleźć całą treść mojej świadomości *w jej bezwarunkowym znaczeniu*. Poszukiwanie prawdy jest próbą znalezienia bezwarunkowej świadomości w

mojej świadomości i mojej świadomości w tym, co jest bezwarunkowe. Jeśli bezwarunkowa świadomość nie istnieje, to cała ta próba jest czystą iluzją. Wtedy nie jest możliwe żadne poznanie i żadne uświadamianie sobie. Jeśli nie ma bezwarunkowej świadomości – *świadomości tożsamej z prawdą* – to żadne sformułowania, opinie i intuicje świadomości nie są w stanie wyrazić prawdy. Negowanie bezwarunkowej świadomości z logiczną konsekwencją prowadzi do uzasadniania znanych założeń sofistycznych. Prawdy nie ma, a gdyby nawet istniała, to nie byłaby poznawana, a gdyby była poznawana, to nie można byłoby jej przekazać przy pomocy mowy.

Podstawowe założenie sofistyki – „człowiek jest miarą wszystkiego, co jest prawdą jako prawdy i wszystkiego, co jest fałszem jako fałszu" – nie jest niczym innym, jak kategorycznym negowaniem wszechjednej, bezwarunkowej świadomości. Każda świadomość jako taka z tego punktu widzenia jest wyłącznie ludzka, antropologiczna, a dlatego *jedynie indywidualna*. Jeśli jest to słuszne, jeśli *nad* świadomością ludzkiego indywiduum nie ma innej świadomości, jedynej, ogólnej, bezwarunkowej i w tej swojej metapsychologicznej bezwarunkowości autentycznej, wtedy sofiści mają rację. Wtedy człowiek z jego chaosem sprzecznych opinii o wszystkim, a w istocie o całym świecie, wtedy nie ma żadnych obiektywnych założeń, żeby wybrać jedną z dwóch sprzecznych opinii.

Sofistyka, jak wiadomo, została pokonana przez sokratyczny wymóg, który został wypowiedziany przez wyrocznię w Delfach: „poznaj samego siebie". Sokrates, a po nim Platon wykazali, że w poznaniu samego siebie człowiek dochodzi *do obiektywnej idei*, czyli do tego, co jest metaindywidualną, powszechną i bezwarunkową świadomością.

Idea, jak ją rozumiał Platon, nie wyczerpuje się w takich określeniach jak „pojęcia" lub „istota", gdyż idee – według Platona – nie tylko są „rozumiane" lub „uświadamiane" przez ludzi. One dysponują niezależnym, wyabstrahowanym przez ludzi istnieniem i świadomością, ale nie jest to świadomość indywidualna, nie jest to świadomość psychologiczna, a metaindywidualna, gdyż idea ze swej istoty jest *powszechna*. Ten świat idei, obiektywnie powiązanych *w jedno*, jest właśnie powszechną, bezwarunkową świadomością w odróżnieniu od świadomości indywidualnej, obiektywna myśl jest prawdą. Uświadamiać sobie – według Platona – znaczy przypominać, znaleźć w głębi swojej indywidualnej świadomości tę powszechną myśl, wszystko ogarniającą i jedyną dla wszystkich.

Jak ta obiektywna myśl-prawda odnosi się do moich przeżyć? W jakim sensie ogarnia je wszystkie? W celu dania odpowiedzi na to pytanie, należy wziąć pod uwagę, że *same z siebie* moje wyobrażenia, uczucia i ogólnie przeżycia psychiczne – nie są prawdą i nie są fałszem. Autentycznymi lub fałszywymi stają się one dopiero od tej chwili, kiedy próbuję uświadomić sobie ich obiektywny związek i afirmuję ten związek w swojej opinii. Okrągłe, czerwone, zielone, smaczne, twarde i tym podobne urywkowe wyobrażenia

same z siebie nie są prawdą i nie są fałszem. Ale od tej chwili, kiedy powiem, że *to drzewo jest zielone* lub, że *to drzewo jest czerwone*, będę miał wyobrażenia prawdziwe lub fałszywe. Prawdziwym lub fałszywym może być jedynie synteza tych lub innych treści świadomości, a nie poszczególne treści świadomości *same z siebie*, wzięte w oderwaniu jedne od innych. Fałszywą będzie taka synteza, która stanowi owoc jedynie mojej indywidualnej opinii. Przeciwnie, prawdziwą będzie synteza ogólnie znacząca lub bezwarunkowa.

Prawda jest *syntezą absolutną*, czyli taką syntezą wyobrażeń, która ma znaczenie metalogiczne, bezwarunkowe. Wiara w prawdę, która stanowi a priori podstawę całej naszej świadomości, jest właśnie wiara w taką *absolutną syntezę*, w której wszystkie wyobrażenia są możliwe i rzeczywiście dane w ich bezwarunkowym znaczeniu.

Można to wyjaśnić na przykładzie podanym na początku tego wprowadzenia. Kiedy widzę ciemną plamę na horyzoncie i pytam, co to takiego – dym z fabryki, czy dym z komina płynącego parostatku, pytanie stawiam w absolutnej syntezie wyobrażeń: prawda („parostatek płynie po rzece") w tym wypadku różni się od oszukańczej opinii subiektywnej („na horyzoncie widzę dym z fabryki") właśnie jako synteza *bezwarunkowa*, a dlatego konieczna, ogólnie znacząca w odróżnieniu od syntezy dowolnej, wyłącznie subiektywnej, mającej tylko znaczenie psychologiczne.

To samo można wyjaśnić na każdym innym przykładzie. Gdy pytam o datę jakiegoś wydarzenia historycznego, to prawda, której poszukuję, jest absolutną syntezą między datą i wydarzeniem. Gdy rozwiązuję jakieś zadanie arytmetyczne, to znowu prawda będzie wyrażona w postaci syntezy jakiegoś pojęcia z jakąś liczbą. Nie przypadkiem wszystkie opinie, poszerzające nasze poznanie prawdy, są opiniami *syntetycznymi*. Materiałem dla takich opinii jest wszystko, co ja percypuję i przeżywam. Gdy mam do czynienia z percepcją jakiejś obiektywnej realności, bądź z moją subiektywną halucynacją, wszystko jedno, zawsze zakładam, że jest pewna *absolutna synteza*, która wyraża prawdę przeżywaną przeze mnie. Opinia – „dane zjawisko jest moim subiektywnym urojeniem" – jest taką samą afirmacją *absolutnej syntezy* dwóch wyobrażeń (widzącego podmiotu i urojenia), jak i opinia – „rzeczywiście widzę człowieka" (gdy przeżywanie widzącego wiąże się z obiektywną realnością tego, co jest widziane).

Tym samym każdy problem mojej świadomości o prawdzie – w sensie uświadamiania sobie – zakłada taką absolutną syntezę, w której wszystkie wyobrażenia rzeczywiste i możliwe są koniecznie powiązane ze sobą, *powiązane wcześniej, niż zdążyłem sobie uświadomić ten związek*. Wszelkie poszukiwanie prawdy-sensu zakłada ją jako syntezę już wcześniej dokonaną, przed wszelką naszą opinią. Absolutna synteza naszych wyobrażeń jest koniecznie zakładana przez nas nie tylko logicznie, ale także jako *realnie poprzedzająca* wszelki akt naszej świadomości. Moja próba znalezienia

bezwarunkowego związku moich wyobrażeń zakłada, że ten związek jest przed wszelką możliwą opinią daną w prawdzie.

Wcześniej wykazaliśmy, że prawdzie jako takiej właściwa jest forma wieczności, że wieczną jest każda prawda, nawet prawda o wydarzeniu dokonującym się w czasie. Tym samym zakładanie możliwości prawdy znaczy zakładanie nie tylko absolutnej, powszechnej, a przy tym przedwiecznej syntezy wszystkich możliwych treści świadomości.

W celu uchwycenia jedynego sensu czegokolwiek, moja ludzka myśl powinna dokonywać się *w czasie* – od momentu do momentu, od jednego elementu do drugiego. W celu otrzymania sumy arytmetycznej powinienem dodać jedną liczbę do drugiej. W celu wygłoszenia opinii, że „parostatek płynie po rzece", powinienem konsekwentnie przechodzić od jednego wrażenia wzrokowego do innego i od wrażeń wzrokowych do wrażeń dźwiękowych. Natomiast w prawdzie nie ma wszystkich tych przejść, w tym wypadku przed wszelką syntezą dana jest suma wszelkich możliwych syntez i przed naszym rozmyślaniem o naszych wrażeniach dany jest myślowy wniosek o wszystkich wrażeniach. W tym wypadku skutki są dane jednocześnie z przyczynami. W prawdzie jest od wieku dany *cały łańcuch przyczyn i skutków*, a tym samym cały łańcuch wydarzeń, który jawi się nam w czasie, dana jest cała nieskończona przeszłość tego łańcucha w cała jego nieskończona przyszłość.

Gdyby nie było tej metaczasowej syntezy wszystkiego, co percypujemy w prawdzie, nie bylibyśmy w stanie zebrać i powiązać dwóch myśli w czasie – cała nasza myśl byłaby unoszona przez nieprzerwany potok czasu. W tych warunkach nie byłoby świadomości. Kiedy oglądam jakieś ciało w kształcie kuli, to nie mogę od razu widzieć wszystkich jego stron. W celu obejrzenia tej kuli ze wszystkich stron, muszę obracać ją w rękach, konsekwentnie przechodząc od jednej strony do drugiej. W celu zebrania mnóstwa wrażeń w jedno wyobrażenie o kulistym ciele, powinienem założyć, że przewijające się przed moimi oczyma ciało trwa w niezmiennej prawdzie, poza moimi zmieniającymi się wrażeniami. Jedynie przez tę syntezę w metaczasowej prawdzie mogę znaleźć i uświadomić sobie dowolny przedmiot w czasie. O niczym nie mogę sądzić i niczego uświadomić sobie inaczej, jak zakładając, że wcześniej od wszelkich moich opinii moje wrażenia są już zebrane i powiązane w jednej absolutnej syntezie. Wszystko, co percypuję jest *dla mnie* nowe, dla mojej świadomości psychologicznej, ale w absolutnej syntezie prawdy *od wieków jest* cały ten łańcuch wydarzeń i wrażeń, który rozwija się przede mną, rozwija się, lub będzie się rozwijał w czasie. Mało tego, w prawdzie każde ogniwo tego łańcucha, choćby było małoznaczące, ma swoje bezwarunkowe miejsce metafizyczne i znaczenie w całości. W tym – konieczne założenie i jedyny możliwy punkt oparcia dla każdej naszej opinii na temat naszych wrażeń. Wszystkie te opinie są ni mniej, ni więcej, jak próbami dokonania absolutnej syntezy, czyli *wiecznego sądu prawdy* na temat każdego danego przedmiotu naszego poznania i świadomości. Tym samym zakłada się, że *jest* taka absolutna

synteza, jest przedwieczny *sąd prawdy* na temat wszystkiego, o czym możliwe są jakieś opinie. Mówiąc inaczej, każda świadomość i każda opinia zakłada prawdę jako absolutną świadomość, w której wszystko jest powiązane bezwarunkowym i koniecznym związkiem. Zadaniem każdej opinii jest znalezienie, ujawnienie tej bezwarunkowej syntezy wszechjednej świadomości na temat każdego danego przedmiotu naszych osądów. Zakładany sens każdej świadomości jest absolutną świadomością, a sensem każdej opinii jest absolutna myśl. Tym samym jeśli nie ma absolutnej świadomości i absolutnej myśli, to nie ma także absolutnego sensu. Wtedy każda nasza opinia jest bezsensowna. Tym założeniem absolutnej myśli żyje nasza myśl, a rezygnacja z niego oznacza rezygnację z wszelkiego myślenia i wszelkiej świadomości, co jest niemożliwe logicznie: sama rezygnacja z absolutnej myśli, jak i każda opinia pretendująca do prawdy, logicznie zakłada absolutną prawdę, czyli ostatecznie – tę samą absolutną myśl[3].

* * *

Na zakończenie pozostaje dokładnie sformułować to założenie absolutnej świadomości, które stanowi konieczne założenie *naszej* ludzkiej świadomości. Należy koniecznie zauważyć, że w odniesieniu do *Absolutu* słowo jest bezsilne, nieadekwatne są wszystkie terminy ludzkiego języka. Niedoskonałe są też określenia: „absolutna świadomość" i „wszechjedna świadomość". W celu uniknięcia niebezpieczeństwa psychologizmu, czyli upodobnienia tego, co jest bezwarunkowe, do naszych ludzkich przeżyć, należy cały czas mieć na uwadze tę niewystarczalność i niedokładność ludzkich słów, a zwłaszcza należy jasno uświadomić sobie, na czym to polega.

Różnica między wszechjednym rozumem i naszym ludzkim rozumem polega przede wszystkim na tym, że w pełni wszechjednego rozumu, wszystko jest tożsame z prawdą o wszystkim. Dlatego, żeby prawidłowo myśleć o tym rozumie, powinniśmy abstrahować od wszelkich właściwych naszemu rozumowi granic psychologicznych.

Przede wszystkim, jak na to już wielokrotnie wskazywano, akt wszechjednej myśli i wszechjednej świadomości *nie jest procesem psychologicznym w czasie*. Wiąże się z tym inna jego różnica od naszego rozumu: *wszechjedna myśl jest myślą intuicyjną, a nie refleksyjną*. Nasza śmiertelna myśl zawsze znajduje się *w procesie poszukiwania sensu* i dlatego osiąga poszukiwany sens wychodząc od jakichś nieuświadomionych jeszcze danych, o których rozmyśla, *dokonuje refleksji*, lub – przeciwnie – wychodząc od uświadomionego sensu, od niego podąża ku danym, wyprowadzając w stosunku do niej logiczne wnioski.

[3] Szczegółowe rozwinięcie i uzasadnienie myśli przedstawionych w tym wprowadzeniu czytelnik znajdzie w mojej książce *Mietafiziczeskija priedpołożenija poznania*, Moskwa 1917.

Ten proces refleksji jest całkowicie obcy wszechjednemu rozumowi: ten rozum nie przechodzi od danych do sensu lub odwrotnie – od sensu do danych. On bezpośrednio dysponuje sensem całej rzeczywistości i *bezpośrednio postrzega sens* we wszystkim, co jest dane. W tym celu, żeby *postrzec sens* czegokolwiek, nie musi on tego sensu poszukiwać, ani przez wychodzenie od danych, ani przez rozmyślanie o nim, gdyż bezwarunkowa myśl sama jest bezwarunkowym sensem wszystkiego, o czym myśli.

Działaniem wszechjednego rozumu jest bezpośrednia *wiedza o wszystkim i postrzeganie wszystkiego*. W tym sensie należy rozumieć sam termin „świadomość absolutna". Wszechjeden rozum widzi i wie, a my ludzie przez niego widzimy i równocześnie uświadamiamy sobie. W stosunku do nas owo uświadamianie sobie wyraża *uwarunkowanie* naszej świadomości, jej zależność od bezwarunkowej wszechwiedzy. Natomiast rozum wszechjeden i absolutny niczym nie jest uwarunkowany i od niczego nie zależy. Dlatego sam termin „wszechjedna świadomość" nie jest w pełni adekwatny i może być stosowany jedynie z zastrzeżeniem, że oznacza wszechwiedzę lub jest *wszechwiedzą*. Określenie „świadomość" w tym wypadku nie oznacza zależności od czegokolwiek. Natomiast cechą naszego rozumu jest to, że może on myśleć i uświadamiać sobie jedynie przez kontakt z rozumem wszechjednym lub bezwarunkowym. Przeciwnie, podstawową cechą tego ostatniego jest *absolutna niezależność i absolutne samookreślanie się*.

ROZDZIAŁ I

ŚWIATOWY BEZSENS I SENS ŚWIATA

I. BEZSENS ISTNIENIA

Przez wszystko, co zostało powiedziane, przygotowano postawienie podstawowego problemu tej pracy – problemu sensu istnienia w ogólności i życia ludzkiego w szczególności.

W szerokim sensie słowa wszystko, co rzeczywiste i możliwe, ma swój sens, czyli swoje znaczenie i miejsce w bezwarunkowej myśli. Natomiast pytanie o sens stawiane jest nie tylko jako problem prawdy, ale także w specyficznym znaczeniu problemu wartości. Tak postawiony problem nie został jeszcze rozwiązany, gdyż *sens-prawda* nie zgadza się z *sensem-celem lub wartością*.

Wszystko, co możliwe i rzeczywiste, ma swoje bezwarunkowe zakorzenienie w prawdzie, lub w bezwarunkowej myśli. Jednak to „zakorzenienie" nie jest jeszcze bezwarunkowe „*dla czegoś*". Koniecznym założeniem logicznym wszelkiej myśli i świadomości jest wszechogarniająca absolutna myśl i wszechogarniająca absolutna świadomość. Tym samym jesteśmy zmuszeni logicznie zakładać sąd absolutnej myśli o świecie, w którym żyjemy – nie tylko sąd o jego istnieniu, ale także o jego wartości. Jednak nie wiemy, jaki jest werdykt tego sądu o wartości świata, czy jest on usprawiedliwieniem lub osądzeniem: *logicznie* negatywna ocena istnienia jest równie możliwa, jak i ocena pozytywna.

Problem sensu-celu nie tylko nie jest rozwiązany, ale nawet nie jest postawiony przez teorię poznania jako taką i przekracza jej granice. Jak już powiedziano, gnozeologiczne badanie „doprowadza nas do wniosku, że absolutna świadomość jest tą *prawdą wszystkiego*, która jest zakładana jako poszukiwana w procesie poznania. Pozostaje ona dla nas w pełni nieznana jeśli chodzi o *życiowy sens* tej prawdy, a tym samym o religijną wartość absolutnej świadomości. Czymże jest to „światowe oko", które *wszystko widzi*, przenika dobro i zło, prawdę i nieprawdę? Czy ujawnia się w tym pozytywny, *dobry* sens świata, czy też, przeciwnie, to duchowe słońce jedynie wyjawia i oświeca jasnym światłem otchłań powszechnego bezsensu?[4].

Wszechjedna myśl zawiera w sobie od wieków bezwarunkowe „*coś*" wszelkiego możliwego przedmiotu poznania i świadomości, to jedyne, co może być wyjaśnione w granicach gnozeologii. Pytanie o to, czy zawiera ona w sobie coś bezwarunkowego dla wszystkiego, co istnieje i może istnieć, wchodzi do zadania innego, *ontologicznego* badania relacji wszechjednej świadomości i wszechjednej myśli do tej realnej treści, którą ona ogarnia. Jaki jest ten stosunek? Czy wyraża się on jedynie w tym, że bezwarunkowa myśl wszystko w

[4] E. Trubieckoj, *Mietafiziczeskije priedpołożenija poznanija*, dz. cyt., s. 35.

sobie zawiera, wszystko sobą ogarnia, wszystko widzi, czy też ponadto nadaje temu wszystkiemu, co ogarnia, określony, pozytywny i bezwarunkowy cel? Mówiąc inaczej, czy zawiera ona w sobie ponad sensem logicznym także sens realny, *życiowy sens* lub też życiowe *usprawiedliwienie* zawartej w niej powszechności?

W zacytowanym powyżej przykładzie wędrowcy na brzegu rzeki zadają sobie pytanie, czym jest postrzegany przez nich poruszający się na horyzoncie dymek – obłokiem nie mającym żadnego odniesienia do ich celu i dążenia – czy też jest to środek transportu, który doprowadzi *ich do celu podróży*? To samo pytanie stawiamy sobie także my – uczestnicy i widzowie światowego procesu w stosunku do całego tego procesu. Czy jest to proces znikający i ulatujący jak dym przemijającego zjawiska, bez żadnego odniesienia do naszej drogi i celu, bez względu o jaki cel chodzi, czy też istnieje wszechjeden, bezwarunkowy cel, ku któremu jest ukierunkowany i który osiąga?

Pytanie to narzuca się nam, gdyż całe nasze życie jest dążeniem do celu, a tym samym poszukiwaniem sensu. Właśnie dlatego jest to problem dręczący: po pierwsze, w czym przejawia się właściwe człowiekowi poszukiwanie *sensu-celu* życia, czy istnieje okrutne cierpienie, wywołane przez otaczający nas bezsens. Ten sens, którego poszukujemy w codziennym doświadczeniu nie jest nam dany i nie jest przez nas postrzegany. Całe codzienne doświadczenie świadczy o czymś przeciwnym – *o bezsensie*. Z tymi świadectwami doświadczenia powinno się liczyć wszelkie rozwiązanie problemu sensu życia. Powinniśmy zacząć od zbadania tych negatywnych poszukiwań, kwestionujących naszą wiarę w sens. Pytamy więc: z jakich elementów składa się ta przygniatająca nas myśl o powszechnym bezsensie istnienia i cóż w niej mamy?

Od tego czasu, gdy człowieka zaczął rozmyślać o życiu – *bezsensowne życie zawsze przedstawiało się jemu w postaci zamkniętego w sobie błędnego koła*. Jest to dążenie, które nie osiąga celu i dlatego w fatalny sposób powraca do swego punktu wyjścia i bez końca się powtarza. O takim rozumieniu bezsensu wspaniale świadczą liczne wyobrażenia piekła u ludzi starożytności i u chrześcijan. Król Iksjon, wiecznie obracający się w ognistym kole, beczka Danaid, męki Tantala, praca Syzyfa – oto klasyczne przykłady przedstawiania bezsensu życia przez Greków. Analogiczne wyobrażenia mąk piekielnych można znaleźć u chrześcijan. Na przykład Swedenborg widział w piekle Kalwina, skazanego na wieczne pisanie książki o predestynacji. Każda napisana przez niego strona spadała do otchłani, przez co Kalwin był zmuszony bez końca zaczynać pracę od początku. W piekle wszystko jest wiecznym powtarzaniem, które nie osiąga końca i celu: dlatego nawet samo zniszczenie jest w piekle widmowe i przyjmuje formę bezsensownej nieskończoności, magicznego kręgu bez wyjścia. Jest to robak, który nie umiera i ogień, który nie gaśnie[5] – dwie siły, wiecznie niszczące i zarazem bezsilne, żeby zniszczyć do

[5] Por. *Mk* 9, 48 (uwaga tłumacza).

końca. Wąż, który gryzie własny ogon, oto symboliczne przedstawienie tego symbolicznego koła.

To koło nie jest jedynie czymś, co sobie tylko wyobrażamy. Piekło kryje się już w tej rzeczywistości, którą widzimy i obserwujemy. Wrażliwe dusze w samym naszym codziennym życiu rozpoznają to koło w jego niewątpliwych zjawiskach. Nie przypadkiem intuicja błędnego koła, leżącego u podstaw światowego procesu, jest patosem wszelkiego pesymizmu religijnego i filozoficznego. Czy weźmiemy pesymistyczny światopogląd starożytnych Indii, naukę Heraklita i Platona o wiecznych i tych samych przemianach kosmosu, czy Nietzschego o wiecznym powrocie (niem. *die ewige Wiederkehr*), wszędzie znajdziemy wariacje na ten sam temat: światowy proces jest nieskończonym, wiecznym powtarzaniem tego samego – jest dążeniem bezsilnym do stworzenia czegoś nowego w świecie. Ta myśl znalazła genialny wyraz w wypowiedzi „diabła" w „Braciach Karamazow" Dostojewskiego.

„Ależ ty myślisz ciągle – mówi diabeł do Iwana Karamazowa – o naszej obecnej Ziemi! Przecież obecna Ziemia sama może bilion razy się powtarzała; no, wskrzeszała się, lodowaciała, pękała, rozsypywała się, rozkładała na cząstki elementarne i znowu wody pokryły Ziemię, potem znowu kometa, znowu Słońce, znowu ze Słońca Ziemia… przecie ten proces może już nieskończoną ilość razy się powtarza, i wciąż tak samo do najmniejszego szczegółu. Arcynieprzyzwoite nudy…"[6].

W tym wyobrażeniu już nie piekło, a sam świat wydaje się być nieskończoną „Syzyfową pracą". Jednak wrażenie „nudy" to błędne koło wywołuje jedynie do tego czasu, póki chodzi o martwą rzecz. Nudnym wydaje się nieskończone następstwo przypływu i odpływu morza, bezsensowne i wieczne tworzenie się i niszczenie systemów słonecznych, a w końcu bezsensowne obracanie się ziemi wokół swojej osi na podobieństwo bąka. Kiedy jednak od martwej rzeczy przechodzimy do życia, odczucie powszechnej marności staje się nieporównanie bardziej dręczące, gdyż wiąże się z wrażeniem *porażki*. Mamy do czynienia nie tylko z prostym *brakiem celu, ale celem, którego się nie osiąga*, zniszczoną iluzją sensu. W życiu żywych istot wszystko jest celowe, wszystko jest ukierunkowane ku celowi. Kiedy spostrzegamy, że i to dążenie jest marnością, że krąg życiowy w całości powtarza w bardziej skomplikowanej postaci obroty bączka wokół własnej osi – odczuwamy duszności. Doświadczamy duszności na widok powtarzania się niższej formy istnienia w wyższej…

Każdy z nas, bez wątpienia, miał okazję oglądać lasy ze zjedzonymi liśćmi podczas gorącego lata. Jest to dzieło gąsienicy motyla szkodnika lasów. Wiosną wykluwa się ona z jajeczek złożonych u korzeni drzew i wspina się na gałęzie, żeby jeść liście. Później, kiedy lasy są już zniszczone, ona przekształca się w poczwarkę, a potem w motyla. Ten motyl, fruwając nad ziemią, przeżywa

[6] F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat i Z. Podgórzec, London 1993, II, s. 340-341 (uwaga tłumacza).

swój jedyny radosny moment miłości, aby następnie umrzeć w strasznych mękach nad zrodzonymi przez siebie jajeczkami, które zostają przykryte na zimę jak futrem ciałem motyla. Następnie wiosną znowu rodzą się gąsienice, znowu pełzną, jedzą, stają się motylami, kochają i umierają. Poczwarki, motyle, gąsienice, poczwarki, motyle, gąsienice i tak dalej, do nieskończoności… Oto w najbardziej brutalnej postaci przedstawienie „kręgu życia", tego samego, w którym w tej lub innej formie kręci się na ziemi każde życie. Jest on doskonale wyrażony w słowach modlitwy cerkiewnej: „z ziemi powstałeś i do ziemi powrócisz"[7]. Każdy obserwowany przez nas krąg życia na ziemi z fatalnym determinizmem kończy się śmiercią i przybiera formę bezsensownej nieskończoności, nieustannie powtarzających się narodzin i śmierci. Każde życie dąży do wzniesienia się nad ziemię i w nieunikniony sposób spada na ziemię, miesza się z prochem, a skrzydła, na których wzlatuje, okazują się być jedynie widmowy i znikającym pięknem poetyckim.

Czy zasługuje na nazwę „życie" to bezsensowne następstwo urodzeń i śmierci, ta ciągła zmiana wymierających pokoleń? Sama celowość budowy żywych organizmów, nadająca jej pozory rozumności, w istocie jedynie podkreśla marność ich istnienia, gdyż celowość ta jest ukierunkowana wyłącznie na jedno, co nigdy nie zostaje osiągnięte, a mianowicie na zachowanie życia. Umiera każde żywe indywiduum, a życie gatunku składa się z nieskończonej serii śmierci. To nie jest życie, a pozór życia. Równocześnie towarzyszy temu nieustanna „walka o byt". Dla zachowania każdego indywidualnego życia potrzebna jest zguba innych indywidualnych istnień. W celu zachowania życia gąsienicy konieczne jest zniszczenie lasów. Krąg każdego życia jest podtrzymywany kosztem życia sąsiednich, tak samo zamkniętych kręgów, a bezsensowna nieskończoność życia polega na tym, że wszyscy się wzajemnie pożerają i nigdy nie są nasyceni. Jedno słońce świeci wszystkim żywym istotom, wszystkie je ogrzewa i wszystkie tak lub inaczej powtarzają w swoim życiu krąg solarny z jego okresowymi zmianami powszechnego wiosennego ożywienia i powszechnego zimowego umierania. Ogrzewając się zewnętrznymi promieniami wszyscy ożywiają się dla wzajemnego pożerania się, wszyscy walczą o lepsze miejsce pod słońcem, wszyscy chcą żyć i dlatego wszyscy podtrzymują bezsensowną nieskończoność śmierci i zabójstwa.

Im wyżej wspinamy się po drabinie istot, tym bardziej dręczące i gorszące jest kontemplowanie powszechnej marności.

Kiedy dochodzimy do najwyższego stopnia stworzenia – do człowieka – nasz ból z powodu nieskończonej męki żywego stworzenia, poddanego marności, komplikuje się przez odczucie smutku i graniczy z czarną rozpaczą, gdyż jesteśmy obecni przy rozkładzie najlepszej istoty, jaka jest w świecie. Zmęczony widowiskiem bezsensownej wegetacji świata roślin i pełnego marności życia zwierząt, nasze oko poszukuje odpoczynku w kontemplowaniu

[7] Z prawosławnego nabożeństwa żałobnego, zwanego panichida, w oparciu o tekst *Rdz* 3, 19 (uwaga tłumacza).

najwyższego stopnia, dusza chce się radować człowiekiem. Okazuje się to jednak pozorem. To, co najdoskonalsze w świecie, spada w otchłań, człowiek powtarza w swoim życiu najniższe formy istnienia, bezsensowny obieg martwej materii, wegetacja roślin i wszystko to, co nas odpycha w świecie zwierząt. Oto on przemyka się, pełza, je, przewyższa swoją pasją niszczenia najbardziej krwawego drapieżnika, jest wcieloną negacją wszystkiego, co święte, i ostatecznie umiera.

W tym wypadku widzimy coś większego, niż prosty brak sensu życia lub porażkę w jego osiąganiu. Przerażają nas negatywne drwiny z sensu, przerażająca *parodia* sensu życia człowieka i ludzkości.

Przede wszystkim w życiu ludzkości znajdziemy dowolną ilość bezsensu. We „Wspomnieniach z domu umarłych" Dostojewskiego wciąż ta sama bezsensowna, powtarzająca się praca jest przedstawiona jako okrutne drwiny z godności człowieka. Według Dostojewskiego jedną z najbardziej okrutnych kar dla człowieka jest powtarzanie bez końca jednego i tego samego szeregu czynności, na przykład „przenosić kupę ziemi z jednego miejsca na drugie i z powrotem"[8]. Koszmar życia tkwi w tym, że ono w zdumiewający sposób przypomina niepotrzebne i znieważające godność człowieka zajęcie. Proszę wziąć pod uwagę życie robotnika pracującego w fabryce, które przebiega pod znakiem powtarzania tych samych czynności przy warsztacie tkackim, życie urzędnika pocztowego, które sprowadza się do stemplowania i podpisywania niezliczonych dowodów nadania listów poleconych, a w końcu życie chłopca obsługującego windę w dużym hotelu, który od rana do wieczora i od wieczora do rana wozi gości z dołu na górę i z góry na dół, a zobaczymy, że istnienie tych ludzi, w ogóle życie wszystkich ludzi, przypomina nieskończone bieganie wiewiórki po kole. Każde bowiem życie w ten lub inny sposób odtwarza w sobie ruch jakiegoś bez końca powtarzającego się obrotu koła, któremu jest podporządkowane. Życie rolnika, który sieje, kosi, kosi i znowu sieje bez końca, jest podporządkowane kręgowi solarnemu, życie robotnika jest podporządkowane fabrycznemu kołu, życie urzędnika pracy ogromnego mechanizmu administracyjnego. W tym kręgu sam człowiek staje się kołem nieznanej mu maszyny. Jego różnica od wiewiórki jest jedynie taka, że posiada rozum zdolny do uświadomienia sobie własnego poniżenia oraz serce, które cierpi.

Proszę przypatrzeć się uważnie toczącemu się obok nas życiu, jak raduje się ten wystawiający dowody nadania urzędnik, kiedy zwrócimy się do niego z serdecznym słowem, albo ten chłopiec w windzie, kiedy porozmawiamy z nim o jego rodzinnej wsi lub rodzinie, proszę popatrzeć jak w przerwach swojej pracy z żarem czyta książkę, każde wydrukowane zdanie, które trafia w jego ręce, a zrozumiemy całą głębię ludzkiego dramatu marności istnienia. Ten chłopiec, jak i ten urzędnik chce być *człowiekiem z indywidualnym imieniem*, istotą jedyną w

[8] F. Dostojewski, *Wspomnienia z domu umarłych*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, London 1992, s. 22 (uwaga tłumacza).

swoim rodzaju, a życie uczyniło z nich bezosobowe numery – jednego piszącą maszyną, a drugiego chłopcem *przy maszynie*. Cała ich istota buntuje się przeciwko tej niewoli, poszukuje ratunku w innym świecie, w książkach, być może w świecie równie fałszywym i iluzorycznym.

Można powiedzieć, że te wszystkie nudne i pozbawiające osobowości zajęcia, z których składa się marność życia, nie są *autentycznym* życiem. Wszystko to nie jest samym życiem, a zdobywaniem *środków* do życia. Wspaniale, ale po pierwsze większość ludzi jest tak bardzo pochłonięta troską *o środki*, że niekiedy nawet nie myślą o celach życia. Po drugie, czym jest ten cel, ze względu na który człowiek jest zmuszony poddać się marności? Jeden musi jeść i pić, a inny poza tym wykarmić potomstwo. Należy podtrzymywać to widmowe życie, które nieustannie umiera, należy walczyć ze śmiercią, bez żadnej nadziei, że osiągnie się zwycięstwo, gdyż śmierć wcześniej lub później weźmie, co do niej należy. Krąg biologiczny, prawo biologiczne utraty i odnowienia, to ono powoduje ruch mechanizmu życia ludzkiego, oto dlaczego poruszają się nieskończone koła, a w nich sam zdetronizowany król-człowiek ze swoimi marzeniami, pragnieniami i nadziejami.

Niepokoi nas *niewola ducha*, podporządkowanie woli, myśli i uczuć fatalnemu determinizmowi praw przyrody. Kiedy ten determinizm czyni nasze życie nie do zniesienia, chcemy się od niego oderwać i zabawić, musimy zapomnieć o własnej porażce. W tym celu mamy do dyspozycji wszystkie czary sztuki – poezji, malarstwa, muzyki – i całą mądrość filozofii. Czy duch ludzki znajduje w nich wyzwalające słowo, mogące go wyrwać z ciężkiej niewoli?

Niestety, w wielkiej sprawie duchowego wyzwolenia piękność i mądrość okazują się w większości wypadków narzędziem równie słabym, jak „książka" w ręku „chłopca w windzie". Sztuka, opiewająca marność życia lub też nie dysponująca wystarczającą mocą, aby je przemienić, podnieść, zbyt często jest takim samym oszustwem, jak skrzydła, które na moment przekształcają wstrętną gąsienicę w pięknego motyla. Również w najbardziej rozpowszechnionej w ciągu wieków filozofii, który apoteozuje marność i wygłasza nad nią swoje „Amen", nie znajdziemy autentycznego porywu duchowego, a coraz to nowe pomniki niewoli ducha ludzkiego.

Każdego dnia możemy oglądać upadek duchowy w wyrazistych, chociaż nieco karykaturalnych postaciach.

Dlaczego tak często doświadczamy poczucia głębokiego poruszenia i bólu na widok orkiestry grającej w restauracji? Dlaczego motywy muzyczne, przeniknięte na wskroś zapachem smażonego mięsa, wydają się nam skrajnym wyrazem trywialności człowieka, a muzycy we frakach, wykonawcy tych restauracyjnych melodii, wywołują więcej współczucia, niż klowni w cyrku? Dlatego, że w tym przekształceniu muzyki w akompaniament dla trawienia pokarmu niewola ludzkiego ducha ukazuje się nam w całej swej nagości! Jedzenie i picie są czymś jedynie istotnym w świecie, a „dźwięki niebios" są niczym więcej, jak przyprawą, pikantnym sosem do posiłku, właśnie o tym

mówi to widowisko. Jeśli prawo biologiczne jest wszystkim w życiu, jeśli w nim nie ma nic metabiologicznego, ta właśnie taka jest rola wszelkiej muzyki, jak i w ogóle sztuki. Wtedy jej autentyczne przeznaczenie i miejsce jest w restauracji. Wtedy także rola filozofii sprowadza się do zadania skromnego akompaniamentu do ludzkiego apetytu i staje się bardzo podobna do roli orkiestry cygańskiej podczas śniadania.

Dodatkowo ta uczta życiowa człowieka jest tryumfem zwycięzcy w walce o byt. Z jego powodu leją się strumienie krwi, gdyż w zamkniętym kręgu istnienia biologicznego każde życie jest podtrzymywane kosztem istnienia innego życia, każdy tryumf jednego ogłasza śmierć innego i wiąże się z hasłem „Biada zwyciężonym". Nie tylko życie niższych stworzeń, ale też nieskończona ilość ludzi staje się ofiarą bezlitosnego prawa „wojny przeciwko wszystkim", prawa panującego w świecie. W życiu narodów, jak i w życiu drapieżnych zwierząt, wszystko jest dostosowane do walki o łakomy kęsek. W tym wypadku panuje ta sama teleologia walki o byt, co i w niższej przyrodzie. W tym podporządkowaniu kolektywnego życia człowieka niższemu prawu życia zwierząt, w tym uznaniu biologizmu za zasadę i normę stosunków między narodami, zawiera się jeden z najbardziej wyraźnych przejawów niewoli ludzkiego ducha.

Mamy do czynienia z jedną z najbardziej przykrych kolizji między właściwą człowiekowi żądzą sensu i panującym wszędzie bezsensem. Wiara w sens życia nierozerwalnie wiąże się z wiarą w człowieka jako nosiciela tego sensu, w bezwarunkową, królewską godność człowieka. Widzimy, że *kolektywne życie człowieka w państwie przebiega w ten sposób, że nie ma w nim bezwarunkowej godności*. Z jednej strony władcze wezwanie do kochania każdego człowieka jako takiego, a z drugiej strony wszystkie narody są uzbrojone w celu wzajemnego niszczenia się. Z jednej strony próba człowieka do wyrwania się z kręgu powszechnej walki o byt, do wzlotu nad ziemię w porywie miłości, a z drugiej strony nowa ilustracja bezsiły tej próby – państwo ze swoim okresowo powtarzającym się i okresowo tryumfującym hasłem – *wszystko dla wojny*.

W państwie przebiega całe życie człowieka i człowiek nie ma dokąd uciec przed państwem. Na skutek konieczności bronienia swego życia z bronią w ręku, państwo domaga się od człowieka pełnego napięcia wszystkich jego sił. Państwo dąży do podporządkowania sobie bez reszty całego człowieka ze wszystkimi jego dążeniami i pomysłami, zniewala go, jeszcze bardziej podporządkowuje jego ducha zasadzie biologicznej. Walka narodów ma miejsce ze względu na dobra materialne, ze względu na nowe terytoria, rynki i inne udogodnienia życiowe. Stąd właściwa państwu tendencja do afirmowania tych dóbr jako najważniejszych w świecie, do podporządkowania ducha ekonomii. Kiedy wysiłek nadludzkiego heroizmu, duchowy poryw człowieka, a w końcu największa ofiara miłości – oddanie własnego życia – miliony ludzkich ofiar – jest wymagana w tym celu, żeby jedno państwo żyło kosztem innego.

Niezgodność między tym, co państwo daje człowiekowi, i tym, czego domaga się od człowieka, rzuca się w oczy. W tym wypadku ze względu na wartości materialne składa się w ofierze to, co jest nieskończenie bardziej cenne od wszelkich towarów, rynków i terytoriów. Jednak największe z możliwych zło życia państwowego wcale nie zawiera się w tej niezgodności, a we właściwej państwu tendencji do deformowania samego duchowego oblicza człowieka.

Dla celów państwa pożyteczny może być człowiek-kat lub szpieg, człowiek gotowy popełniać za pieniądze wszelkie przestępstwa. Państwo niekiedy potrzebuje usług prostytutek, które mogą poznać tajemnice dyplomatyczne. Państwu w wielu wypadkach dokonuje przekupstwa ludzkich sumień. Dla państwa może być pożyteczne, żeby wszyscy jego poddani stali się narzędziami wojny, okrutnymi i bezlitosnymi w stosunku do ludzi innej rasy, wychowanymi w nienawiści i gotowymi wyrzec się wszystkich przykazań w tych wypadkach, kiedy wymaga tego konieczność państwa. Państwo chce być dla człowieka wartością bezwarunkową i nie jest skłonne do uznania jakichkolwiek innych wartości, w tym także wartości ludzkiej duszy lub bezwarunkowej godności człowieka.

Wyobraźmy sobie, że ta bez wątpienia istniejąca tendencja do absolutyzmu państwowego kiedyś zatryumfuje, że państwo – odwołując się do sformułowania Hobbesa – rzeczywiście stanie się dla człowieka „śmiertelnym bogiem". Wtedy świat okaże przerażający obraz tryumfującego bezsensu! Krąg bez wyjścia, w którym bezsilnie miota się ludzkie życie, będzie wtedy bliski doskonałości, gdyż jego ukoronowaniem jest ostateczna *utrata człowieczeństwa*.

Wyobraźmy sobie, że człowiek ze swoją „kulturą" całkowicie i bez reszty stał się kółkiem ogromnego mechanizmu, ukierunkowanego na wojnę jako na najwyższy i ostateczny cel. Będzie to znaczyć, że *człowieka nie ma już w świecie*, że zanikła sama pamięć o nim, gdyż została utracona jedyna jego wartościowa różnica w porównaniu z niższymi stworzeniami. Ta różnica i ta wartość to odnalezienie sensu życia, czego świat oczekiwał od ludzkiej świadomości i jego oświeconej woli. Okazuje się, że tego odnalezienia nie będzie! Przyszedł człowiek i świat pozostał taki sam, jakim był przed pojawieniem się człowieka – chaosem sił walczących o byt i w tej walce siejących śmierć! Zamiast tego, żeby przezwyciężyć bezsensowną nieskończoność powszechnej krwawej walki o byt, zaakceptował ją i udoskonalił jej mechanizm. Poświęcił temu celowi swoje wszystkie siły duchowe. Wojna okazała się celem całego postępu, najwyższą treścią ludzkiej kultury.

Nie mamy w tym wypadku do czynienia z niebezpieczeństwem grożącym światu w przyszłości. Za naszych dni wyjawienia bezsensu świata „kultura" okazała się być albo oszukańczym pięknem, albo narzędziem złego, drapieżnego życia. Ostatecznie nie wiemy, czy służy to człowieczeństwu, czy też zezwierzęceniu. Z tego powodu pytanie *być czy nie być ludzkości* nabiera szczególnego znaczenia. Przecież sama myśl o człowieku wiąże się z

wyobrażeniem o nowej zasadzie metabiologicznej, którą człowiek wnosi w świat, z marzeniem o przezwyciężeniu prawa krwawej walki o byt, chociażby w relacjach między ludźmi.

Oto okazuje się, że to marzenie o pokoju nawet w granicach ludzkości nie jest niczym więcej, niż piękną iluzją. Na świecie nie ma pokoju. To, co nazywamy pokojem, w istocie jest rozejmem, a nawet gorzej, jest *ukrytą wojną*, jest stanem, w którym wszystko podporządkowano wojnie jako ostatecznemu celowi. Skończyły się czasy, kiedy przemysł uważano za „narzędzie postępu świata". Obecnie przemysł występuje w podwójnej roli, *narzędzia i stymulatora wojny*. Okazuje się, że industrializacja jest wojownicza: właśnie dla niej potrzebne są nowe porty, nowe tereny, nowe szlaki komunikacyjne, a tym samym nowe zdobycze. Z drugiej strony każdy sukces przemysłu stwarza dla tych zdobyczy nowe narzędzia, a tym samym rodzi nowe pokusy. Jakże nie wykorzystać swoja „przewagę techniczną" nad państwem z mniej rozwiniętym przemysłem!

Z jednej strony wojna dla przemysłu, a z drugiej przemysł dla wojny, taki jest krąg, w którym toczy się życie narodów i państw. Jest to ni mniej, ni więcej, jak odtworzenie – w bardziej skomplikowanej postaci – kręgu *biologicznego*. Wszystkie żywe istoty trwają w stanie nieustannej wojny, walczą, żeby istnieć i istnieją, żeby walczyć. We wszystkim, co żyje, dokonuje się nieustanne przemienianie celów w środki i środków w cele. W całym świecie ten obraz ciągle wymykającego się celu przywodzi na myśl widmowość wszystkich celów, a tym samym brak celu życia. Kiedy jednak zwrócimy się do człowieka, zobaczymy, że i w jego życiu jest tylko bezsensowna nieskończoność środków zastępujących środki, a wtedy sytuacja staje się straszna. Czym bowiem jest wtedy świat, jeśli taki jest człowiek, jeśli jego dążenia do wzbicia się ponad krąg istnienia biologicznego jest bezsilne? Jeśli tak, to i cały proces rozwoju, wszystkie linie ewolucji od zwierzęcia do człowieka są pozorne. W świecie nie ma żadnego wstępowania, jest tylko wiecznie powtarzający się krąg, a człowiek nosi oszukańczą *maskę*, ukrywającą jego zwierzęcość.

Skoro wojna staje się ogólną treścią *całego* życia, nic w życiu nie jest neutralne. Życie ducha jest podporządkowane wojnie tak samo, jak życie ciała. Twórczość, napięcie woli, wszystkie wysiłki, są jedynie narzędziami wojny, a wszystko jest potrzebne jedynie w tym celu, żeby narody mogły walczyć ze sobą, czyli są potrzebne nowe udoskonalenia tego samego pierwotnego i prowadzącego do śmierci procesu biologicznego.

Wtedy postać zwierzęca przechodzi na inną płaszczyznę bytu, afirmując się jako istota wszystkiego, co jest duchowe. Nie dokonuje się uduchowienie życia zwierzęcego, a odwrotnie, *zezwierzęcenie ducha*. W tej nowej swojej postaci zwierzę staje się jeszcze straszniejsze. Pojawiają się nieznane dotychczas otchłanie. Nie przypadkiem we wszystkich religiach piekło jest zaludnione postaciami na poły zwierzęcymi i na poły ludzkimi. Te przypominające ludzi i zarazem zwierzęta postacie z rogami i kłami, z koźlimi mordami, z ptasimi

szponami i dziobami, od wieków mówią o jednym i tym samym: człowiek nie zdołał przezwyciężyć zwierzęcia! Sama sfera ducha ma charakter zwierzęcy. Tym samym zwierzę jest autentyczną istotą człowieka, od której nie można uciec. Cały świat jest ciemnym królestwem, gdzie w wichrze krążą dwoiste postacie, parodie i karykatury, wyśmiewające się człowieka i demaskujące jego fałsz. Jeśli ludzie są czartami dręczącymi się wzajemnie w piekle, to człowiek jest *de facto* pustą pretensją i pustą nazwą.

Biologizm, doprowadzony do swojej skrajności, niezauważalnie i naturalnie przemienia się w satanizm. Kiedy panujące w świecie zło zostaje uduchowione, kiedy prawo walki o byt jest afirmowane nie tylko jako fakt, ale także jako norma, której powinna podporządkować się cała ludzkość, nasza rzeczywistość staje się bardzo podobna do piekła. Proszę popatrzeć na uzbrojone państwa, wrogo nastawione do siebie i okresowo zalewające świat krwią. Czyż nie przypominają one wspomnień o przedpotopowych, dawno temu zaginionych monstrach? Czyż te demoniczne postacie walczących ze sobą wielkich Lewiatanów nie mówią nam o tym samy, co postacie diabłów w piekle? W świecie nie ma człowieka, są jedynie udoskonalone ichtiozaury i orangutany z ich wiecznie powtarzającą się, wstrętnym tańcem!

Prosty powrót człowieka do świata zwierząt jest dla człowieka niemożliwy. Bez względu na to, jak bardzo upodobni się on do zwierzęcia, człowiek zachowuje jednak istotną różnicę – swoją wolność. Jeśli przyjmuje postać zwierzęcia, nie jest to dla niego coś naturalnego i koniecznego. Jest to odtworzenia zwierzęcia w ludzkiej wolności, kult zwierzęcia, afirmacja zasady zwierzęcej jako czegoś normalnego i koniecznego. Jest to upadek w niższą sferę życia sprzecznego z naturą człowieka i dlatego upadek ten jest straszny.

Nie tylko groza wojny, wszelkie przejawy niewoli ducha ludzkiego, wszelkie poddanie się niższym żywiołom prowadzi do wyjawienia w człowieku zwierzęcia. Niekiedy mamy do czynienia z prostym wygasaniem ducha, a wtedy człowiek staje się utuczonym zwierzęciem, o czym świadczą wygasłe twarze. Zdarza się też coś innego. Kiedy przez ludzkie cechy wyraźnie przebija się pysk wilka, kiedy człowiek rozgląda się na boki złym spojrzeniem drapieżnego ptaka, kiedy widzimy skażoną nieludzkimi żądzami twarz satyra z namaszczonymi olejem policzkami i słodkimi oczyma, zmuszającymi do pomyślenia o istnieniu ogona, duszę ogarnia trwoga, gdyż widzimy przejście bezsensownej nieskończoności kręgu biologicznego w ognisty krąg czarnej magii. Takie wrażenie wywołują wszystkie wady sprzeczne z naturą, na przykład nieludzkie okrucieństwo, które wyraża się w *bezcelowym* sprawianiu cierpień, w umyślnym poniżaniu człowieczeństwa. Są też inne wady, wywołujące mistyczne przerażenie: to te, które wchodzą w posługę religijną lub też parodiują wysiłek duchowy. Kiedy słyszymy o chłystowskich radienijach[9] lub dowiadujemy się o

[9] Chłyści (od ros. *chlestat'* – biczować), rosyjskie sekty mistyczne powstałe w XVII–XIX w. Twórcą pierwszej sekty, założonej według tradycji w 1645 r., był chłop Daniła Filippow, który ogłosił się wcielonym Bogiem i nawoływał do ascezy. Mimo potępienia w 1734 r. przez Kościół prawosławny, zdobywali popularność i

sprzecznych z naturą poczynaniach osób duchownych, wizja diabłów w piekle staje się dla nas autentyczną rzeczywistością, gdyż w tym wypadku bezsens świata przedstawia się nam już nie jako prosty brak lub nawet negowanie sensu, a jako wyraźne bluźnierstwo. Kiedy ludzki duch pogrąża się w tę otchłań, tym samy zamyka się fatalny krąg autoafirmującego się bezsensu. Wtedy nieskończone obroty ognistego koła Iksjona przestają być wizją i stają się rzeczywistością.

II. MARNOŚĆ ŻYCIA I ŻĄDANIE SENSU

Kiedy ujawniamy do końca tę intuicję bezsensu świata, zdumiewa nas w niej dziwna i paradoksalna cecha. Świadczy ona o czymś, co poza bezsensem, o czymś, co nie daje się wciągnąć w bezsens i porwać przez bezsens. Świat jest bezsensowny, ale *ja o tym wiem*, ponieważ moja świadomość jest wolna od tego bezsensu. Cała marność tego nieskończonego kręgu przewija się przede mną, ale ponieważ mam świadomość tej marności, więc w niej nie uczestniczą, moja świadomość przeciwstawia się jej jako *coś innego*, różnego od bezsensu. Ten, kto ma świadomość marności, jako *uświadamiający sobie* ten fakt, znajduje się poza zaklętym kręgiem. Gdyby moja myśl była całkowicie porwana przez ten heraklitowy nurt, to spłonęłaby *cała* w obrotach koła Iksjona. Nie mogłaby się od niego oddzielić, odróżnić go od siebie, *uświadomić* sobie. W celu uświadomienia sobie marności nasza myśl powinna dysponować jakimś *punktem oparcia poza marnością*.

Już nie pierwszy raz w tych rozważaniach znajdujemy taki myślowy punkt oparcia ponad chaosem. Widzieliśmy już, że intuicja wiecznego sensu nad bezsensem – wszechjednej autentycznej i bezwarunkowej świadomości ponad moją ograniczoną, zmienną i błądzącą świadomością – warunkuje samą możliwość poznania.

Przede mną przewijają się nieskończone szeregi odczuć i wyobrażeń, nie powiązanych ze sobą żadną jedną nicią i często sprzecznych ze sobą. Te wyobrażenia zderzają się ze sobą i usuwają jedno drugie z mojego ograniczonego pola widzenia. Na mocy ograniczoności mojej świadomości mogę uświadamiać sobie jedynie przez *przejście* w czasie od jednych szeregów wyobrażeń do innych. Wiem jednak, że gdzieś ponad tymi szeregami istnieje niezmienna *prawda wszystkiego*, w której od wieków jest dana i od wieków zrealizowana *absolutna synteza* wszystkich możliwych treści świadomości. Tam wszystkie te szeregi, które wydają się być chaotycznymi i rozbitymi, powiązane są w jedną całość związkiem bezwarunkowym i koniecznym. Nad heraklitowym nurtem zmiennych wyobrażeń *jest wszechjedna i bezwarunkowa świadomość*. Jest to konieczne założenie i punkt oparcia całego procesu poznawczego.

---

wywierali wpływ na inteligencję i duchowieństwo. W XIX w. sekta uległa rozłamowi na kilka mniejszych. Wierzyli w metempsychozę, nie uznawali obrzędów prawosławnych, natomiast duże znaczenie przypisywali prorokowaniu i tańcom ekstatycznym, odbywanych na zgromadzeniach, zwanymi *radienija* (uwaga tłumacza).

Jedynie przez wniesienie się do tej wszechjednej świadomości, w której zawarty jest sens-prawda wszystkiego, co jest, ratuję się przed moim fałszem, przed moimi błędami, przed chaotycznym bezsensem moich wyobrażeń.

To samo odczuwamy, gdy bezsens nie pojawia się przed nami w teoretycznej formie zbłądzenia, a w praktycznej formie marności życiowej. Wtedy punkt oparcia nie jest jedynie myślowy. Odsuwam się od marności nie tylko przez myśl, ale także przez wolę, uczucia, przez *całą moją istotę*. Wyraźnym tego dowodem jest sam fakt mego cierpienia, mojej tęsknoty, mojej niechęci, a w końcu mojego przerażenia. Istota całkowicie pogrążona w tym zaczarowanym kręgu nie mogłaby ani cierpieć, ani zastanawiać się nad nim.

Marność jest straszna właśnie w porównaniu z sensem, którego pragniemy, inaczej byśmy jej nie rozpoznali. Bezcelowość i ciągłe powtarzanie się wywołują w nas tęsknotę właśnie dlatego, że całe nasze życie jest dążeniem do celu, do sensu. Nasze pragnienie sensu zawsze jest dążeniem naprzód i w górę. Dlatego zasmuca nas wieczne krążenie, które wskazuje na to, że w świecie nie ma ruchu do przodu, nie ma wstępowania ze stopnia na stopień, a jest jedynie bezsensowne dreptanie w miejscu. Dusza pragnie porywu, dąży do wzlotu i z tego powodu wstrętny jest dla niej ruch tylko na jednej płaszczyźnie.

Nie moglibyśmy martwić się z powodu tej marności, nie moglibyśmy wnikać żywym współcierpieniem w inne stworzenia, gdybyśmy nie mieli punktu oparcia *ponad marnością*, poza kręgiem cierpiącego życia. Nie moglibyśmy wznieść się ponad podziały wśród istot walczących o życie, gdyby nie było nam właściwe uczucie głębokiej solidarności wszystkiego, co żyje, gdybyśmy nie posiadali głębokiej intuicji jedności wszystkich istot w ich ogólnym dążeniu do jakiegoś celu każdego życia.

Świadomie lub nieświadomie całą moją istotą pragnę tego celu, żyję nadzieją na jakiś *kres* wszystkich życiowych dążeń – kres *w sensie pełni życia*. Kontemplowana przeze mnie marność jest dla mnie męcząca w porównaniu z tym kresem, którego gorliwie poszukuję. Męczące jest oszustwo, męczące jest *rozczarowanie*. Jednak rozczarowanie nie byłoby możliwe, gdyby w głębi mojej duszy, w jej podświadomej głębi nie żyło jakieś mnie samemu nieznane oczarowanie, oczekiwanie celu, kresu i sensu. Jedynie porównując rzeczywistość z tym sensem, mogę doświadczać cierpienia i tęsknoty. Jak ludzkie ucho nie słyszy fałszu, gdy nie czuje harmonii, tak i nasza myśl nie mogłaby uświadamiać sobie bezsensu, gdyby nie była oświecona jakimś sensem.

Popatrzmy uważnie na obraz błędnego koła i jasno odczujemy harmonię, która daje moc rozpoznania fałszu. Krąg we wszystkich religiach jest symbolem nieskończoności. Właśnie jako taki służy dla przedstawienia sensu i dla przedstawienia bezsensu. Jest krąg *nieskończonej pełni*: za nim tęsknimy i do niego dążymy przez całe życie. Jest też nieskończony krąg *powszechnej marności* – życie, które nigdy nie osiąga pełni, zawsze jest niszczone, wiecznie zaczyna się od nowa. To jest właśnie *błędne koło*, które nas niepokoi i leży u

podstaw wszystkich przedstawień bezsensu w religiach i filozofii. To koło *nieskończonej śmierci* niepokoi nas właśnie jako parodia koła *nieskończonego życia* – celu wszystkich życiowych dążeń. Obraz wiecznej *pustki* istnienia niepokoi nas przez kontrast z intuicją *pełni* życia, do której dążymy. W tej pełni życia, tryumfującej nad wszystkimi przeszkodami – nad samą śmiercią – tkwi ten „sens" życia, którego brak tak bardzo nas niepokoi.

Sens świata, który jest przed nami jako cel naszych dążeń, jest wszechjednią. Chodzi o porządek i ład, w którym każde dążenie życiowe osiąga swoje ostateczne zadowolenie, każde życie *osiąga pełnię*. *Pełnia życia*, ostatecznie tryumfująca nad śmiercią, oraz *jedność całego życia w tej pełni*, w intuicji sensu świata są jednym i tym samym. Jest to zrozumiałe: pełnia życia może być zrealizowana wyłącznie pod warunkiem ostatecznego zakończenia *walki o byt*, dzielącej żywe stworzenia.

Ten sam związek między intuicją i percepcją bezsensu wyjaśnia nam jeszcze jedną godną uwagi cechę tej percepcji. Dlaczego nasze cierpienie z powodu człowieka jest najgłębsze ze wszystkich? Właśnie dlatego, że wiara w sens wszystkiego, co żyje, wiąże się dla nas przede wszystkim z myślą o pierwotnym stanie całego stworzenia – o wyższym stopniu ewolucji.

Czymże jest ta parodia sensu, która nas niepokoi w ludzkim życiu? Przypatrzmy się uważnie, a zobaczymy, że jest nicością, jeśli nie ma tego sensu, który jest parodiowany, wyśmiewany, wykpiwany przez życie. Wszystkie żywe istoty przeżywają bezsens, cierpią z tego powodu. Natomiast tylko jedna istota spośród wszystkich stworzeń – człowiek – przekracza ten bezsens swoją myślą, uświadamia go sobie i osądza jako niepotrzebny. Tylko człowiek wśród otaczającej go marności życia jest zwiastunem czegoś innego, *co powinno być*. Wzlot ludzkiej świadomości ponad marność uskrzydla nadzieję. Dlatego też, kiedy wzlot okazuje się być bezsilnym – nie jest życiowy, a tylko myślowy – ból z powodu marności świata rośnie do nieskończoności. *Gdzie jest pełnia życia, gdzie jest jedność, harmonia i ład*, oto pytania, które pojawiają się przy porażce i upadku człowieka, oto w czym zamyka się podstawowy problem szatańskich kpin z człowieka. Kpiny zakładają określoną intuicję sensu świata. Jeśli tego sensu nie ma ani w życiu, ani ponad życiem, to w nicość przekształcają się te wykpiwane cechy w postaci człowieka. Wtedy nie ma nic bezładnego, dzikiego i wstydliwego. Same kpiny z godności człowieka stają się bezprzedmiotowe, gdy tej godności w ogóle nie ma.

Całe cierpienie z powodu zdetronizowanego króla-człowieka byłoby niemożliwe, gdyby człowiek nie był w naszym rozumieniu *królem*, nosicielem i wyrazicielem sensu świata. Od człowieka, który zajmuje najwyższy stopień na drabinie istot, oczekujemy dalszego objawienia tego sensu, dalszego dążenia do innego planu bytu. Czujemy tę przynależność do innego planu: inaczej jak jego świadomość mogłaby przekroczyć nasz plan istnienia? W człowieku wszystko dwoi się, wszystko walczy. Udręka duchowa, której doświadczamy, jest właśnie wyrazem fatalnego rozdwojenia, sporu sensu i bezsensu w samym człowieku i o

człowieku. Z jednej strony niewola duchowa, katastrofa światowej kultury, a z drugiej strony władcze wezwanie do innego, lepszego życia, wstyd za siebie i za innych oraz bezlitosny sąd sumienia, który świadczy o tym, że jest w człowieku coś, co przekracza jego upadek, jest niezniszczalne dążenie do sensu wbrew mocy bezsensu.

Sumienie buntujące się przeciwko marności i poniżeniu godności człowieka, oto wyraźny przejaw właściwego nam uświadamiania sobie sensu życia, którego nie porywa potok bezsensu. Jest to świadomość istnienia bezwarunkowej prawdy, która *powinna* zostać zrealizowana w życiu wbrew panującej w nim nieprawdzie. Popatrzmy, co zawiera to świadectwo sumienia.

Zostawmy na razie problem treści i skoncentrujmy się na tych formalnych oznakach sądu sumienia, które wskazał Kant. Co do treści świadomość moralna człowieka zmienia się, co znaczy, że problemy moralne w różnych epokach mogą być rozwiązywane w różny sposób. Bez względu na te decyzje sumienie zawsze jest świadectwem o czymś *bezwarunkowo koniecznym*. Rozumienie prawdy moralnej może się zmieniać, ale równocześnie pozostaje niezmiennym jeden element świadomości moralnej, a mianowicie nasze przekonanie, że jest coś *bezwarunkowo koniecznego* nad naszymi zmieniającym się myślami o tym, co być powinno, jest jakaś norma wyrażająca bezwarunkową i niezmienną *prawdę o tym, co być powinno*. Tę normę *wszyscy zawsze* powinni przestrzegać, we wszystkich wypadkach. Jest to podstawowe założenie każdej świadomości moralnej, o czym świadczy samo sumienie. Można uznać to świadectwo za podejrzane, można je odrzucić, można uznać za iluzję, ale nie można wątpić o jednym: sumienie jako takie jest właśnie afirmacją bezwarunkowej i powszechnej *prawdy* nad nami, a przy tym *prawdy życiowej*, którą powinniśmy naśladować w całym naszym życiu.

Czymże jest *prawda moralna*, o której świadczy sumienie? Oczywiście, nie jest to jakiś niezależny od nas „byt", gdyż byt we wszystkim może być przeciwieństwem prawdy: prawda pozostaje prawdą, chociażby była naruszana w rzeczywistości. Z drugiej strony nie jest to też nasze, ludzkie przekonanie, gdyż nasze przekonania mogą mijać się z prawdą: prawda pozostaje prawdą, choćby jej nikt sobie nie uświadamiał. Znaczy to, że prawda nie jest myślą jakiegoś podmiotu psychologicznego, a jest *bezwarunkową myślą o tym, co być powinno*, której przypisuje się rzeczywistość i znaczenie, niezależnie od świadomości psychologicznej. Mamy więc do czynienia nie ze świadomością subiektywną, a bezwarunkową. Bezwarunkowa myśl o prawdzie zakładana jest przez nasz każdy osąd moralny jako coś, co *jest*, chociaż możemy sobie tego faktu nie uświadamiać. W ten sposób rozpatrzenie formalnych oznak sumienia doprowadza nas do tego samego wyniku, do którego doprowadza analiza wszelkiej świadomości. Nad naszą myślą jest myśl bezwarunkowa, która jest pierwotna: jako bezwarunkowa prawda o tym, co jest, jak i o tym, co być powinno, bezwarunkowa prawda o celu, ku któremu powinno dążyć nasze

życie. Ten cel-prawda jest sensem życia, czyli *bezwarunkową myślą o nim*, która powinna zostać zrealizowana.

Głos sumienia jest odpowiedzią na pytanie wynikające z samej głębi dążeń człowieka.

Całe nasze życie jest dążeniem do celu. Od początku do końca stanowi ona *hierarchię celów*, z których jedne są podporządkowane drugim jako środki. Są cele upragnione nie same z siebie, a ze względu na coś innego: na przykład, trzeba pracować, aby jeść i pić. Są też jednak cele upragnione *same z siebie*. Każdy z nas ma coś nieskończenie dla niego wartościowego, *ze względu na co* żyje. Każdy świadomie lub nieświadomie zakłada taki cel lub wartość, dla których warto żyć. Ten cel, czyli *życiowy sens* jest założeniem niezniszczalnym, koniecznie związanym z życiem jako takim. Z tego powodu wszelkie porażki nie mogą powstrzymać człowieka w poszukiwaniu sensu. Inaczej całkowite rozczarowanie wyraziłoby się nawet nie w samobójstwie, a w śmierci, w pełnym *zatrzymaniu życia*: samobójstwo mimo wszystko jest aktem energii woli, ukierunkowanej na cel, a tym samym zakładającym cel. Akt ten świadczy nie o przekreśleniu dążenia do celu, a – przeciwnie – o sile tego dążenia i o rozpaczy wywołanej przez porażkę w jego osiągnięciu.

Nadzieja na odnalezienie sensu świadomie lub nieświadomie wprowadza w ruch całe człowieczeństwo – wolę, uczucia i myśli. Dlatego każda porażka na tej drodze jest jedynie nowym bodźcem do poznawania siebie samego i równocześnie do uświadomienia sobie tego sensu, którego poszukujemy i którym – sami o tym nie wiedząc – żyjemy. Całe życie, czy chcemy tego, czy też nie chcemy, bazuje na istnieniu jakiegoś bezwarunkowego celu. Świadectwo sumienia mówi o tym, że ten cel, ze względu na który warto żyć, jest *prawdą obiektywną*, bezwarunkową i powszechną, która przekracza wszelkie subiektywne pragnienia i opinie.

Czym jest ten cel, ze względu na który warto żyć, i ta obiektywna prawda życia, która powinna zostać zrealizowana w życiu? Co stanowi *treść* sensu życia? W tym pytaniu zawarty jest podstawowy motyw poszukiwań religijnych w całej historii. Różne nauki religijne i filozoficzne dają różne odpowiedzi na to pytanie, ale są też wspólne cechy, które zbliżają do siebie poszukiwaczy prawdy. Jest to sam *przedmiot ich poszukiwań*. W celu rozeznania się w szczegółach poszczególnych rozwiązań, należy przede wszystkim uważnie przypatrzeć się temu, co jest wspólne.

Już dawno temu zauważono, że poszukiwanie prawdy byłoby niemożliwe bez pewnej wstępnej wiedzy o samej prawdzie, gdyż można jedynie poszukiwać tego, o czymś coś wiemy, co powinno być znane poszukującemu. Jest to słuszne także w odniesieniu do poszukiwanego przez nas sensu życia. Już wcześniej opisaliśmy oznaki prawdy, które są zakładane przez każdego z jej poszukiwaczy. Są to oznaki *pełni i wszechjedni*.

Pełnia życia jako jeden cel dla wszystkich żyjących istot, oto przedmiot poszukiwań i wszystkich dążeń życiowych – jedyna prawda dla wszystkich.

Takie jest założenie świadomości moralnej. *Tęsknota za wszechjednią* leży u podstaw wszystkich naszych cierpień, wywołanych przez marność i bezsens życia. Skoro jednak nasza świadomość przekracza tę marność, sam wzlot myślowy stanowi pewne wyjście z błędnego koła, w którym się poruszamy.

III. SPÓR O DROGĘ ŻYCIOWĄ

Istnieje wyraźna personifikacja tej wewnętrznej walki, która dokonuje się w człowieku, walki sensu i bezsensu. Jest to sen, jeden z najradośniejszych snów człowieka, a zarazem jeden z najbardziej rozpowszechnionych, często powtarzający się. Wydaje się, że ten sen przeżyli wszyscy ludzie, lub prawie wszyscy, a przy tym wielokrotnie. W śnie wydaje się nam, że latamy. Wokół biegają ludzie, chodzą, walczą. Jednak dla śniącego, że lata, nie ma żadnego ciężaru, dostępne są dla niego wszystkie wysokości. Cała jego istota pełna jest radości i *lekkości*. Istotna cecha takich snów to *poczucie niezwykłego realizmu*, który towarzyszy lataniu. Człowiek śpi i równocześnie nie wie, czy to jest sen, czy też jawa. Sen trwa nadal. Człowiek doświadcza swojej siły w nieprawdopodobnych wzlotach, na wysokościach wywołujących zawrót głowy, a te doświadczenia stają dowodem *realności* naszego wzlotu.

Nagłe przebudzenie niszczy tę radość i stawia nas twarzą w twarz wobec innej, też *bezwzględnej rzeczywistości*, z jej *ociężałością* w naszych członkach i *płaszczyźnie*, do której jesteśmy przykuci. Nie mamy sił nie tylko, żeby wzlecieć, ale nawet, żeby podnieść się z łóżka, nawet nie chce się nam podnieść z łóżka! Kiedy wstaniemy, czeka nas ten sam wstrętny, codzienny koszmar, od którego chcemy się uwolnić.

Ten sen kryje w sobie głęboki problem życiowy. Przed nami dwie rzeczywistości: rzeczywistość snu i rzeczywistość przebudzenia. Obie domagają się od nas uznania swej realności, narzucają się nam z mocą *bezpośredniej oczywistości*. Ociężałość naszych członków po przebudzeniu mówi, że autentyczną rzeczywistością jest właśnie ta powszednia, koszmarna, z jej marnością i bezsensem. Natomiast sen mówi o czymś innym, wprost *przeciwnym*. Realny jest jedynie ten skrzydlaty geniusz, którego odczuwamy w nas, realny jest tylko ten wzlot, rzeczywisty jest wyłącznie *wzlot ponad bezsens*. Wcale nie to widzenie jest snem, a ten koszmar powszechnego bezsensu i ociężałości, który pojawia się przed nami natychmiast po przebudzeniu.

Jak rozwiązać ten problem? Im bardziej w niego wnikamy, tym bardziej przekonujemy się, że ma *żadnych przesłanek filozoficznych*, żeby uznać świadectwo tak zwanej rzeczywistości, a nie świadectwo snu. Nie mamy żadnego prawa powoływać się na *bezpośrednią oczywistość* i wskazywać na nierealność „snu", gdyż problem dotyczy tego, *co jest rzeczywistością, a co jest snem*, a bezpośrednia oczywistość, świadcząca o wiarygodności i realności w obu wypadkach jest taka sama.

Przeciwstawienie tak zwanej „rzeczywistości” i „snu” w ich wewnętrznej treści także nie daje nam żadnego rozwiązania, gdyż w tak zwanej „rzeczywistości” z jej chaosem, wewnętrznymi podziałami i wiecznie znikającymi iluzjami jest nieporównywalnie bardziej koszmarny, niż jasny i radosny sen.

Poza tym świadectwo naszego snu znajduje dla siebie liczne potwierdzenia.

Przecież sen jedynie przyobleka w fantastyczną formę to samo odczucie naszej wolności duchowej, które nas raduje także w chwilach naszego pełnego przebudzenia duchowego. Samo cierpienie człowieka, wywołane przez bezsens, wskazuje na niemożliwość całkowitego pogrążenia się w tym bezsensie. Jest taka siła, która nie poddaje się bezsensowi, odpycha nas od niego i odciąga. Kiedy dokonujemy naszego wzlotu, czujemy, że mamy skrzydła, przede wszystkim w pełnym mocy porywie naszej świadomości, w niezwykłym wzlocie naszych myśli. Gdzieś *pod nami* płynie gwałtowny potok bezsensownego życia, gdzieś *w dole* obracają się niezliczone koła kręgu życia, w równocześnie myśl wznosi się metaczasowe królestwo prawdy i sensu, aby stamtąd, z wysokości, *w formie wieczności*, kontemplować to, co jest czasowe. Osiągnąwszy graniczną wysokość wzlotu *ponad* marność, nasza myśl nie tylko odczuwa swoją wolność od niej, jak i pewną władzę na zmienną rzeczywistością. Mogę w każdej chwili *zatrzymać* w myśli ten czasowy proces, wskrzesić daleką przeszłość z jej wszystkimi wyrazistymi szczegółami. Gdzie Cezar, Napoleon, Platon lub Kant? Trafili w niebyt, zostali uniesieni w nieskończoną, odległą dal. Jednak wznosząc na metaczasową wysokość myśli, my ich widzimy, dla myśli oni są. Wbrew codziennemu doświadczeniu, w którym wszystko kończy się w każdej sekundzie, myśl ma odwagę powiedzieć: istnieje nieskończona przeszłość: w tym jej prawo i w tym jej siła. Podobnie przyszłość: w tym życiu, które jest pod nami, jej nie ma, ona jeszcze nie nastąpiła. Natomiast dla myśli ona jest zawsze i niezmiennie. W dowolnej chwili mogę ją uchwycić i wyobrazić sobie. Teraz jest lato, ale ja *wiem*, że w styczniu będzie zima. Teraz jest dzień, ale ja *widzę* jasną gwiaździstą noc, która zastąpi dzień. Teraz jest cisza, ale zamknijmy oczy, wsłuchajmy się w nasz wewnętrzny świat dźwięków! Czyż nie czujemy, że w każdej chwili możemy wysłuchać wewnętrznym słuchem każdą symfonię, tę, która była grana wczoraj i tę, która będzie grana jutro. Czegóż nie może myśl, która w dowolnej chwili zatrzymuje lecącą strzałę i wbrew codziennemu doświadczeniu ma pełne prawo powiedzieć: „strzała zatrzymała się”! Myśleć o ruchu znaczy właśnie *znaleźć spoczynek w ruchu*: świat myśli zawsze jest spoczynkiem.

Nie tylko myśl, dochodząc do sensu, doświadcza radości spoczynku, gdyż z nią wzlatuje też nasza wola. W dole, w świecie pogrążonym w fałszu, panuje podział, leją się potoki krwi. Natomiast moja wola całą mocą afirmuje ujawniającą się myśli metaczasową prawdę, jedność powszechnego celu i sensu ponad powszechną walką. Wzlot myśli przejawia się w tym wypadku jako

świadomość o czymś bezwarunkowym. Kontemplując wszystkie objawienia naszej wolności duchowej, doświadczając naszej siły duchowej we wszystkich możliwych wzlotach i porywach, *de facto* przekonujemy się o prawdziwości wieszczego snu. W człowieku *jest* skrzydlaty geniusz, o którym świadczy sen. Jest jakaś ponadświatowa wysokość *nad* człowiekiem, gdzie unoszą nas te skrzydła.

W śnie i na jawie percypujemy nie tylko dwie różne, ale i dwie przeciwstawne, nie do pogodzenia, sprzeczne rzeczywistości. Która z nich jest prawdziwa? Gdzie jest autentyczny byt? Czemu wierzyć: codziennym, *oczywistym* dowodom siły ducha, czy też *oczywistym* dowodom jego bezsiły? W końcu, jeśli w człowieku spierają się dwa plany bytu, to do którego z nich powinien należeć sam człowiek? W którym z nich dwóch jest cel i sens *jego* życia?

Wokół tych problemów toczy się wieczny spór dwóch przeciwstawnych rozumień życia – *przyrodzonego*, który poszukuje autentycznego życia i jego sensu na płaszczyźnie codzienności oraz *nadprzyrodzonego*, który głosi, że prawdziwe życie i jego sens są skoncentrowane w innym, pozaświatowym planie bytu. Rozpatrzenie tych dwóch rozwiązań problemu życia prowadzi nas do stwierdzenia w obu wypadkach jednostronności, a tym samym niewystarczalności obu rozwiązań.

Według naturalizmu – religijnego i filozoficznego – *autentyczne* życie, koncentracja wszystkiego wartościowego, co jest w świecie, jest właśnie tym życiem, które toczy się w *ziemskim* planie życie, a autentycznym światem jest właśnie tym, który toczy się przed nami na jednej płaszczyźnie, periodycznie rodząc się i umierając. Wyraźnym przykładem takiego rozumienia życia może być religijność starogrecka z jej kultem tworzącej mocy przyrody z jej wspaniałymi bogami olimpijskimi. Wszyscy ci bogowie gromu i błyskawicy, fal morskich, blasku księżyca i oślepiającego jasnego nieba w południe – są personifikacją *radości* tego świata. *Patos jest w tym świecie*, o tym jednogłośnie mówią te przykłady. Religia grecka zna także inny świat, ale nie jest to świat nadziemny, a *podziemny*, pełen ciemności i to o nim mówi Odyseuszowi cień Achillesa, że lepiej być na ziemi niewolnikiem i parobkiem, niż w królestwie cieni panować nad zmarłymi[10].

Z upływem czasu, po Homerze, wyobrażenia Greków o świecie pozagrobowym zostały wzbogacone nowymi cechami: pojawiają się opowieści o polach elizejskich, gdzie na zasadzie wyjątku trafiają poszczególni „błogosławieni", którzy „zachwycili bogów" i uczestniczą w ich nieśmiertelności[11]. Nie jest to jednak „tamten świat", a jedynie inna, daleka sfera „tego świata", kraina, w której nie zachodzi słońce, *nasze słońce*. Ten przywilej ziemskiego szczęścia *dla niektórych* wybrańców nie tylko nie wnosi jakichś istotnych zmian do greckiego rozumienia życia, ale podkreśla charakterystyczne

[10] Homer, *Odyseja* XI, 500-503, przeł. L. Siemieński, Wrocław-Warszawa 2004, s. 245 (uwaga tłumacza).
[11] Por. E. Rohde, *Psyche.* [*Sellenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Berlin 1890], I, s. 68-110.

dla tej świadomości preferowanie tego świata. Misteria eleuzyjskie[12], które pojawiły się znacznie później, wiążą się z obietnicą pozagrobowego „szczęścia" dla wtajemniczonych. Jednak również w tym wypadku nie mamy do czynienia z jakimś istotnym przewrotem w rozumieniu życia. Odwołując się do słów jednego z największych znawców religii starożytnych Greków, misteria eleuzyjskie nie wypracowały jakiejś nowej nauki o zmianie życia, nie dały jakiegoś nowego określenia nastroju religijnego, nie sformułowały jakiejś nowej, różnej od tradycyjnej, oceny wartości życiowych[13]. Całe „szczęście", jakie obiecywały misteria, sprowadza się do złagodzenia losu pośmiertnego dla uczestników misteriów i przybrania ich życia w kształty tego świata. Jest szczególnie charakterystyczne, że wszystkie obietnice i nadzieje koncentrują się wokół postaci Persefony, periodycznie porywanej przez bogów podziemia i periodycznie powracającej na ziemię. Jest to dość niejasny obraz powrotu utraconego *szczęścia ziemskiego* i jedynie tego mogli oczekiwać uczestnicy misteriów.

Rozpowszechniony w starożytnej Grecji kult Dionizosa z wiarą w boga periodycznie umierającego i periodycznie ożywającego, także nie przenosił swoich zwolenników w inny plan istnienia, *ponad ten świat*. Odwrotnie, ekstaza dionizyjska była pogrążeniem się człowieka w tym świecie, w wiecznie powracającym kręgu życia przyrody, w którym nie ma ostatecznego porywu i zwycięstwa, a tym samym wszystko jest przykute do tej płaszczyzny, na której periodycznie powraca śmierć. Obrzędy kultu Dionizosa z ich pobudzającą zmysłową muzyką i szalonymi tańcami, przypominającymi radienija chłystów, wyrażały szaleńczą radość z istnienia tego świata. Jeśli przypomnimy sobie, że uczestnicy tych bachanalii po tańcach rozdzierali żywe zwierzęta, rwali je zębami i pożerali surowe, krwawe mięso[14], to zrozumiemy, że ten kult boga nie wznosił się ponad biologiczny krąg życia siejącego śmierć. Ekstaza dionizyjska nie była oświeceniem, a zezwierzęceniem, nie był to wzlot człowieka do sfery ponad człowiekiem, a przeciwnie, był spadaniem do sfery istnienia *niższego* od człowieka.

Obecnie tego typu naturalizm religijny jest bardzo powszechny. Światopogląd naturalistyczny uważa ziemski plan istnienia za jedyny i ma charakter antyreligijny. Religia za naszych dni liczy się jedynie z tymi kierunkami, które w różny sposób afirmują tamten świat. Zatrzymamy się przede wszystkim nad tymi, które są przeciwieństwem pełnego radości

[12] Misteria eleuzyjskie, w starożytnej Grecji święto o charakterze misteryjnym, odprawiane w Atenach i pobliskim Eleusis, które zapewniało wtajemniczonym – mistom (gr. *mystes* – wtajemniczony) – szczęście po śmierci. Wtajemniczenia miały dwa stopnie: pierwszy, zwany *mycsis*, był warunkiem przystąpienia po roku do drugiego, zwanego *epopteja*, czyli ogląd. Przed udziałem we właściwych obrzędach, zwanych Wielkimi Misteriami, wtajemniczany musiał uczestniczyć w tak zwanych Małych Misteriach, mających na celu rytualne oczyszczenie. Jesienią w Eleusis obchodzono Wielkie Misteria, które trwały osiem dni. Obrzędy odprawiał kapłan, zwany hierofantem, a składały się one z ukazania świętego symbolu, wypowiadania formuł oraz wykonywania pewnych czynności (uwaga tłumacza).

[13] E. Rohde, *Psyche*, dz. cyt, I, s. 300.

[14] *Tamże*, II, s. 10.

światopoglądu starożytnych Greków. Myślę o tych religiach Indii, które nie tylko nie uznają prawdy tego świata, ale nawet negują jego realność.

Przechodząc do tych religii czujemy się w duchowej atmosferze wieszczego snu. Głębia poszukiwań religijnych Indii wyraża się właśnie w tym, że przekształca wszystkie opinie zdrowego rozsądku w ich przeciwieństwo. To, co nazywamy rzeczywistością, jest *de facto* snem, a to, co nazywamy snem jest *de facto* autentyczną rzeczywistością i autentyczną wartością – tego naucza ascetyczna mądrość braminizmu[15] i buddyzmu[16]. Słowo „Budda" dosłownie znaczy „przebudzony". Cała nauka tych religii nie jest niczym innym, jak próbą zrealizowania tego przebudzenia, wzniesienia się ponad zalew marności i bredzenia, które nie mają rzeczywistego bytu. Według buddyzmu, jak i braminizmu, autentycznym wyrazem prawdziwego życia i jego sensu nie jest ziemska rzeczywistość, a skrzydła, które unoszą nas daleko od niej.

Patos braminizmu w odczuciu potężnej wewnętrznej siły ducha, która unosi człowieka ponad wszystkie stworzenia ziemskie i podziemne, ponad słońce, ponad burzę, ponad samych bogów[17]. Ta siła ducha, która ujawnia się człowiekowi w modlitwie i w pełni autentycznej wizji jest jej autentyczna we wnętrzu, jej atmanem[18]. Jednak atman, którego człowiek znajduje w sobie przez pogrążenie się w samym sobie, jest jedynym autentycznym bytem. Kto go widzi, słyszy i bada, tym samym poznaje cały świat, odnajduje wszystkie inne istoty w swojej własnej istocie. W oszukańczym wyobrażeniu zmysłowym świat wydaje się nam wielorakim. Jednak przez pogrążenie się w samym sobie odnajdujemy jego jedność, dostrzegamy, że „jedno nie może istnieć bez drugiego".

Percepcja wszechjedni przez pogrążenie się w samym sobie – oto główna intuicja religii Wed. Przeciwstawiając się intuicji istnienia sensu świata w otaczającej nas rzeczywistości, bezsensie, nauka Wed dochodzi do przekonania, że rzeczywistość jest widmowa. Jest to *maja*, czyli oszustwo, miraż naszego

---

[15] Braminizm, drugi ważny etap w rozwoju religijnej tradycji Indii, po wedyzmie, a przed hinduizmem. Nazwa pochodzi od warny braminów, którzy odgrywali wówczas decydującą rolę w społeczeństwie. Epoka ta trwała od około 800 r. do ok. 500 r. przed Chrystusem, a jej podstawowymi tekstami sakralnymi były sanhity oraz traktaty wedyjskie brahmany i upaniszady. Braminizm stanowił kontynuację etapu wcześniejszego (wedyjskiego), ale równocześnie wypracował też nowe, często bardzo niezwykłe i interesujące rozwiązania, zarówno w kwestiach doktrynalnych, jak i kultowych czy organizacyjnych (uwaga tłumacza).

[16] Buddyzm, jedna z wielkich religii uniwersalnych oraz system filozoficzny, który wywodzi się z nauki o charakterze etyczno-soteriologicznym, propagowanej na terenie północnych Indii na przełomie VI i V w. przed Chrystusem przez Siddharthę Gautamę, zwanego Buddą. Po śmierci Buddy jego nauka szybko się rozprzestrzeniła i za panowania cesarza Aśoki objęła niemal cały subkontynent indyjski, a wraz z misjonarzami dotarła na Sri Lankę i do Azji Południowo-Wschodniej, być może także do Chin. W ciągu kilku następnych stuleci buddyzm stopniowo upowszechnił się na terenie środkowej i wschodniej Azji (uwaga tłumacza).

[17] P. Deussen, *Das System der Vedanta*, [Leipzig 1883], s. 18.

[18] Atman (sanskryckie 'jaźń', 'istota rzeczy', 'natura', 'cecha charakterystyczna', zaimek zwrotny 'się', od *at* 'oddychać', *an* 'poruszać się'), w *Wedach* oznacza tchnienie, w późniejszej literaturze wedyjskiej (upaniszady) - duszę, zasadę życia i odczuwania, ideę osoby, a także organizm traktowany jako całość. Atman jest zasadą nadającą jedność wszystkim bytowym aspektom człowieka, dlatego przysługują mu określenia „cielesny" lub „mający ciało". Jest sprawcą integracji aktów świadomości człowieka, ma naturę samoobjawiającej się świadomości, jest także podstawą aktywności myśli i najwyższą osobową zasadą życia, a swoją samoświadomość realizuje poprzez zmysły (uwaga tłumacza).

zmysłowego spojrzenia i naszej niedoskonałej wiedzy, nad które powinna się wznieść autentyczna wiedza. Autentyczne jest jedynie to, co jest absolutne, jedynie Bóstwo – *Brahman* – tożsame z wewnętrzną istotą (*atman*) człowieka i każdej istoty. Dusza człowieka nie jest wypływaniem i nie jest częścią istoty Bożej, a samą tą istotą, w której nie ma ani zmian, ani różnic, ani wielości[19]. Dlatego wiedza człowieka jest kontaktem z tym obserwatorem życia, który jest obecny w każdej istocie[20]. Jedność wszystkiego poznaje się w Brahmanie nie przez jakieś dowody, gdyż jest ona nie do udowodnienia, a przez bezpośrednią kontemplację. W tym wypadku mamy do czynienia z wyższą oczywistością[21]. Z tą teoretyczną afirmacją wszechjedności wiąże się praktyczny wymóg, żeby człowiek zrezygnował z wszystkiego, co jest indywidualne, odrzucił wszystkie egoistyczne pragnienia, wszelkie poszukiwania nagrody tu lub za grobem[22]. Cały nasz świat jest oszustwem i dlatego sens życia można osiągnąć przez całkowite wyrzeczenie się świata. Ideałem życiowym braminizmu jest całkowite rozpłynięcie się wszystkiego, co indywidualne, konkretne, w bezosobowej jedności światowego ducha, w *Brahmanie*.

Ascetyczne wyrzeczenie się wszystkiego jest w buddyzmie doprowadzone do końca. Jego ideał zamyka się w tym, żeby wznieść się nie tylko ponad życie skończone, indywidualne, ale ponad wszelkie życie jako takie, ponad samo dążenie do życia, ponad samo pragnienie nieśmiertelności. Buddyzm pozostawia bez odpowiedzi sam problem życia wiecznego indywiduum, żeby nie budzić w człowieku pragnienia życia, co stanowi źródło zła świata i cierpienia świata. W pełnej rezygnacji z życia zamyka się uspokojenie w „nirwanie”[23], co głosi buddyzm. W tym buddyjska świadomość religijna postrzega jedyne wyjście z błędnego koła nieskończenie powtarzających się narodzin i śmierci: żądza „nirwany” w tym wypadku jest uwarunkowana utożsamieniem samego życia z marnością.

Co jest celem poszukiwań religijnych, pozostaje ostatecznie bez odpowiedzi. Ascetyczna autonegacja i senne marzenie Indii okazuje się być taką samą półprawdą, jak i religijne odczucie starożytnych Greków. Ono również nie wyzwala nas z błędnego koła, jak i radość życia, którą personifikowali bogowie z Olimpu. Widzimy jedynie dwa przeciwstawne dążenia życiowe, dwie przecinające się linie życia. Jedna jest umocowana w ziemi, a druga ucieka od ziemi, ku górze. Jednak obie linie w fatalny sposób prowadzą do tego samego. Przemijające upicie się na uczcie Dionizosa okazuje się tak samo śmiercią, jak i wzlot hinduskiej ascezy. To, co nazywa się szczęściem w braminizmie, jak i w buddyzmie, nie jest w istocie zwycięstwem życia, a przeciwnie, jest

[19] P. Deussen, *dz. cyt*., s. 107.
[20] *Tamże*, s. 91.
[21] *Tamże*, s. 137.
[22] *Tamże*, s. 84.
[23] Nirwana (sanskr. *nirvāna*, palijskie *nibbāna* – zgaśnięcie), w buddyzmie cel ludzkiej egzystencji jako kres wszelkiego cierpienia, wyzwolenie z kręgu wcieleń oraz zniszczenie żądzy wraz z negatywnymi stanami emocjonalnymi, które warunkują cierpienie (uwaga tłumacza).

zwycięstwem nas życiem, a tym samym jest *zwycięstwem śmierci*. Patos obu tych religii tkwi w ich odrzuceniu marności i w ich wzlocie ku transcendencji. Jednak w tym wzlocie nie znajdujemy życia, a śmierć.

W istocie religijność hinduska nie wierzy w sens, a w bezsens życia. Wyczuwa się poryw duchowy, ale kończy się on fatalną porażką, która świadczy o bezsile ducha i bezsile życia. Ostatecznie duch nie uduchowi ziemi, nie przeobrazi jej od wewnątrz, nie zwycięży w niej pierwotnej siły zła, a jedynie sam uratuje się przed tą siłą. Jego stosunek do ziemi jest *wyłącznie negatywny, ulatuje na wieki od ziemi* i tym samym oddaje ziemię z wszystkimi na niej żyjącymi we władzę cierpienia, zła i bezsensu. Męki są nadaremne, nadzieja jest złudna, gdyż w tym zbawieniu, które jest głoszone ascetom Indii, nie ma dla niej miejsca: nie jest to ratowanie życia, a *wybawienie się od życia*. „Zbawienie" brahmanów polega na zlikwidowaniu wszystkich konkretnych form, całej wielości stworzenia: życie Brahmana, które jest zachowane na wieczność, w ścisłym sensie słowa nie może być nazwane *ich* życiem. Jeśli chodzi o „zbawienie" buddystów, to polega ono na odcięciu się od życia jako takiego, na całkowitej negacji życia. W celu dokonania tego „zbawienia" należy przekreślić wszelkie dążenia, powinny zniknąć wszelkie barwy stworzenia. Wraz z radością życia powinno zniknąć piękno świata jako oszustwo.

Tym samym wzlot i poryw ku transcendencji przemienia się w nicość, co stanowi istotę religijnych poszukiwań Indii, gdyż wzlot ten nie prowadzi do celu. Wraz z duchem od ziemi ulata sens. Tym samym wszelki ruch jest marnością, samy wysiłek wzlotu na niebo ostatecznie okazuje się być oszustwem. Niebo pozostaje zamknięte na wieki, świat cielesny nigdy się z nim nie połączy.

Hinduskie i greckie rozwiązanie problemu sensu życia okazuje się być w jednakowym stopniu niewystarczające. Religijność grecka, afirmująca świat, zamiast kosmosu znajduje chaos, bezładną wielość walczących ze sobą sił, nie powiązanych jednością wspólnego sensu. Natomiast religijność hinduska całkowicie odrzuca świat jako nieistniejący i bezsensowny, a tym samym także nie znajduje sensu w świecie, a w zniszczeniu świata. W religii Greków mamy chaotyczną wielość żywych istot, które nie osiągają pełni wszechjednego i wiecznego życia, a w religii brahmanów jedno, wieczne życie Brahmana, wykluczające wielość indywidualnych form, natomiast w buddyzmie martwą pustkę, *spokój śmierci* w nirwanie. W każdym wypadku jest to przejaw tej samej porażki życia i poszukiwania jego sensu. Bez względu na to, czy człowiek poszukuje tego sensu na płaszczyźnie horyzontalnej ziemi, czy też w wertykalnym porywie ku innemu planowi egzystencji, rezultat obu tych ruchów jest ten sam: cierpienie z powodu nieosiągniętego sensu i powrót kręgu życia na ziemię, w bezsens, o czym mówi poeta:

O, śmiertelnej myśli wodotrysk!
O, wodotrysk niewyczerpany!
Jakież to prawo niezgłębione

Tobą kieruje, Tobą miota?
Z jakąż żądzą rwiesz się ku niebu,
Lecz dal niewidzialna jak fatum,
Łamie Twoje dążenie
I zrzuca z wysokości.

Obie te linie, wyrażają dwa podstawowe dążenia życia, ale linia *horyzontalna* i linia *wertykalna* przecinają się. Ponieważ obie te linie przedstawiają wszystkie możliwe kierunki życiowe, więc ich skrzyżowanie – krzyż – jest uniwersalnym schematycznym przedstawieniem drogi życiowej. W *każdym* życiu w nieunikniony sposób krzyżują się te dwie drogi i kierunki, dążenie *ku górze* i dążenie przed siebie *na płaszczyźnie horyzontalnej*. Drzewo, które całą swoją życiową mocą wznosi się od ziemi ku słońcu i równocześnie opuszcza się *ku ziemi* swoimi gałęziami, przedstawia symbolicznie w przestrzeni to skrzyżowanie, które dokonuje się także w życiu ducha.

Krzyż w tym sensie tkwi u podstaw każdego życia. Zupełnie niezależnie od tego, jak odnosimy się do Chrystusa i chrześcijaństwa, powinniśmy uznać, że przedstawienie życie w formie krzyża jest kosmicznym krzyżem, który wyraża architektoniczny szkielet całej drogi świata.

Czy jesteśmy zwolennikami chrześcijańskiego punktu widzenia, czy też nie, problem sensu życia prowadzi do problemu krzyża, gdyż poza dwoma przecinającymi się liniami życia nie może być żadnych innych: wszystkie inne drogi są jedynie wariantami tych dwóch. Jednak w zależności od tego, czy te drogi życiowe prowadzą do celu, czy kończą się sukcesem bądź porażką, sens krzyża będzie różny. Jeśli ostatecznym celem każdego życia jest śmierć, to skrzyżowanie linii życia jest wyłącznie wyrazem bólu, cierpienia, poniżenia i nic więcej. Wtedy krzyż jest jedynie symbolem powszechnej męki i takim znała go ludzkość przez Chrystusem. Inaczej przedstawia się ten problem, jeśli w skrzyżowaniu tych linii życie osiąga swoją pełnię, swój wieczny sens. Wtedy krzyż staje się symbolem zwycięstwa. W rzeczywistości dostępnej naszej obserwacji krzyż prowadzi do śmierci. Można więc postawić pytanie, czy krzyż może stać się życiodajny? Postawienie tego pytania oznacza przejście do jedynego prawidłowo postawionego problemu sensu życia.

IV. SENS ŚWIATA

Zaznaczone porażki w poszukiwaniu sensu życia mają znaczenie nie tylko negatywne: określając poszukiwany przez nas sens życia nowymi cechami negatywnymi, tym samym musimy zwrócić uwagę na jego cechy pozytywne. Dzięki gorzkiemu doświadczeniu życiowemu wiemy, gdzie ich nie ma i tym samym, drogą wykluczania zbliżamy się do tej jedynej drogi, na której możemy znaleźć sens.

Sukcesem nie kończy się ani afirmacja ziemi, personifikowana przez grecki Olimp, ani prostolinijna asceza i ucieczka od świata, proponowane przez starożytne Indie.

Ta podwójna porażka życia wskazuje, że obie drogi życiowe, które krzyżują się w świecie, nie są wystarczające jako samodzielne drogi: tym samym jedynie jako skrzyżowane prowadzą człowieka ku nowemu objawieniu tajemnicy świata. Jeśli ani niebo i ani ziemia, jeśli ani góra i ani dół w swej oddzielności nie zawierają w sobie sensu życia, tym samym sens życia znajduje się poza przeciwstawieniem nieba i ziemi. Jest on nie tylko większy od ziemi, ale także od nieba. Właśnie taki jest poszukiwany przez nas sens i w jednakowym stopniu doznaje klęski próba znalezienia go *jedynie* na ziemi lub *jedynie* na niebie. Sens nie mieści się w żadnym zamkniętym planie bytu, gdyż obejmuje *wszystkie* plany, *cały* świat, a sam *przewyższa świat*. Ta tęsknota, której doświadczamy na widok powtarzającej się bez końca krzątaniny życiowej, świadczy o istnieniu jakiegoś planu *ponad ziemią*.

Z drugiej strony, zostaje zdemaskowana jako fałszywa wszelka próba zrozumienia sensu życia jako czegoś całkowicie obcego ziemi i to na wieki.

Albo w ogóle nie ma tego sensu, dla którego żyjemy, albo jest to sens przekraczający ten świat. Albo nasza niegasnąca nadzieja pozbawiona jest wszelkiego punktu zaczepienia, albo też istnieje punkt oparcia Archimedesa, co pozwala poruszyć ziemię, podnieś ją ku górze wraz z wszystkimi na niej żyjącymi. Niebiosa, oderwane od ziemi są pozbawione życia i zimne: są równie dalekie od pełni, jak i autoafirmująca się ziemia, oderwana od nieba, a tym samym są pozbawione sensu. Dlatego też pełnia sensu świata może się pojawić jedynie przy połączeniu nieba i ziemi.

Jedno z dwojga – albo wszystko w świecie ma ostatecznie sens, albo jest bezsensowne. Albo jest *wszechjeden sens*, przenikający wszystko, co jest, na niebie i na ziemi, albo daremne jest poszukiwanie sensu. Jeśli istnieje sens życia, to powinien on być *mocą wszystko zwyciężającą*. Powinien on dysponować zdolnością, aby wszystko w sobie przemienić, nawet marność, nawet sam bezsens. W życiu świata nie powinien pozostać ani jeden zakamarek, który nie byłby oświecony przez sens. Sens powinien jaśnieć nie tylko na dole lub na górze, ale krzyżowymi promieniami jaśnieć na wszystkie strony. On powinien ujawnić się w cierpieniu, w niemocy stworzenia, w porażkach poszukiwania sensu, a nawet *w samej śmierci*.

Powinniśmy poszukiwać sensu życia nie w kierunku horyzontalnym lub wertykalnym, branych oddzielnie, a w połączeniu obu tych życiowych linii, *tam, gdzie się one krzyżują*. Jeśli jest sens życia, to powinna zostać zwyciężona i przemieniona w radość każda męka – fizyczna męka ziemskich stworzeń i ciężkie cierpienie *duchowe*, cierpienie z powodu nieudanego porywu ku niebiosom. Ten sens może być *doświadczony przez krzyż*. Ostatecznie problem sensu dotyczy faktu, czy pełnia nie umierającego, doskonałego, wiecznego życia

może się zrodzić ze *skrajnego* cierpienia? Czy krzyż – symbol śmierci – może się stać źródłem i symbolem życia?

Problem sensu jest zarazem problemem istnienia Boga. Bóg, jako pełnia życia, jest podstawowym założeniem wszelkiego życia. To *ze względu* na Niego warto żyć, a bez Niego życie nie ma wartości. Jeśli nawet to założenie neguje codzienne doświadczenie, choćbyśmy na każdym kroku spotykali dowody bezsensu i bezbożności świata, to jednak w ostatniej instancji założenie sensu, na którym bazuje nasze całe życie, nie może być zanegowane przez żadne dowody. Choćbyśmy żyli w królestwie śmierci, choćbyśmy czuli całą niemoc ducha, bezsilnego, aby uduchowić ciało, choćbyśmy całą istotą odczuwali grozę świata porzuconego przez Boga, to jednak człowiek nigdy nie przestanie pytać, gdzie jest sens, gdzie jest Bóg. Będzie poszukiwał objawienia Bożego, które może ostatecznie odrzucić bezsens życia. Póki człowiek żyje, to poszukiwanie nie umrze, gdyż w samej osnowie jego życia jest oczywistość sensu wbrew świadectwu doświadczenia bezsensu.

Wiara w tę oczywistość oznacza uwierzenie w zwycięstwo życia nad cierpieniem, uwierzenie w zlikwidowanie śmierci, a tym samym w przemienienie samego krzyża z drogi śmierci w drogę życia. Ze wszystkich religii jedynie chrześcijaństwo daje i afirmuje *pozytywne* rozwiązanie problemu sensu życia. Tym samym tylko chrześcijaństwo pozytywnie rozwiązuje problem sensu życia. Mało tego, jest to *jedyne możliwe* rozwiązanie pozytywne. Powinniśmy albo zaakceptować to rozwiązanie, albo popaść w rozpacz z powodu braku sensu. Nie można odejść od tego dylematu: albo w świecie nie ma sensu i nie ma Boga, albo Bóg powinien okazać swoje zwycięstwo w centrum cierpień świata, *w skrzyżowaniu dróg świata*. Albo nie ma zwycięstwa sensu nad bezsensem, albo jest pełne i całemu światu okazane *zwycięstwo na krzyżu*. Celem każdego dążenia życiowego jest *pełnia życia wiecznego, które nie umiera*: właśnie ta pełnia, ku której zdąża każde życie, jest przedmiotem każdego poszukiwania religijnego, jego *terminus ad quem*. Jego punkt wyjściowy – *terminus a quo* – jest, przeciwnie, pozbawiony tej pełni i dlatego dąży do niej, cierpiący i umierający. Zadaniem świadomości religijnej jest więc znalezienie punktu jednoczącego dwa plany – *wiecznej pełni życia*, która jest poszukiwana przez wszystko, co żyje oraz cierpi. We wszystkich religiach to zadanie jest stawiane w różny sposób: poszukiwanie życia wiecznego jest ich wspólnym motywem, ale tylko jedna religia – chrześcijaństwo – znajduje rozwiązanie, osiąga cel. Ono jedno afirmuje przyszłe, *pełne* zjednoczenie obu zasad – Bożej pełni i świata dążącego i cierpiącego.

Chrześcijaństwo całą swoją osobą różni się zarówno od religijności greckiej, jak i hinduskiej. Wśród tych dwóch przeciwstawnych światopoglądów chrześcijaństwo stanowi odrębne, trzecie rozumienie świata, które jednoczy przeciwieństwo tego świata i tamtego świata. Według nauki Chrystusa Bóg wciela się w świat, a świat dotyka pełni życia Bożego. Jak już powiedziano, w tym zawiera się jedyne *pozytywne* rozwiązanie problemu sensu świata, które

pozostaje jedynie przyjąć lub odrzucić. *Innego rozwiązania nie ma*. Jedno z dwojga – albo zjednoczenie Boga i świata dokonuje się i dokona się, albo cała historia świata jest bezsensem. Albo chrześcijańskie rozwiązanie problemu wartości życia, albo prosta rezygnacja z wiary w tę wartość, a tym samym rezygnacja z wszelkiej religii. Problem może nie dotyczyć wyboru między religiami, a jedynie wyboru między chrześcijaństwem i ateizmem. Jedyna i bezwarunkowa wartość chrześcijańskiego rozwiązania wyjaśnia się przez rozpatrzenie podstawowej zasady wiary chrześcijańskiej.

Wiara chrześcijańska jest przede wszystkim wiarą w Chrystusa – doskonałego Boga i równocześnie – doskonałego człowieka. Nie sam fakt wcielenia Boga stanowi odrębność chrześcijaństwa, jego różnicę w stosunku do innych religii, także nie przyjście Boga w postaci człowieka – *a niepodzielna i bez pomieszania jedność Boga i człowieka*. Bóstwo wcielona i Bóstwo w postaci człowieka jest znane wielu innym religiom. Natomiast chrześcijaństwo jest jedyną z tych religii, w której ani Boskość nie zostaje pochłonięta przez człowieczeństwo, ani człowieczeństwo przez Bóstwo, ale *pozostają w jedności, nie przemieniają się w coś innego, trwają w swojej całej pełni i w jedności*. Człowiek jednocząc się z Bogiem nie rozpływa się w Nim, przeciwnie, przywraca naruszoną przez cierpienie i śmierć integralność całej swojej istoty, osiągając pełnię i doskonałość swojego życia. Przeto korona stworzenia – doskonały człowiek – ogarnia w sobie pełnię Bóstwa, staje się Bogoczłowiekiem, co jest zarazem rozwiązaniem podstawowego problemu życia – jest jedynym możliwym wyjściem z błędnego koła, w którym obraca się świat.

Widzieliśmy, że błędne koło jest obrazem życia, które nie osiąga celu i dlatego ciągle powraca *do jednego i tego samego punktu wyjścia*. Jeśli pełnia życia Bożego jest rzeczywista, a przy tym na wieki łączy się z człowiekiem, to tym samym przerwany zostaje magiczny krąg bezcelowego i bezsensownego życia. Świat *ma cel*, który jest osiągany, *cel bezwarunkowy*, a czy można marzyć o jakimś wyższym dobru i wyższej prawdzie, niż połączenie się stworzenia z pełnią życia Bożego? W osobie pierworodnego całego stworzenia – człowieka – całe stworzenie wchodzi w jedność z Bogiem: przez Bogoczłowieczeństwo łaskę otrzymują także niższe stopnie bytu, przez Niego cały świat powinien zostać przebóstwiony. Jeśli tak, to proces światowy nie jest już bezsensowną nieskończonością: w nim jest *koniec*, który się osiąga – pełnia pięknego i wiecznego życia. Obserwowane przez nas życie świata nie jest już bezsensownym krążeniem, a ruchem ku bezwarunkowemu sensowi, połączeniem i skrzyżowaniem dwóch kierunków – *naprzód* i *ku górze*. Skoro połączyły się w świecie dwie zasady, Bóg stał się człowiekiem i cierpiał na krzyżu, a człowiek stał się synem Bożym, a tym samym cały świat jest pod cieniem życiodajnego krzyża i obie drogi życiowe nabierają sensu – droga horyzontalna w granicach planu ziemskiego i droga wertykalna – poryw ku wyższemu planowi. Póki między Bogiem i światem istnieje przepaść, obie drogi

są niedostępne dla człowieka, obie są skazane na porażkę: póki nie ma zjednoczenia z Zasadą życia bezwarunkowego, każda droga życiowa *w obu kierunkach* prowadzi do śmierci. Skoro jednak Bóg zstąpił na ziemię, wziął na siebie nasze cierpienia i niemoce, On tym samym staje się wszędzie obecnym centrum świata. Jest on nade mną i przede mną: znajdę Go w duchowym porywie – *ponad ziemią* i w Jego ziemskim przejawie i centrum. Skoro Bóg jest wszystkim we wszystkich[24] – *obie* drogi świata prowadzą do celu, a tym samym *obie* są usprawiedliwione.

W Chrystusie krąg życiowy przestaje być błędnym kołem. Przez zwycięstwo na krzyżu *zniszczona została bezsensowna nieskończoność i bezsensowna periodyczność śmierci*. W przeciwieństwie do Dionizosa i innych bogów naturalistycznej religii, periodycznie umierających i periodycznie odradzających się, *Chrystus raz umarł* i zmartwychwstał[25]. W Nim zniszczone zostało prawo powszechnego periodycznego umierania. W Nim cały świat, od człowieka do najniższych stopni bytu, powinien raz na zawsze zmartwychwstać. Tym samym błędne koło powszechnej marności przemienia się w niebieski krąg wiecznego pokoju. Świat dochodzi do swego bezwarunkowego końca nie w sensie ustania istnienia, a w sensie *osiągnięcia pełni* bytu. Zdetronizowany król-człowiek, który utracił szczęśliwość, zostaje na nowo przywrócony w swojej królewskiej godności.

Stąd wynika, dlaczego właśnie przyjście Chrystusa na ziemię stanowi niewyczerpaną i pełną *odpowiedź* na pytanie o sens i na pokusę bezsensu. Cierpienie i śmierć, to na ich przykładzie jest najbardziej oczywisty panujący w świecie bezsens: powszechne wzajemne przyczynianie śmierci jako prawo samego życia na ziemi, oto oczywisty dowód *nieprawdy* tego życia. Błędne koło tego życia jest właśnie kręgiem cierpienia, śmierci i nieprawdy. Na czym powinno polegać ujawnienie sensu i prawdy, które przemieniają w nicość wszystko, co jest oczywiście im przeciwstawne? Na czym powinno polegać zwycięstwo, które otwiera nam sens?

Dobrowolne cierpienie Bogoczłowieka i zmartwychwstanie jako jej następstwo, oto jedyne w świecie objawienie sensu, które może nas zadowolić. Fatalne oddzielenie świata od Boga, oto podstawowa nieprawda jego istnienia. Nieprawda ta wyraża się we właściwym każdej istocie egoizmie, w dążeniu do postawienia *swego życia i swojej woli* jako najwyższej i bezwarunkowej. Tym samym głównym przejawem *nieprawdy* w świecie jest praktyczny ateizm, ale jest to zarazem źródło śmierci: stworzenie oderwane od praźródła życia tym samym jest skazane na bezsensowną nieskończoność wzajemnego niszczenia się i śmierci. Wszystkie te negatywne cechy bezsensu i nieprawdy tak lub inaczej sprowadzają się do negacji *pozytywnej* treści życia i prawdy, a tym samym ubocznie ujawnić tę treść.

[24] Por. *1 Kor* 15, 28 (uwaga tłumacza).
[25] Por. *Rz* 6, 9 (uwaga tłumacza).

Pierwsze, w czym powinno ujawnić się ponowne zjednoczenie stworzenia z Bogiem, a tym samym zrealizowanie bezwarunkowego sensu i prawdy w świecie, jest pełne wewnętrzne przezwyciężenie egoizmu, rezygnacja stworzenia z *własnej woli* i pełne, bezwarunkowe oddanie się Bogu. Ta decyzja – *nie posiadania własnego życia*, a życia wyłącznie Bogiem – oznacza *stanie się naczyniem Boga*. Pierwszym przejawem doskonałego zjednoczenia Boga i stworzenia powinna być *doskonała ofiara*. Właśnie doskonała ofiara jest najwyższym wyrazem ziemskiego wysiłku Chrystusa. Właśnie przez ten wysiłek Jego natura ludzka ujawniła pełnię i doskonałość swego zjednoczenia z Bogiem. Właśnie w posłuszeństwie Chrystusa do końca nie ujawniło się po prostu Jego człowieczeństwo, a Bogoczłowieczeństwo i właśnie przez samowyrzeczenie On stał się w nas przewodnikiem wiecznego życia Bożego.

Doskonała ofiara nie jest tylko wysiłkiem moralnym, jest to całkowity przewrót w całym życiu, bazującym na autoafirmacji egoizmu i dlatego jest początkiem przewrotu kosmicznego. Dwa światy, dwa przeciwstawne rodzaje życia zderzyły się na Golgocie – z jednej strony samowyrzeczenie się i oddanie się Bogu, a z drugiej strony wywołany przez to wysiłek wszystkich sił zła, całej nagromadzonej w świecie nienawiści. Okrzyk „Na krzyż!" nie wyraża w tym wypadku głosu wściekłego tłumu, a wszystkie życiowe dążenia świata oderwanego od Boga, świat, który chce żyć sam *dla siebie*, według siebie, w samym sobie znajdując najwyższy cel. Tym samym cierpienie i śmierć Bogoczłowieka są logiczną konsekwencją Jego doskonałej miłości do Boga. Właśnie ten fakt musiał doprowadzić *posłuszeństwo do końca*.

Właśnie ta śmierć jest ujawnieniem wyższej, bezwarunkowej prawdy, dla której Chrystus dobrowolnie złożył siebie w ofierze. Jest także oczywistym, dlaczego właśnie *taka* śmierć powinna stać się początkiem pełnego zwycięstwa nad śmiercią.

Jeśli Bóg jest życiem, to śmierć panująca w tym świecie jest możliwa wyłącznie jako skutek wyalienowania się świata od Boga. Umiera wszystko to, co jest oderwane od Boga, wszystko to, co poszukuje życia w oderwaniu od Boga. Natomiast „doskonała ofiara" przywraca pełną jedność między Bogiem i stworzeniem, a stworzenie powracając do źródła życia tym samy ożywa. Dobrowolna śmierć Bogoczłowieka właśnie oznacza przywrócenie związku człowieka z życiem wiecznym, przywrócenie naturze ludzkiej tego życia, które nie umiera. Życie Boże jest *pełnią*, a pełnia nie godzi się ze śmiercią. Nie jakaś część istoty człowieka powinna ożyć w tej pełni, a *cały człowiek – duch i ciało*. Dlatego koniecznym skutkiem tej śmierci jest zmartwychwstanie Chrystusa, który śmiercią zdeptał śmierć[26]. Życie Bogoczłowieka, Jego cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie są powiązane nierozerwalnym łańcuchem logicznym. Jest to logika sensu świata. Jeśli Bóg jest życiem, to powinien objawić się światu jako miłość, która wszystko napełnia życiem. Inaczej ta miłość nie może się objawić

[26] Z hymnografii święta Paschy (uwaga tłumacza).

światu. W przyjściu Chrystusa poznajemy sens świata po tych oznakach, które w pewien sposób już przed Jego przyjściem objawiały się człowiekowi, który szczerze poszukiwał sensu. W Nim znajdujemy objawienie poszukiwanej przez nas pełni i prawdy wszechjedności.

V. HORYZONTALNA LINIA ŻYCIA I JEJ UZASDNIENIE

W tej prawdzie jednoczą się obie drogi życiowe – horyzontalna linia życie i wertykalna linia życia. W tym zjednoczeniu obu linii – sama istota chrześcijaństwa.

Teza, że istota chrześcijaństwa wyczerpuje się w głoszeniu sensu świata pozagrobowego, znaczyłaby niezrozumienie najważniejszej cechy, całkowitego przezwyciężenia przeciwieństwa tego świata i tamtego świata. Dobra nowina „Wcielonego Słowa" oznacza, że to, co najdalsze, stało się bliskim, sens świata ostatecznie oświecił całe życie ziemskie. Zgodnie z tym w chrześcijaństwie punkt ciężkości nie tkwi w cierpieniu świata porzuconego przez Boga, a w radości, w jaką przemienia się męka krzyżowa, w radość Zmartwychwstania. Radość zostaje przywrócona różnym kręgom życiowym, wszystkim sferom bytu świata od najniższych do najwyższych. W tej radości obie linie – horyzontalna i wertykalna – łączą się w jedną żywą, nierozdzielną całość, w jeden życiodajny krzyż, a w przebiegu życia, w afirmacji jego planu ziemskiego wyczuwa się poryw do innego, wyższego planu. Poryw ku innemu światu jest odczuwany jako realne zdarzenie właśnie dlatego, że wszystko co ziemskie, wznosi się do nieba: przez ten poryw zostaje przezwyciężona granica między różnymi planami, ziemskim i niebieskim.

Po pierwsze, jedynie przez poryw ku królestwu wiecznego sensu możemy uzasadnić realność świata ziemskiego, jedynie przez ten wieczny sens i w odniesieniu do niego możemy afirmować wszystko, co istnieje. W czasie dokonuje się nieustanny ruch, czyli ciągłe przechodzenie od niebytu do istnienia i odwrotnie. Bezsensowna nieskończoność powszechnego umierania wyraża się w samej formie tego przemijającego istnienia, *w czasie*, który przedstawia formę powszechnego rodzenia i formę powszechnego umierania. Narodziny przechodzą bezpośrednio w śmierć, dzięki czemu Platon mówił o rzeczywistości czasowej, że ona wiecznie rodzi się i ginie, ale nigdy nie istnieje autentycznie. Już dawno temu zauważono, że w tej rzeczywistości nie ma nic autentycznego, gdyż ledwo zdążyliśmy nazwać tę autentyczność, jak ona staje się przeszłością, runęła w *niebyt*. Afirmowanie tej rzeczywistości jako istniejącej możliwe jest jedynie przez wzniesienie się ponad czas, czyli wtedy, gdy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wiążemy w jednej opinii. Kiedy mówimy – „las szumi", „rzeka płynie", „ogień płonie" – to afirmujemy jakieś dziejące się w czasie istnienie i proces. Natomiast możemy mówić o tym, co „trwa" jedynie wtedy, gdy nasza myśl wiąże w jedną całość całą serię momentów minionych i przyszłych, czyli afirmując realność zarówno tego, co minęło, jak i tego, co

będzie. Jeśli będziemy afirmować jedynie realność teraźniejszości, to nie będzie żadnego „szumu lasu", gdyż ten szum nie składa się tylko z jednej chwili, a z niezliczonych momentów przeszłości, zachowanych w pamięci i z równie niezliczonych momentów przyszłości, uchwyconych przez myśl: afirmować szum lasu jako nie zakończony w teraźniejszości, a jako *trwający*, mogę wyłącznie przez kontynuowanie jego w wyobraźni i myśli.

Cóż więc trwa w tym czasowym procesie, w którym każdy moment jest zniszczeniem? Już mówiłem: trwa w nim niezmienny sens, pewna treść świadomości, której nie porywa czas i nie zmienia, trwa wieczna prawda o tym, co się zmienia. Jedynie przez poryw ku tej wiecznej prawdzie, ku temu wiecznemu sensowi, mogę powiedzieć, że „las szumi", że „rzeka płynie", że w wiecznym ruchu coś trwa i coś jest.

Jedynie przez poryw ku wiecznemu sensowi mogę znaleźć autentyczny *koniec* tej płynnej rzeczywistości, przekonać się o tym, *po co* ona istnieje, przezwyciężyć ból wiecznego umierania świata i znaleźć radość jego wiecznej realności.

W chrześcijańskim rozwiązaniu problemu sensu życia radość jest przekazywana różnym kręgom życiowym, gdyż przekonujemy się nie tylko o ich realności, ale także o ich bezwarunkowym celu i wartości. Cały proces materialny zostaje uduchowiony w myśli o końcu, ku któremu jest skierowany. Obieg ziemi wokół słońca traci w tym wypadku charakter bezsensownego obracania się, gdyż przygotowuje ogólny poryw życia, który spełni się w oświeceniu w duchu autentycznego oświecenia stworzeń. Na niebie nie płoną nadaremno niezliczone ognie, oświecające kosmos. One mówią o autentycznym płomieniu życia, który jest wokół nich. Życie każdej roślinki na polu, każdego ptaszka w lesie, jak i każdego człowieka zdąża do tego samego kresu, którym jest wieczne Słońce całego procesu światowego, ku doskonałemu zjednoczeniu stworzenia z Bogiem, czego początek już się dokonał w Bogoczłowieku.

Tryumf życia i zwycięstwo nad śmiercią, dokonane w Chrystusie, jest jedynie początkiem powszechnego zmartwychwstania, do udziału w którym jest wezwany nie tylko człowiek, ale także niższe stworzenia. w tym wypadku mamy do czynienia ostateczne zakończenie logiki sensu świata. Jeśli Bóg jest autentycznym kresem wszystkiego, co istnieje, to On powinien stać się wszystkim we wszystkich. Jeśli Bóg jest miłością, to nic nie powinno być wyłączone z miłości, nie powinno istnieć niekochane stworzenie. W świecie nie powinno być niczego poza Bogiem, życie Boże powinno wszystko sobą napełnić. W niej wszystko powinno ożyć, i człowiek, i cała przyroda. Człowiek w tym wypadku jest jedynie pośrednikiem przez którego w świat przenika ta siła, która wszystko wskrzesza. Tak naucza chrześcijaństwo i w tej nauce jest objawienie sensu w tej *pełni*, jaką otrzymuje w niej cały świat, wszystko, co żyje.

Można to wyrazić słowami Apostoła Pawła: *stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane*

marności – 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 (*Rz* 8, 19-22).

Jest to jedyne możliwe wyjście z błędnego koła i równocześnie uzasadnienie długiej i trudnej drogi ewolucji świata. Cała ewolucja, cały poryw od martwej materii do roślin, od roślin do zwierząt, od zwierząt do człowieka, jest procesem trudnym, wydaje się być nieskończoną serią cierpień i śmierci, co kończy się „niewolą zniszczenia", powrotem do ziemi. W Ewangelii, którą Chrystus polecił głosić „całemu stworzeniu"[27], wszystko, co żyje, znajduje dla siebie wyzwalające słowo. Ewolucja wydaje się nam „pusta" jedynie do tego czasu, póki nie spostrzeżemy jej ostatecznej granicy. Kiedy ujawni się ta granica, koszmar powszechnej marności znika. Objawienie się chwalebnego Chrystusa rozdziera niebiosa od jednego krańca do drugiego jak błyskawica i cały świat napełnia się radością Zmartwychwstania Chrystusa, a w Nim Zmartwychwstania wszystkich stworzeń: *Sądzę bowiem* – mówi Apostoł – *że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić* (*Rz* 8, 18).

Mamy w tym wypadku *jedyne* w świecie objawienie sensu świata. Pełny współczucia stosunek do żywych stworzeń występuje także w religiach Wschodu, w braminizmie i buddyzmie, ale współczucie i żałość są uzasadnione uznaniem marności każdego dążenia do istnienia. To „współczucie" nie zna nadziei, nie niesie ze sobą żadnej obietnicy i radości dla niższych stworzeń. Chrześcijaństwo inaczej kocha stworzenie: wierzy w jego bezwarunkową wartość i odkrywa ją w człowieku i przez człowieka jako *dziedzictwo życia wiecznego*.

Skoro nie ma planu bytu, który byłby w swej istocie obcy w stosunku do sensu świata, objawienie tego sensu powinno dokonać się w świecie duchowym i w świecie materialnym. Wyrazem tego objawienia nie jest odcięcie ducha od ciała, a – przeciwnie – przywrócenie wiecznego związku świata duchowego i świata materialnego. Oto dlaczego przyszły wiek przedstawia się chrześcijanom jako powszechne przywrócenie życia cielesnego, jako przyszłe zmartwychwstanie nie tylko człowieka, ale także całej przyrody.

Jeśli istnieje sens świata, to cały świat powinien przemienić się w jedną świątynię Bożą, cały świat powinien zgromadzić się wokół głosiciela tego sensu, czyli człowieka. Właśnie takie rozumienie kosmicznego znaczenia stworzeń znajdujemy w niezliczonych zabytkach chrześcijańskich, zwłaszcza wschodnich, w żywotach świętych i w ikonografii. Któż nie zna poetyckiego powiadania o niedźwiedziu, który przychodził do św. Sergiusza. Opowiadanie to zostało prawie dosłownie powtórzone w żywocie św. Serafina. Opowiadanie o kontaktach ze zwierzętami leśnymi i pustynnymi stanowi wspólną, typową

[27] Por. *Mk* 16, 15 (uwaga tłumacza).

cechę wielu prawosławnych żywotów, rosyjskich i wschodnich. Sam sens tych kontaktów jest zawsze taki sam. W żywocie św. Izaaka Syryjczyka powiedziano, że zwierzęta przychodzące do świętego odczuwały ten „zapach", który wydzielał Adam przed upadkiem. Biograf św. Sergiusza, jego uczeń Epifaniusz, mówiąc o tym, że zwierzęta słuchały świętego, zauważa: „Niech nikt się temu nie dziwi, wiedząc, że kiedy w jakimś człowieku żyje Bóg i spoczywa na nim Duch Święty, to wszystko mu się podporządkowuje, jak stworzonemu Adamowi przed naruszeniem przykazania Bożego, gdy on także sam jeden żył w pustelni wszystko było mu poddane"[28].

Ta sama myśl o rajskim stosunku człowieka do stworzeń, co zostaje częściowo przywrócone w życiu świętych, powinno zostać w całej pełni przywrócone na przyszłej nowej ziemi[29], a co znajduje pełny wyraz w ikonografii rosyjskiej. Nierzadko przedstawia ona świątynię jednoczącą wokół siebie całe stworzenie. Na ikonach „W Tobie raduje się, Łaski Pełna, całe stworzenie" znajdujemy Bogurodzicę na tle świątyni, a wokół świątyni „zgromadzenie Aniołów", „ludzki rodzaj", rajska roślinność, a na innych ikonach zwierzęta i ptaki, a więc *zgromadzenie wszystkich stworzeń* wokół Matki Bożej jako miłującego serca świata. Na ikonach „Wszystko, co żyje, niechaj chwali Pana" widzimy znowu świat – rodzaj ludzki, aniołów, zwierzęta, ptaki, rajską rzeczywistość i gwiazdy niebieskie – a w centrum Chrystusa, otoczonego niebieskimi sferami[30]. Jest to przyszły kosmos, zgromadzony w Chrystusie, ogrzany macierzyńską miłością Bogurodzicy i wskrzeszony w Bogu, co chrześcijaństwo przeciwstawia chaosowi obecnie panującemu na ziemi.

W tym przyszłym kosmosie sama materia staje się przezroczystą otoczką sensu duchowego. Jednostronny spirytualizm, pogardzający materią, odrzucający ją jako coś bezsensownego i pogardzanego, jest w istocie obcy temu światopoglądowi dla którego nie ma stworzenia, w istocie swej bezsensownego. Myśl o powszechnym zmartwychwstaniu cielesnym zawiera w sobie pełną *rehabilitację materii*: materia nie zostaje zlikwidowana, a uduchowiona, oświecona, staje się „ciałem duchowym"[31], o którym mówi Apostoł, przemienionym przez łaskę, wprowadzonym w chwałę Bożą.

Objawienie przyszłej, przemienionej cielesności chrześcijaństwo postrzega w obrazie Przemienienia Chrystusa. „Przemienił się wobec nich: Twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło" (*Mt* 17, 2). W tym obrazie mamy przedstawione przyszłego przyjścia Bogoczłowieka, a więc nie tylko ducha, ale także ciała, które stało się „szatą" Bóstwa. Żadnego innego ciała, poza uduchowionym, żywym, nie powinno być w przyszłym świecie: nie ma w nim miejsca dla *martwej materii*, gdyż w Bogu

[28] Por. *Żytije priepodobnogo i Bogonosnogo otca naszego Siergija igumiena Radonieżskogo i wsieja Rossii czudotworca*, Siergijew Posad 1904, s. 61-63 (uwaga tłumacza).
[29] Por. *Ap* 21, 1 (uwaga tłumacza).
[30] Por. E. Trubieckoj, *Umozrienije w kraskach*, Moskwa 1915, s. 29 [przekład polski: *Kolorowa kontemplacja*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1998, s. 24 (uwaga tłumacza)].
[31] Por. *1 Kor* 15, 44 (uwaga tłumacza).

wszystko żyje. Zwłaszcza w chrześcijaństwie wschodnim objawienie „światła Taboru", które oświeca całe „nowe stworzenie", jest istotnym elementem takiego odczuwania życia. W „żywotach" prawosławnych często czytamy o objawieniu *jaśniejącego* słońcem oblicza świętych w chwilach ich największego porywu duchowego. W Apokalipsie mówi się o wizji „niewiasty przyobleczonej w słońce"[32].

Wszystko to jest szeregiem aluzji do przyszłego przemienienia materii, które uczyni cały świat materialny wcieleniem wiecznego sensu duchowego. Tu, na ziemi, nie taki jest stosunek ducha do ciała w ogólności, a do światła słonecznego w szczególności. Jest to wyłącznie stosunek zewnętrzny. Ziemia obraca się wokół słońca, rośliny zwracają się do słońca, zwierzęta i ptaki radują się słońcem, ale *od wewnątrz* ich całe życie nie jest przenikane przez słońce i pozostaje obce słońcu. Ze swej strony również słońce nie przenika życia duchowego. Jest ono wyłącznie fizyczne, a nie metafizyczne, *nie jest duchowym* centrum stworzeń. Z tego powodu jest jedynie pozornym „źródłem życia" dla stworzeń, które się nim radują i tę radość czeka szybki i nieodwracalny koniec.

W przyszłym królestwie sensu tak nie będzie: nie przypadkiem prorocza wizja postrzega tam ludzi przyobleczonych w słońce i gwiazdy. Życie naszej planety i zamieszkujących ją istot nie będzie wyłącznie obracaniem się *wokół słońca*. W słońce przyoblecze się kiedyś samo źródło życia. Wtedy stosunek do słońca z zewnętrznego stanie się wewnętrznym, samo życie stanie się na wskroś słonecznym, jak szaty Chrystusa na Taborze, co określa całą radość, jaką daje słońce zalewające pola i lasy. Uzasadniony jest więc poryw skowronka i symfonia śpiewów ptaków i cała gama poezji człowieka. Uzasadnione są barwy życia, te radosne, gdyż uprzedzają barwy nowego życia, i bolesne, gdyż przygotowują nas do tej radości. Uzasadniona jest powszechna radość, jaką wywołuje świat, gdyż jest ona rzeczywistym zwiastunem powszechnego zmartwychwstania i przemienienia.

VI. WERTYKALNA LINIA ŻYCIA I JEJ UZASADNIENIE

Uzasadnienie horyzontalnej linii życia zawiera się w myśli o przyszłej *nowej ziemi*, pełnej absolutnej, duchowej treści i sensu. Płaskie życie *tego świata* jest uzasadnione na tyle, na ile wznosi się ono do innego planu i w nim ulega przemienieniu. Znaczy to, że w tym wypadku linia horyzontalna nie jest uzasadniona sama z siebie, wzięta w swojej oddzielności, *a w połączeniu z linią wertykalną*. Jedynie w zjednoczeniu obu linii można znaleźć uzasadnienie ich obu. Potwierdzają to wszystkie dane naszego doświadczenia o *wertykalnej* drodze życia.

Czym wyjaśnić fatalną porażkę duchowego porywu religii Indii? Dlaczego myśl, do której wznosi się duch, okazuje się ostatecznie być pustynna i martwa? Dlatego, że *rzeczywisty* poryw ziemi ku niebu wcale nie ma miejsca.

[32] Por. *Ap* 12, 1 (uwaga tłumacza).

Duch ludzki, jak powiedziano, wcale nie wznosi się ponad ziemię, gdyż jest on po prostu negowany. Po oddzieleniu się od ziemi on nic z niej nie bierze, ani obrazów, ani barw, ani żadnych form, które mogłyby być ogarnięte przez tamten świat. Obrazy, barwy, formy, wszystko to jest godne pogardy, widmowe, jest marnością, różnymi przejawami „maji”[33], z której należy zrezygnować. Chodzi w tym wypadku o całe nasze indywidualne życie, o to wszystko, co nazywamy życiem. Nie powinno dziwić, że wzlatując ponad świat człowiek nie wznosi się do królestwa żywego sensu, a do pustej i martwej sfery czystej abstrakcji.

Coś innego widzimy w chrześcijaństwie. Przez życie, mękę i zmartwychwstanie Chrystusa z ziemi zostało zdjęte przekleństwo. Cała ziemia uczestniczy w tym wstępowaniu życia, ukierunkowanym ku niebu. Dąży do uchwycenia świata niebieskiego, którego poszukuje i dlatego sama jest pełna obrazów tamtego świata. Mówiąc słowami Platona, w niej, jak na wodach, to mętnych, to kryształowo czystych, odbija się *idea*, przedwieczny Boży zamysł w stosunku do stworzenia. Te obrazy nie powstrzymują duszy, jej wzlotu ku innym światom, gdyż w nich wyczuwa się lekkość ducha. W nich ziemskie barwy i ziemskie formy stają się po części symbolami, po części bezpośrednimi przedstawieniami tamtego świata, który *de facto* zstępuje na ziemię. Hinduskie niebo jest puste, a niebo, które objawia się chrześcijaninowi, jest pełne wizji. Nie powinno to dziwić. Skoro *Bóg* się wcielił na ziemi, tym samym uświęcone zostały ziemskie obrazy i barwy, usprawiedliwiona została materia. Z naszych ludzkich prób *przedstawienia* tamtego świata zdjęto zostało podejrzenie o szyderstwo.

Im bardziej wyraziste są te obrazy, ty bardziej godne zaufania i tym bardziej rzeczywisty jest poryw duchowy, który się w nich wyczuwa. Kto rzeczywiście całą duszą wzlatuje na niebo, ten je *widzi*. Jest to zarazem uzasadnienie ikonografii. Jeśli to, co największe i święte wcieliło się, to może być przedstawione. Te przedstawienia służą jako świadectwo porywu, *osiągniętego, zrealizowanego*.

Jednym z najbardziej wyraźnych przedstawień tamtego świata jest prawosławna, a zwłaszcza rosyjska ikona. Co na niej widzimy? Słońce i gwiazdy, lazur nieba i mrok nocy, światło południa i purpurę zorzy, nocy pożar, wszystko to ikona przenosi do kontemplowania tego świata, ale postrzega w nim obrazy świata innego. Jak już pisałem, te barwy, które wyrażają tamten świat, i zawsze „*kolor niebieski* miał dwa znaczenia – zwykłe i zarazem *symboliczne*. Są to *kolory naszego widzialnego nieba, które nabrały umownego, symbolicznego znaczenia znaku nieba transcendentnego*. Wielcy mistrzowie ikonografii ruskiej, podobnie jak i pierwsi autorzy jej symboliki – ikonografowie greccy – bez wątpienia byli głębokimi i subtelnymi *obserwatorami* nieba w obu znaczeniach

[33] Maja (sanskr. *māyā* – siła tajemna, iluzja), w filozofii hinduskiej (głównie w szkole wedanty) iluzoryczne przejawianie się świata, złudny obraz w świadomości jako wytwór konceptualizacji, błędnej syntezy lub fałszywego przypisania atrybutów, co wynika z niewiedzy. Maja jest siłą stwórczą, wytwarzającą złudzenie złożonej rzeczywistości i pozór mnogości, przesłaniającą najwyższą rzeczywistość, jaką jest Absolut (uwaga tłumacza).

tego słowa. Jedno z nich, *niebo ziemskie*, oglądali swymi cielesnymi oczami. Drugie zaś, *transcendentne*, kontemplowali oczami wewnętrznymi. Niebo transcendentne żyło w ich wewnętrznych przeżyciach religijnych. Dlatego też ich twórczość artystyczna wiązała jedno niebo z drugim. Transcendentne niebo ozdabiali wielokolorową tęczą kolorów ziemskich. W tej ozdobie nie było niczego przypadkowego i dowolnego"[34].

Kto ma rację w tym wypadku – ikonografowie z ich wiarą w możliwość widzenia i przedstawienia świata duchowego i Bożego w jego wcieleniu, czy ikonoklastyczna, protestancka religijność, według której ikonograficzne podejście do tajemnic Bożych jest szyderczym materializmem? Z punktu widzenia wiary we wcielone Słowo powinien zostać usprawiedliwiony ikonograf, a nie ikonoklasta, gdyż ikonografia jest afirmacją wcielenia Boga. Dzięki tej wierze we wcielenie Boga i w możliwość widzenia tajemnic Bożych, możliwy jest poryw duchowy ku innemu światu, staje się on *realny*. Żeby był on życiowym, człowiek powinien wznieść się nie tylko myślą, ale *całą duszą*, sercem, *uczuciem, wyobraźnią*. Jakiż jednak *punkt oparcia* może dać wyobraźni i uczuciom bezbarwny świat czystej abstrakcji? Jaką miłością może rozpalać serca nirwana lub „jedno bez drugiego" braminizmu, gdy samo serce ludzkie, jak i wszystko, co jest konkretne, indywidualne, powinno zostać zlikwidowane, zamienić się w nicość! Taki poryw prowadzi do śmierci. Przeciwnie, poryw chrześcijański prowadzi do *życia*, gdyż niebo, ku któremu się kieruje, jest pełne obrazów rozpalających serca. Nie przypadkiem chrześcijaństwo naucza, że Chrystus wyprowadził ludzkie dusze z piekła i otworzył im niebo: niebo byłoby niedostępne dla człowieka, gdyby nie było w nim Bogoczłowieka, który wstąpił na niebo, a w Jego otoczeniu zmartwychwstałych dusz i zmartwychwstałej ziemskiej przyrody.

W ten sposób realność porywu duchowego w chrześcijaństwie jest uwarunkowana żywymi, konkretnymi obrazami świata innego, do których człowiek przylgnął sercem. *Obrazy te są wzięte z ziemi na niebo*, ale wbrew ikonoklazmowi wszystkich wieków nie jest to żadna kpina, ale autentyczne przedstawienie świętości, w którym wertykalna linia życia znajduje swoje uzasadnienie i usprawiedliwienie. Właśnie fakt, że obrazy te są *wzięte z ziemi*, wskazuje, że właściwe człowiekowi dążenie ku innemu światu osiąga swój cel. *Wniebowstąpienie Chrystusa* – pierworodnego i przywódcy całej ludzkości – jest personifikacją nadziei wszystkich ludzi i uzasadnieniem ich każdego wzlotu duchowego.

Przekonujemy się jeszcze raz, że ani jedna z dwóch linii życia nie może być uzasadniona w swojej oddzielności i jedynie w ich skrzyżowaniu można znaleźć uzasadnienie życia w jego całości. Tryumf wszechjednego sensu nad bezsensem może ujawnić się jedynie przez całkowite zlikwidowanie granicy między tym i tamtym światem.

---

[34] Por. E. Trubieckoj, *Dwa mira w driewnie-russkoj ikonopisi*, Moskwa 1916, s. 9-10 [przekład polski: *Kolorowa kontemplacja*, s. 38 (uwaga tłumacza)].

Właśnie to dokonało się *na krzyżu*. Doskonała ofiara była ostatecznym zlikwidowaniem tej granicy. Granicą było serce ludzkie zamknięte na łaskę zstępującą na ziemię, a serce człowieka jest najwyższym wyrazem całej ziemi. Ruch zstępujący mocy niebieskich *na ziemię* znajdował jedynie słaby, niewystarczający oddźwięk w ruchu wstępującym z ziemi. Ziemia zniewolona przez marność, trwająca w egoizmie, sama zamykała się na łaskę. W celu zlikwidowania fatalnej granicy musiał się przede wszystkim dokonać przewrót w duszy ludzkiej. Dusza powinna oddać się Bogu bezgranicznie, całą pełnią swego życia i woli. Kiedy Syn Człowieczy złożył Bogu tę doskonałą ofiarę – niebiosa zostały otworzone dla człowieka – tajemnica sensu stała się jawna na ziemi. Obie linie życia ludzkiego zostały napełnione mocą Bożą.

KRZYŻ STAŁ SIĘ ŻYCIODAJNY

Mamy tu rozwiązanie całego bólu świata, jasne światło sensu, które oświeca niezliczone kręgi życia przyrody i ludzkości. Jeśli w tym, co ziemskie, ujawnia się to, co Boskie, jeśli człowiek może być przebóstwiony, a wraz z nim także niższe stopnie stworzenia, to nie przypadkiem kręcą się niezliczone tryby mechanizmu świata, nie przypadkiem są dokonywane powszednie rzeczy, które podtrzymują istnienie rodzaju ludzkiego. Kiedyś człowiek wyjdzie z tej ciężkiej niewoli. Życie nie drepce w miejscu, świat zdąża do swojego celu. Koło procesu światowego staje się linią prostą w wielkim twórczym akcie Boga i człowieka, który zakończy się powszechnym zmartwychwstaniem. Ze względu na ten fakt warto żyć, warto rodzić przyszłe pokolenia, warto nawet umrzeć, gdyż ożywa tylko to, co umrze.

Jeśli taki jest bezwarunkowy koniec procesu światowego, to periodyczność kręgów świata traci cechę *bezsensownej* nieskończoności. To życie, które z uporem afirmuje siebie w walce ze śmiercią i periodycznie powraca wśród upadku świata, samą uporczywością swego powrotu afirmuje niezachwianą wiarę w ostateczne zwycięstwo. W swojej uporczywości i przekonaniu ma ono rację. Periodycznie powracające *wiosenne* zwycięstwo życia nad śmiercią jest rzeczywistym zwiastunem ostatecznego zwycięstwa wiecznej wiosny. Właśnie dlatego chrześcijaństwo, tak zdecydowanie demaskujące fałsz dionizyzmu, nie odrzuca względnej prawdy, która w nim występuje. My także mamy swoje chrześcijańskie święto wiosennego odnowienia – święto świąt i uroczystość uroczystości[35].

Chrześcijaństwo uznaje również to ziarno wiecznej prawdy, które jest zawarte w starogreckiej religijnej radości życia oraz tę względną prawdę, która występuje w ascetycznych wysiłkach i w sennych marzeniach Indii. W obrazie krzyża realizuje się synteza tych kierunków życiowych, które w jednostronny sposób znalazły swój wyraz w obu tych religiach. Chrześcijaństwo prowadzi człowieka do pełni wiecznej radości, ale nie uważa za możliwe przejście obok

[35] Określenie święta Paschy w tekstach liturgicznych (uwaga tłumacza).

cierpienia krzyża. W celu opanowania ziemi należy znaleźć dynamiczny punkt oparcia, a w tym celu konieczna jest bezlitosna walka z ziemskimi żądzami, potrzebny jest poryw ducha, który jest przygotowywany przez wysiłek, niedostatki, cały ból wysiłków ascetycznych.

VII. USPRAWIEDLIWIENIE CIERPIENIA

Pozytywny koniec życia, który stanowi jego sens, jest pełnią radości. Jednak droga, która prowadzi do tej radości, jest pełna bólu – jest to *droga krzyżowa*.

W tym jedynym możliwym rozwiązaniu problemu sensu życia, o czym mówimy, właśnie to jest najbardziej paradoksalne. Nie przypadkiem „szaleństwo krzyża" zawsze było zgorszeniem[36]. Po co to niekończące się cierpienie? Po co te tortury, które na dodatek dotykają tego, co najlepsze w świecie? Dostojewski, który doświadczył całej głębi mąk wątpliwości, wskazuje jako na najpoważniejszy argument przeciwko wszelkiej wierze, na cierpienia niewinnych dzieci[37]. Cóż jednak znaczy negatywna moc tego dowodu w porównaniu z cierpieniami Bogoczłowieka? W świecie stworzonym przez Boga to, co jest najlepsze cierpi właśnie dlatego, że jest najlepsze, Boże! Czyż ta myśl o cierpiącym, umierającym Bogu, nie jest sama z siebie największym dowodem przeciwko sensowi świata?!

Pełna odpowiedź na to pytanie może być dana jedynie w kontekście integralnej teodycei i integralnego światopoglądu. Problem cierpienia może być ostatecznie rozwiązany jedynie w powiązaniu z problemem zła, a na pytanie, dlaczego w świecie możliwe jest zło, wyczerpującą odpowiedź może dać wyłącznie nauka o świecie jako integralnej całości. Dlatego póki co odpowiedź może być jedynie wstępna i niepełna.

Wskazanie na jedyną możliwą odpowiedź zawarte jest w słowach Ewangelii: *będziecie płakać i zawodzić, a świat się będzie weselił. Wy będziecie się smucić, ale smutek wasz zamieni się w radość. Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecię, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat* (*J* 16, 20-21). Na pierwszy rzut oka ta odpowiedź Ewangelii na pytanie o sens cierpienia może wydać się niezadowalająca. Czy prosty psychologiczny fakt *zapomnienia* o cierpieniu pod wpływem innego, silnego przeżycia radości, może być wystarczającym uzasadnieniem cierpienia? Cóż z tego, że człowiek zapomina o cierpieniu! Czy z powodu *subiektywnego* zapomnienia cierpienie przestaje być *obiektywnym* naruszeniem logiki sensu świata? Cierpienie może być usprawiedliwione jedynie na tyle, na ile między nim i pozytywnym sensem życia nie jest jedynie związek zewnętrzny, ale wewnętrzny, czyli na ile największe cierpienie życia zostaje oświecone pełnią sensu świata.

[36] Por. *1 Kor* 1, 18 (uwaga tłumacza).
[37] Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, I, s. 272-277 (uwaga tłumacza).

Taki związek istnieje: poznajemy go w chwilach największego oświecenia duchowego i zachwytu. Świadczą wtedy o nim łzy radości: kto nie cierpiał, nie może doświadczyć tych łez, które wyrażają zarazem pełnię przeżywanego szczęścia i pełnię przeżywanego cierpienia. Świadectwo wszelkiego głębokiego doświadczenia duchowego mówi nam, że oba przeżycia są nierozdzielne i szczęście jest cudownym przemienieniem cierpienia.

Wyjaśnienie tego faktu może być dane przede wszystkim przez analizę cierpienia jako zjawiska życiowego. Czymże jest cierpienie? Jest odczuciem powstrzymania pędu życia, braku pełni życia i w końcu nadciągającego zniszczenia samego życia, czyli *śmierci*. Wskazuje to na bezpośredni związek między cierpieniem i sensem, między cierpieniem i szczęściem. Sens świata jest właśnie *pełnią życia*, która wszystko sobą napełnia. Szczęście zawiera się w dysponowaniu tą pełnią, a cierpienie jest uwarunkowane jej *brakiem*. Świat cierpi właśnie dlatego, że nie mieści w sobie życia Bożego, że jest oderwany od samego źródła życia. Właśnie dlatego Chrystus, który wziął na siebie cały ciężar cierpienia świata, powiedział: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił*? (*Mt* 27, 46).

Słowa te dają dokładną formułę duchowego sensu cierpienia: w celu wzniesienia się duchem ponad marność ku pełni wiecznego sensu i wiecznego życia, należy odczuć całą swoją istotą grozę świata porzuconego przez Boga, całą głębię bólu ukrzyżowania. Należy wejść w ten wysiłek doskonałej ofiary. W tym płomieniu kochającego serca, które w całości oddaje się Bogu, powinna zostać wyczuta głęboka troska z powodu bezsensu świata i ból zerwania z widmową treścią życia, która nie prowadzi do sensu, a do niekończącej się marności. Z tego powodu chrześcijański smutek i radość są ze sobą tak silnie powiązane. Nie ma radości Zmartwychwstania Chrystusa bez Tygodnia Męki. Ze wszystkich błędów poszukiwań religijnych jednym z najniebezpieczniejszych i zarazem najczęstszych jest wiara w możliwość osiągnięcia szczęścia bez krzyża. Właśnie przeciwko takiej opinii są wprost skierowane słowa Chrystusa na Taborze, że przed Zmartwychwstaniem Syn Człowieczy *ma wiele cierpieć i być wzgardzonym* (*Mk* 9, 12). Słowa te powinny być rozumiane w bezpośrednim związku z wydarzeniem, które miało miejsce na Taborze: wskazują, że droga do powszechnego przemienienia przebiega przez największe cierpienie w świecie. Jest to zrozumiałe: zwrócenie się ludzkiej woli od świata do Boga, bez czego nie może się dokonać *kosmiczny* przewrót przemienienia stworzeń, nie może być bezbolesny.

Jedną z największych przeszkód, powstrzymujących poryw duchowy, jest widmowa treść życia, która daje pomyślność w życiu. Komfort, wygody, całe oszustwo znikającego, śmiertelnego piękna – oto elementy, z których składa się zniewalający miraż, usypiający i paraliżujący siły duchowe. Im bardziej człowiek zadawala się tym światem, tym mniej odczuwa porywu ku światu innemu. Oto dlaczego w celu pobudzenia człowieka potrzebne są cierpienia, które niszczą iluzję osiągnięcia sensu. Pomyślność najczęściej prowadzi do

materializmu życiowego. Przeciwnie, poryw duchowy, a zwłaszcza religijny, zwykle rodzi się wśród ciężkich doświadczeń. Najgłębsze objawienia sensu świata wiążą się z największymi cierpieniami, które budzą siły ducha.

Świadomość związku najgłębszej radości i najgłębszego cierpienia znalazła swój wyraz w pięknie i sile staroruskich wierszy duchowych, zwanych „Pieśń o niebieskiej księdze":

Od strony wschodniej, od słońca wschodu
Chmura się ciemna, groźna zjawiła;
Z tej chmury groźnej, ciemnej, złowieszczej
Spadła na ziemię księga niebieska.
Na górę Tabor słynną upadła,
Gdzie krzyż stał niegdyś, zbawienie świata,
Gdzie kamień biały, alatyrem zwany,
Gdzie prarodzica Adama głowa[38].

Z mroku bez światła, otaczającego ukrzyżowanie, z grozy i burzy zrodziło się objawienie Ducha. Nie można lepiej wyrazić kosmicznego sensu religii. Cały świat jest pełen pragnienia tego, co jest bezwarunkowe, jest uduchowiony dążeniem do jednego i bezwarunkowego centrum. Świadczy o tym prawo powszechnego ciążenia i dążenie każdego stworzenia do pełni życia, a także poszukiwanie przez nas sensu. Droga świata została przebyta do końca – ku górze, ku dołowi, we wszystkich kierunkach. Jako rezultat mamy ostateczny rozpad wszelkiej nadziei. Świat jest porzucony przez Boga, nie ma w nim centrum, nie ma celu, nie ma sensu. Bóg umarł na krzyżu: znaczy to, że rozpadł się żywy związek świata, gdyż nie ma tego, co dawałoby jedność wszystkim jego dążeniom, nie ma tego, co czyniłoby go *jednym kosmosem*. Z tego powodu nadciągające nad świat burze i huragan powszechnego zniszczenia kosmicznego. Ziemia zadrżała, kamienie rozpadły się, słońce straciło swój blask, zgasły wszystkie światła oświecające ziemię. Nie ma już na świecie niczego, poza tym mrokiem bez światła – ani Boga, ani człowieka, ani świata.

W tej ewangelicznej opowieści o Golgocie, z której czerpie natchnienie rosyjski poeta, mamy coś więcej, niż wskazanie na przemijające wydarzenie historyczne. Widzimy, że sama konstrukcja dogi życiowej jest w formie krzyża. Golgota jest stałym, *trwającym* faktem naszej rzeczywistości, gdyż nie ma takiego momentu, w którym nie dokonywałaby się walka sensu z bezsensem, w której świat nie krzyżowałby Boga i w której Bóg nie byłby krzyżowany za świat. Dlatego ten, kto ma oczy zdolne zawsze postrzegać w świecie tę bezbożną istotę, negującą sens i krzyżującą Boga, a zarazem postrzegać cały rozpad świata – rozpadające się kamienie, gasnące światła i piekielny wicher, w którym wszystko krąży i łączy się w chaos.

Przemyślmy do końca ten obraz bezsensu świata, wyobraźmy sobie, że wyraża on autentyczną istotę świata. Wtedy cała nasza radość kończy się, a

[38] *Pieśń o niebieskiej księdze*, przeł. R. Łużny, Warszawa 1990, s. 51 (uwaga tłumacza).

równocześnie niknie całe życie, znikają wszelkie barwy. Jeśli nie ma sensu w życiu, jeśli Bóg umarł i nie zmartwychwstał, to wszystko w świecie jest fałszem i oszustwem. Fałszywe jest nasze słońce, gdyż jego światło i ciepło są źródłem widmowego, pozornego życia. Fałszywa jest wszelka nasza radość i śpiew. Fałszywa jest też miłość, gdyż pod pozorem radości kontynuuje bezsensowne i niegodne życie. Fałszywa jest nawet sama myśl, która zachwyca nas pozornym sensem. Z tego powodu, że *wszystko jest fałszywe*, pod naszymi nogami chwieje się grunt. Oto sens opowieści ewangelicznej o rozpadających się kamieniach.

Jedno z dwóch – albo powszechny rozpad, albo powszechny sens – oto, o czym mówi niebieska księga, która w burzy i wichrze spadła z czarnej chmury. Mamy punkt oparcia pod niebiosami. Istnieje niezwyciężona, cudowna moc życiodajna, która uspokaja burzę, na nowo gromadzi rozpadłe części w jedno żywe ciało. Jest siła ducha, o której mówi niebieska księga, przywraca sens światu, a zarazem utracony porządek. W radości powszechnego zmartwychwstania na niebie znowu zapalają się wygasłe światła.

Pytano króla Dawida, syna Jessego, co napisane jest w tej niebieskiej księdze:

> Powiedz nam przeto, mądry nasz władco,
> Jak się nam począł cały świat Boży,
> Skąd się nam wzięło słoneczko jasne,
> Skąd mamy miesiąc, miesiączek młody,
> Skąd się nam wzięły tych gwiazdek krocie,
> Skąd wreszcie zorzy przejasnej blask?

Odpowiedział na to mądry król Dawid, syn Jessego:

> Ja wam opowiem, bracia z pamięci,
> Z głowy jak z pisma wyłożę sedno (…).
> Świat ten nasz piękny dziełem jest Bożym,
> Z Boga się począł, z Ducha Świętego,
> Chrysta samego, Króla niebieskiego.
> A słońce jasne – z Bożego oblicza,
> A miesiąc młody – od piersi Bożych,
> A gwiazd tych krocie to od Bożej szaty,
> Zorze zaś jasne – Bożych oczu blask,
> Chrysta samego, Boga niebieskiego[39].

Zamyślić się nad tą ludową pieśnią to znaczy zrozumieć, że naiwność graniczy z genialnością. Bowiem ten sens świata, który jest ukryty przed mądrymi i rozumnymi, w tym wypadku zostaje objawiony dzieciom. Wątpimy, poszukujemy, męczymy się własną niewiedzą i ciągle żyjemy między strachem i nadzieją. Tymczasem kryształowo jasne i dziecięce spojrzenie niebieskiej księgi wie, po co świeci słońce i księżyc, po co na niebie płoną niezliczone gwiazdy, o czym śpiewa wiatr, czego dotyczą nocne rozmyślania Boga.

[39] *Tamże*, s. 52-53 (uwaga tłumacza).

Pieśń postrzega wieczność w czasie i dlatego wnosi w kontemplowanie tego, co jest czasowe, nastrój „pokoju wieczności". W tym uprzedzeniu akordu, który wszystko rozwiąże i już zadźwięczał w wieczności, a ma zadźwięczeć przy końcu czasów, tkwi rozwiązanie naszej trwogi. Nasze poczucie życia znowu staje się radosne. Tej radości nikt i nic nam nie zabierze, ani choroba, ani cierpienie, ani klęska życiowych nadziei, ani nadciągające burze, ani nawet całkowite zniszczenie pomyślności i porządku świata. Tam, w naszej *wiecznej ojczyźnie*, widzimy zmartwychwstałe nasze ziemskie życie, które tutaj cierpi, rozpada się, być może zbliża się do kresu. Skoro wierzymy w *wieczną ojczyznę*, nigdy i w żadnej sytuacji nie stracimy sensu tego świata. Wierzymy w sens jego cierpień. Wierzymy w to piękno, które z niego się rodzi i zmusza do zapomnienia o bólach porodowych.

Bez względu na to, jak straszny byłby obraz obserwowanego przez nas bezsensu, będziemy pamiętać, że przed sądem wiecznej prawdy bezsens jest *jedynie znikającym cieniem sensu*. Nie będziemy wierzyć w cień, a w światłość, o której powiedziano:

Światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła (*J* 1, 5).

ROZDZIAŁ II

TEODYCEA

I. ANTYNOMIA JEDNEGO I DRUGIEGO JAKO GŁÓWNY POWÓD WĄTPLIWOŚCI CO DO SENSU ŚWIATA. SPRZECZNOŚCI ŚWIADOMOŚCI DUALISTYCZNEJ I MONISTYCZNEJ

Wszelkie rozwiązanie problemu sensu życia wywołuje mnóstwo wątpliwości i biada temu rozwiązaniu, które się nie liczy z wątpliwościami: w większości wypadków w wątpliwościach jest jakaś *głęboka prawda*, która jeszcze nie znalazła dla siebie wyrazu w świadomej myśli ludzkiej i kryje się gdzieś w podświadomej głębi naszych przeżyć. Wydobyć ją stamtąd znaczy pogłębić i wzbogacić myśl: jedynie przysłuchując się wątpliwościom, wnikając w nie do końca, możemy osiągnąć *pełnię* świadomości, pełnię wniknięcia w sens życia. Są bowiem takie wątpliwości, które są zakorzenione w głębokim źródle nowej świadomości, w intuicji wszechjednego sensu i w jego poszukiwaniu.

Wszelkie poszukiwanie sensu życia zakłada jakąś wiedzę o tym sensie, obecność w świadomości poszukujących pewnych oznak, według których sens może zostać odnaleziony. Właśnie ta pierwotna intuicja sensu, która czyni możliwym nasze poszukiwanie, jest równocześnie źródłem naszych wątpliwości. Porównując każde rozwiązanie z tą pierwotną intuicją widzimy, że w tej lub innej relacji ono jej nie odpowiada, nie wyraża. Wtedy pojawia się wątpliwość, a próba zagłuszenia go, przejścia obok niego, jest ciężkim grzechem, jest przestępstwem wobec samej intuicji sensu, która stanowi jego świętość.

Widzieliśmy, że intuicja sensu tak logicznego, jak i życiowego, jest intuicją *wszechjedności* jako autentycznie istniejącej i należnej. Intuicja wszechjedności stanowi *prius* wszelkiej świadomości[40], metafizyczne założenie każdego dążenia życiowego i zarazem podstawowe żądanie naszego sumienia. Wszelkie rozwiązanie tego problemu stanowi próbę zaspokojenia tych żądań. Jednak z tych żądań wynikają też wątpliwości logiczne, życiowe i moralne. Te wątpliwości są różnych rodzajów: albo myśl odkrywa w tym lub innym rozwiązaniu sprzeczności logiczne, czyli nie znajduje *wszechjedności logicznej*, albo życie nie znajduje zadowolenia w danym rozwiązaniu, gdyż brakuje w niej bazy dla *życiowej pełni*, bądź też, w końcu, źródłem wątpliwości jest bunt świadomości, która poszukuje jednej i powszechnej prawdy, ale nie znajduje jej w danym rozwiązaniu. Wszystkie te źródła wątpliwości sprowadzają się do jednego, do żądania wszechjedności: i jedna prawda, i życiowa pełnia, jedyna powszechna i bezwarunkowa prawda – wszystko to – ni mniej ni więcej jest aspektami jednej i tej samej intuicji wszechjedności. Jest więc zrozumiałe, że

[40] Szczegółowe uzasadnienie tej myśli patrz w moim opracowaniu *Mietafiziczeskija priedłożenija poznanija*, Moskwa 1917.

rozwiązanie wątpliwości prowadzi do ujawnienia treści tej intuicji, dzięki czemu same wątpliwości mają dla badacza wielką wartość. Przekonamy się o tym jeszcze bardziej, jeśli wnikniemy w istotę tych wątpliwości, które zwykle przeciwstawiają się wszelkim próbom pozytywnego rozwiązania problemu i wskazują na niemożliwość takiego rozwiązania.

Przede wszystkim *wszystkie* te próby mają wewnętrzne sprzeczności. Spotykają się z antynomią, której dotychczas nie rozwiązał i jak się zdaje nie może rozwiązać żaden światopogląd. Z jednej strony poszukiwany przez nas sens myśli i sens życia jest *wszechjednością*, a z drugiej strony sam fakt naszego poszukiwania wskazuje, że w naszej myśli i w naszym życiu *nie ma tej wszechjedności, nie ma tego sensu, którego poszukujemy*. Ten fakt wskazuje, że dana poszukująca i cierpiąca istota w pewien sposób trwa poza wszechjednością, przeciwstawia się jej jako czemuś „innemu". Jak to jest możliwe? Czyż nie jest oczywistym, że to założenie czegoś „innego" – obok wszechjedności i poza nią – jest sprzecznością logiczną! Czym jest owa wszechjedność, która wszystko sobą obejmuje? Czymże jest to, co jest absolutne, jeśli z zewnątrz ograniczone przez coś innego, co nie jest absolutne?

Ta sprzeczność, zawierająca się w pojęciu absolutnego i jego innego, jest antynomią antynomii, jest podwodnym kamieniem, o który rozbijają się wszystkie próby rozwiązania tego problemu. Współczesny antynomizm postrzega w tym fakcie dowód na niemożliwość jakiegokolwiek rozwiązania *logicznego* i zakłada, że tę antynomię, jak i wszelką inną, można jedynie „przeżyć", ale nie rozwiązać rozumowo. Tymczasem pomimo innych argumentów, które można przytoczyć przeciwko tej opinii[41], jej słabość w danym wypadku ukazuje szczególnie jeden dowód. Nie można „przeżyć" antynomii absolutnego i jego innego, gdyż jest to nie tylko antynomia logiczna, ale także życiowa. Całe życie jest ogarnięte przez tą antynomię, która leży u podstaw wszystkich niekończących się porażek i cierpień: całe życie jest bowiem *dążeniem do wszechjedności*, czyli równocześnie afirmacją wszechjedności i realnym, dręczącym odczuciem jej braku. Wszechjedność jest absolutną *pełnią bytu*, a w pełni nie może być żadnej zmiany, dążenia i osiągania. Tym samym sprzeczność zawiera się już w samym afirmowaniu wszechjedności jako celu dla dążenia w czasie. Jeśli wszechjednia rzeczywiście istnieje, to zawiera w sobie wszystko, a poza nią nie ma niczego. Tym samym nie może ona być ani *terminus a quo* (punktem wyjścia) ani *terminus ad quem* (punktem dojścia) jakiegokolwiek ruchu.

Spinoza nauczał, jak wiadomo, że w tym, co jest absolutne, nie ma i nie może być jakiegokolwiek celu, gdyż wszelki cel zakłada niedoskonałość, brak pełni, a tym samym jest wykluczony przez samo pojęcie absolutu, czyli wszechjedni. Jak udowodnić, że on nie ma racji? A jeśli ma rację, to wszystkie cele są pozorne, pozorny jest też cel *naszego* życia i samo poszukiwanie tego

[41] *Tamże*, s. 174-180.

celu jest iluzją, z którą powinniśmy się pożegnać. Nie można „przeżyć" tej sprzeczności, która jest zawarta w myśli o *celu życia*, gdyż całe nasze życie jest dążeniem do celu. Dopóki żyjemy, nie możemy po prostu oddzielić się od tej myśli, odłożyć ją na bok. Natomiast myśl o marności życia jest nie do zniesienia. Czy chcemy, czy nie chcemy, musimy znowu wziąć się za rozwiązanie tego problemu. Jeśli jednak istnieje wewnętrzna sprzeczność w samym postawieniu problemu, to czyż nie likwiduje ona od razu wszelkiej możliwości jego rozwiązania?

Wszystkie rozwiązania dzielą się na dualistyczne, monistyczne i na próby pogodzenia obu tych tendencji. Poza tymi trzema sposobami nie może być, jak się zdaje, żadnych innych rozwiązań. Czy jednak wszystkie te sposoby nie ulegają likwidacji dzięki głębokim sprzecznościom wewnętrznym?

Weźmy pod uwagę rozwiązanie dualistyczne, które jest zawarte w światopoglądzie perskim lub manichejskim. Czyż nie jest oczywistym, że zostaje ono zlikwidowane przez każdą próbę przemyślenia go do końca? Niedorzeczność *dwóch absolutów* – Ormuzda i Arymana – którzy wzajemnie się ograniczają i prowadzą nieskończoną walkę *bez rezultatu* (wskazując przez to na swoją bezsiłę), czyż nie jest aż nazbyt oczywista i nie wymaga dowodów? W istocie za tym dualizmem kryje się rozwiązanie nihilistyczne, czyli negowanie tego, co jest absolutne, i negowanie sensu życia, gdyż w afirmowaniu *dwóch* absolutów *implicite* zawarta jest negacja samego pojęcia „absolut", a w afirmacji nieskończonej walki dobra ze złem, która nie prowadzi do zwycięstwa, zawarte jest implicite uznanie pełnego braku wartości walki życiowej, a tym samym uznanie bezsensu życia w całości. Poza tym dualistyczne wyobrażenia o świecie pozostają w pełnej sprzeczności z podstawowym założeniem logicznym naszej myśli. Myśl w nieunikniony sposób przybiera *w formę wszechjedności* wszystko to, o czym ona myśli. Dlatego też światopogląd dualistyczny nie może być utrzymany i doprowadzony do końca. Obie kłócące się ze sobą zasady w religiach dualistycznych są podporządkowane jakiejś obiektywnej konieczności *nad* nimi, jakiemuś *ogólnemu porządkowi*, na mocy którego żadna z nich nie może zwyciężyć. Gdyby nie było tego ogólnego porządku, nie mogłyby mieć ze sobą żadnego kontaktu, walczyć ze sobą. Jest więc jasne, że cały czas zakłada się istnienie czegoś *trzeciego* ponad walczącymi zasadami, w czym dokonuje się ich działanie. Samo dążenie każdej z zasad – stać się absolutem, jedyną zasadą świata – afirmuje jako swój cel *wszechjedność*, czyli to samo, co jest w zasadzie negowane przez systemy dualistyczne. Jest jasne, że ta negacja nie może wytrzymać próby.

Nie lepiej przedstawia się sprawa z naukami monistycznymi, religijnymi i filozoficznymi. Ich niekonsekwencja wyraża się w bezsile przezwyciężenia tego samego dualizmu, z którym monizm walczy.

Podstawowa zasada wszystkich tych nauk zawiera się w afirmacji *jednego bez drugiego*. W tym zawarta jest istota braminizmu, który naucza, że jest tylko Brahman, czyli to, co jest jedyne i bezwarunkowe. Skoro to, co jedyne, zawiera

w sobie *pełnię bytu*, poza nim nie może być niczego. Tym samym wszystko *inne*, co percypujemy w naszej rzeczywistości, pozbawione jest autentycznego realizmu. Cały obserwowany przez nas świat skończonych przedmiotów, cała wielość istot, niedoskonałych, dążących i poruszających się jest jedynie *mają*, czyli znikającym mirażem, fałszywym wyobrażeniem zmysłowym.

Zasady metafizyczne tego światopoglądu religijnego zgadzają się z zasadami metafizycznymi starogreckiej szkoły eleatów. Szkoła ta też nauczała, że autentyczne jest tylko to, co *jedyne* i *niezmienne*, a cała postrzegana przez nas wielość z jej ruchem i zmianami nie jest autentycznym bytem, a *fałszywym światem, który nam się wydaje*.

Wydawałoby się, że te założenia braminizmu i szkoły eleatów są jedynym konsekwentnym wnioskiem z pojęcia „bezwarunkowego" i „wszechjednego". W istocie również i te nauki plączą się w tej samej fatalnej sprzeczności, jak i nauki dualistyczne, ciągle w tej antynomii wszechjednego i jego innego.

Nie trudno przekonać się, że w tych naukach nie ma rzeczywistego przezwyciężenia dualizmu. Ich negowanie „innego" jest pozorne. W ich przeciwstawieniu Brahmy i Maji, autentycznie istniejącego i fałszywego świata pozorów, ciągle odradza się ten sam dualizm, z którym walczą Hindusi i eleaci. Dopuśćmy, że cały otaczający nas świat jest jedynie naszą fantazją, fałszywym wyobrażeniem. Pojawia się pytanie, skąd wziął się ten fałsz? W celu wyjaśnienia możliwości Maji należy dopuścić sam fakt istnienia marzenia sennego, realność zmysłów, które oszukują, realność myśli oszukanej przez fałszywą opinię, a tym samym *realność świadomości marzącej i błądzącej*. Tymczasem marzenie i marzący są czymś *innym* w stosunku do „Jedynego". Sam fakt „Maji" lub „fałszywej opinii" świadczy o realności „innego", gdyż w tym, co jest absolutne i jedyne nie ma tego oszustwa. Sama próba usunięcia „innego" w systemach monistycznych jest wewnętrznie sprzeczna. Sprzeczność ta nie jest przypadkowa i dlatego może być znaleziona w każdej nauce monistycznej. Na przykład w nauce Spinozy wyraża się ona w twierdzeniach nie do pogodzenia o *jedności substancji świata*, wyłączającej wielość i *wielości modusów* tejże substancji, które powstają niewiadomo jak i niewiadomo dlaczego. W XIX w. najbardziej wyraźnym przykładem tej sprzeczności jest nauka Schopenhauera, który głosił jedność substancji świata – światowej woli, przejawiającej się we wszystkim – i wyjaśniał wielość na sposób hinduski – jako oszustwo zmysłów – fałszywe „wyobrażenie" podmiotu odczuwającego i uświadamiającego sobie rzeczywistość. Nieprzezwyciężony dualizm, rozdwojenie między „światem jako wolą i światem jako wyobrażeniem"[42] wnosi w tym wypadku dysonans w system monistyczny.

Nauki o czystym monizmie i czystym dualizmie są w jednakowym stopniu niewystarczające. Pozostaje omówić trzeci, chrześcijański sposób rozwiązania tego problemu. Ta próba próbuje wznieść się ponad przeciwieństwo

[42] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994-1995, I-II (uwaga tłumacza).

monizmu i dualizmu, odrzucając ich błędy i afirmując *względną prawdę jednego i drugiego systemu*.

II. ANTYNOMIA WSZECHJEDNEGO I JEGO INNEGO WOBEC SĄDU ŚWIADOMOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. WSZECHJEDNOŚĆ I BYT CZASOWY

Przede wszystkim należy wyjaśnić, na czym polega podstawowa różnica chrześcijańskiego rozumienia życia od obu tych skrajności – czystego dualizmu i czystego monizmu.

W odróżnieniu od nauk monistycznych chrześcijaństwo podkreśla realność stającego się w czasie świata, realność procesu światowego, realność *historii świata*. Ta realność niedoskonałego świata, niepełnego, stającego się, a tym samym w stanie *przejścia* od niebytu do bytu, całkowicie różni się od absolutnej realności Boga, który jest poza czasem, poza wszelką możliwością zmiany i określenia, jako bezwarunkowa *pełnia bytu*. Nie ma żadnego *zlania się w jedno* Boga i świata, jest to jedno z najbardziej kategorycznych twierdzeń chrześcijaństwa.

Wobec takiej różnicy między chrześcijaństwem i czystym monizmem nasuwa się pytanie, czy może być ono określone jako nauka *dualistyczna*? Również w tym wypadku mamy do czynienia z wyraźnymi różnicami. Przede wszystkim świat w jego chrześcijańskim rozumieniu nie ma swojego własnego, samodzielnego *początku*. Sam ze siebie i sam w sobie jest on *nicością*: staje się czymś jedynie przez akt stwórczy. Początek świata jest w Bogu, podobnie jak w Bogu jest też jego bezwarunkowy koniec. Bóg *powinien* stać się wszystkim we wszystkich[43]. Wieczny ideał świata, który uosabia sam Chrystus Bogoczłowiek jest ideałem nierozdzielnej, ale bez pomieszania, jedności *dwóch natur* – Boga i świata (w osobie człowieka). Jako *brak pomieszania* Boga i stworzenia stanowi cechę wyróżniającą chrześcijaństwo od czystego monizmu, a *nierozdzielność* świata i Boga stanowi granicę między chrześcijaństwem i czystym dualizmem. Czy przez to ulegają likwidacji sprzeczności, o które rozbijają się nauki monistyczne i dualistyczne?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że rozwiązanie chrześcijańskie jest poddane tym samym rozwiązaniom, o których była już mowa. Widzieliśmy, że jedna różnic chrześcijaństwa od innych religii polega na uznaniu i pozytywnej ocenie *historii świata* jako procesu mającego w Bogu swój początek oraz pozytywny koniec. Właśnie ta cecha wywołuje wątpliwości. Wątpliwości wywołuje samo uznanie przez chrześcijaństwo faktu historii świata i jej religijne uzasadnienie. Równocześnie wątpliwości te są zakorzenione w samej *intuicji wszechjedności*, która jest zasadą i wektorem wszelkich poszukiwań religijnych.

Może się wydawać, że historia jest nie do pogodzenia z samą myślą o wszechjedności, gdyż wszechjedność jest bezgraniczną pełnią bytu. Istniejąca

[43] Por. *1 Kor 15, 28* (uwaga tłumacza).

wszechjedność nie może się rozwijać i doskonalić, trwa w stanie wiecznego pokoju. Według chrześcijaństwa te cechy – pełnia bytu, zawsze doskonałego, a także wieczny pokój – stanowią istotne określenia Boga. Bóg jako Istniejąca Wszechjedność trwa *poza czasem*. Czas jest formą innej rzeczywistości, poza Bogiem, która jest w ruchu, rozwija się i doskonali.

Jak z religijnego punktu widzenia możliwe jest takie rozumienie historii? Umieszczenie historii w innej rzeczywistości, *poza Bogiem*, nie likwiduje, a jak się wydaje, zwiększa wątpliwości, gdyż samo dopuszczenie istnienia czegoś *poza Bogiem* pozostaje w sprzeczności z uczuciami religijnymi i z logiką sensu świata, czyli z myślą o *wszechjedności*. Uczucia domagają się, żeby Bóg był wszystkim we wszystkich, a myśl o wszechjedności nie godzi się z założeniem czegoś *innego*, co trwa poza wszechjednością i tym samym narusza jego prawdę. Antyreligijna i nielogiczna, a także sprzeczna wydaje się być o jakiejś *zewnętrznej granicy*, ograniczającej wszechjedność. Posługując się językiem religijnym można powiedzieć, że niedopuszczalna jest myśl o jakimkolwiek ograniczeniu wszechobecności Boga.

Pojęcie bytu czasowego, oto jeden z tych paradoksów, które najbardziej niepokoją w chrześcijaństwie. Nie są to tylko wątpliwości myśli logicznej, ale także bunt świadomości, która zdecydowanie występuje przeciwko wszelkiemu pomniejszaniu Boskiej pełni i doskonałości. W tym fatalnym problemie relacji czasu i wieczności tkwią wszystkie nasze niepokoje. Człowiek waha się między nadzieją i strachem, pragnie pełni, ale odczuwa, że jest z niej wykluczony, dąży do wiecznego pokoju, ale spostrzega, że jest od niego oddzielony przepaścią.

Paradoks bytu czasowego jest właśnie tym elementem w chrześcijaństwie, któremu przede wszystkim powinniśmy się przypatrzeć. Zacznijmy od przypatrzenia się dręczącej świadomość religijną *formy czasu*.

Dla tego, co jest czasowe, a tym samym i dla czasu, nie ma miejsca we wszechjedności – oto wyraz logicznych i religijnych wątpliwości, o których mówimy. Przypatrzmy się jednak uważniej intuicji czasu i przekonamy się, że ta intuicja na pierwszy rzut oka jest nie do pogodzenia z intuicją wszechjedności, w istocie jest zakorzeniona w tej ostatniej i przez nią uzasadniona.

Kant słusznie zauważył, że w intuicji czasu całość wydaje się być swoją częścią. Intuicja ta nie powstaje na drodze łączenia oddzielnych czasów lub na drodze abstrahowania od nich. Przeciwnie, możemy wyobrażać sobie i myśleć o każdym oddzielnym elemencie czasu nie inaczej, jak w związku z nieskończoną serią momentów przed i po. „Intuicja czasu jest *intuicją związku* między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością”[44]. Związek ten jest *powszechny i bezwarunkowy*. Nie ma ani jednego momentu czasu, który znajdowałby się poza nieskończoną i nieprzerwaną serią momentów, nie ma ani jednego momentu bez nieskończonej przeszłości i nieskończonej przyszłości, ani jednego, który byłby albo wcześniej, albo później od niezliczonych innych momentów czasu. Co to

[44] Por. E. Trubieckoj, *Mietafiziczeskija priedłożenija poznanija*, s. 50.

znaczy? Wszystkie momenty czasu tworzą pewną *jedność* jako dzielenie jednego czasu. *Wszystko*, co się dokonuje, układa się w formę jednego czasu – to, co było, to co jest i to, co będzie. Tym samym wszystko to, co jest czasowe, *jako takie* tworzy pewną wszechjedność. *Jedynie w formie wszechjedności możemy kontemplować to, co jest czasowe*.

Jest jasne, że między intuicją wszechjedności i intuicją czasu istnieje konieczny związek: intuicja czasu jest jednym z aspektów intuicji wszechjedności. Gdyby to, co dokonuje się w czasie, nie było ogarnięte przez jedność wspólnego dla wszystkich momentów porządku, to nie byłoby *związku czasu*, nie byłoby konieczności, żeby każdy moment łączyć z nieskończoną przeszłością i nieskończoną przyszłością, a tym samym *nie byłoby samej intuicji czasu*, nie byłoby *nieprzerwanego ruchu*, który stanowi istotną cechę czasu. W istocie „moment" jest jedynie sztucznym podziałem czasu. W bezpośredniej intuicji czasu nie wychwytujemy jakichś „zatrzymań", jakichś oddzielnych momentów, a percypujemy nieprzerwane przejście, nieprzerwany ruch. W czasie jest właśnie istotna owa *nieprzerywność*, która ogarnia wszystko, co pozostaje w ruchu, w której *nic*, co jest w ruchu, nie może być oddzielone od czegoś innego, czyli jest to *nieprzerwana wszechjedność*.

Jak można uchwycić tę nieprzerywność, ten powszechny i konieczny związek wszystkiego, co istnieje? O tym już mówiłem. Uświadomienie sobie ruchu w czasie jest możliwe tylko wtedy, jeśli wzniesiemy się ponad ruch. Wtedy ponosi się zasłona, która oddziela sferę nieskończonego i powszechnego ruchu od sfery wiecznego pokoju. Okazuje się, że pierwszą sferę można sobie uświadomić wyłącznie przez drugą sferę: sam czas może być uświadomiony wyłącznie w *formie wieczności*.

W intuicji czasu istnieje jedna paradoksalna cecha, o której już mówiłem w rozważaniu gnozeologicznym. Z jednej strony w czasie *realna* jest tylko teraźniejszość, gdyż przeszłości *już* nie ma, a przyszłości *jeszcze* nie ma[45]. Z drugiej strony możemy afirmować realność teraźniejszości nie inaczej, jak zakładając, że przeszłość i przyszłość w pewien sposób *są*. Realność przebiegająca w *jednej chwili*, czyli w matematycznym punkcie czasu, po prostu nie może być percypowana i *uchwycona przez nas*. Uchwycić możemy jedynie realność *trwającą*, czyli zawierającą w sobie nieokreślone mnóstwo momentów czasu. Ukazane to już zostało na przykładzie szumu lasu: gdyby nasza percepcja ograniczała się do jednego momentu, nie moglibyśmy powiązać ani wielości drzew, ani wielości dźwięków, czyli nie percypowalibyśmy ani lasu, ani szumu. To samo możemy powiedzieć o każdej percepcji w czasie. Percepcja przedmiotu, który znajduje się przede mną, na przykład kałamarza, składa się z trwającej serii zmieniających zastępujących jedna treści świadomości. Gdybym ich nie powiązał w wyobraźni w jedną trwającą realność, realność kałamarza przemieniłaby się w nicość. Kiedy mówię: „Kałamarz jest", to tym samym

[45] Autor pozostaje pod wpływem myśli bł. Augustyna (uwaga tłumacza).

afirmuję, że w pewnym sensie jest nie tylko teraźniejszość, ale także nieokreślone mnóstwo momentów przeszłości i przyszłości. Jednak w celu afirmowania, że w pewnym sensie jest coś, co zniknęło w czasie lub jeszcze w nim nie nastąpiło, żeby powiązać w jedną trwającą realność dźwięki, które już przebrzmiały, lub kolory i formy, które albo już się ukryły, bądź jeszcze nie pojawiły się, powinienem wznieść się ponad czas – w tę sferę wiecznej prawdy lub sensu, gdzie cała przeszłość zachowuje się, a przyszłość jest uprzedzana.

Ta sfera jest dziedziną *wszechjednej, bezwarunkowej* świadomości[46]. Bezwarunkowa, wszechjedna świadomość ponad czasem jest właśnie tym, co zakładają wszystkie nasze opinie na temat czasu, na temat czasowego bytu i procesu w czasie. Bez niego wszystko to, co czasowe, przemienia się w nicość. Intuicja czasu jest intuicją nieprzerwanego związku między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Czym jednak jest przeszłość? Ona istnieje jedynie jako *treść świadomości*, jedynie *w świadomości* są zachowane całe wieki, który, który runęły w wieczność. Możemy twierdzić, że przeszłość jest, ale jedynie jako zachowana w świadomości. Podobnie i przyszłość jest rzeczywistością, która jeszcze nie nastąpiła, *uprzedza świadomość*. A czym jest teraźniejszość? Nieuchwytną granicą między tym, czego już nie ma, a tym, czego jeszcze nie ma, między tym, co znikło, co jest zachowane i tym, co uprzedza świadomość. Cały proces w czasie dokonuje się w świadomości i dla świadomości, a poza świadomością przemienia się w nicość. Bez świadomości nie ma historii. Jedynie przez świadomość staje się ona możliwa, a przy tym przez świadomość metapsychologiczną, obiektywną, wszechjedną, która utrzymuje wszystkie szeregi czasu: nieskończoną przeszłość i nieskończoną przyszłość. Jeśli historia żyje wyłącznie *w naszej* subiektywnej, ludzkiej świadomości, to historia jest obecna na tyle, na ile ją sobie wyobrażamy, na ile ją rozumiemy. Mówiąc inaczej w tym wypadku historii nie ma, nie ma procesu w czasie, gdyż nie ma w niej *obiektywnej prawdy*. Obiektywna prawda o tym, co czasowe, istnieje jedynie pod warunkiem, że jest obiektywna i powszechna świadomość.

Świat istnieje w czasie jedynie wtedy, jeśli jest zawarty we wszechjednej świadomości. Prawda objawienia chrześcijańskiego całkowicie zgadza się z podstawowym założeniem metafizycznym naszego poznania, które może i powinno być odkryte przez badania gnozeologiczne[47].

W ten sposób w wyniku tego badania dochodzimy do wniosku, niezwykle ważnego dla rozwiązania antynomii Istniejącej Wszechjedności i jej innego. Otrzymujemy pewną *wstępną* odpowiedź na pytanie, jako rozwiązać sprzeczność między afirmowanie Absolutu jako wszechjedności, czyli pełni bytu, oraz uznaniem świata innego, stającego się w czasie, trwającego *poza* pełnią bytu Bożego i tym samym *poza wszechjednością*.

[46] Por. rozdział I, 2 niniejszej pracy oraz moją książkę *Mietafiziczeskija piedłożenija poznanija*, dz. cyt.
[47] Por. E. Trubieckoj, *Mietafiziczeskija piedłożenija poznanija*, dz. cyt.

Teraz widzimy, że myśl o *wszechjednej świadomości*, tak potrzebna w racjonalnej gnozeologii i w pozytywnym objawieniu, stanowi pewien krok w rozwiązaniu tej sprzeczności. Przede wszystkim rzeczywistość czasowa nie ogranicza wszechjednej świadomości, gdyż jest rzeczywista dlatego, że jest ogarniana przez tę świadomość, jest w niej zawarta. Ten świat jest rzeczywisty o ile jego rzeczywistość jest afirmowana we wszechjednej świadomości.

Widzimy także, dlaczego powszechny potok nieustannego ruchu nie wnosi do wszechjednej świadomości jakichś zmian (co byłoby sprzeczne z jej naturą), nie narusza w niej pokoju wieczności. Jest to uwarunkowane właśnie przez to, że jest wszechjedna świadomość, która pozostaje taką samą także w akcie kontemplacji tego czasowego bytu, który w sobie zawiera.

Nasza ograniczona świadomość, która nie jest *wszechjedna*, jest przykuta do realności bieżącej chwili. *Abstrahuje* jednak od niej, wznosi się ponad nią, gdyż jedynie dzięki temu możliwa jest nasza ludzka świadomość. Po pierwsze, ograniczona jest sama wysokość i siła tego wzlotu: na wyższych stopniach abstrakcji siła naszej kontemplacji blednie, blakną dla niej kolory. Nasza świadomość nie może ogarnąć wszystkiego od razu właśnie dlatego, że nie jest *wszechjedna*, jej prawem jest nieustanne *przechodzenie* od obrazu do obrazu i od myśli do myśli. W celu pomyślenia o przeszłości lub o przyszłości powinna ona abstrahować od teraźniejszości, a w celu pomyślenia o całości powinna abstrahować od tego, co jest cząstkowe.

W odróżnieniu od naszej świadomości, świadomość wszechjedna lub absolutna nie jest procesem psychologicznym w czasie. Ona nie przechodzi od momentu do momentu, od terminu do terminu, a widzi wszystko od razu w jednym momencie. Jest to niezmienność prawdy, którą nie mogą zachwiać żadne zamiany w czasie. Dla nas jest wiecznie nowa rzeczywistość. Percypując ją zmieniamy się, gdyż doświadczamy ciągle nowych i nowych przeżyć, a przy tym początek i koniec każdego szeregu czasowego ginie w nieskończonej dali. Świadomość wszechjedna różni się od naszej po pierwsze tym, że widzi całą nieskończoność tych szeregów, a po drugie tym, że cała ta nieskończoność jest dla niej *od wieków zakończoną*. *Cały potok* ruchu w świecie zawsze jej przed jej oczyma i widzenie zawsze jest tak samo wyraźne, absolutnie wyraźne, bez względu na to do jakiego momentu czasu się odnosi.

My wyraźnie widzimy tylko teraźniejszość i wszystko to, co jest jej bliskie, a dal przeszłości i przyszłości blednie dla nas. Natomiast dla świadomości wszechjednej *nie ma dali*, wszystko jest *bezpośrednio obecne*. Przeszłość i przyszłość ze wszystkimi ich nieskończonymi szczegółami są również *zawsze* przed nią, jak i teraźniejszość. Czy to wieczne spojrzenie likwiduje *przejście* stanowiące formę tego, co jest czasowe? W żadnym wypadku. Ona *widzi* to przejście w całej pełni, ale widzi zawsze, nieustannie, a to dlatego, że *sama nie zmienia się*, pozostaje w pokoju nad zmianami w czasie, nad ruchem, który nie wnosi w nią nic nowego. W ten sposób łączy się stan wiecznego pokoju z kontemplowaniem wiecznego ruchu. *Sam fakt istnienia*

czasu i tego, co jest czasowe, nie narusza pełni wiecznej świadomości, gdyż nie jest w stanie nic dodać do pełni wiecznej prawdy lub czegoś ją pozbawić. Prawda o wydarzeniach w czasie uprzedza i przeżywa te wydarzenia i dlatego nie może ulegać żadnym zmianom. Prawda i wieczne znanie oraz widzenie Absolutu jest jednym i tym samym.

III. SPRZECZNOŚĆ W MYŚLI O EWOLUCJI ŚWIATA I DROGA DO JEJ ROZWIĄZANIA

Jak już powiedziano, w tym wypadku jedynie poczyniony został pewien krok ku rozwiązaniu wątpliwości sformułowanych na początku obecnego rozdziału. Podstawowe pytanie pozostaje jednak bez odpowiedzi. Ponieważ w zaproponowanym rozwiązaniu nie wyczuwa się pełni, wątpliwości pojawiają się z nową mocą.

Niech to, co jest „inne", czasowe, zawiera się we wszechjednej świadomości, będzie przez nią ogarnięte i uwarunkowane. Mimo wszystko jest jednak „*innym*", nie jest Boskim. Samym *dążeniem* swego niepełnego istnienia świadczy o tym, że nie ma w nim pełni, nie ma Boga, a tym samym nie ma sensu. Jak uzasadnić to puste, niedoskonałe i cierpiące istnienie? Fakt, że wszechjedna świadomość zawiera w sobie ten świat, nie daje odpowiedzi na pytanie *po co, dlaczego* jest potrzebny ten brak pełni, ta niedoskonałość i cierpienie w czymś, co jest wszechjednością i doskonałością?

Cały świat z jego bałaganem i złem *przepływa* przez świadomość Boga. Jeśli jednak nie likwiduje to zła, to czy nie powinno wywołać głębokich wątpliwości religijnych i filozoficznych co do istnienia sensu życia? Czy wszystkie potworności, których pełne jest nasze życie, stają się znośniejsze z tego powodu, że Bóg to wszystko widzi i dopuszcza? Czy jednak fakt, że Bóg patrzy na to wszystko bez poruszenia, nie jest źródłem głębokiego buntu człowieka?

Przemyślmy do końca te wątpliwości, a przekonamy się, że wypływają one z czystego i głębokiego źródła. Przemawia przez nie sumienie i intuicja wszechjedności, która jest bodźcem wszystkich poszukiwań religijnych. Wnikając w te wątpliwości odkrywamy w nich nowe cechy, nowe oznaki poszukiwanego przez nas sensu.

Wszystkie wymienione wątpliwości i niepokoje sumienia są uwarunkowane tym, że nasza świadomość nie toleruje myśli o jakimkolwiek rozdwojeniu wewnętrznym we wszechjednej świadomości, o jakimkolwiek wyobcowaniu między Bogiem i światem tkwiącym w czasie. Ta wszechjedność, której poszukuje nasze serce i nasz rozum, jest *pełnią, która wszystko sobą napełnia*[48].

Jeśli wszechjedna świadomość wszystko w sobie zawiera, uwarunkowuje wszystko to, co jest czasowe, *inne* – tym samym wszystko to, co jest czasowe,

[48] Por. *Ef* 1, 23 (uwaga tłumacza).

jest podporządkowane Wszechjedności. Wszechjedność dla istnienia czasowego, które ujawnia się nam w doświadczeniu, jest *zewnętrznym prawem, a nie wewnętrzną treścią*. Właśnie w tym zawiera się myśl, nieznośna dla naszej świadomości i woli, gdyż w tego typu rozwiązaniu problemu życiowego nie znajdujemy tego, czego poszukiwaliśmy – *sensu życia*. To, czego poszukujemy, jest *wewnętrznym sensem, a nie zewnętrznym prawem*.

Jeśli zagłębimy się w to, co zostało już powiedziane, to znajdziemy odpowiedź i na te wątpliwości. Chrześcijaństwo jest religią łaski, a nie religią prawa. Afirmowanie prawa wszechjedności, któremu wszystko jest podporządkowane, jest dla chrześcijaństwa jedynie niższym stopniem, a nie wyższym. Z chrześcijańskiego punktu widzenia tym wyższym stopniem jest autentyczny *koniec świata*, a więc *cel*, którym jest królestwo *łaski*. Podstawowa różnica między jednym i drugim tkwi w tym, że *prawo wszechjedności* wyraża bezwarunkowe i nieograniczone *panowanie Boga nad wszystkim*, podczas gdy łaska jest aktem, przez który Bóg siebie samego oddaje wszystkiemu, jest to akt wewnętrznego zjednoczenia Boga i stworzenia. Ten akt wyraża się z jednej strony we wcieleniu Boga, w przemienieniu całego świata w świątynię Bożą i w ciało Boga, a z drugiej strony *w przebóstwieniu* stworzeń. Łaska, ujawniająca się w Bogoczłowieczeństwie, a przez nie także w powszechnym zmartwychwstaniu, w przebóstwieniu całego stworzenia, jest ostatecznym i pełnym wyjawieniem tej samej wszechjedności, która jedynie w niedoskonały sposób ujawnia się w prawie.

Znajdujemy w tym odpowiedź na cały szereg dręczących wątpliwości religijnych. Jednym z ważnych *psychologicznych* źródeł tych wątpliwości jest fakt, że autentyczny koniec procesu światowego nie jest nam dany w doświadczeniu. To, co jest nam dane, stanowi jedynie niewielki wycinek życia świata *bez początku i bez końca*. Dlatego też kontemplując ten wycinek doświadczamy uczucia *bezsensownej nieskończoności*. Póki pozostajemy pod tym wrażeniem, nauka chrześcijańska o królestwie łaski jako o autentycznym końcu świata nie zadawala nas i nie uspokaja: mimo wszystko koniec przedstawia się nam jako coś nieskończenie dalekiego i nie możemy zrozumieć, po co to oddalenie, *po co* ta nieskończona seria nędzy, grozy i cierpień, oddzielająca nas od pełni i radości. Niech wreszcie ta przepaść, oddzielająca dwa światy, zostanie w końcu przezwyciężona! Po co ona istnieje *teraz*? Albo pełnia życia Bożego, ogarniająca wszystko jest wieczną rzeczywistością, albo nie ma jej wcale, a tym samym nie ma też wszechjedności. Jeśli przepaść między Bogiem i stworzeniem zostanie przezwyciężona w określonym momencie historii świata, *jeśli dla ostatecznego zwycięstwa Boga potrzebny jest czas*, czyż nie znaczy to, że sam Bóg się doskonali, rozwija? Tymczasem Bóg, który się doskonali, rozwija i otrzymuje jakiś *wzrost w czasie*, nie jest już Bogiem.

W tym wypadku nie mamy do czynienia z pustą dialektyką myśli, a z wątpliwościami *życiowymi*, w których człowiek uczestniczy całą swoją

świadomością, całą mocą swego życiowego dążenia. A te wątpliwości jak gdyby negują naszą wiarę i nadzieję, odbierają nam jedyny możliwy punkt oparcia, który daje nam siłę, aby żyć. Wznieśmy się jednak wyżej, ponad nasze smutne przeżycia, zwróćmy się jeszcze raz do intuicji wszechjedności, która kieruje naszą świadomością, popróbujmy rozpatrzyć sprzeczności życiowe *w świetle wszechjednej świadomości*, a znowu znajdziemy w sferze metaczasowej punkt oporu, który ciągle wymyka się nam w czasie.

Przede wszystkim z tego punktu widzenia iluzją okazuje się *odległość końca*, co nas tak niepokoi. Koniec *wydaje się* być daleki jedynie dla świadomości przykutej do czasu. Jednak to przykucie zostaje zlikwidowane przez fakt wcielenia Boga. Niech *nam, ludziom*, ten fakt, jak i fakt powtórnego przyjścia Chrystusa, wydaje się nieskończenie dalekim w czasie: w metaczasowej prawdzie nie ma tej psychologicznej granicy i *odczucie bliskości tego, co jest oddalone*, napełnia duszę radością. Ta przepaść, która nas niepokoiła, znika z naszego pola widzenia, jest ostatecznie zwyciężona. Chrystus jest nam bezpośrednio bliski, a także każdemu stworzeniu. Sprzeczności, które niepokoję duszę i rozum, zostają przezwyciężone przez jeden radosny okrzyk: *Chrystus Zmartwychwstał*! Jest to autentyczne objawienie wszechjednej świadomości.

Wszystkie nasze wątpliwości, zniechęcenia i rozpacz wynikają z niedostatecznego przezwyciężenia czasu. Ten, kto widzi jedynie nieskończone szeregi czasowe, z których składa się nasza rzeczywistość, traktuje cały świat jako rozpad, chaos i bezsens. Nie taka jest opinia Prawdy o świecie, gdyż jest to opinia wszechjednej i wiecznej świadomości, która widzi nie tylko nieskończone szeregi czasowe, ale także ich metaczasową granicę, ich wieczny sens. *Dla nas* świat jest *chaosem*, a dla wiecznej prawdy jest *kosmosem*, zgromadzonym w Chrystusie *światem Bożym*. *Dla n*as jest on wysiłkiem i walką, która nie osiąga celu. Natomiast w prawdzie widoczna jest granica, koniec bezsensownego ruchu, widoczna jest pełnia życia, za której granicą nie ma już czego szukać i do czego dążyć: widoczny jest *świat w stanie wiecznego pokoju*. *Dla nas* na ziemi wszystko jest dysonansem, wszystko jest fałszem, wszystko jest nieskończonym cierpieniem. Natomiast w prawdzie wyraźnie słychać końcowy akord, wyczuwa się rozwiązanie wszelkich cierpień i wszelkiego bólu w bezgranicznej radości. W prawdzie cały świat jest oślepiony życiodajnym krzyżem, a tym samy wszystko, co zmarło, jest tym samym przywrócone do życia. Przemiana cierpień, jak i przemienienie stworzeń, jest tam widoczne jako już dokonane, jako wieczna rzeczywistość.

Dla nas Chrystus i Jego przyszły powrót wydają się nam oddalonym końcem w czasie. Natomiast we wszechjednej świadomości, która widzi od wieku wszystkie nieskończone szeregi czasowe w ich *ostatecznym* końcu, sam koniec jest postrzegany i jako treść całego procesu światowego i jako *wewnętrzny* sens każdego oddzielnego jego szeregu, każdego jego oddzielnego momentu. Ten punkt widzenia, który postrzega w przyjściu Chrystusa jeden z

historycznych momentów wśród innych historycznych momentów, nosi na sobie pieczęć tej samej psychologicznej granicy niedoskonałej ludzkiej świadomości, której nie ma we wszechjednej świadomości. Dla wszechjednej świadomości wcielenie Boga jest Alfą i Omegą historii, jej początkiem i końcem, tym końcem, który wszędzie jest obecny, do którego wszystko zmierza i o którym wszystko świadczy. Wszechjedna świadomość, dla której wszystko jest otwarte, wszędzie widzi Chrystusa, w świetle gwiazd, w powolnym kiełkowaniu roślin, w słabości świata zwierząt, w porywie człowieka, a w końcu w ostatecznym przyjściu wiecznego Słowa w centrum historii człowieka.

Niech dla nas, ludzi, jak i dla całego stworzenia, ten proces jest *szeregiem osiągnięć*, szeregiem udoskonaleń. W świadomości wszechjednej ta doskonałość jest już osiągnięta od wieków, zakończona, a tym samym nie podlega żadnej ewolucji. Bogoczłowiek jest dla nas absolutnym końcem *naszego* rozwoju. W Bogu ten koniec jest od wieków osiągnięty: przepaść między Bogiem i stworzeniem jest przezwyciężona, a radość dobrej nowiny ciągle trwa. Ten sam świat, który naszej bezpośredniej obserwacji ujawnia się jedynie w stanie zniewolenia, cierpienia i pustki, jest od wieku w świadomości wszechjednej światem przemienionym, pełnym bezgranicznej pełni wiecznego życia i chwały. *Pełnia* tej radości jest tam jawna jako pozytywny sens naszych cierpień, nawet tych najstraszniejszych.

Pokora Chrystusa, który wziął na siebie „postać sługi”[49], i Jego doskonała ofiara oraz zwycięstwo Jego śmierci nad śmiercią, a także Jego zmartwychwstanie – wszystko to – jest obecne przed oczyma Wszechjedności w centrum drogi krzyżowej całego stworzenia, co prowadzi do życia. Tym samym zwycięstwo to jest osiągnięte w czasie jedynie dla człowieka i dla Chrystusa *jako człowieka*. W Bogu zwycięstwo to jest *od wieków osiągnięte*. Nierozdzielność i nie poplątanie dwóch natur – Boskiej i ludzkiej – ujawnia się w tym, że Bóg jest początkiem i końcem ewolucji świata[50], jej wszędzie obecnym centrum i sensem, ale *nie jest jej podmiotem*. To nie Bóg rozwija się w światowym procesie, a Jego *inny* – stworzony świat, w którym wcielił się Bóg.

Świat może być uzasadniony nie w jego przypadkowym, oderwanym i cząstkowym bycie, a jedynie w kontekście wszechjednego zamysłu, który się w nim ujawnia. Problem polega na tym, czy mamy w chrześcijaństwie autentyczne objawienie tego sensu. Jeśli tak, to powinniśmy poszukiwać w nim odpowiedzi na wszystkie wątpliwości ducha ludzkiego, które są zakorzenione we właściwym chrześcijaństwu wewnętrznym objawieniu, w intuicji wszechjedności i bezwarunkowości. Gdyby nawet poszukiwania naszej słabej myśli nie zakończyły się sukcesem, to powinniśmy być przekonani, że taka odpowiedź istnieje.

IV. PROBLEM ZŁA. WOLNOŚĆ STWORZEŃ I IDEA POWSZECHNEJ PRZYJAŹNI

[49] Por. *Flp* 2, 7 (uwaga tłumacza).
[50] Rym samym Trubieckoj uprzedza poglądy Pierra Teilharda de Chardin (uwaga tłumacza).

O jednej z tych wątpliwości, najcięższej ze wszystkich i jak się może wydać na pierwszy rzut oka nieprzezwyciężalnej, dotychczas celowo milczałem. Mówiliśmy już o niedoskonałości, o rozwoju, o cierpieniu świata. Tymczasem głównym źródłem wątpliwości religijnych nie jest obecność cierpień i niedoskonałości, a obecność *grzechu*, fakt obecności w świecie działającego *zła*. Właśnie ten fakt stanowi zanegowanie myśli o wszechjedności, największy dowód przeciwny wszelkiemu religijnemu rozumieniu życia.

Zła wola jest buntem przeciwko wszechjedności, a grzech jest *jej naruszeniem*. Czy sama możliwość takiego naruszenia nie jest oczywistym, naocznym zanegowaniem wszelkiego religijnego rozumienia życia? Jeśli jest Bóg, to skąd zło? Albo Bóg jest sprawcą zła, albo zło, sprzeczne z Jego wolą, ogranicza Boga. Jeśli nie jest ono zewnętrzną granicą, to oznacza wewnętrzny rozpad w samym życiu Boga. Tym samym zło świadczy, że nie ma pełni bytu, nie ma wszechjedności, *nie ma Boga*. Dla świadomości moralnej fakt istnienia grzechu i zła jest jeszcze bardziej niedopuszczalny, niż dla myśli logicznej. Można znaleźć pozytywny sens w cierpieniach w niemocy, w niedoskonałości, ale nie można go znaleźć w negowaniu sensu świata, w odpadnięciu od sensu i w kpinach z sensu. Tymczasem w odpadnięciu tkwi istota grzechu we wszystkich jego postaciach i formach. To, że grzech jest absolutnie nie do pogodzenia z myślą o Bogu, co uznaje chrześcijaństwo, jest widoczne w tym, że Syn Boży przyjął całą ludzką naturę „poza grzechem”[51]. Czy nie jest to wskazanie na grzech jako nie do pogodzenia z naturą Boga i tym nie mniej panujący w świecie Bożym, ujawnieniem głębokiej i nie do zlikwidowania wewnętrznej sprzeczności w światopoglądzie chrześcijańskim?

Tymczasem istnieje jeden zdumiewający dowód doświadczenia religijnego, z którym w tym wypadku należy się koniecznie liczyć. Świadomość grzechu nie zawsze jest źródłem wątpliwości religijnych. W wielu wypadkach jest ona *wskaźnikiem głębi* uczuć religijnych. Poryw uczuć religijnych, który poprzedzał przyjście Chrystusa na ziemię, wyraził się w znanych słowach Jego Poprzednika[52]: *Pokutujcie*, bowiem przybliżyło się królestwo Boże[53]. Świadomość grzechu i pokuta są koniecznym negatywnym warunkiem żywego odczucia Boga, wychodzącego z głębi ludzkiego serca. Byłoby to niemożliwe, gdyby między świadomością Boga i świadomością grzechu istniała sprzeczność nie do zlikwidowania: na tego rodzaju sprzeczności serce jest bardziej wrażliwe, niż myśl.

W czym zawiera się rozwiązanie sprzeczności, której nie postrzega rozum, ale która ujawnia się ludzkiemu sercu? Odpowiedź na to pytanie jest dana sercu, gdy zapłonie ono miłością do Boga. Jeśli wnikniemy w istotę przeżycia religijnego, to zobaczymy, że w miłości zawiera się rozwiązanie

[51] Por. *Hbr* 4, 15 (uwaga tłumacza).
[52] W prawosławiu św. Jan Chrzciciel nosi tytuły: Prorok, Poprzednik i Chrzciciel (uwaga tłumacza).
[53] Por. *Mt* 3, 2 (uwaga tłumacza).

naszej sprzeczności – życiowej i zarazem logicznej – *Bóg jest miłością*. To miłość wiąże Wszechjedność i jej Innego, życiowy związek miłości jest autentycznym przezwyciężeniem grzechu.

W akcie miłości do Boga my, ludzie, równocześnie czujemy *nasze oddzielenie od Niego i nasze zjednoczenie z Nim*. Odosobnienie stworzenia od Boga, odległość dzieląca od pełni życia Bożego, w tym akcie miłości jest z jednej strony percepcja, a z drugiej przezwyciężenie. W tym wewnętrznym objawieniu miłości nasze serce odczuwa równocześnie ciężki ból, gdyż czuje się oderwane od źródła życia oraz wyższą radość, gdyż w miłości jest zwycięstwo nad odległością i wyobcowaniem. Jest w niej bezpośrednie przekonanie, że autentycznym, *wiarygodnym* końcem wszystkiego, co istnieje, jest wszechjedność, a nie podział.

Jestem wyobcowany od Boga i to moje wyobcowanie jest grzechem. Jednak gdzie w tej pełni życia Bożego, dokąd wyrywa się nasze serce, ta granica ulega zlikwidowaniu: grzech jest zlikwidowany, przebaczony i zapomniany – o tym mówi nam doświadczenie religijne, które czujemy w akcie miłości. Czy możemy zaufać temu wewnętrznemu objawieniu? Czy w tych subiektywnych przeżyciach miłującej duszy ludzkiej jest obecna *obiektywna* prawda?

Powierzchowne spojrzenie może uznać to głębokie doświadczenie religijne za zanegowane przez wewnętrzne sprzeczności. Przypatrzmy się im dokładnie, a zobaczymy, że w doświadczeniu religijnym sprzeczności zostają zlikwidowane nie tylko dla uczuć, ale także dla myśli.

Wyższym, przejawem oddzielenia stworzenia od Boga, jej samodzielności, jest *wolność*. Sam fakt grzechu, który jest najważniejszym źródłem naszych wątpliwości religijnych, jest dowodem na istnienie wolności, jest jej wyraźnym przejawem. Tak naucza chrześcijaństwo. Próby zbudowania chrześcijańskiej teodycei są różnorakie, ale wszystkie sprowadzają się do jednego wspólnego założenia: źródłem grzechu nie jest Bóg, a *wolność* stworzeń, ich samookreślanie się i odpadnięcie od Boga.

Dopuszczenie wolności jako możliwość grzechu jakoby narusza integralność całej nauki chrześcijańskiej i wprowadza do niej wewnętrzną sprzeczność. Jedno z dwóch: albo grzeszna wolność narusza Boży zamysł, a wtedy: Gdzie pełnia Bożej wszechmocy? Czym chrześcijaństwo różni się od tych dualistycznych religii, które postrzegają w świecie rezultat wzajemnego działania *dwóch* zasad i odnoszą do tego faktu problem wszechmocy? Albo też grzech stworzeń jest włączony w Boży zamysł o świecie, ale wtedy Bóg jest odpowiedzialny za zło, a wewnętrzna sprzeczność i wewnętrzne rozdwojenie są zawarte w przedwiecznym planie stworzenia. Ewentualnie nasz grzech pojawia się *pomimo* zamysłu Bożego o świecie. Wtedy wszechmoc Boża jest ograniczona z zewnątrz przez inną, złą zasadę.

Grzeszna wolność stworzenia jest jak gdyby nie do pogodzenia z myślą o Bogu-miłości, a właśnie w miłości, w jej pełni, w jej najwyższym przejawie

znajdziemy uzasadnienie wolności stworzenia, a tym samym rozwiązanie tej sprzeczności, która jest głównym źródłem naszych wątpliwości.

Chrześcijańskie rozumienie miłości znajduje swój najwyższy wyraz w słowach Chrystusa do Apostołów na Ostatniej Wieczerzy: *Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem was wszystko, co usłyszałem od Ojca mego* (*J* 15, 15). Boska miłość nie chce mieć w człowieku automat, a *przyjaciela*. Jest to zarazem uzasadnienie wolności: *bez wolności nie ma przyjaźni, a bez przyjaźni nie ma miłości*. Miłość jest ze swej istoty *życiową relacją do innego*. W tym tajemnica Trójjedni, w tym tajemnica stworzenia, w którym powinna zostać zrealizowana taka sama jedność, jak w Trzech Osobach Boskich, zgodnie z Modlitwą Arcykapłańską Chrystusa: *aby wszyscy stanowili jedno, jak ty, Ojcze, we mnie, a ja w tobie, aby i oni stanowili jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś ty mnie posłał* (*J* 18, 21).

Uzasadnienie wolności zawiera się właśnie w tym, że bez niej niemożliwa byłaby *przyjaźń* między Bogiem i stworzeniem. Istota pozbawiona wolności, czyli możliwości samookreślenia, nie mogłaby być wolnym współpracownikiem Boga, współuczestnikiem Jego aktu stwórczego. Tymczasem właśnie takim Bóg chce mieć swego przyjaciela. Ten dar wolności, dany człowiekowi, który na pierwszy rzut oka wydaje się nie do pogodzenia z myślą o miłości Bożej, w istocie jest konieczny dla wyjawienia miłości: jedynie w relacji do istoty wolnej miłość może ujawnić się w swojej *pełni*.

W tym momencie zbliżamy się do myśli, która zajmuje centralne miejsce w chrześcijańskiej teodycei. Podstawowym źródłem wszystkich wątpliwości życiowych i logicznych jest fatalne rozdwojenie i sprzeczność między wszechjednością i jej innym. I życie, i nasza myśl bazują na założeniu *wszechjedności*. Jeśli wszechjedność faktycznie istnieje, to nie może być jedynie założeniem intelektualnym: powinna być *faktem doświadczenia*. Mało tego, powinna ogarniać sobą wszystko, co jest dane, całą rzeczywistość empiryczną. Co widzimy w rzeczywistości? Przecież *nasze* doświadczenie świadczy o czymś przeciwnym: wszędzie wszechjedność ukryta jest przed naszym wzrokiem: wszędzie zamiast niej znajdujemy coś *innego*, co nie tylko zasłania wszechjedność, ale aktywnie jej się sprzeciwia. Czy wszechjedność istnieje w *innej sferze, poza tym światem*? Jeśli tak, to nie jest to zadawalająca odpowiedź na nasze pytanie, gdyż wszechjedność z samej swej nazwy obejmuje wszystko. Jeśli jest jakaś sfera wykluczona z jedności, nie ma wszechjedności. Bezbożny świat i Bóg panujący w jakimś innym królestwie *poza tym światem*, czyż nie jest to oczywista sprzeczność? Ani rozum, ani sumienie nie mogą uspokoić się ze względu na tak wyraźnie niezadowalające rozwiązanie. Jeśli wszechjedność jest, to granica między tym światem i innym światem powinna być usunięta: wszechjedność powinna napełnić sobą całą empirię, jaka istnieje, świat nie powinien mieć swojego odosobnionego życia poza Bogiem.

Właśnie tak naucza chrześcijaństwo: jest to rozwiązanie wskazanej sprzeczności logicznej i zarazem życiowej. Jeśli to, co jest „inne" staje się „innym" i jako takie jest przyjmowane przez wszechjedność, tym samym sprzeczność jest *usunięta*, dysonans zlikwidowany. Jeśli my, ludzie, nie przyjmujemy takiego rozwiązania, to wszechjedność jest uzasadniona przez to, że w naszej percepcji ogarniamy jedynie fragment całej empirii, a nasza niedoskonała myśl nie jest w stanie własnymi siłami *odczytać* tę empirię w kontekście empirii wszechjednej. *Widzimy* świat *wrogi* zamysłowi Bożemu i ten czasowy fakt powszechnej wrogości wypełnia nasze całe pole widzenia. Natomiast wszechjedna świadomość, która obejmuje nie tylko początek i środek, ale także kres *walki świata z Bogiem*, postrzega tę właśnie wrogość rozbitego świata jako *przemienioną w powszechną przyjaźń*. Mało tego, dla niej walka z Bogiem jest zwyciężona w samej swej *potencji*, gdyż ta sama wolność świata, która przejawia się w buncie, stanowi konieczny negatywny warunek *przyjaźni* między Bogiem i stworzeniem.

Gdyby człowiek nie mógł walczyć z Bogiem, nie mógłby też być Jego przyjacielem. Przyjacielem może być jedynie istota zdolna do wyrażenia swojej zgody lub sprzeciwu, mogąca oddać się Bogu lub sprzeciwiać się Bogu. Gdyby człowiek nie miał *zdolności* sprzeciwiania się, jego podporządkowanie się Bogu nie byłoby dobrowolne. Byłoby to działanie pasywnego narzędzia, a nie przyjaciela. Objawienie tej prawdy jest zawarte w znanym opowiadaniu biblijnym. *Wybranym* narodem Bożym nie zostaje naród niewolników, a *Izrael, naród walczący z Bogiem*. Jest to zrozumiałe. Mocą, twórczością, pełnią może być tylko taka miłość, która przezwycięża bezgraniczną moc sprzeciwu. Kochać Boga *rzeczywiście*, aktywnie może tylko ten, kto jest zdolny sprzeciwiać się Bogu. Gdyby człowiek nie mógł odpaść od Boga, nie mógłby też być Jego sojusznikiem, nie mógłby wnieść do jedności z Bogiem nic *swojego*, żadnej samodzielnej mocy ludzkiej. Wtedy nie byłoby też *Bogoczłowieczeństwa*, a wyłącznie jednostronne działanie Boga przy pełnej pasywności natury ludzkiej i woli.

Warunkiem możliwości *przyjaźni* między Bogiem i człowiekiem jest *możliwość samookreślenia się w obu kierunkach*, a tym samym *możliwość wyboru* ze strony człowieka. Człowiek nie mógłby być rzeczywistym, *wolnym* uczestnikiem dobra, gdyby nie był zdolny *dokonać wyboru* między dobrem i złem. Możliwość samookreślenia ku dobru musi w konieczny sposób zakładać także swoje przeciwieństwo – *możliwość samookreślenia się ku złu*. Właśnie dlatego ta ostatnia negatywna możliwość, *zdolność* stworzenia do czynienia zła, nie może być argumentem przeciwko religijnemu rozwiązaniu problemu sensu świata. Możliwość dobra i możliwość zła są dla stworzenia powiązane logicznie. *Pozytywne* rozwiązanie problemu sensu świata może być znalezione nie w tych naukach, które *negują* zło, uznają je za widmowe lub pozorne: rozwiązanie zawarte jest w myśli o pełnym przezwyciężeniu zła w samej jego potencji, w

samym jego źródle, w *wolności* samookreślenia się stworzeń. Nie jest to wolność od pokus, a zwycięstwo wolnej woli nad pokusą.

Zawiera się w tym istotna cecha chrześcijańskiego rozwiązania problemu. Opowiadanie ewangeliczne o ziemskim życiu Chrystusa zaczyna się właśnie od *Jego zwycięstwa nad pokusą*. Jest to pierwszy fakt, przez który Chrystus okazał światu swoje Bogoczłowieczeństwo: z jednej strony nie jest to pomieszanie natury Boskiej i ludzkiej, gdyż wola ludzka *może być kuszona*, a drugiej strony jest *jedność* dwóch natur, wyrażająca się w pełnym zjednoczeniu woli ludzkiej i woli Boskiej w Chrystusie. W tym wydarzeniu, jak i w całym przyjściu Chrystusa na ziemię wszechjedność przestaje być ideą intelektualną: staje się *dla nas*, ludzi, faktem doświadczalnym, *empirią*. Okazane nam Bogoczłowieczeństwo Chrystusa jest zasadą Bogoczłowieczeństwa kosmicznego, a tym samym początkiem przemienienia świata *z innego w przyjaciela*. Niepodzielna, ale bez pomieszania jedność *dwóch* natur i *dwóch* woli nie ogranicza się tylko do osoby Bogoczłowieka. W *przyszłym* królestwie Chrystusa powinna stać się ona podstawą *całego* porządku kosmosu.

Czy wystarczy ta uwaga, żeby zwyciężyć wątpliwości poszukiwań religijnych? Jak się zdaje, nie wystarcza. Dlaczego Chrystus nie tryumfuje w teraźniejszości, a dopiero w *przyszłym* świecie? Czy teraźniejszość nie jest *ograniczeniem pełni* bytu Bożego, nie do pogodzenia z samą myślą o Bogu? Czy Bóg może pozbawić się choćby *na moment* pełni swego bytu? Bez względu na to, jak krótki jest ten moment, skoncentrowała się w nim cała otchłań zła i cierpienia. Jeśli tak, to czy nie jest to bezpośrednim negowaniem wszechjedności?

Jest godne uwagi, że Apostoła Pawła nie niepokoił ten pozornie nie do rozwiązania problem. Z jednej strony nauczał on o Chrystusie, że *w Nim mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała* (*Kol* 2, 9), a z drugiej strony mówił: *Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim wzbogacić* (*2 Kor* 8, 9). To, co nam wydaje się sprzecznością – naruszeniem wszechjedności – na wyższym stopniu świadomości religijnej przemienia się w wyraźny dowód na istnienie wszechjedności. Chrystus „stał się ubogim ze względu na nas" i nam to „wyniszczenie" wydaje się nie do pogodzenia z myślą o Bogu, gdyż uważamy „wyniszczenie" za *utratę pełni bytu*, a dla Apostoła Pawła jest to *objawienie pełni miłości Chrystusowej*.

Należy przemyśleć słowa Apostoła. Pod pojęciem „wyniszczenie" nie rozumiał on tylko przyjęcie „postaci sługi", nie tylko wcielenie i cierpienie w ścisłym sensie słowa. Samo stworzenie świata niedoskonałego, który się doskonali, *staje się* w czasie, już jest pewnym wyniszczeniem, aktem samoograniczenia się stwórczego Słowa. Ten świat ze swego zamysłu jest sferą wcielenia Boga: w tym celu został stworzony, aby stać się ciałem Chrystusa, otoczeniem Boskiej chwały. Natomiast z drugiej strony objawienie Bożej chwały dla świata nie jest jeszcze osiągniętym końcem, gdyż świat nie mieści

jeszcze w sobie *pełni* Bożej doskonałości, jest miejscem ograniczonego objawienia się Boga, sferą, w której Boska chwała jest *ukryta*. W celu objawienia się w tym świecie przedwieczne Słowo powinno przyoblec się w formę tego, co w stosunku do Niego jest „inne", a więc powinno „wyniszczyć się', czyli pozbawić się *pełni* bytu wiecznego i niezmiennego.

Po co jest potrzebne to samoograniczenie? Dlaczego przez akt Bożej wszechmocy świat nie został *od razu* stworzony w pełni swojej ponadczasowej doskonałości jako równe Bogu Jego Wcielenie? Po co iść do tego celu stopniowo, kiedy od Bożej wszechmocy zależy zrealizowanie jej od razu? Po co stworzono świat podległy pokusom i mogący upaść?

Odpowiedź na te pytania jest zawarta w tym, co zostało powiedziane na temat relacji aktu stwórczego do stworzenia. Doskonałość oznacza dla stworzenia *przebóstwienie*. Gdyby jakaś istota została od razu stworzona jako doskonała, oznaczałoby, że możliwość jej połączenia się z Bogiem nie zależy od jej wolnego wyboru. Istota pozbawiona takiej wolności nie byłaby *inną* w odniesieniu do Boga, a byłaby częścią Jego Istoty, gdyż byłaby *Boska z natury*. Dla niej wieczność byłaby od początku dokonanym faktem, a tym samym, narzuconą jej *jako fatum*, jako konieczność niezależna od jej woli. Taka istota nie mogłaby być *przyjacielem* Boga, a jedynie niesamodzielnym okazaniem istoty Bożej. Czas *jest koniecznym warunkiem samookreślenia się stworzenia* i dlatego też istnieje. Jest dany, żeby ona mogła *dobrowolnie* wybrać między życiem i śmiercią, przyjąć lub odrzucić dar łaski. Czas jest nam dany w tym celu, żeby *doskonałość*, do której jesteśmy wezwani, była nie tylko aktem wszechmocy Bożej, ale także naszym obowiązkiem. Bez czasu człowiek nie mógłby stać się współuczestnikiem tego aktu stwórczego, który tworzy doskonałość. Celem *oszczędzenia* wolności „innego", powołanego, żeby stać się przyjacielem, Słowo Boże nie tylko stworzyło świat w czasie, ale samo pojawiło się w czasie, połączyło się z brakiem pełni i niemocą stającego się świata i *stało się w nim ciałem*. Apostoł Paweł przeciwstawia to „wyniszczenie" przedwiecznej pełni jedynie w tym celu, żeby ukazać konieczny związek życiowy jednego i drugiego: *On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci i to śmierci krzyżowej. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezus zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych* (*Flp* 2, 6-10).

Samoograniczenie, pokora Chrystusa, Jego przyjście w niemocy ludzkiego życia było potrzebne po to, żeby połączenie się człowieczeństwa z pełnią życia Bożego było całkowicie *dobrowolne*. Jest zrozumiałe, dlaczego to ograniczenie *w czasie* nie narusza pełni wiecznego życia Bożego. Wszechjedna świadomość percypuje sam proces w czasie *w formie wieczności*. Tym samym w takim postrzeganiu cały proces w czasie jest doprowadzony do wiecznego

końca, czyli do *pełni i doskonałości*. Jeśli dla nas poruszające się w czasie „inne" wydaje się być jakby zasłoną, ukrywającą przed naszym spojrzeniem wieczną chwałę Bożą, to dla wszechjednej świadomości ta zasłona jest całkowicie przezroczysta. Przez chaos naszej rzeczywistości ona widzi związek wszystkich istot i wydarzeń, ich *absolutną syntezę*. W tej syntezie *nie ma nic, co oddzielałoby „innego" od Wszechjedności* – niedoskonałości, grzechu i wewnętrznego rozdarcia. Buntujące się, cierpiące i umierające stworzenie jest we wszechjedności widoczne nie takim, jakim jest, ale jakim *będzie* – w stanie powszechnej przyjaźni, wiecznego żucia i wiecznego pokoju. Nie znaczy to, że grzech wrogość, śmierć i wszelkie przejawy chaosu tego świata były czymś widmowym lub pozornym. Nie, w świadomości wszechjednej widoczna jest cała zgroza naszej rzeczywistości *jaką ona jest*, ale jest *zwyciężona*, przemieniona we wszechjedność: w świadomości wszechjednej wiecznie zachowana jest pamięć o nieskończonym cierpieniu świata, ale ta bezdenna głębia męki jest przemieniona w nieskończoną radość. Grzech świata jest obecny w tej wiecznej pamięci, ale równocześnie na wieki zapomniany, gdyż jest „poza bytem", w sferze, która nie ma realności wiecznej, a jedynie czasową. Krzyż Chrystusa jest w niej odwieczny jako *Krzyż Życiodajny*, czyli równocześnie jako symbol śmierci i zmartwychwstania. Dla wszechjednej świadomości ta absolutna synteza, którą *my* realizujemy jedynie cząstkowo w czasie, jest wieku spełniona. Z tego powodu żadne zmiany w tym świecie nie są w stanie wnieść jakieś zmiany do jej wiecznego pokoju. Pokój wiecznej kontemplacji nie tylko nie narusza realności czasu i tego, co jest czasowe, a przeciwnie, nadaje temu, co czasowe, absolutną wiarygodność: wiarygodność każdego momentu czasu i wszelkiego szeregu czasowego w jego całości jest uwarunkowana właśnie tym, że wszystkie te szeregi w świadomości absolutnej są zawsze widoczne jako *spełnione w ich pełni*.

Bardzo często ta nauka o Bożej wiedzy była źródłem wątpliwości religijnych. Jak ją pogodzić z wolnością woli? Jeśli wszystkie moje działania są przewidziane i rozpatrzone przed ich dokonaniem, czy to nie znaczy, że w rzeczywistości jestem pozbawiony możliwości samookreślenia? Jeśli rezultat mego „wolnego wyboru" jest znany od wieków, to czy wolność nie jest po prostu oszukiwaniem samego siebie?

Błąd tej opinii tkwi w poplątaniu wiedzy z predestynacją. Moja wolność byłaby naruszona w tym wypadku, gdyby Boża wszechwiedza *predestynowała* moje działania, czyli gdyby była ich przyczyną. W istocie wszystkie moje działania, jak i wydarzenia w czasie wcale nie dokonują się dlatego, że zostały przewidziane przez Boga: przeciwnie, *Bóg widzi je dlatego, że one są dokonywane*. W istocie nie ma tutaj nawet wiedzy w ścisłym sensie słowa, a jest widzenie przez Boga tych wydarzeń, które rozciąga się na wszystko, co dokonuje się w czasie. Wiedza Boga na temat moich działań nie jest jakimś *wyobrażeniem* o nich, które je *wyprzedza*, ale jest *bezpośrednim kontemplowaniem* moich działań, które nie przestają być *moimi* i wolnymi, gdyż

są one wiecznie obecne przed oczyma wszechjednej świadomości. Świadomość ta widzi mnie jako działającego, ale ten fakt nie określa moich działań, moja wolność nie zostaje zlikwidowana, ale afirmowana: wszechjedna świadomość widzi moje działania *jako wolne akty*, czyli zależne *ode mnie*, od mojego wewnętrznego samookreślenia się, a nie od jakiejś postronnej lub zewnętrznej w stosunku do mnie konieczności.

Pozorna sprzeczność między wiedzą absolutnej świadomości i *naszą* wolnością w czasie powstaje wyłącznie na skutej naszej skłonności do wyobrażania sobie wszechjednej świadomości na obraz i podobieństwo naszej ludzkiej świadomości. Upodobniając Boską wiedzę do naszej myślimy o niej jako o pewnym akcie w czasie. Tego typu rozumienie Bożej wiedzy jest fałszywe. Wiedza Boga jest pozaczasowa i tym samym *nie uprzedza* wydarzenia w czasie, jest pozaczasowym aktem, ogarniającym to wydarzenie. Wszystkie szeregi czasowe są w niej rozwinięte w całej ich pełni, a tym samym doskonale widzi wydarzenia przed ich zaistnieniem, po zaistnieniu i w czasie ich dokonywania. Samo słowo „wiedza" w odniesieniu do wiecznej kontemplacji nie jest w pełni dokładne i dlatego może być używane jedynie w znaczeniu umownym, z zaznaczeniem, że nie w pełni adekwatnie do tej myśli, którą wyraża. Zrozumienie tej uwagi oznacza przezwyciężenie jednej z najistotniejszych trudności w rozumieniu wolności człowieka. Nie będąc aktem w czasie wszechjedna świadomość *nie jest tym samym przyczyną w czasie*. Nie jest też pozaczasową przyczyną moich działań, gdyż nie w niej, a *we mnie* jest przyczyna moich działań. Wszechjedna świadomość jest poza wszelkimi szeregami przyczynowymi: z tego powodu nie ma i być nie może żadnej kolizji między wszechjedną świadomością i naszą wolną wolą.

Celem wyjaśnienia przypomnijmy sobie ustaloną już *tożsamość* między wszechjedną świadomością i prawdą. Boża wiedza o moich działaniach jest tożsama z prawdą o nich, gdyż widzi je takimi, jakimi one są. Jeśli są one wymuszone przez jakąś obcą mi siłę, widzi je pozbawione wolnej woli. Przeciwnie, jeśli są wynikiem mojego samookreślenia się, widzi je jako wolne. Nie zmienia to jednak ich natury. Uznanie faktu, że wszechjedna świadomość zawsze widzi moje wolne działania oznacza po prostu stwierdzenie, że moja wolność jest *w absolutnej prawdzie*. Nie ma żadnej sprzeczności między prawdą o mojej wolności i samą moją wolnością, nie ma i być nie może. Jeśli moja wolność jest w absolutnej świadomości, to tym samym jest *uwiarygodniona*, przestaje być moim indywidualnym wyobrażeniem lub opinią i *zostaje umocniona w prawdzie*.

Logicznie wolność stworzenia jest do pogodzenia z wszechjednością, o ile jest włączona we wszechjedną świadomość. *W życiu i moralności* łączy się z nią *w akcie miłości*, jeśli rezygnuje z własnej, egoistycznej woli i napełnia się Bożym życiem.

V. WOLNOŚĆ STWORZEŃ I ZŁO

Z PUNKTU WIDZENIA TEODYCEI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Podstawy teodycei chrześcijańskiej zostały zaledwie zaznaczone, ale nie są one jeszcze ostatecznie udowodnione. Najważniejsze problemy, bezpośrednio z nią związane, nie zostały jeszcze przez nas postawione i dlatego nierozwiązanymi pozostają największe wątpliwości religijne. Problem relacji zła do wiecznej wiedzy Boga, lub raczej *widzenia*, można rozwiązać łatwo i prosto: *przewidywać* zło, *uświadamiać* je sobie, to jeszcze nie znaczy *chcieć* zła.

Trudności w rozwiązaniu tego problemu zaczynają się od tej chwili, gdy stawiamy problem relacji zła do woli Bożej do przedwiecznego *zamysłu* twórczego Boga o świecie. Dopuśćmy, że zło jest wynikiem *dobrowolnego samookreślenia się* stworzeń, co jeszcze nie rozwiązuje problemu: przecież stwarzając wolne stworzenia Bóg tym samym dopuścił nie tylko możliwość zła, ale samą jego *rzeczywistość*, gdyż od wieków widzi użytek, jaki każda istota zrobi z daru wolności. Można więc zapytać, jak w danym wypadku Bóg odnosi się do tego zła, które On przewidział? Czy zło jest włączone w przedwieczny zamysł Boży o świecie? Jak się zdaje, wszystkie możliwe odpowiedzi na to pytanie nie są zadawalające z religijnego punktu widzenia. Jeśli *tak*, to Bóg wprost lub ubocznie jest *winowajcą zła*. Jeśli *nie*, to czyn nie jest to naruszenie Bożej woli i Bożego zamysłu przez każdego, kto chce tego dokonać, a więc jest dowodem *bezsiły Boga*? Czy obie odpowiedzi nie są dowodem niemożliwości religijnego rozwiązania tego problemu? Ten Bóg, który *chce zła* i ten, który nie chce go tolerować, ale *zmuszony jest* tolerować, nie jest godny kultu religijnego. Czy jest jakiejś wyjście z tego fatalnego dylematu?

To, co zostało powiedziane o wiecznej wiedzy Boga, nie jest jeszcze odpowiedzią na ten problem. Bóg widzi przyszłe zwycięstwo nad grzechem i przemienienie cierpienia w nieskończoną radość. Dobrze! Nie jest to jednak jeszcze odpowiedź na pytanie, czy *potrzebny, czy też niepotrzebny* jest nasz ludzki grzech dla spełnienia się Bożego zamysłu? Wśród teologów łacińskich byli i tacy, którzy dawali pozytywną odpowiedź na to pytanie. Klasyczny przykład takiego rozwiązania mamy w znanym sformułowaniu: *O felix culpa, quae talem redemptorem meruit*[54]. Każde subtelne sumienie widzi oczywisty fałsz tego rozwiązania, które czyni zło koniecznością dla samego Boga, rozumie zło jako *konieczny dla Boga środek* zrealizowania dobra. Jeśli Bóg nie może inaczej zrealizować dobra, jak przez zło, to tym samym staje się winowajcą zła. Mało tego, w tym rozwiązaniu *kryje się* dualizm, który bez trudu ujawnia analiza logiczna. Bezwarunkowe dobro, czyli Bóg, jest jednym i tym samym, a zło nie jest czym innym, jak aktywnym negowaniem dobra. Dlatego twierdzenie, że dobro wymaga zła jako środka, oznacza uznanie zależność Boga od innej siły, wrogiej Bogu i negującej Boga. Jest zamaskowana forma uznania istnienia dwóch bogów, a tym samym jest to *bezbożność*.

[54] „Szczęśliwy grzech, który zasłużył na takiego Zbawiciela".

Z tych samych powodów nie zadawala nas tak zwana „estetyczna" teodycea, która naucza, że zło jest konieczną estetyczną antytezą dobra w stworzonym świecie. W ten sposób rozumiał zło bł. Augustyn: według jego nauki zło jest konieczne w świecie jak dysonans w muzyce, stanowiący konieczny element całości lub jak cień w malarstwie. Będąc obok światła cień stanowi konieczny warunek piękna obrazu jako całości. Nie trudno przekonać się, że również ten estetyzm zawiera bluźnierczą myśl o złu jako *koniecznym* ozdobniku świata stworzonego przez Boga. W tej jakości zło jest jakoby *potrzebne* Bogu, *potrzebny jest grzech*, który swoim kontrastem czyni dobro bardziej wyraźnym, potrzebne jest też cierpienie jako estetyczny kontrast szczęśliwości. Zamiast „usprawiedliwić" Boga, tego typu teodycea oskarża Boga, gdyż ukazuje Go jako okrutnego dręczyciela, dla którego cierpienia stworzenia są przedmiotem rozkoszy estetycznej.

W innej swojej pracy wykazałem[55], że teodycea Augustyna, wnosząca fatalne rozdwojenie w przedwieczny plan Boży, nosi na sobie oczywiste ślady nie do końca przezwyciężonego manicheizmu. Zwycięstwo wszechjedności nad złem jest w tym wypadku pozorne, zło nie jest zwyciężone od wewnątrz, a jedynie *podporządkowane* ustalonemu przez Boga porządkowi. Brak zgodności takiej nauki ze światopoglądem chrześcijańskim ujawnia się nie tylko w tej logicznej sprzeczności, ale jeszcze bardziej w wewnętrznym *chłodzie*. Twierdzenie, że zło i cierpienie są estetycznie potrzebne dla doskonałości całego świata, przeraża przede wszystkim dlatego, że jest sprzeczne z duchem miłości. W chrześcijaństwie pierwsze i główne jest wewnętrzne zwycięstwo miłości, a wcale nie tryumf „porządku", wewnętrzne zjednoczenie stworzenia z Bogiem, a nie pozbawione wolności podporządkowanie się „prawu".

Jeśli Bóg nie jest winowajcą zła, to jedynym jego winowajcą jest grzeszna i zła wola stworzenia. Właśnie tak naucza chrześcijaństwo, ale nie trudno się przekonać, że próby filozoficznego uzasadnienia tej nauki także zderzają się z fatalnymi i na pierwszy rzut oka nieprzezwyciężalnymi trudnościami. Jeśli Bóg nie jest winowajcą zła, to w jaki sposób bronić się przed tymi wątpliwościami, które widzą w samym fakcie istnienia zła dowód bezsilności Boga?

Chrześcijańską odpowiedzią na ten problem jest nauka o powszechnym zmartwychwstaniu. Czy jednak ta odpowiedź daje pełne zadowolenie *moralne* poszukującej prawdy świadomości religijnej? Właściwa stworzeniu *wolność wyboru* między dobrem i złem jest koniecznym warunkiem *przyjaźni* między Bogiem i stworzeniem, gdyż zniewolona istota *nie może być przyjacielem*. Wieczna przyjaźń, według nauki chrześcijańskiej, jest przedwiecznym zamysłem Boga o stworzeniu. Widzimy natomiast, że cała nasza rzeczywistość pozostaje w całkowitej sprzeczności z tym zamysłem, którego świat *nie chce* i nie akceptuje. Jak usprawiedliwić z punktu widzenia sumienia religijnego ten fakt, że od decyzji każdej wolnej, ale niedoskonałej istoty zależy naruszenie

[55] E. Trubieckoj, *Rieligiozno-obszczestwiennyj idieał zapadnogo christianstwa w V wiekie*, Moskwa 1892, s. 91-92.

całego zamysłu Bożego o świecie? Wbrew przedwiecznemu zamysłowi nie chcemy być przyjaciółmi Boga i ciągle działamy wbrew Jego woli: jesteśmy wrogami Boga i innych stworzeń. Stworzenie *nie chciało* i cały świat przemienił się w piekło: zamiast powszechnej „przyjaźni" króluje w nim niekończąca się orgia zabójstw i wzajemnej nienawiści!

Chrześcijańska odpowiedź na tę wątpliwość zawarta jest we wskazaniu na przyszłe *wieczne* zwycięstwo miłości, która nastąpi po *czasowym* tryumfie nienawiści. Czy nas to zadowala? Raczej staje się powodem innych wątpliwości, równie głębokich i poważnych, jak i dotychczasowe.

Zacznę od tych mniej istotnych. Jak można pogodzić z pełnią Bożej miłości i z pełnią bytu Bożego królestwo zła, choćby nawet czasowe? Bez względu na to, jak krótkotrwałe byłoby to królestwo, to czyż tym samym nie ogranicza ono pełni bytu Bożego? Przecież zamysł Boży właśnie jest pełnią życia Bożego, napełniającą wszystko. Czy ten zamysł po prostu nie upada przez *wykluczenie* choćby jednej istoty z tej pełni bytu? Cóż z tego, że to *wykluczenie* z pełni życia Bożego ma granicę i okres *w czasie*? Czy w ogóle dopuszczalne jest jakiekolwiek czasowe pomniejszenie, brak pełni lub *zatrzymanie wieczności*? „Czasowa" utrata pełni znaczyłaby, że Bóg na jakiś czas przestał być Bogiem. Taka *przerwa* w życiu Bożym likwidowałaby to życie w całości, gdyż Bóg pomniejszony tym samym nie jest już Bogiem.

Ta wątpliwość może być dość łatwo rozwiązana. Pojawia się ona na skutek niedostatecznie jasnej i głębokiej różnicy między ezoteryczną sferą bytu Bożego i egzoteryczną sferą bytu stworzonego w czasie. Dręczące nasze sumienie „zatrzymanie wieczności" nie odnosi się do Boga, ale do stworzeń. Bóg, który zawsze widzi stworzenie w jego *ostatecznym* stanie doskonałości i przyjaźni[56], a tym samym odwiecznie nad nimi panuje. Dla Boga zwycięstwo nad złem nie jest działaniem dokonującym się w określonym momencie lub czasie, a jest *wiecznym* zwycięstwem. Dlatego żadne nasze działanie w czasie nie jest w stanie wnieść jakiegoś pomniejszenia do pełni życia Bożego. Właśnie przedwieczna ofiara stwórczego Słowa, która wyraża się w dobrowolnym samoograniczeniu, w pozbawieniu się *pełni chwały* w egzoterycznej sferze czasowego bytu, stanowi najwyższy przejaw pełni miłości Boga do stworzenia. Sam akt stworzenia świata w czasie już jest w potencji, a w wiecznej wiedzy i w rzeczywistości jest początkiem dobrowolnej męki. W tym akcie Syn Boży oddaje siebie w ofierze za świat i tym samym zdobywa świat.

Właśnie tu spotykamy wątpliwość najtrudniejszą dla rozwiązania. Jak pogodzić *przedwieczną* decyzję Boga o *przyszłej* (dla nas) powszechnej „wiecznej harmonii" z wolnością stworzenia w czasie? Jedno z dwóch: albo mój wybór od wieków jest *zadecydowany* w Boskim planie, a wtedy moja wolność jest pustym frazesem, albo od mojej decyzji zależy określenie się samemu na wieki, czy wejść, czy też nie wejść w wieczną szczęśliwość, ale wtedy

[56] Koncepcja przyjaźni pozostaje pod wyraźnym wpływem książki P. Florenskiego *Stołp i utwierżdienije istiny. Opyt prawosławnoj fieodicei w dwienadcati pismach*, Moskwa 1914, s. 393-463 (uwaga tłumacza).

zwycięstwo wiecznej miłości nad złem wydaje się iluzoryczne. Gdzie jest to zwycięstwo, jeśli ode mnie zależy rozwiązanie kwestii, czy na wieki wykluczyć się samemu z pełni życia Boskiego i tym samym uczynić ją niepełną! W co przekształci się ta pełnia, jeśli *obok* niej w *poza* nią przez akt samowoli stworzenia może na wieki umocnić się mroczne królestwo zła i nienawiści!

Największym problemem dla wierzących jest właśnie myśl o wiecznym piekle, która wnosi rozdwojenie w samą głębię chrześcijańskiej świadomości religijnej. Mamy bowiem w tym wypadku jakby konflikt dwóch koniecznych elementów jednej i tej samej idei chrześcijańskiej. Jeśli Bóg jest miłością, to piekło wydaje się być niemożliwe, niedopuszczalne. Jeśli jest wolność samookreślenia się stworzenia, to dopuszczenie możliwości piekła wydaje się być *logicznie konieczna*. Te wątpliwości nie dotyczą jakiegoś fragmentu chrześcijańskiego rozumienia życia, a samej jego istoty. Piekło samo jest zarzutem wobec chrześcijaństwa i w tym tkwi jego straszna siła kuszenia, gdyż całą swoją istotą piekło głosi, że *nie ma Boga*. Dla kogoś, kto widzi piekło, a w naszej rzeczywistości bez wątpienia widzimy jego zasadę, ten dowód może nabrać znaczenia dowodu nie do obalenia.

Jak podejść do tej wątpliwości, najtrudniejszej ze wszystkich? Czy zrezygnować z jej rozwiązania, uznać ją za nie do rozwiązania przez ludzki rozum? Jednak taka rezygnacja powinna zostać zdecydowanie osądzona właśnie z religijnego punktu widzenia. Człowiek „z podwójnymi myślami" w ogóle pozostaje w pełnej sprzeczności z religijnym ideałem jedności i integralności. Rezygnacja naszego rozumu z samej próby jest wstydliwą kapitulacją: jest to po prostu pogodzenie się rozumu z grzesznym stanem świata. Zwykle duchowa niezdolność lub lenistwo przybierają fałszywą maskę pokory. Niektórzy mówią, że wątpliwość powinna zostać zwyciężona przez życie, a nie przez myśl. Jednak po pierwsze, nasze życie jest jeszcze bardziej niedoskonałe i grzeszne, niż myśl. Rozdwojenie między piekłem, w którym żyjemy, i Bogiem, do którego się modlimy, ogarnia całą naszą istotę i raczej możemy ogarnąć je myślą, a nie w życiu. Po drugie, ta walka z piekłem, w której myśl nie uczestniczy wszystkimi swoimi siłami, nie jest walką wystarczająco pełną napięcia i oddziaływania. Czy rozwiążemy, czy też nie rozwiążemy tę antynomię, w każdym bądź razie powinniśmy wszelkimi siłami dążyć do jej rozwiązania.

VI. WOLNOŚĆ STWORZEŃ I PIEKŁO

Ostateczna i pełna odpowiedź na postawione pytania może być dana wyłącznie przez naukę o świecie jako całości: jeśli w zamyśle Bożym świat jest *wolnym innym, powołanym do tego, żeby stać się przyjacielem*, to problem *wolności* tego innego nie jest jakimś elementem chrześcijaństwa, jest to problem relacji Boga do świata w jego całości. Tym samym dopóki nauka o świecie jako całości nie jest do końca opracowana, odpowiedź na pytanie o wolność oraz o zło i piekło może być jedynie wstępna i nie ostateczna.

Wolność stworzenia, o której mowa, jest możliwością samookreślenia się za lub przeciwko Bogu, czyli jest możliwością wyboru między życiem i śmiercią. Afirmując wolność wyboru chrześcijaństwo uznaje rzeczywistość piekła, a zarazem neguje możliwość naruszenia przez jakieś stworzenie pełni życia Bożego. Jak pogodzić te dwa, jak się wydaje sprzeczne za sobą założenia?

W celu odpowiedzenia na to pytanie należy uważnie przypatrzeć się chrześcijańskiej nauce o piekle. Piekło nie jest w niej przeciwstawiane życiu wiecznemu jako inne życie, a jako „śmierć wtóra". Te słowa wyrażają istotę chrześcijańskiego rozumienia piekła. Piekło nie jest jakimś *życiem wiecznym* poza Chrystusem, gdyż życie wieczne jest *jedno*, *tylko* w Bogu, *tylko* w Chrystusie. Rzeczywistość piekła *nie powstaje na drodze odrzucenia czegokolwiek żywego* od pełni wiecznego życia Boga, gdyż wtedy pełnia ta byłaby tym samym naruszona – nie! Odejście od Boga jest *odpadnięciem śmierci*, a nie odpadnięciem życia. Tym samym pełnia życia Bożego nie ulega pomniejszeniu, przeciwnie, jest afirmowana.

Możemy jednak usłyszeć, że mimo to istnieje jakaś wieczna rzeczywistość poza Bogiem, która przez sam fakt swego istnienia *ogranicza* rzeczywistość Boga. Przypatrzmy się, co to jest za rzeczywistość!

Teksty Pisma Świętego mówią o piekle jako o czymś zewnętrznym, gdzie robak nie umiera i ogień nie gaśnie[57]. Są to, jak już powiedziano, dwie zasady, wiecznie niszczące i zarazem bezsilne, żeby zniszczyć: gdyby ogień rzeczywiście niszczył, to nie mógłby płonąć *bez końca*. W istocie, w samym ogniu nie spala nic żywego, gdyż w piekle nie ma *życia wiecznego*. Nie ma także *okresu przejściowego* między życiem i śmiercią, nie ma tego *czasowego życia*, którym żyjemy tutaj, na ziemi. Tam jest tylko śmierć, a tym samym nie płonie tam autentyczne, a widmowe życie: sam płomień jest równie widmowy jak i to, co w nim płonie. Również robak nie umiera w piekle nie z tego powodu, że mógłby się tam karmić czymś żywym, a właśnie dlatego, że pokarm w piekle jest absolutnie martwy i widmowy. On nie nasyca, a tym samym robak powinien go *bez końca* pożerać. Robak i ogień są nie mniej i nie więcej, jak obrazami *nieumierającej śmierci*.

Jest oczywiste, że ta rzeczywistość śmierci nie jest rzeczywistością życia, a *rzeczywistością widmową*. Piekło jest królestwem widm i jedynie jako takie może należeć do *wieczności*. Całe *wieczne* życie jest w Bogu, a kiedy spełni się pełnia czasów[58] innego życia, poza *wiecznym*, nie będzie. „Ciemność zewnętrzna"[59], czyli rzeczywistość będąca absolutnie poza Bogiem, jest czymś takim, co nie żyje. Nie jest to rzeczywiste życie, a pozorne. *Rzeczywistość piekła jest rzeczywistością zdemaskowanego przez Boga w Jego wiecznym sądzie wiecznego fantomu*.

[57] Por. *Mk* 9, 48 (uwaga tłumacza).
[58] Por. *Ga* 4, 4 (uwaga tłumacza).
[59] Por. *Mt* 25, 30 (uwaga tłumacza).

Jednak w Piśmie Świętym są słowa, które jakby obdarzały ten fantom jakimiś „oznakami życia": *będzie tam płacz i zgrzytanie zębów*[60]. Jak mogą mieć miejsce cierpienia i „wieczne męki" tam, gdzie nie ma życia? Oczywiście, są to cierpienia całkowicie różne od tych, których doświadczamy tutaj, w naszym ziemskim życiu. Te ostatnie są *cierpieniami częściowego umierania*, częściowego cierpienia, niepełnego odejścia od życia, męki życiowych dążeń, które spotykają na swojej drodze przeszkody i dlatego nie zadawalają człowieka. Inne są *męki piekielne*, są to *cierpienia pełnej i ostatecznej utraty życia*. W tym tkwi fatalna trudność, przeszkadzająca je zrozumieć. Jak może cierpieć coś, co umarło drugą, a tym samym *ostateczna* śmiercią? Czy w piekle jest możliwy *podmiot cierpień*, czy *widma* mogą cierpieć? Czy cierpienie nie stanowi wyłącznego losu *żywej istoty*? Trudność chrześcijańskiego rozumienia piekła polega właśnie na tym, że wprowadza coś, co nie jest widmowe, a mianowicie mękę, do królestwa widm. Jeśli natomiast w piekle są widma, to jak może być w nim rzeczywiste cierpienie?

Celem przezwyciężenia tej trudności należy przede wszystkim wyjaśnić sobie jej psychologiczne źródło. Powstaje ono na skutek tego, że traktujemy męki piekielne na obraz i podobieństwo procesu w czasie jako *coś bez końca trwające w czasie*. W istocie męki te nie mogą być takie. Pełna, *ostateczna* utrata życia jest *odejściem od czasu*, od życia do śmierci i *jako przejście* może być jedynie aktem chwilowym. Wieczna męka nie jest czymś innym, jak *chwilą* ostatecznego zerwania z życiem, która to chwila nabrała *cech wieczności*.

Dobrowolne samo określona istota stworzona na wieki oddziela się od samego źródła życia i w tym odcięciu doświadcza skrajnego, bezgranicznego cierpienia. Jest to decyzja, żeby *umrzeć na zawsze, ostatecznie*. Jednak w jakim sensie może cierpieć coś, co umarło na wieki? Oczywiście, cierpienie „drugiej śmierci" nie może być *przeżyciem trwającym w czasie*, gdyż czas dla umarłego tą śmiercią zatrzymał się na zawsze, *nie stanowi życia wiecznego*, gdyż dana istota odcięła się właśnie od życia wiecznego. To cierpienie dla przeżywającej je istoty, jak powiedziano, może zapełnić tylko *jedną chwilę*, tę chwilę, która dla tej istoty kończy czas. W tej chwili duchowe oblicze istoty przeżywającej mękę zostaje afirmowane na wieki: zostaje *na zawsze określone ku śmierci*. Tym samym, w danym wypadku „chwila" równa się wieczności i dlatego mieści w sobie bezgraniczne cierpienie, które odpowiada bezgranicznej stracie.

Mówiąc inaczej, rzeczywistość piekła jest rzeczywistością *przejścia*, które dokonuje się *na zawsze*, przejścia od życia do śmierci, od bytu do niebytu. W znanym tekście Pisma Świętego piekło jest nazwane „zmartwychwstaniem sądu": *Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia, a ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie sądu* (*J* 5, 29). *A to jest śmierć druga* (*Ap* 21, 8). To znaczy, że piekło odnosi się do ostatecznego momentu historii świata, *do sądu*, który oddziela to, co dziedziczy życie od tego, co

[60] *Mk* 8, 12. 13. 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; *Łk* 13, 28 (uwaga tłumacza).

skazane jest na śmierć. „Zmartwychwstanie sądu" jest właśnie tym zmartwychwstaniem, po którym nie następuje „życie wieczne".

W tym zawiera się odpowiedź na cały szereg wątpliwości religijnych. Piekło niepokoi sumienie, ponieważ wyobrażamy sobie *życie w piekle jako skazane na nieskończone męki*. Natomiast w piekle nie ma *życia*, jest tylko nieskończona i wieczna śmierć, a śmierć nie ma tam *kogo* kąsać, gdyż w piekle nie ma żywych. Dlatego powiedziano: *Gdzie twój oścień, śmierci, gdzie twoje zwycięstwo?* (*Oz* 13, 14; *1 Kor* 15, 55). Piekło istnieje wiecznie nie jako stan jakiegokolwiek cierpiącego życia, a właśnie jako „zmartwychwstanie sądu", czyli jako akt ostatecznego oddzielenia od życia tego, kogo sprawiedliwy *sąd* Boży osądził skazał jako wynik życia – logiczny i życiowy – na *śmierć*. Piekło nie jest jakimś bytem substancjalnym, istniejącym jako sam z siebie. Istnieje jedynie przez sąd Boży, natomiast sam w sobie jest pusty i widmowy. Jest w nim bezgraniczne cierpienie. Nie jest to jednak cierpienie tego, kto żyje wiecznie, a tego, kto *niegdyś żył*, nie jest to cierpienie w czasie, ani w rzeczywistości pozaczasowej (w piekle nie ma nic pozaczasowego), a cierpienie już *spełnione* w tej *ostatniej* decydującej chwili, kiedy dana istota swoim przez swoje przestępstwo i sprawiedliwy sąd Boży została na wieki wyrzucona w „ciemności zewnętrzne".

Ten paradoks piekła, który niepokoi sumienie religijne, ma formę antynomii. Z jednej strony piekło jest całkowitą utratą pozaczasowości: nie ma w nim nie tylko życia wiecznego, ale także wszelkiego życia z jakąkolwiek wieczną treścią. Z drugiej strony piekło jest „ogniem wiecznym". Jak pogodzić te dwie wykluczające się wzajemnie tezę i antytezę?

Celem odpowiedzenia na to pytanie należy wyraźnie, konkretnie wyobrazić sobie, czym jest „zmartwychwstanie sądu", które w Ewangelii jest przeciwstawione „zmartwychwstaniu życia". Sąd Boży nad światem jest z jednej strony sądem wiecznej świadomości: jako taki jest odwiecznie wygłoszony przez Bożą wiedzę i uprzedza historię świata. Natomiast w świecie będzie ujawniony pod koniec czasów. Tym samym w sferze egzoterycznej bytu czasowego jest on wydarzeniem kończącym historię świata. Istota tego wydarzenia polega na tym, że granica między sferami ezoteryczną i egzoteryczną wszechjednej świadomości zostaje usunięta. W czasie staje się jawnym sąd Boży o wszystkim, co jest, i o wszystkim, co było.

Spróbujmy wyobrazić sobie, jak dokonuje się wyjawienie sądu Bożego. Mówiliśmy już o tym, że Bóg wiecznie widzi wszystkie szeregi czasowe jako zakończone i doskonałe. Kontempluje początek wszelkiego życia, jego rozwój i koniec do którego zmierza życie, ten ostateczny kształt, który określa życie na wieki. W tej wszechwiedzy, od której nie ukryją się nasze pragnienia, uczucia i czyny, ani też skutki, do jakich one prowadzą, zawiera się Ostateczny Sąd Boży nad światem: Sąd Ostateczny w czasie następuje w tym momencie, kiedy ta przedwieczna wszechwiedza staje się znana w świecie. Wtedy dla jednych następuje „zmartwychwstanie życia", a dla innych „zmartwychwstanie sądu".

W obu wypadkach jakby zostaje odtworzone, *wspomniane* całe życie człowieka w najdrobniejszych szczegółach. Zachowane w wiecznej pamięci Boga w jednej chwili przechodzi przez świadomość człowieka, który je przeżył i w tym przejściu przeżytych uczuć i dokonanych czynów człowiek odczytuje swój ostateczny wyrok, przebaczenie lub potępienie. Jedno z dwóch: jeśli Chrystus był centrum jego życia, to i koniec przeżytego przez człowieka szeregu czasowego prowadzi do Chrystusa, a wtedy logicznym zakończeniem tego szeregu jest wieczne połączenie się z Chrystusem, *zmartwychwstanie życia*. Albo też cały szereg w czasie, całe życie ziemskie było poza Chrystusem, przeciwko Chrystusowi, a wtedy życie w Chrystusie nie może być wiecznym końcem szeregu czasowego. Wtedy końcem może być jedynie ostateczne odcięcie od Chrystusa „latorośli, która nie przynosi owocu”[61]. W tym zawiera się „zmartwychwstanie sądu”: osądzony nie zmartwychwstaje w tym celu, żeby *wiecznie żyć w Chrystusie*, a w tym celu, żeby ożyć na jedną chwilę ostatecznego i bezpowrotnego oddzielenia od życia, od samego jego źródła.

W tym sensie wieczność piekła jest *wiecznością chwili*. Ten, kto nie żył w Chrystusie w czasie, w końcu czasów zostaje na wieki wyrzucony w „ciemności zewnętrzne”, do sfery absolutnie obcej Chrystusowi, a tym samym obcej życiu. Przed oczyma Wszechjedności jest *wiecznie rzeczywista* ta decydująca chwila z całą jej bezgraniczną męką. Wydaje mi się, że w tym sensie należy też rozumieć „ogień wieczny”, o którym mówi Ewangelia. Z drugiej jednak strony ta chwila, wiecznie pamiętana jest na wieki zapomniany, gdyż piekło pozostawia *poza bytem*. Nie ma realnej istoty, która w nim cierpi, są tylko miotające się widma. Całe życie tych widm jest *w przeszłości*, a tym samym całe ich cierpienie też jest w przeszłości, kiedy one żyły i odczuwały, zwłaszcza w tej strasznej chwili „*zmartwychwstania sądu*”, kiedy ich mroczna postać została zapieczętowana na wieki. Nie ma w tych widmach ani teraźniejszości, ani przyszłości. *W piekle jest jedynie nieskończona mroczna przeszłość*. Jako jedyna na wieki przeszłość piekło jest zachowane w wiecznej wszechwiedzy Boga. Piekło jest w pełnym sensie *zapomnianym światem*, czyli światem pozostawionym na zawsze poza granicami bytu bezwarunkowego, Bożego.

Przez to zapomnienie jest nie tylko zabity jego oścień, ale równocześnie sprowadzone jest do zera jego zgorszenie. Piekło jest dla nas zgorszeniem, ponieważ jego istnienie wydaje się nam przeciwstawne miłości. Jeśli w piekle nie ma życia, które cierpi i dręczy się, to co można w nim kochać? Nie ma w nim tej *istoty*, której można by współczuć, gdyż samo pojęcie „istota” jest nie do pogodzenia z piekłem: tam są jedynie cienie, pozorne, a nie rzeczywiste. Czy są w nim jakieś niezaspokojone, nieosiągnięte *cele*? Nie, o takich dążeniach można myśleć jedynie w czasie, a tym samym w stosunku do piekła są one przeszłością. Piekło nie jest następstwem momentów w czasie, a *na wieki zastygłą ostateczną chwilą*, od której nie ma przejścia do jakiejś innej chwili lub

[61] Por. *J* 15, 2 (uwaga tłumacza).

serii chwil. Tym samym całe życie jest poza piekłem: cała rzeczywistość piekła sprowadza się do *pustego fantomu*, który już nie gorszy, gdyż jest zdemaskowany i ostatecznie zwyciężony. Jeśli wszystko, co żyje, jest poza piekłem, to co w nim płonie, cierpi? Tylko śmierć! Właśnie to zniszczenie śmierci jest ostatecznym tryumfem życia. „Wieczny ogień", spalający śmierć nie jest okrucieństwem, a wybawieniem i zwycięstwem.

Tym samym dano odpowiedź na najważniejsze problem teodycei. Wolność stworzenia, które określiło się ku złu, nie jest w stanie naruszyć pełni życia Bożego, gdyż nie jest w stanie wyprowadzić z siebie nic substancjalnego: rodzi jedynie puste fantomy. Jego substancjalna, istotna treść jest jedynie w zjednoczeniu z Bogiem, co zostało objawione w osobie Bogoczłowieka.

* * *

Czytelnik bez trudu zauważy brak pełni podanych tutaj wyjaśnień: wskazanie na fakt, że wolność ku złu i nawet jej skrajny przejaw – piekło – nie są w stanie naruszyć pełni wiecznego życia Bożego, nie daje jeszcze *pełnej* odpowiedzi na podstawowy problem teodycei. Bez odpowiedzi pozostaje cały szereg poważnych wątpliwości. Skoro stworzenie odpada od życia wiecznego, to tym samym pozostaje niewyjaśniony przedwieczny *zamysł Boży* na temat stworzenia, nie zostaje zrealizowana ostateczna idea na temat świata. Czy przez to nie zostaje naruszona pełnia zwycięstwa Boga nad złem? Celem odpowiedzenia na tę wątpliwość należy postawić ogólny problem relacji stworzenia do przedwiecznego zamysłu Boga. W związku z tym należy pogłębić i na nowo rozwiązać sam problem wolności stworzeń. Do zrealizowania zamysłu Bożego jesteśmy powołani my, istoty stworzone, jako *wolni* współpracownicy Boga. Tymczasem codzienne doświadczenie świadczy o tym, że nasza wolność nie jest na poziomie tego zadania. Jest ona sparaliżowana przez moc odziedziczonego grzechu. Jak pogodzić się z samą możliwością takiego grzechu, jakby wykluczającego naszą wolność i odpowiedzialność, jak pogodzić z Bożą sprawiedliwością? Spróbujemy odpowiedzieć na ten i na inne związane z nim problemy w dalszych częściach tej pracy.

ROZDZIAŁ III

SOFIA

I. ŚWIAT I ZAMYSŁ BOŻY W STOSUNKU DO ŚWIATA. PRZECIWKO GNOSTYCKIEMU ROZUMIENIU SOFII

W celu rozwiązania problemu postawionego w końcu poprzedniego rozdziału należy konsekwentnie iść tą drogą, którą szliśmy dotychczas: należy koniecznie znowu przeanalizować tę intuicję absolutnej, wszechjednej świadomości, która leży u podstaw wszelkiej ludzkiej świadomości.

Jedyna droga filozofii, prowadząca do celu, jest w tym wypadku dialektyczną drogą Sokratesa i Platona. Zagłębiając się w moją indywidualną świadomość, realizując postawione przez Pytię zadanie „poznaj samego siebie", znajdę u podstaw każdego mego wyobrażenia i każdej myśli inną świadomość, która uprzedza moją świadomość i jest od niej większa, świadomość zgadzającą się z prawdą, *powszechna i wszystko ogarniającą*. W stosunku do niej każda ograniczona ludzka świadomość jest maleńkim wycinkiem. Świadomość indywiduum ludzkiego w nieunikniony sposób jest fragmentaryczna. W celu usunięcia tej indywidualnej granicy, odczytania *moich* fragmentarycznych przeżyć w kontekście wszechjednej prawdy, należy napełnić *moją* świadomość świadomością powszechną, a w celu wzniesienia się w myśli ponad mylące przeżycia *mojej* indywidualnej psychiki, należy *wejść w dialog* z innymi, gdyż wszechjedna świadomość, która przekracza wszystkie poznające i myślące podmioty jest tym, co wszystkich jednoczy.

Właśnie droga dialektyczna doprowadziła Platona do odkrycia idei. On ujrzał, że ponad indywidualnym przeżyciem jest coś powszechnego, καθολον, co stanowi przedmiot autentycznego poznania: nie jest ono ani moje, ani twoje, nie jest to w ogóle ludzkie wyobrażenie, a coś niezależnego od nas, co sobie uświadamiamy, *samowystarczalna idea*, która wyraża prawdę i istotę wszystkiego, co jest. ponieważ ta idea kryje się w głębi każdej świadomości, stanowi coś *jedynego dla wszystkich*. Dlatego może być wyjaśniona w kontakcie myślowym, *w dialogu*, w którym odrzuca się wszystko to, co jest indywidualne, subiektywne, co jest źródłem różnych myśli: we wspólnym poszukiwaniu prawdy objawia się to, co jest wspólne, co jest zasadą jednoczącą wszystkich.

Wywody starożytnego filozofa w pełni są uzasadnione przez badania gnozeologiczne. W innej pracy wykazałem, że *intuicja wszechjednej świadomości* jest koniecznym założeniem każdego ludzkiego poznania[62]. Ujawniając tę intuicję w nieunikniony sposób dochodzimy do uznania idei. Wszechjedna świadomość jest ta, która zawiera w sobie absolutną myśl o wszystkim. Absolutna myśl nie jest tylko sensem tego, co jest, równocześnie jest

[62] Poza wprowadzeniem do tej pracy por. moją książkę *Mietafiziczeskije priedpołożenija poznanija*, Moskwa 1917.

zamysłem Bożym o tym, co powinno być. Cały świat istnieje we wszechjednej świadomości przez ten zamysł, który stanowi początek i koniec wszystkiego, co istnieje i może zaistnieć.

Wszechjedna świadomość jest *absolutną syntezą*: znaczy to, że *w niej wszystko jest połączone w jedno*, to, co czasowe, i to, co wieczne. Szeregi czasowe są w niej dane w zakończonej i doskonałej pełni oraz powiązane z ich wiecznym początkiem i końcem. Granica między tym, co czasowe, i tym, co wieczne, istnieje *dla nas* w egzoterycznej sferze wszechjednej świadomości. W przedwiecznym zamyśle Bożym nie ma tej granicy, gdyż zamysł ten jest tam od wieka zrealizowany. Idea leżąca u podstaw świata w jej całości i w każdym szeregu czasowym oddzielnie jest *do czasu* ukryta przed nami lub też ujawniona częściowo, w niepełny sposób. Natomiast w świadomości wszechjednej jest wyjawiona do końca. My widzimy oderwane od wieczności zjawiska w czasie, ale w prawdzie to, co czasowe, nie jest oddzielone od tego, co wieczne. Zjawisko i sens stanowią tam nierozerwalną całość.

Wieczny pokój i ruch świata są terminami względnymi. W świadomości wszechjednej są one nierozdzielne: wieczny pokój, w którym od wieków jest zrealizowana *pełnia* życia Bożego, jest ostatecznym *celem* (*terminus ad quem*) całego ruchu świata. Dla Boga jest to cel od wieków zrealizowany, gdyż w każdym momencie czsów, w każdym stadium procesu światowego On widzi koniec ewolucji świata. Znaczy to, że w świadomości wszechjednej wszystkie szeregi czasowe są widziane w świetle tych *praobrazów*, Bożych *zamiarów*, które leżą u ich podstaw. Świat stający się w czasie nie jest doskonały. Natomiast w świadomości Bożej szeregi czasowe nie są postrzegane w oderwaniu od wiecznej rzeczywistości (tak, jak my je widzimy), a w ich bezpośredniej relacji do niej i przez nią. Bóg postrzega każdą istotę w swoim przedwiecznym zamyśle, jaką ona powinna być, i w każdym stadium jej czasowego istnienia, a w końcu w jej *ostatecznej postaci, w tej, w jakiej przejdzie do wieczności*.

Jak ten obraz odnosi się do Bożej idei? Czy świat jako całość zgadza się z nią i każda istota w jej ostatecznym stanie z przedwiecznym Bożym zamysłem, czy też stworzenie *wezwane* do zrealizowania tego zamiaru może się uchylić od jego spełnienia?

Samo postawienie tego problemu ujawnia trudność jego rozwiązania. Jeśli żadne uchylania się nie są możliwe, jeśli przedwieczny zamysł Boży ma być zrealizowany *w każdym wypadku* w całej swojej pełni, czy stworzenie tego chce, czy też nie chce, to wtedy wykluczona jest możliwość wolnego samookreślenia się. Przeciwnie, jeśli stworzenie wezwane do zrealizowania w sobie obrazu Bożego może zrezygnować z tego zadania, czy nie oznacza to całkowitego upadku wiecznego zamysłu Bożego?

Problem wolności woli jest przede wszystkim kwestią relacji stworzenia do idei Bożej. Gdy tylko tak postawimy problem, konflikt między dwoma światami – Boskim i stworzonym – znowu wydaje się nie do pogodzenia.

Widocznie wszelkie intelektualne próby ich pogodzenia są skazane na wewnętrzne sprzeczności: grozi nam całkowita utrata jedności chrześcijańskiego rozumienia życia.

Przede wszystkim wyraźnie nie zadawala nas ta nauka, która określa Bożą ideę jako *substancję* wszystkiego, co się staje, a świat w czasie jako ujawnienie tej substancji. Tego typu rozumienie idei występuje w pracach Włodzimierza Sołowjowa[63], przy czym nie jest ono doprowadzone do końca, a w jeszcze bardziej ostrej formie u Sergiusza Bułgakowa. Według tego ostatniego cały świat Boskich idei, lub mówiąc inaczej sama Święta *Sofia*, odnosi się do świata w czasie jak *natura naturans* do *natura naturata*[64]. Oczywiście, w takich warunkach wolność człowieka, jak i wolność stworzenia, przekształca się w nicość. Jeśli Boski zamysł na mój temat jest moją substancją lub istotą, to *nie mogę nie być wyjawieniem tej substancji*. Chcę, czy nie chcę, w każdym bądź razie jestem takim, jakim jest zamysł Boży o mnie: wszystkie moje działania – obojętne, czy dobre, czy złe – są owocem tej substancji, *okazaniem Boskiej Sofii*. Oczywiście, że ta nauka czyni *Sofię* winowajczynią zła: jeśli moje „ja" jest jedynie jej częściowym okazaniem, moje samookreślenie się ku złu jest jej samookreśleniem się.

Właśnie tak wygląda nauka Bułgakowa. Zło jest przedstawiane jako pewien *stan* Sofii, wynik jej wewnętrznego rozpadu. Według Bułgakowa „stan świata chaos-kosmosu w stanie walki chaotycznej i organizującej siły jest zrozumiały wyłącznie jako naruszenie pierwotnej jedności Sofii, przemieszczeniem bytu z jego metafizycznego centrum, na skutek czego pojawiła się choroba bytu, jego zdecentralizowanie metafizyczne. Dzięki temu stworzenie zostało rzucone w proces stawania się, czasowości, braku zgodności, przeciwności, ewolucji, gospodarki"[65]. Sofia jako dusza i istota świata przeżywa pewien „metafizyczny upadek", „metafizyczną katastrofę"[66], w rezultacie której rozpada się ona na dwie: „podobnie, jak u Platona rozróżnia się Afrodytę Niebieską i Afrodytę Prostego ludu, tak i rozróżnia się Sofię Niebieską, pozaczasową, i Sofię empiryczną, historyczną"[67].

Jak pogodzić te stwierdzenia z chrześcijańską nauką o Mądrości, która stworzyła świat? Jeśli Mądrość jest siłą nieoddzielną od Bóstwa, to jej rozpad jest jakby wewnętrznym rozpadem samego Bóstwa, jej upadek jest katastrofą samego życia Bożego. Tym samym upada cała teodycea: *dopuszczenie grzechu* i *katastrofy Sofii*, oczywiście, nie jest *usprawiedliwieniem* twórczego aktu Bóstwa, a ciężkim oskarżeniem pod jego adresem. Próbując wyjść z tej trudności Bułgakow wpada w nowy, pełen konsekwencji błąd. Traktuje Sofię na sposób *gnostycki*, przedstawia ją jako samodzielny eon. Według niego „Sofia dysponuje osobowością i jest osobą, jest podmiotem, lub też, posługując się

[63] Por. moją pracę *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, [Moskwa 1913], I, s. 284-302.
[64] S. Bułgakow, *Swiet Niewieczernyj.* [*Soziercanija i umozrienija*], Moskwa 1917, s. 223.
[65] S. Bułgakow, *Fiłosofija chozjajstwa*, Moskwa 1912, s. 146.
[66] *Tamże*, s. 149-150.
[67] *Tamże*, s. 150.

terminem teologicznym jest hipostazą. Oczywiście, różni się od Hipostaz Trójcy Świętej, jest odrębną, innego porządku, czwartą hipostazą. Ona nie uczestniczy w życiu wewnętrznym Boga, nie jest Bogiem i dlatego nie przekształca trójhipostazowości w czterohipostazowość, Trójcy w kwaternię"[68].

Być może, Bułgakowowi uda się uniknąć oskarżenia o „czterohipostazowość"[69], ale w tej nauce jest inne, nie mniej ważne odchylenie gnostyckie: Sofia-Mądrość przemieniona w czwartą hipostazę i jako taka wyprowadzona *poza granice* życia Bożego przestaje być nieoddzielną od Boga siłą lub jakością, Mądrość poddana „katastrofom" może od Niego odpaść, ale według Bułgakowa jest tym światowym Demiurgiem, który może nawet stać się winowajcą „marności świata"[70].

Jeśli tak, to Bóg może *w czasie* utracić Mądrość, pozbawić się jej, a następnie znowu ją odzyskać przez zwycięstwo nad grzechem. Czy jest to istotna, *substancjalna* strata? Bułgakow traktuje Sofię jako *substancję* i dlatego powinien odpowiadać twierdząco na ten problem. Oznacza to przyznanie, że Bóg zostaje wciągnięty w proces światowy, zmienia się w swojej *istocie*, pozbawia się pełni i znowu ją odzyskuje, rośnie i zmniejsza się w czasie. Pozostaje tym samym dopuszczenie czegoś przeciwnego, a mianowicie, że upadek Sofii nie pociąga za sobą żadnej istotnej straty w życiu Bożym. Jeśli tak, to jakie prawo ma ta „czwarta hipostaza", będąca poza Bogiem i poddana upadkowi, do nazywania jej Boską Mądrością?

Czyż nie jest oczywiste, że w niej nauka chrześcijańska jest traktowana nie tylko jako nieoddzielna od Boga moc, ale także jako *nieoddzielna od Niego jakość*! Bóg nie może ani przestać, ani stać się mądrym, gdyż mądrość jest Jego *stałą* cechą: mądrość nie może odpaść od Boga lub oddzielić się od Niego, jak i nie może oddzielić się od Niego pełnia, moc lub dobroć. We wszystkim, co Bułgakow naucza (w ślad za Sołowjowem) o jej odpadnięciu, rozpadzie lub wewnętrznej katastrofie, wyczuwa się ślady nieprzezwyciężonego gnostycyzmu platońskiego lub nawet gnostycyzmu typu Schellinga[71]. Jest to szczególnie widoczne w jego przedstawianiu Sofii jako odrębnej istoty, zajmującej *pośrednie* miejsce między czasem i wiecznością, na podobieństwo „demiurga" z dialogu Platona „Timaios"[72]. Jego nauka jest sprzeczna podstawowej zasadzie chrześcijańskiego rozumienia świata, które uznaje wyłącznie jedynego pośrednika między Bogiem i człowiekiem, a tym samym między Bogiem i stworzeniem, Bogoczłowieka Jezusa Chrystusa. Rzeczywistym pośrednikiem może być tylko taka istota, która łączy w sobie *pełnię* wiecznego życia Bożego z

[68] S. Bułgakow, *Swiet Niewieczernyj* s. 212.
[69] Oskarżenia te pojawiły się jednak, por. W. Łosski, *Spor o Sofii. „Dokładnaja Zapiska prot. S. Bułgakowa i smysł ukaza Moskowskoj Patriarchii*, Paris 1936; G. Ejałowicz, *Dieło prot. Siergija Bułgakowa (Istoriczeskaja kanwa spora o Sofii)*, San Francisco 1980 (uwaga tłumacza).
[70] S. Bułgakow, *Fiłosofija chozjajstwa*, s. 122.
[71] Por. S. Bułgakow, *Fiłosofija chozjajstwa*, s. 146, gdzie nauka o „naruszeniu pierwotnej jedności Sofii" wprost opiera się na obszernym cytacie z Schellinga. [Bułgakow cytuje pracę Schellinga *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003 (uwaga tłumacza)].
[72] Por. Platon, *Timaios*, [w tegoż:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2000, II, s. 657-743 (uwaga tłumacza).

doskonałością stworzonej, ludzkiej natury. Sofia w rozumieniu Bułgakowa[73] nie dysponuje Boską pełnią, wieczność do niej nie należy. W jaki sposób tak rozumiana Sofia może zapełnić przepaść między Bogiem i stworzeniem, jeśli sama ze swej strony oddzieliła się od Boga przepaścią?[74]

W rzeczywistości – wbrew Bułgakowowi – Sofia wcale nie jest *pośredniczką* między Bogiem i stworzeniem, gdyż Chrystus *bezpośrednio* połączył się z człowieczeństwem. Ona jest nieoddzielną od Chrystusa Bożą Mądrością i siłą. Jeśli tak, to świat stający się w czasie jest czymś *innym* w stosunku do Sofii. Sofia jako nieoddzielna od Boga *siła* Boża sama nie może być substancją lub siłą czegokolwiek stającego się, niedoskonałego, a tym samym grzesznego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia należy traktować wzajemne relacje między tą siłą i stworzonym w czasie światem jako relacje dwóch różnych, ale odrębnych, chociaż stanowiących nierozdzielną jedność zasad. Mądrość Bożą należy do istoty Bożej i dlatego nie może być substancją lub istotą rozwijającego się w czasie stworzenia. Określanie jej jako *natura naturans*, a dostępnego nam świata jako *natura naturata*, powinno więc zostać odrzucone z powodu wyraźnego monofizytyzmu tej koncepcji. Sofia może objawiać się i realizować w świecie, ale w żadnym wypadku nie może być podmiotem rozwoju i doskonalenia się w czasie. Wszystko to, co rozwija się, doskonali lub też – przeciwnie – rozkłada się i ginie, jest czymś innym w stosunku do Sofii. Dlatego relacja między Sofią i tym światem w żadnym wypadku nie może być tożsamością. Jedynym rozwiązaniem jest w tym wypadku jedność dwóch natur, ale bez ich pomieszania[75].

II. BOSKA IDEA I WOLNOŚĆ STWORZEŃ

Tego typu rozumienie wzajemnych relacji między stwarzającą Mądrością i stworzeniem stawia ogromne trudności, na pierwszy rzut oka nie do przezwyciężenia. Przede wszystkim ono jakby zawiera w sobie nieprzezwyciężony *dualizm*, obcy duchowi chrześcijańskiemu.

Świat w stosunku do stwarzającej Sofii jest czymś *innym*. Czy to nie znaczy, że świat jako inny powstaje obok twórczego aktu Sofii, ma swoją odrębną, niezależną od niej zasadę? Czy w tego typu rozumieniu aktu stwórczego Bóg nie przekształca się ze Stwórcy w *Organizatora* stworzenia? Czym ta nauka o świecie różni się od światopoglądu Arystotelesa i Anaksagorasa, którzy zakładają, że Boski rozum nie stwarza wiecznej materii, a jedynie ją *kształtuje*, wprowadza w nią piękno i porządek?

[73] S. Bułgakow, *Swiet Niewieczernyj*, s. 215.

[74] Tego typu pośrednie istoty, obce Boskiej pełni i dlatego nie mogące zapełnić przepaści między Bogiem i stworzeniem, są charakterystyczne dla nauk gnostyckich, które nie zdołały przezwyciężyć dualizmu.

[75] Por. orzeczenie Soboru Chalcedońskiego z 451 r.: „Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę", por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, pod red. A. Barona i H. Pietrasa, Kraków 2001, I, s. 223 (uwaga tłumacza).

Podstawowa różnica, oczywiście, polega na tym, że w nauce starożytnych filozofów materia, z której Boży rozum kształtuje świat, jest samodzielną zasadą. Tymczasem według chrześcijaństwa przedwieczna Mądrość, stwarzająca świat, *jest zasadą swojego innego*: w tym „innym" *wszystko* zakłada akt twórczy – i materię i formę, wszystko zostało stworzone *z niczego*.

U Platona i Arystotelesa materia także jest rozumiana jako niebyt, według Platona jest niebytem bezwarunkowym (gr. απλως μη ον), a według Arystotelesa niebytem względnym, możliwością bytu (gr. δυναμει ον). Jednak u obu starożytnych filozofów to negatywne określenie materii nie jest jasne. *Sprzeciwia się* idei, zaciemnia ją, jest jedynie niedoskonałym, słabym odbiciem. Przedstawiając ją jako niepokorny materiał Platon i Arystoteles tym samym obdarzają ją cechami bytu obcego idei i jest przeciwstawiana jej idei jako coś zewnętrznego.

Różnica nauki chrześcijańskiej od tych poglądów filozoficznych starożytności polega na tym, że nie zakłada ona żadnej *zewnętrznej* granicy dla Bożej Mądrości. Świat stający się w czasie w stosunku do Sofii jest *inny*, ale nie jako materiał dany z zewnątrz: to, co jest *inne*, nie jest narzucane stwarzającemu Słowu z zewnątrz jako obca w stosunku do niego konieczność, co określa stosunek Sofii-Mądrości Bożej do stworzenia.

Według chrześcijaństwa stwórczy akt Mądrości stwarza *wszystko z niczego*. Jak należy rozumieć to „nic", z którego jest stworzony świat? W Bogu „pełnia bytu mieszka cieleśnie"[76], a tym samym „nic", z którego jest stwarzany świat, jest z niego wykluczone jako egzoteryczna sfera poza Bogiem, gdyż jest *negowaniem tej pełni*. Negowanie jest przezwyciężone przez stwórczy akt Mądrości, która nadaje istnienie temu, co nie istnieje. „Nic", postawione w relację do „Sofii", określane przez nią, tym samym przestaje być niebytem bezwzględnym (gr. ουκ ον lub απλωσ κρητον), staje się *niebytem względnym*, gdyż dla stwarzającej Mądrości niebyt jest możliwością bytu (gr. μη ον w sensie δνυ αμει ον).

Przedwieczna Sofia-Mądrość zawiera w sobie, jak już powiedziano, wieczne idee-wzory wszystkiego, co jest stworzone, całego stającego się świata, który rozwija się w czasie. Tym samym w przedwiecznym akcie stwórczym Bóg przez początkiem czasu widzi niebyt napełniony nieograniczoną różnorodnością pozytywnych możliwości. *Niebyt bezwzględny zostaje w nim od wieków przekształcony w niebyt względny*, czyli w pozytywną potencję lub możliwość określonego istnienia, określonej i konkretnej postaci. W ten sposób negatywna możliwość lub potencja, przekształcona w możliwość pozytywną jest tym, co *staje się w czasie*.

Sam z siebie świat idei Bożych od wieków jest doskonały i pełny: nie ma w nim miejsca dla jakiejś niepełni lub niedoskonałości, a dlatego nie ma miejsca dla jakiegoś „postępu". Jest to wieczna rzeczywistość Boża, substancjalny świat

[76] *Kol* 2, 9 (uwaga tłumacza).

wiecznego pokoju, w którym pełnia bytu mieszka cieleśnie. W *egzoterycznej* sferze świadomości Bożej i bytu rzeczywistość i zamysł pokrywają się: Mądrość jest zrealizowana w całej swojej pełni.

Coś innego widzimy w sferze bytu czasowego, która wchodzi do *ezoterycznej* sfery świadomości Bożej. W tym wypadku idea Boża nie jest dana od wieków. Świat w jego stanie empirycznym jej nie ogania. W stającym się, doskonalącym się świecie wyjawienie idei nie może być adekwatne i pełne, ponieważ dla tego świata idea jest *zadaniem*. Ona jest *końcem, celem* jego rozwoju, przy czym osiągnięcie celu jest tym samym końcem w innym znaczeniu, w sensie ustania samego procesu rozwoju. Dlatego idea nie jest rzeczywistością świata w czasie, ale zawiera w sobie jego pozytywną potencję i możliwość, która nie tylko może, ale także powinna się w nim ujawnić.

Zrealizowanie przedwiecznego zamysłu Bożego dla stworzenia istniejącego i rozwijającego się w czasie, nie jest fatum konieczności, a wezwaniem, która może ona spełnić lub nie spełnić. Innymi słowy idea każdej stworzonej istoty nie jest jego naturą, a inną, różną od niego rzeczywistością, z którą może się ono połączyć lub nie. Idea jest wzorem przyszłego, nowego stworzenia, która powinna być zrealizowana w wolności. Jest praobraz życia, jaki go pragnął i zamyślił Bóg, natomiast zrealizowanie tego praobrazu w świecie stającym się w czasie nie jest jednostronnym dziełem Boga: dokonuje się przy czynnym udziale stworzenia, wezwanego do dobrowolnej współpracy, do dobrowolnego zrealizowania woli Bożej.

Tym samym *w czasie* każda Boża idea oddzielnie i cały świat idei, a więc sama Sofia w jej pełni jest jeszcze nie wyjawioną do końca możliwością. Nie jest ona jeszcze zrealizowana w swej pełni, a częściowo realizuje się w ewolucji świata.

Taki stosunek Sofii do ewolucji świata określa granice wolności stworzenia. Istota *wezwana* do zrealizowania w swojej wolności wiecznej Bożej idei, tym samym jest nosicielem podwójnej możliwości: możliwości *pozytywnej*, która wyraża się w realizowaniu powierzonej idei, oraz możliwości *negatywnej*, która wyraża się w przeciwstawnym samookreśleniu, *w sprzeciwie i przeciwstawianiu się idei*. Mogę albo zrealizować w sobie ten obraz Boży, który stanowi zamysł Boży o mnie, albo wyjawić w sobie określone negowanie *tego* właśnie obrazu, *tej* idei. Bez względu na to, jaki byłby mój wybór – pozytywny lub negatywny – mój obraz jest rzeczywisty i całe moje życie w nieunikniony sposób jest określone przez tę Bożą ideę, którą ja afirmuję lub neguję. Jestem nią *związany*. Mogę zrealizować w sobie albo ten zamysł Boży, albo jego bluźnierczą parodię bądź karykaturę, a więc negację. Natomiast od mojej wolności nie zależy możliwość zmienienia tego zamysłu, samodzielnego wyboru i zrealizowania w moim życiu jakiejś innej idei. Nie jestem w stanie stworzyć samodzielnie bez Boga i wbrew Bogu jakiejś *treści* mojego życia. Mogę jedynie afirmować lub negować tę treść, która została mi przeznaczona w przedwiecznej decyzji Sofii, a tym samym również *negowanie* przez stworzenie

tej idei żyje ową ideą, którą neguje: od niej zapożycza swoją postawę, określa swoją osobowość, ale w tym wypadku przez negację.

Wolność jest samookreśleniem: jednak poza *ideą* wyrażającą zamysł Boży o niej, stworzona istota nie ma samodzielności i nie jest w stanie ją określić. Albo oddaje się woli Bożej, a wtedy „samodzielność" staje się wyraźnym zrealizowaniem obrazu Bożego: idea staje się jej wewnętrzną treścią, *jej życiem*. Tym samym realizowana jest jedność wolnego stworzenia z przedwieczną Sofią. Albo odwrotnie, wolna istota afirmuje swoją „samodzielność" *wbrew* idei, traci ostatecznie obraz i podobieństwo Boże. Tym samym odcina się od życia wiecznego, ogranicza swoją treść substancjalną, a więc swoją „samodzielność": istota, która ostatecznie zerwała wszelki związek z życiem wiecznym staje się na skutek tego zerwania pusta, staje się fantomem.

Dodaje to jeszcze jeden rys do poprzedniego rozdziału. Jeśli zła wola *ostatecznie* rodzi jedynie parodie i karykatury Bożego zamysłu, jeśli przed wiecznym i ostatecznym sądem bezwarunkowej prawdy te karykatury okazują się martwymi fantomami, to tym samym jeszcze raz zostaje podkreślona bezsilność zła.

Zło samo w sobie nie jest substancjalne i dlatego sfera życia Bożego, w której wszystko jest substancjalne, Boskie i niezmienne, jest niedostępna dla zła. W sferze „wiecznego ognia" zło samo staje się zdobyczą śmierci. Żyć *w sensie właściwym* zło może wyłącznie w sferze czasowego istnienia, która po części jest, a po części jej nie ma. Jest to *życie pasożyta*, które może być realne jedynie w przejściowym stanie istnienia świata: ono może istnieć jedynie kosztem jakiejś innej istoty, która tak czy inaczej ma *kontakt* z wiecznym i substancjalnym życiem Boga, ale jeszcze nie jest w nim ostatecznie afirmowana.

Cała moc zła jest w czasie i tylko w czasie: jak już powiedziano, dla parodii nie ma miejsca w życiu wiecznym. Parodia żyje jedynie do tego czasu, póki na świecie jest istota, która może być kuszona, może przeżywać walkę przeciwstawnych sobie tendencji, do dobra i do zła. Taka walka, sprzeciw wobec zamysłu Bożego, możliwa jest jedynie *w czasie*, przed ostatecznym samookreśleniem się stworzenia i przed ostatecznym sądem Bożym. Koniec czasu jest więc tym samym końcem walki: kto określił się ostatecznie do życia wiecznego, dobrowolnie rezygnuje ze sprzeciwu, a kto ostatecznie umarł, tym samym traci zdolność sprzeciwu. *W wieczności zło przestaje* być rzeczywistym: fantomy nie walczą, gdyż nie żyją. Ich *życie nie jest autentyczne, a na wieki zaginioną przeszłością*.

Taki stan rzeczy określa odpowiedź na szereg innych, ważnych problemów stawianych przez teodyceę.

Świat jako zamyślony w przedwiecznej Bożej radzie, jest niepodzielną całością, w której wszystkie części są wewnętrznie *organicznie* ze sobą powiązane jednością wspólnego życia. W idei każda stworzona istota jest koniecznym uczestnikiem pełni życia Bożego. Tym samym każda istota jest w Bożym kosmosie nosicielem jedynej w swojej rodzaju wartości. *Wszyscy* są

wezwani, żeby być przyjaciółmi, członkami Ciała Chrystusa. Jeśli tak, to czy odpadnięcie wielu lub choćby nawet *jednego* członka tego organizmu, nie jest zniszczeniem *całego organizmu*, początkiem rozpadu ciała jako całości? Czy może być doskonałe i pełne życie organizmu, w którym brakuje jakichś koniecznych organów? Jeśli *przyjaciel jest niezastąpiony*, to czy jego zdrada i wieczna utrata nie jest źródłem nieskończonego i wiecznego cierpienia? Jeśli Bóg jest kochającym Ojcem, to jak pogodzić Jego wieczną szczęśliwość z utratą choćby części Jego synów?

Klucz do rozwiązania tych problemów i wątpliwości zawiera się w nauce chrześcijańskiej o kosmicznym Ciele Chrystusa: *Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który uprawia. Każdą latorośl, które we mnie nie przynosi owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy* (*J* 15, 1-2). Porównanie z gałęzią, która przynosi owoc, pokazuje wyraźnie, że człowiek może być niezastąpionym członkiem tego organizmu jedynie wtedy, gdy żyje życiem całości i realizuje konieczną dla całego organizmu funkcję. Gałąź uschła, pozbawiona siły życiowej, przestaje być wartościowa i jest odcinana bez żadnej straty dla całości. Człowiek ma wartość i jest niezastąpiony jako współpracownik i przyjaciel Boga: tylko jako taki jest nosicielem wiecznej idei Bożej. Gdy tylko zdradza swoje przeznaczenie i traci otrzymany od Boga talent, przestaje być niezastąpionym. Przypowieść o talentach[77], która powinna być tłumaczona w powiązaniu z zacytowanym tekstem o gałęzi winorośli, jasno mówi o tym, że uschła gałąź, która nie przynosi owocu, zostaje zastąpiona przez inną, *przynoszącą owoc*.

Wieczne idee Boże są nie tylko zamysłami Bożymi, są *żywymi siłami twórczymi*. Jeśli człowiek rezygnuje z bycia współpracownikiem i nosicielem tych twórczych sił, zostanie zastąpiony przez innego współpracownika: chce tego, czy też nie, pełnia życia Bożego zostanie zrealizowana. Jeśli w sytuacji „uschłej gałęzi" znajdą się synowie Abrahama, to Bóg „z tych kamieni powoła nowych synów Abrahama"[78]. Talent dany przez Boga powinien być początkiem duchowego wzrostu człowieka. Człowiekowi, który nie pomnożył swego talentu, zostanie on zabrany i dany innemu. Odpadnięcie, a nawet „druga śmierć" człowieka nie są odpadnięciem samej wiecznej idei, która została poruczona człowiekowi jako dany przez Boga talent. Jako żywe siły twórcze idee nie mogą być stracone przez Boga: Bóg znajdzie sobie innego ich nosiciela, a tym samym życie wieczne zostanie zrealizowane w całej jego pełni. Jak dokonuje się ta tajemnicza zamiana uschłej gałęzi na przynoszącą owoc, tego nie wiemy i nie możemy wiedzieć. Dla nas jest ważne jedynie to, że *ta zamiana dokonuje się*, że od życia Bożego odpada jedynie to, co jest martwe, a nie to, co jest żywe. Tym samym życie Boże nie doznaje żadnego uszczerbku z powodu naszych upadków i grzechów, a nawet naszej zguby. Zamysł Boży jest

[77] *Mt* 25, 14-30 (uwaga tłumacza).
[78] *Mt* 3, 9 (uwaga tłumacza).

realizowany w całej swojej pełni i obraca w nicość wszelki sprzeciw, bez względu na to, jak wielkie są siły, które sprzeciwiają się Bogu.

III. ŚWIAT JAKO WZGLĘDNY NIEBYT: JEGO POTENCJA POZYTYWNA I NEGATYWNA[79]

Mówiliśmy już, że świat w czasie jest *innym* w stosunku do Sofii. Na podstawie wszystkiego, co zostało powiedziane, można wyjaśnić naturę tego innego. Nie będąc tożsamy z Sofią „inny" ma w niej swoją zasadę, gdyż Sofia jest źródłem jego możliwości i rzeczywistości. Z jednej strony jako „inny" świat jest negacją „Sofii". Natomiast z drugiej strony, w wiecznej Bożej rzeczywistości ta negacja jest przezwyciężona i *usunięta*, gdyż w życiu wiecznym „inny" przekształca się w *przyjaciela*: tym samym negowanie przekształca się w afirmowanie. Stworzona istota, która w swojej niedoskonałości jest *negowaniem* idei, w swoim przeznaczeniu jest jej nosicielem. Życie wieczne jest spełnieniem tego przeznaczenia.

Zarazem określa to istotę bytu czasowego. Rzeczywistość czasowa jest sferą, w której świat *wiecznych idei* – Sofia – jest przesłonięty przez *innego*, czyli jej pewną realną negacją. Ten „*inny*" jest określany jako *niebyt idei* lub niebyt Sofii, ale jest to niebyt względny, a nie absolutny (gr. μη ον, a nie ουκ ον): w swojej *możliwości* (potencji) świat jest objawieniem lub wcieleniem tej samej idei Sofii, która nie mieści się w jej czasowej rzeczywistości, *jest przez nią negowana*.

Wniknijmy w naturę tej relacji. Świat w czasie jest sferą samookreślania się stworzeń, które powinny wybierać między życiem wiecznym i wieczną śmiercią, afirmując siebie w idei lub jej negacji. Dlatego *w czasie idea nie jest dana* w swojej wiecznej rzeczywistości. Zamiast rzeczywistości idei znajdujemy jedynie nieujawnione lub nie ujawnione w pełni, a przy tym sprzeczne możliwości. Wolne stworzenia są wezwane do zrealizowania w sobie tego obrazu Bożego, który stanowi *ich ideę*. Tej pozytywnej możliwości, która stanowi ich powołanie, odpowiada sprzeczna możliwość *negatywna*. Wolność wyboru polega na możliwości wybierania między ideą i jej negacją.

Świat w czasie stanowi sferę *dwojakich możliwości*, pozytywnych i negatywnych. Skoro wieczna idea Boża nie jest jego istotą, a koniec lub cel jego rozwoju wymaga dla osiągnięcia tego celu nie tylko jednostronnego *działania* z góry, ale także *współpracy* z dołu, współpracy wolnego stworzenia z Bogiem, *to wszelkiej pozytywnej możliwości w nim odpowiada przeciwstawna negatywna potencja lub możliwość*.

[79] Jeśli pamięć mnie nie myli, to przedstawiona tutaj nauka o negatywnych potencjach ogólnie zgadza się z tym, co rozwijał w ustnych rozmowach ze mną, jeszcze w młodości, zmarły książę Sergiusz Mikołajewicz Trubieckoj, który był przekonany, że stające się w czasie świat nie jest stworzony z pozytywnych, a z „negatywnych" potencji Sofii.

Każda wolna istota ma swoje oblicze dzienne i swoje oblicze nocne. Jest ona wezwana do zrealizowania idei, ale to wezwanie nie jest jej koniecznością i dlatego w samym swoim powołaniu kryje się świat ciemnych przeciwstawnych możliwości. Między tymi przeciwstawnymi możliwościami – pozytywnymi i negatywnymi – istnieje związek. Im wyższe powołanie danej istoty, tym większa jest możliwość jej upadku, i odwrotnie. Na podstawie tej głębi możliwości zła, która ujawnia się i kryje w tej lub innej istocie, możemy poznać jej wyjątkowy talent i wyjątkowe powołanie. Do czasu te i inne możliwości – jasne i mroczne – walczą ze sobą. Do czasu, póki ta walka nie zostanie zakończona, świat nie jest ani bytem, ani niebytem w bezwarunkowym znaczeniu tego słowa, a pewnym połączenie jednego i drugiego, a w pewnym sensie nie jest równocześnie ani jednym, ani drugim.

Platon określa byt czasowy jako „nieustannie rodzący się i umierający, ale nigdy istotnie nieistniejący" (gr. αει γιγνομενον και απολλυμενον, οντος δε ουδεποτε ον). W istocie, jest to sfera bytu *względnego* i niebytu *względnego*. W porównaniu z *wszechjednością*, z tą pełnią bytu, która w Bogu „mieszka cieleśnie", cała sfera istnienia względnego, czasowego, jest nicością. Nicość jest brakiem autentycznego, bezwarunkowego bytu lub też naszą parodią tejże pełni. Ponieważ Boża wszechjedność nie ujawniła się i nie wyjawiła w naszym czasowym świecie, jest on *nicością* lub *niebytem*, ale niebytem *względnym*, a nie *absolutnym*. Nie mieszcząc w sobie pełni rzeczywistości Bożej kryje w sobie jej pozytywną *możliwość, potencję*, zawiera w sobie pewien niedoskonały zadatek do realizacji.

Świat w czasie jest *rzeczywiście* związany z Sofią, w pewien sposób ma kontakt z jej bytem. W tym związku z autentycznym istnieniem, z *bezwarunkowym* bytem idei tkwi cała jego realność. On *jest*, ponieważ ma kontakt z absolutną realnością Bożej idei, jej wszechjednością, i zarazem *nie jest*, gdyż nie ogarnia pełni bytu idei lub afirmuje się wbrew idei. Dokąd trwa bieg czasu, ten związek między istnieniem Bożym i poza Bożym, między wszechjednością i jej innym nie może być ostatecznie afirmowany, ani ostatecznie zerwany. Dlatego w czasie wszystko jest względne, i byt, i niebyt. Całe istnienie w czasie jest bez przerwy dokonującym się *przejściem* od niebytu do bytu i odwrotnie. Każdy moment tego czasowego istnienia jest znikającą chwilą, która w pewien sposób jest i w pewien sposób jej nie ma. Z jednej strony najkrótsza chwila jest w pewien sposób wieczna, gdyż wiecznie jest w prawdzie, wiecznie jest obecny przed wszechjedną świadomością, a z drugiej strony cała wieczność chwili polega na tym, że ona wiecznie przemija: jest to *wieczność przejścia*, a tym samym wieczność względnego bytu lub względnego niebytu (co jest jednym i tym samym).

Inaczej wieczność nie przynależy i nie może przynależeć do istoty, która nie określiła jeszcze ostatecznie swego oblicza, nie afirmowała się ku życiu lub ku śmierci. Dla takiej istoty *autentyczna wieczność jest zatrzymana*: jej istnienie w naturalny sposób przyjmuje *formę przejścia* od bytu warunkowego do

bezwarunkowego, do absolutnego życia *wiecznego* lub do ostatecznej śmierci *wiecznej*. *Nieprzerwany* stan tego przejścia wyraża związek między czasem i wiecznością. Wspominamy czas jako *nieprzerwany bieg* właśnie dlatego, że wszystkie jego momenty są ogarnięte przez wszechjedność i w niej powiązane wiecznym związkiem. Chwila teraźniejsza jest związana z całą nieskończoną przeszłością i jest kontynuacją tej przeszłości. Tym samym nieprzerwany bieg czasu jest możliwy tylko dlatego, że *przeszłość jest w teraźniejszości*: percypujemy nieprzerwany bieg czasu, a to *znaczy, że można go kontemplować w formie wieczności*. Dlatego już w samej kontemplacji czasu mamy pewne schematyczne przedstawienie związku dwóch światów, tego, który *się staje*, i tego, który *istnieje bezwarunkowo*.

Związek ten jest dwojakiego rodzaju. Jak powiedziano, świat w czasie zawiera w sobie także możliwość świata idei (Sofia), pewien początek jej rzeczywistości. Świat w czasie w jego całości jest określony przez Sofię *w potencji*, a każda istota w czasie jest określona w oddzielności jako możliwy nosiciel określonej idei, przy czym *w wolnej* istocie każdej pozytywnej możliwości lub potencji odpowiada *negatywna* możliwość, możliwość parodii. Istota powołana, żeby stać się naczyniem Bożej idei, może stać się wcieloną jej negacją, może okazać w swojej postaci jakby personifikowane bluźnierstwo.

Z drugiej strony Sofia jest obecna w świecie nie tylko w potencji, ona *działa*, ponieważ realność świata jest pewnym objawieniem Sofii, objawieniem *wstępnym* i dlatego w nieunikniony sposób częściowym i niepełnym. Nasza rzeczywistość jest przejściem od niebytu do bytu i jako przejście ma kontakt z jednym i z drugim – z mrokiem niebytu, z którego się rodzi i ze światłością, do której dąży. Wstępowanie świata od nicości do doskonałości i pełni nie dokonuje się po linii prostej. Proces światowy nie jest bezbolesną ewolucją. Walka przeciwstawnych możliwości, dokonująca się w świecie, przekształca sam proces w katastroficzną drogę z wieloma przeszkodami, odchyleniami, porażkami i upadkami. Z tego powodu objawienie Sofii w świecie, ukryte przez chaotyczne przejawy „innego", nie może być łatwo rozpoznana. Staje się ono jasne jedynie dla jasnowidzącego natchnienia twórczego, o którym mówi poeta:

> Nie wierząc światu fałszywemu,
> Pod grubą korą materii
> Dotknąłem niezniszczalnej purpury
> I poznawałem blask Bóstwa[80].

Dla takiej kontemplacji realność Sofii jest widoczna we wszystkim, nawet w porażkach i upadkach. To ona warunkuje samą rzeczywistość marności i chaosu, gdyż ostatecznie ta marność nie jest czymś innym, jak zabłąkanym poszukiwaniem wiecznej pełni bytu. Sofia żyje w ruchu świata jako nieuświadomiony cel powszechnego dążenia, jako siła wszystko wprowadzająca

[80] Fragment wiersza W. Sołowjowa *Tri swidanija* z 1898 r., [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, Bruxelles 1970, XII, s. 80 (uwaga tłumacza).

w ruch. Świat dąży bowiem do wszechjedności, a zrealizowana wszechjedność jest Sofią.

Zawiera się w tym tajemnica nieustannego ruchu i biegu czasu. Spokój jest możliwy jedynie w pełni. Dopóki pełnia nie jest osiągnięta, świat powinien trwać w stanie nieustannego *przejścia* lub ruchu. Cała rzeczywistość stworzenia, które nie osiągnęło pełni, ale do niej dąży, jest realnością *stawania się*. Jest to więc realność *względna*, która nie jest uwarunkowana przez samą siebie, a przez realność bezwarunkową, która stanowi koniec jej dążenia. Jeśli cel do którego ona dąży nie jest realny, to dokonujący się ruch też nie jest realny. Jeśli nie ma pełni bytu, do której dąży wszystko, co żyje, to życie jest widmowe. Jeśli to *powszechne* przejście, które wyraża się w nieustannym biegu czasu, nie doprowadza do bezwarunkowej rzeczywistości, od której nie ma już żadnego przejścia, to wszystko to, co czasowe, a także sam czas, są fantomem. Wtedy w czasie nic się nie dokonuje i nic autentycznie *nie przechodzi* od niebytu do bytu.

IV. TĘCZA JAKO ROZWIĄZANIE ANTYNOMII CZASU I WIECZNOŚCI

Teraz pojawia się podstawowa trudność (aporia) w rozumieniu czasu i tego, co jest czasowe. Zdaje się, że samo *pojęcie przejścia jako realnego wydarzenia*, zostaje zlikwidowane przez te wewnętrzne sprzeczności logiczne, które zostały zauważone już w Starożytności przez filozofów szkoły eleackiej. Każde przejście jest powstaniem lub zniszczeniem, a więc w samym pojęciu przejścia lub stawania się wiążą się między sobą dwie myśli, które – jak się wydaje – nie mogą być powiązane logicznie. W celu zrozumienia logicznej genezy, powstania czegokolwiek *z nicości*, powinniśmy myśleć o nicości jako o czymś *realnym*, z czego powstaje inna realność. *Z niebytu nic nie powstaje, ex nihilo nihil fit* – oto główna zasada, na mocy której filozofowie szkoły eleackiej odrzucili genezę, a tym samym także czas. Autentyczny byt nie powstaje i nie jest likwidowany. Dlatego też powstanie i likwidacja są czymś, co wydaje się pozornie.

Trudność, którą odkrywamy w tym eleackim wywodzie, polega na tym, że dręcząca starożytnych filozofów sprzeczność w pojęciu genezy nie jest zakorzeniona jedynie w myśleniu logicznym, ale w całym naszym życiu. To, co autentycznie istnieje, jest bytem *bezwarunkowym*, który jako bezwarunkowy rzeczywiście nie podlega ani powstawaniu, *ani likwidacji*, ani też żadnej zmianie. On w ogóle nie może być podmiotem procesu w czasie. Taki proces może się dokonywać jedynie *poza bytem bezwarunkowym*. Jeśli tak, to w jaki sposób ten proces może być realny? Czy można mówić o realności tego, co nie jest bezwarunkowe? Czy w ogóle możliwa jest logicznie jakaś realność względna, a więc taki byt, który jest jedynie stającym się? Czy samo pojęcie *bytu stającego się* nie jest sprzecznością logiczną? A przy tym nie tylko logiczną, gdyż każda próba połączenia bytu *absolutnego* z pojęciem procesu w

czasie wydaje się być niedopuszczalnym pomniejszaniem Absolutu i dlatego wywołuje poważne wątpliwości *religijne*.

Popatrzmy, jak ta wątpliwość jest rozwiązana przez intuicję religijną: *Po czym Bóg dodał: „A to jest znak przymierza, które Ja zawieram z wami i każdą istotą żywą, jaka jest z wami, na wieczne czasy: Łuk mój kładę na obłoki, aby był znakiem przymierza między Mną i ziemią. A gdy rozciągnę obłoki nad ziemią i gdy ukaże się ten łuk na obłokach, wtedy wspomnę na moje przymierze, które zawarłem z wami i z wszelką żywą istotą, z każym człowiekiem; i nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie jakiegokolwiek jestestwa"* (*Rdz* 9, 12-15).

W tej wizji są wszystkie elementy dręczącej nas sprzeczności logicznej. „Potop", o którym mówi opowiadanie biblijne, nie jest jedynie historycznym wydarzeniem starotestamentowej przeszłości: „wszystko płynie" Heraklita dla wszystkich istot żyjących w czasie jest stałym zagrożeniem. Ten, kto nie postrzega wiecznego końca i sensu życia, uważa cały proces dokonujący się w czasie za nieustannie płynącą wodę i „*potop na zniszczenie jakiegokolwiek jestestwa*". Człowiek, który nie może wznieść się ponad tę „płynącą wodę", uważa świat za otoczony mrokiem, ziemia jest oddzielona od nieba przez ogromny i nieprzenikalny obłok. Natomiast świadomość religijna wznosi się na wyższy stopień kontemplacji i postrzega w obłoku zjawisko tęczy.

Nie tylko w Biblii tęcza jest symbolem nadziei i radości. Przypomnijmy sobie poetycką opowieść niemieckiej sagi o „Pierścieniu Nibelunga", w której tęcza jest przedstawiona jako most, cudownie przerzucony z nieba na ziemię i łączący ziemię z mieszkaniem Bogów, z *Walhallą*. W tej wizji jest zawarte nie tylko zewnętrzne, ale także *wewnętrzne* mistyczne objawienie, które *bezpośrednio* uskrzydla duszę. Jest to coś więcej, niż zwycięstwo światłości nad ciemnością. Tęcza raduje jako *żywy obraz wszechjedności*, w którym niebo i ziemia łączą się w nierozdzielną całość:

Jednym końcem w lasy się wbiła,
Drugim uszła za obłoki,
Pół nieba sobą ogarnęła
I na wysokościach zaniemogła.

Nie jest zlanie się nieba i ziemi, a ich organiczne zjednoczenia: przenikając w płynącą wodę światło słoneczne nie jest unoszone przez jej ruch, przeciwnie, ruch zostaje połączony ze spokojem sfer niebieskich, przedstawiając w lejącym się na ziemię potoku zdecydowany zarys powietrznego łuku. W nieustannym ruchu pozbawionych formy wodnych mas tęcza przedstawia nieruchomą formę nieboskłonu. Jedność promienia słonecznego jest zachowana w wielości jego przełamań, w grze skrzących się i jakby poruszających tonów oraz przepływów.

Nie dziwi więc, że dla świadomości religijnej tęcza pozostaje jedynym w swoim rodzaju znakiem przymierza między niebem i ziemią. W księgach Starego i Nowego Testamentu wyraża ona myśl o przyszłym przemienieniu

świata, o zrealizowaniu jednego życia Bożego w wielości jego form oraz o kontakcie ruchu ziemi z nieruchomym spokojem wieczności. W księdze Proroka Ezechiela w kształt tęczy przybrano *wizję chwały Pańskiej* (*Ez* 2, 1; por. 1, 28). W Apokalipsie (4, 3) przedstawiono tron Boży, otoczony tęczą. Opisano też wizję anioła z tęczą nad głową (10, 1). *Anioł 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* (10, 6). W swej istocie jest to to samo objawienie, które zostało przedstawione w Starym Testamencie w wizji tęczy po potopie. Obietnice, że *nie będzie już nigdy wód potopu na zniszczenie jakiegokolwiek jestestwa* i że *czasu już nie będzie*, wyrażają w różnych formach jedną i tę samą myśl o ustaniu powszechnego zgubnego biegu śmierci. Końcem tego biegu jest zjawisko tęczy. Nieustanny ruch czasu, który unosi wszystko, co żyje na ziemi i na niebie, i w morzu, zatrzyma się wtedy, gdy stworzenie zgromadzi się wokół tronu Najwyższego i tam utworzy otoczenie chwały Bożej w formie tęczy.

Tęcza, która stanowi wieczny koniec i cel wszystkiego, co czasowe, jaśnieje już w czasie. Jej nieruchomy zarys jest widoczny już w nieustannym *potoku* czasu jako znak naszej nadziei i jako odpowiedź na nasze wątpliwości religijne. W formie intuicyjnej daje ona rozwiązanie antynomii jednego i wielości, nieruchomej pełni Absolutu i dążącego do Niego potoku bytu czasowego.

Tutaj, na ziemi, jedność życia Bożego jest zasłoniona przez chaotyczną wielość form istnienia w czasie. Wznosząc się ponad czas i wiążąc jego różnorakie szeregi z ich wiecznym końcem, myśl postrzega *wszystko w jednym*, wiąże wielość form i barw tego, co istnieje, z jednością Ducha Bożego, napełniającego świat. Właśnie to objawia się w tęczy na niebie. Dla myśli, której stało się jasnym to objawienie, potop zniknął, cały ruch został *doprowadzony do końca*, gdyż przez *przemijające* formy teraźniejszości ona kontempluje nieruchome formy *przebóstwionego* stworzenia, przyjętego do otoczenia chwały Bożej. Tym samym wieczność jest zrealizowana w czasie, antynomia czasu i wieczności jest zlikwidowana. W świetle świadomości religijnej byt czasowy przestaje być mroczną otchłanią poza Bogiem. Jest to widmowe środowisko w ruchu, w którym gra promień światłości Bożej. Pogrążając się w nie promień nie znika i nie ulega zaciemnieniu, a *przełamuje się*, dzieli na wielokolorowe promienie, ale przy tym zachowuje swoją jedność. Na skutek sprzeciwu środowiska w ruchu promień słoneczny traci swoją pełnię, rozpada się na poszczególne, *niepełne*, osłabione promienie i tym samym ulega dyferencjacji. Łącząc się ze sobą te różnorodne promienie tęczy uzupełniają się wzajemnie i razem tworzą harmonijną całość: tym samym pełnia zostaje przywrócona w rozróżnieniu i podziale.

Mamy tu schematyczne przedstawienie wzajemnych relacji między wiecznie Istniejącym i istniejącym, które się staje. Świat w czasie zasłania i jakby narusza *pełnię* chwały Bożej jedynie dlatego, że nie postrzega wiecznego

końca ruchu świata. Dla świadomości wszechjednej, w której niedoskonała zasada jest wiecznie powiązana z tym końcem, świat od początku jest *wprowadzony* do tej pełni. Jego ruch już przyjął zarys wiecznego pokoju, w jego barwach już jest przedstawiona *całość* tęczowej gamy światła. W ten sposób przedstawiony jest *przyszły* przemieniony świat w ikonografii prawosławnej. Królewska światłość południa, promieni słonecznych, jako obraz *pełni* światłości, jest przyswojony tylko Bogu i jedynej stworzonej Istocie, która urodziła Boga, *Bogurodzicy*. Inne stworzone istoty mają *niepełną* światłość, jakiś jeden z kolorowych promieni spektrum słonecznego i *dopiero wszystkie razem jako tęcza* ukazują pełnię chwały w otoczeniu Boga[81]. Niepokojąca *nas* przeciwstawność przyszłego i teraźniejszego świata zostaje usunięta. Przyszłość jest *dla nas*, ale jest wieczną teraźniejszością *dla przyszłości*. Kontemplując w świetle tej wiecznej teraźniejszości szeregi czasowe oko postrzega jeden z nich jako pełen Bożej treści i Bożego życia, a tym samym szeregi czasowe są wprowadzone do wiecznego pokoju: nie naruszają jego pełni, *gdyż do niej należą*. Inne szeregi czasowe, nie związane z życiem wiecznym, czyli nie zawierające w sobie jego początków i nie doprowadzające do niego, nie naruszają pełni wiecznego pokoju z innej przyczyny. Świadomość wszechjedna od początku postrzega te szeregi grzesznego istnienia, prowadzące do śmierci, jako *puste i martwe*. Wieczny pokój nie może zostać naruszony przez te mroczne szeregi czasowe, gdyż ich treść jest widmowa: nie ma w nich wiecznej rzeczywistości, ani życia wiecznego, są one na wieki *odcięte* od rzeczywistości i od życia.

Stąd wynika, jak należy rozumieć realność bytu, który się staje. Jest to realność *względna* właśnie dlatego, że ona nie istnieje sama z siebie, a przez absolutną realność idei, przez wyjawienie dwojakich potencji idei, pozytywnych i negatywnych, a przy tym realność potencji negatywnych wyraża się w rzeczywistym negowaniu idei, z której byt powinien czerpać swoją całą treść. Tak lub inaczej, idea jest obecna w całym ruchu świata, w całej walce przeciwstawnych sobie dążeń, z których on się składa.

Dzięki niej w świecie wszystko żyje, wszystko jest w ruchu, nawet negacja i zło. Idea trwa w wiecznym pokoju, ale jak zauważył już Platon w sporze ze szkoła z Megary, ona jest też obecna w ruchu świata. Ona wszystkim kieruje, ale sama pozostaje nieruchoma.

Stąd wynika jak można rozwiązać wątpliwości filozofów eleackich co do antynomii w rozumieniu czasu i tego, co jest czasowe. Według nich to, co czasowe, jest pozorne, gdyż w bycie autentycznym lub bezwarunkowym nie może być braku pełni, niedoskonałości, a tym samym dążenia, powstawania i *stawiania się*. Jeśli czasu i tego, co jest czasowe, nie ma w Absolucie, to zgodnie z wnioskami tych filozofów, to, co czasowe, nie jest istniejące, a jedynie

[81] Por. moją pracę *Dwa światy ikony ruskiej*, [w:] E. Trubieckoj, *Kolorowa kontemplacja*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1988.

pozorne. Możemy usunąć tę sprzeczność i pogodzić *bezwarunkową* realność procesu w czasie z realnością samego Absolutu.

Czas jest granicą jedynie dla istoty stającej się w czasie, ale nie dla Istoty Wszechjednej i Absolutnej. Wszelkie objawienie Wszechjedności w czasie jest ograniczone i częściowe. Ograniczone jest też każde poszczególne objawienie idei w czasie, ale takich granic nie ma *w samej wszechjedności, w samej Bożej idei*. Każda granica czasowa odnosi się do określonego *momentu* i zostaje usunięta, kiedy znika ten moment: samo *przejście* od momentu do momentu jest także w pewnym sensie *usunięciem granicy*, czyli ruchem. Granice czegoś w ruchu nieustannie zmieniają się i są usuwane. Natomiast dla świadomości, która postrzega proces czasowy w jego całości, usunięte zostają wszelkie ograniczenia wynikające z niedoskonałości i braku pełni istnienia w czasie. *Dla nas*, postrzegających jedynie niewielkie fragmenty szeregów czasowych, wszystko jest w nich niedoskonałe i pozbawione pełni. Przeciwnie, świadomość wszechjedna, dla której szeregi czasowe są od wieków zakończone, postrzega w nich pełnię bytu bez żadnych ograniczeń. My widzimy w nich jedynie odbicia, przebłyski i częściowe objawienie Bożej idei. Przeciwnie, świadomość wszechjedna postrzega w nich istnienie absolutne i pełne objawienie idei, a nawet więcej, cały świat idei: *Sofię w jej całości*. Szeregi czasowe kończą się wieczną pełnią życia Bożego: dlatego szeregi czasowe jako zakończone całości i są, i nie są poza rzeczywistością Bożą. Zgodnie z przysięgą anioła z Apokalipsy, granica teraźniejszego momentu, oddzielająca nas od życie wiecznego, w wiecznej wizji wszechjednej świadomości nie istnieje nie tylko dla Boga, ale także i dla nas. Dla Boga czas już się dokonał, a *dla nas czasu już nie będzie*.

Antynomia w pojęciu czasu i tego, co czasowe, nie zostaje rozwiązana przez wyłączenie, przez odcięcie czasu, a przeciwnie, przez jego wypełnienie i zakończenie, włączenie w życie wieczne. Pełne szeregi czasowe nie zawierają w sobie żadnego braku pełni i niedoskonałości, gdyż ich moment końcowy jest *pełnią wszechjedynego życia* i wieczności. Świadomość wszechjedna widzi je wyłącznie jako rozwinięte i ujawnione do końca. Dlatego więc dla nas, żyjących w czasie, życie Boże jest sferą poza tym światem, to *dla Boga czas nie jest sferą obcą*. Dla Niego w ogóle nie ma nic poza Nim. Samo takie *pojęcie* wyraża *naszą ludzką granicę psychologiczną*, która *dla nas* przemienia się w antynomię, gdyż tę granicę przenosimy na nasze rozumienie Absolutu. Dla świadomości wszechjednej granica ta nie istnieje. Świadomość ta znajduje się w tej sferze egzoterycznej, w której wieczne Słowo zstępuje do naszej niemocy i wcielając się dobrowolnie wchodzi w granice ludzkiej psychiki. Mówiąc inaczej, ona jest dla człowieka, a nie dla Wcielonego Boga. W sferze egzoterycznej wszechjednej świadomości, w której człowieczeństwo Chrystusa, a razem z Nim całe stworzenie staje się adekwatnym wyrazem chwały Bożej, tej granicy nie ma nie tylko dla Boga, ale także dla stworzenia pozostającego z Nim w jedności. W tej sferze życie stworzenia staje się wszechjednym życiem, a jego świadomość staje się wszechjedną świadomością.

V. STWÓRCZY AKT BOGA W WIECZNOŚCI I TWÓRCZOŚĆ CZŁOWIEKA W CZASIE

Czas stanowi z siebie konieczny warunek samookreślenia się stworzenia, jego wolności: dlatego w przedstawionych powyżej opiniach na temat antynomii czasu i wieczności znajdziemy klucz do rozwiązania drugiej antynomii, sprzeczności między pełnią wiecznego życia Boga i wolnością stworzenia w czasie.

W tym wypadku również dochodzi do konfrontacji tezy i antytezy, które jakby logicznie wzajemnie się wykluczają. Z jednej strony jest oczywiste, że *wieczna pełnia życia Bożego nie może otrzymać jakiegokolwiek wzrostu w czasie*. Myśl o tym, że człowiek swoim wysiłkiem może wnieść coś nowego w życie Boga, czego nie było od wieków, założenie, iż Bóg wzbogaca się naszymi dziełami, jest bluźniercza i nie do pogodzenia z myślą o Bogu. W takim jednak wypadku jak pogodzić myśl o Bogu z myślą o wolności człowieka? Czyż nie jest oczywiste, że wolność z samego swego pojęcia jest możliwością twórczego samookreślenia, mówiąc inaczej *zdolnością do tworzenia czegoś nowego, nieznanego od wieków*!

Objawienie chrześcijańskie afirmuje i tezę, i antytezę tej antynomii: wieczną pełnię bytu Bożego oraz powołanie człowieka do wolności i twórczości. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że cała nauka chrześcijańska zostaje zburzona przez tę sprzeczność logiczną i zarazem życiową. Cała wartość tej nauki dla nas, ludzi, zawiera się w obietnicy życia wiecznego. Zdaje się, że właśnie ta obietnica została zachwiana! *Jak może wejść w wieczność coś, czego tam wcześniej nie było*? Jeśli *do* określonego momentu ludzkość, a wraz z nią nasz rozwijający się i cierpiący świat przebywają *poza pokojem Stwórcy*, a potem tam wchodzą, czy to nie znaczy, że *sam wieczny pokój zmienia swoją treść*, przyjmuje coś, czego wcześniej w nim nie było, a tym samym *przestaje być pokojem*, staje się wiecznie rozwijającym i to w czasie? Jeśli zatrzymamy się na myśli o tym, że istoty ludzkie, a z nimi cały stający się świat *preegzystowali w wiecznym pokoju Boga*, to tym samym, czy wszystko to, co jest czasowe nie jest fantomem, w tym także nasze samookreślenie się w czasie? Trudność rozwiązania tej sprzeczności dla wierzącego chrześcijanina pogłębia dodatkowo fakt, że nauka Orygenesa o preegzystencji dusz została potępiona przez Kościół. Jednak mimo wszystko rozwiązanie może i powinno być znalezione.

Znajdziemy je w podanym już wskazaniu na *wieczność czasu*. Boska wszechwiedza percypuje świat zupełnie inaczej, niż my. *Dla nas* rzeczywista jest tylko teraźniejszość. Dla świadomości człowieka przeszłość jest tym, czego *już* nie ma, a przyszłość jest tym, czego *jeszcze* nie ma. Natomiast dla absolutnej wszechwiedzy, która percypuje sam czas w formie wieczności, w ogóle nie ma „jeszcze" i „już". Dla niej każdy moment czasu jest *wieczną teraźniejszością* i

cały proces w czasie jest wiecznym następstwem zjawisk, szeregiem wydarzeń, wiecznie przechodzących przed nią i przed nią obecnych. Same pojęcia „wcześniej" lub „później" oraz „poprzedni" i „następny" otrzymują w tym wypadku inne znaczenie, różne od tego, jakie mają z naszego punktu widzenia. Terminy te wskazują na miejsce każdego zjawiska w całym szeregu, na jego stosunek do innych zjawisk, ale nie zawierają w sobie żadnego wskazania na zmianę stanu absolutnej świadomości, gdyż tego typu zmiany, przypominającej nasze stany psychologiczne, w niej nie ma. Świadomość wszechjedna widzi wszystkie momenty czasu w ich konsekwencji, w wydzielonym każdemu z nich miejscu, a przy tym kontempluje wszystkie te momenty *w jednej chwili* i dlatego nie wchodzi w dokonujące się w nich zmiany.

W takim rozumieniu czasu i tego, co jest czasowe, zawiera się rozwiązanie naszej antynomii. Skoro wieczny jest każdy moment czasu, to czas nie wyklucza wieczności i nie jest wykluczany przez wieczność. Nie jest też wykluczany przez naszą wolność, nasze samookreślenie w czasie, gdyż przed oczyma wszechjedności wiecznie są obecne i wiecznie dokonują się wszystkie nasze wolne decyzje ze wszystkimi ich następstwami.

Boża predestynacja wydaje się nam nie do pogodzenia z wolnością człowieka tylko dlatego, że wyobrażamy ją sobie jako coś *uprzedzające w czasie* nasze czyny, jako przedwieczny wyrok, wydany na nas, który *uprzedza w czasie* samo nasze przyjście na świat. W rzeczywistości jest zupełnie inaczej. W umyśle Bożym sąd o naszych czynach nie może je uprzedzać już dlatego, że czyny te są wiecznie przed Jego oczyma: dlatego w tym wypadku sąd nie jest uprzedzający, a przeciwnie, jako sąd o *aktualnych* czynach (przed Bogiem są one zawsze wiecznie aktualne), sąd jest koniecznym *następstwem* tychże czynów, a przy tym nie dokonuje się on w czasie w sensie logicznego następstwa. Sąd ten nie jest transcendentny, a immanentny w stosunku do czynów, gdyż polega na tym, że każdemu czynowi przysądza określone skutki.

Jak powiedziano, sens całego procesu czasowego polega na tym, że w wolnym stworzeniu Bóg ma swojego *przyjaciela*. Przyjaciel ten rozwijał się i doskonalił w czasie, cierpiał, chorował i zmarł, a potem zmartwychwstał, przemienił się, pojawił się w chwale i wszedł w wieczny pokój Stwórcy. Czy to znaczy, że *przed* powszechnym zmartwychwstaniem Bóg jest pozbawiony przyjaciela, że pełnia powszechnej przyjaźni stworzenia stanowi dla Boga *nową* radość, której wcześniej On nie doświadczał? Czy powinniśmy myśleć, że Bóg staje się szczęśliwy dopiero od momentu powszechnego zmartwychwstania, a wcześniej takim nie był?

Nie, w żadnym wypadku. Powszechne zmartwychwstanie jest przyszłością tylko *dla nas*, tylko w naszym *egzoterycznym planie bytu*. W sferze ezoterycznej absolutnej świadomości i bytu ono jest *wiecznie obecne*. Bóg od wieków raduje się wspólnotą ze sprawiedliwymi i wysławionymi w Nim duszami, która w naszym czasowym planie bytu jeszcze nie nastąpiła. On nie

tylko wiecznie widzi powszechne zmartwychwstanie, ale wiecznie je afirmuje jako istniejące, wiecznie ma w nim pełnię niewypowiedzianej radości.

Czy to znaczy, że czas i dokonujący się w nim proces rozwoju oraz doskonalenia jest fantomem, a wolność ludzka w czasie jest widmowa? Znowu nie, w żadnym wypadku. Powszechne zmartwychwstanie i wieczny pokój całego stworzenia są widoczne w Bogu wcale nie jako poprzedzające świat stany w czasie, a jako konieczny cel świata i całego procesu w czasie. Bóg wiecznie widzi dobrego łotra w raju, co nie należy rozumieć w tym sensie, że rajski stan łotra poprzedza jego grzechy i cierpienie: znaczy to, że Bóg poprzedza jego grzechy i cierpienie, że Bóg przedwiecznie słyszy jego modlitwę na krzyżu: *Wspomnij na mnie, Panie, gdy przyjdziesz do swego królestwa*[82]. Związek przyczynowy między tą modlitwą ludzkiej wolności i następującą po niej szczęśliwością nie zostaje zlikwidowany, a afirmowany w wieczności.

Z tego punktu widzenia nie trudno jest wyjaśnić i to, dlaczego Kościół osądził naukę o wiecznej *preegzystencji dusz ludzkich*. Byłoby poważnym błędem rozumieć życie wieczne jako pewien stan dusz, poprzedzający w czasie ich ziemskie zrodzenie, gdyż życie wieczne w rzeczywistości stanowi uwieńczenie ich ziemskiej wędrówki. Zgodnie z platońsko-orygenesowskim rozumieniem życie wieczne jest pewnym stanem szczęśliwości, od którego człowiek *niegdyś odpadł, w określonym momencie czasu*. Takie rozumienie życia wiecznego likwiduje samo to życie, gdyż szczęśliwość, która może być naruszona przez upadek lub też jakiś akt w czasie tym samym nie jest już życiem wiecznym. Nauka o ta podporządkowuje wieczność formie czasu: rozumie ją jako pewien przemijający stan, który może być zmieniony przez upadek. W tym zawiera się główna przyczyna niemożliwości pogodzenia nauki Orygenesa z nauką Kościoła.

Są i inne przyczyny, które sprawiają, że nauka o preegzystencji jest nie do pogodzenia z chrześcijaństwem. Deformując pojęcie życia wiecznego nauka ta równocześnie przemienia całe nasze ziemskie istnienie w fantom i bezsens, jeśli bowiem człowiek cieszy się wieczną szczęśliwością *wcześniej* od procesu doskonalenia się w czasie i niezależnie od niego, to po co jest potrzebny cały ten proces w czasie? Po co jest potrzebny cały wysiłek wolności człowieka w czasie, jeśli wcześniej od tego wysiłku i niezależnie od niego dusza ludzka cieszyła się szczęśliwością jako darem z wysoka? Chrześcijaństwo godzi się jedynie na takie rozumienie wieczności, które nie likwiduje, a afirmuje związek między życiem wiecznym i wysiłkiem ludzkiej wolności w czasie.

Konkretne przedstawienie jedynego możliwego rozwiązania naszej antynomii może być znalezione w największych dziełach sztuki światowej, a zwłaszcza w muzyce: właśnie w muzyce ujawnia się nam *pozaczasowe kontemplowanie czasowego następstwa*. Zrozumieć symfonię i percypować pełnię jej muzycznego objawienia może jedynie ten, kto słyszy całe następstwo

[82] *Łk* 23, 42 (uwaga tłumacza).

jej akordów jako jeden całościowy i zakończony szereg czasowy. W tej twórczej intuicji, która stworzyła słynną dziewiątą symfonię, Beethoven, bez wątpienia kontemplował w jednym momencie dręczącą trwogę, bezgraniczny smutek jej trzech pierwszych części i radosny zryw jej finału. Cała wartość i całe piękno tego finału jest uwarunkowane prze to, że stanowi on rozwiązanie przeżytego przez artystę i jego słuchaczy dramatu świata: właśnie stąd wypływa moc tego zwycięskiego hymnu. W każdym jego akordzie wyczuwa się *zwycięstwo nad wcześniejszym cierpieniem*. Również każdy akord początku i środka symfonii jest pełen przeczuć tego radosnego finału. Dźwięki mieszają się, ale nie znikają, przepływają i równocześnie trwają, jakby usuwają jeden drugiego i zarazem tworzą jedną całość. Tajemnica objawienia muzycznego zawiera się w tym że w tym wypadku samo cierpienie otoczone jest wiecznym pokojem: ruch nie jest zlikwidowany, burze nie są usunięte, a słuchacz znajduje w tych dźwiękach wszechogarniający pokój, który nie jest unoszony przez ruch, a włącza go w siebie. *Wieczny pokój jako wieczna prawda ruchu świata*, oto objawienie, które Beethoven dał ludzkości w swojej dziewiątej symfonii i nie tylko w niej: tego typu synteza czasu i wieczności jest źródłem wyższych osiągnięć twórczości artystycznej.

W tymże objawieniu zawiera się rozwiązanie problemu wolności człowieka. Skoro wieczność nie tłamsi czasu, a w pewien sposób włącza w siebie sam proces powszechnego ruchu, tym samym afirmuje nie tylko realność tego procesu, ale także *bezwarunkowe znaczenie twórczego aktu człowieka w czasie*.

W twórczym akcie Boga wszystko jest wieczne: cały plan świata nie tylko od wieków jest przez Niego zamyślony, ale od wieków jest zrealizowany we wszystkich swoich szczegółach i w ezoterycznej sferze świadomości Bożej jego spełnienie jest zawsze obecne: wszechjedność i pełnia jest absolutną empirią. Natomiast w innej, egzoterycznej sferze istnienia, jedynej dostępnej *naszej* obserwacji, tenże plan realizuje się w czasie i psychologicznie percypujemy go w nieustannym przechodzeniu od momentu do momentu. Ten sam plan świata, który przed Bogiem jest całkowicie zrealizowany w wieczności, przed nami rozwija się w czasie. Człowiek jest współpracownikiem i narzędziem realizacji tego twórczego planu. Wolność Boga i człowieka nie są naruszone, gdyż z jednej strony Bóg w wieczności kładzie początek czasu i włącza człowieka w swój plan stwórczy, a z drugiej strony *człowiek w czasie tworzy wobec wieczności*: każdy jego czyn, każdy ruch i zamiar jest w pewien sposób wieczny, z czego wypływa straszna odpowiedzialność człowieka przed sądem wieczności, gdyż dla sądu wieczności każdy moment dalekiej przeszłości *wiecznie jest obecny*. Rzeczywistości naszej twórczości nie likwiduje fakt wiecznego istnienia *pełni bytu*, gdyż nasz akt twórczy uczestniczy w tej pełni. Jeśli Bóg od wieków widzi twórczy akt człowieka w czasie, to *ten akt jest nie tylko wiecznie dawnym, ale i wiecznie nowym*.

Relacja przedwiecznego twórczego zamysłu Bożego do rozwijającego się i doskonalonego w czasie działania człowieka znajduje swoje wyobrażenie w obrazie „Sofii"-Mądrości Bożej, jak jest ona przedstawiana w świadomości świata prawosławnego. Badacze podkreślają zwłaszcza jedną zagadkową cechę tego obrazu. Z jednej strony w ikonografii Sofia bez wątpienia wyraźnie różni się zarówno od Chrystusa, jak i od Bogurodzicy. W stosunku do stwarzającego Chrystusa, wiecznego Słowa Bożego, który jest niezmiennie przedstawiany *nad* siedzącą na tronie Sofią, jest ona rozumiana jako zasada hierarchicznie podporządkowana: Chrystus stwarza świat przez swoją Mądrość. Przeciwnie, Sofia przyjmuje pokłon Bogurodzicy, przy czym często na ikonach Sofii Bogurodzica jest przedstawiana z przedwiecznym Dzieciątkiem na rękach. Tym samym Sofia jest rozumiana jako zasada hierarchicznie wyższa, ale różna od Bogurodzicy i od ludzkiej natury Chrystusa. Równocześnie jednak w naszej liturgii obraz Sofii jakby utożsamiał się z Chrystusem, z Bogurodzicą i z Kościołem[83].

Różnica jest jakby afirmowana i tracona: hymnografia kościelna mówi o dziewiczej duszy Bogurodzicy jako o Kościele i o Sofii, a czczenie Sofii łączy ze świętami Narodzenia lub Zaśnięcia Bogurodzicy, bądź ze świętem Narodzenia Chrystusa.

W przedstawionej powyżej nauce znajdziemy wystarczające wyjaśnienie tego zjawiska. Z jednej strony jako przedwieczny stwórczy zamysł Boży o świecie Sofia jest transcendentna w stosunku do świata w czasie i nie tyle jest różna od świata, co przeciwstawna światu. Nawet w wyższym swoim wyrazie – w Bogurodzicy i w ludzkiej naturze Chrystusa – ten doskonalący się świat nie utożsamia się z nią: stąd podporządkowana pozycja Bogurodzicy z Dzieciątkiem na ikonach Sofii. Natomiast z drugiej strony, w wieczności ta granica między Mądrością i światem nie istnieje. W wiecznym pokoju Boga stwórczy zamysł Sofii jest do końca objawiony i zrealizowany. Jego zrealizowaniem jest powszechne przebóstwienie stworzenia, czego wyższym wyrazem jest ludzka natura Chrystusa, Bogurodzica i ludzkość zgromadzona w jednym powszechnym Kościele. Stwórcze dzieło Sofii z jednej strony różni się od twórczego wysiłku człowieka w czasie, a z drugiej strony w Bogoczłowieczeństwie łączy się z nim w nierozerwalnej jedności. W tym zawiera się chrześcijańskie rozwiązanie przeciwieństwa czasu i wieczności, wolności człowieka i stwórczej mocy Boga.

[83] Por. P. Florenski, *Stołp i utwierżdienije istiny*, dz. cyt., s. 384-385, 388-396.

ROZDZIAŁ IV

OBJAWIENIE DNIA BOŻEGO

I. OBJAWIENIE SOFII W STWORZENIU. ŚWIATŁOŚĆ

To, co powiedziano o okazaniu chwały Bożej w tęczy, przywołuje słynne słowa Apostoła Pawła: *albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła* (*Rz* 1, 20). W tęczy objawia się to, co Apostoł powiedział o całym świecie. Cały świat jest według Apostoła objawieniem chwały Bożej, które może być znalezione przez *mających oczy, aby widzieć*[84] dla tych, którzy rozpatrują stworzenie.

Jak rozumieć te słowa? Przecież świat i w stosunku do Boga, i w stosunku do przedwiecznego zamysłu Boga jest „inny". Nie jest to proste logiczne, a *realne negowanie* idei Bożej, czyli pewna realna *nicość*, która nie tylko *nie je*st, ale ujawnia też swoją różność od niej przez *przeciwdziałanie*. Jak idea może okazać się spojrzeniu w tym przeciwdziałającym, *buntującym* się żywiole *innego*?

Odpowiedź objawienia chrześcijańskiego na to pytanie jest zawarta w słowach Ewangelii: *a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła* (*J* 1, 5).

Jeśli Bóg jest światłością, to w porównaniu z Nim wszystko, co Nim nie jest, czyli wszelki możliwy „inny", jest ciemnością. Ponieważ świat jest rzeczywistością poza Bogiem, jest ciemnością nie w sensie prostego *logicznego* negowania światłości, a w sensie *sprzeciwu*. Świat jest środowiskiem sprzeciwiającym się światłości, a tym samym zacytowane słowa Ewangelii według Jana powinny być rozumiane w sensie *zwycięstwa nad sprzeciwem*. Pełne zwycięstwo wcale nie polega na zlikwidowaniu sprzeciwiającego się środowiska, a na tym, żeby sprzeciw przezwyciężyć od wewnątrz. Istota sprzeciwiająca sama napełnia się światłością i w ten sposób *sprzeciw staje się sposobem wyjawienia światłości*. „Inny" pozostaje przyjacielem także wtedy, gdy sprzeciwia się połączeniu ze światłością. Zwycięstwo światłości nie polega na zlaniu się ze światłością, a na wewnętrznym połączeniu się z „innym", a w tym połączeniu „inny" *zachowuje swoją różnicę*, napełnia się światłością.

Mówiąc inaczej, zwycięstwo światłości nad ciemnością powinna wyrazić się w prostym usunięciu granicy, czyli nie w usunięciu ciemności, a w tym, żeby środowisko sprzeciwiające się światłości samo stało się środowiskiem objawienia pozytywnych możliwości zawartych w światłości.

Obrazem tego zwycięstwa, jak już powiedziano, jest tęcza, ale nie tylko ona. Intuicja religijna odkrywa to zwycięstwo w najróżniejszych zjawiskach świetlnych – w świeceniu gwiazd, w światłości księżyca, w porannej zorzy i w

[84] Por. *Mk* 8, 18 (uwaga tłumacza).

zachodzie słońca. Wszystkie te znaki niebieskie napełniają duszę mistycznymi odczuciami, które w pogańskich mitologiach znajdowały swój wyraz w obrazie jaśniejących bogów, dziennych i nocnych. W chrześcijaństwie ta wiara w objawienie Boga w zjawiskach niebieskich nie została odrzucona, a uduchowiona i pogłębiona. Zjawiska te są rozpatrywane nie jako *bezpośrednie wcielenia Bóstwa*, a jako odbicia, odblaski innego nieba.

Przytoczyłem już natchniony wiersz pieśni z *Pieśni o niebieskiej księdze*:

Noce ciemne od myśli Bożych[85].

W tym wierszu wyrażona została cała głębia i cała poezja chrześcijańskiego rozumienia nocy. Skoro *światłość świeci w ciemności*, tym samym noc przestaje być *ciemnością absolutną*. My, ludzie, nie odnajdujemy się w mroku nocy i błądzimy w nim. Natomiast Boski rozum widzi w nim wszystko. Rozsypane na niebie gwiazdy, migające na wysokościach, aluzyjnie mówią nam o niewyjawionym jeszcze w naszej rzeczywistości wznoszącym się nad nią *słonecznym zamyśle* Bożym na temat świata, czyniącym z nocy dzień. Właśnie dlatego patrząc na te niezliczone światła, jaśniejące na niebie, wnikamy w *tajemnice* Boże. Tego typu rozumienie nocy znalazło swój jasny wyraz w staroruskiej ikonografii. W niej *Sofia-Mądrość Boża* jest przedstawiana na ciemnogranatowym tle nocnego, gwiaździstego nieba. Jest to zrozumiałe: Sofia oddziela światłość od ciemności, dzień od nocy.

Jak powiedziano, wszystko, co jest stworzone, na mocy samego kontaktu ze stworzeniem, z *niebytem*, z którego jest powołana i z *pełnym bytem*, do którego jest powołana, ma swoje nocne i dzienne oblicze. Najlepszym wyrazem nocnego oblicza w przyrodzie jest specyficzna nocna *światłość* księżyca. W nim wyraźnie ujawnia się właściwa nocy dwoistość: jest ona wyczuwana w samym wyrażeniu *światłość nocna*, gdyż noc z samej swej definicji jest *negowaniem światłości*. Taka jest wewnętrzna sprzeczność *nocnego oblicza stworzenia*. Samo z siebie to oblicze jest nicością. Jednak z drugiej strony staje się ono jasne, gdyż świeci ono światłem *odbitym*, zapożyczonym z autentycznego dnia i z autentycznego słońca. Jako odbita, światłość księżyca nie ma pieczęci autentyczności, a oszustwa, o czym mówi francuskie przysłowie: *Trompeur comme la lune*[86]. Wszystkiemu, co jest oświetlone przez tę światłość księżycową nadaje ona marzycielski, fantastyczny wymiar, na skutek czego niekiedy trudno jest odróżnić sowę od diabła leśnego, a ogólnie rzeczywistość od widm. Nocne oblicze stworzenia jest właśnie takie ze swej metafizycznej natury, jest czymś pośrednim między rzeczywistością i widmem: oblicze te nie odnosi się bowiem ostatecznie do wiecznej rzeczywistości, ani do wiecznych widm. Stąd charakterystyczne dla księżycowej nocy połączenie i pomieszanie piękna oraz monstrum.

[85] Ten werset nie występuje w polskim przekładzie *Pieśni o niebieskiej księdze* (uwaga tłumacza).
[86] „Oszukańczy jak księżyc".

Stąd dwoiste odczucia, które wywołuje w nas światło księżyca. W nim jest coś mami i równocześnie przeraża. Ono odkrywa przed nami jakąś czarującą rzeczywistość marzeń i dziwnych, bajkowych widzeń. Te widzenia straszą i odpychają przez swoje nieprawdopodobieństwo. W tym jaśnieniu, które świeci, ale nie grzeje, wyczuwa się jakieś oszustwo powodujące lodowacenie duszy. Księżycowa noc pełna jest pokus, które pobudzają i niepokoją[87]: jest w niej hipnoza i ułuda tego żywiołu poza Bogiem, który chce żyć swoim własnym życiem, ale pozbawiony jest wewnętrznego ciepła i pełen fałszywych odbić innej, *dziennej* rzeczywistości. Z tego powodu blednie nieautentyczna światłość nocna ze wszystkimi jego widzeniami, rusałkami i duchami wodnymi w obliczu radosnej i autentycznej zorzy porannej. Światło słoneczne demaskuje jego widmowość.

Ciemność nocna i światło nocy dają wyraz wielkiej i strasznej zagadki świata. My, ludzie dorośli i kulturalni, przeważnie straciliśmy zdolność jej rozumienia. Jesteśmy zbyt oślepieni przez nasze nawyki *życiowe* i w zasadzie słabe przekonanie co do szybkiego powrotu dnia. Przeciwnie, dziecko, które doświadcza nocnych strachów i boi się samo zostać w ciemności, doświadcza zmroku jako tajemniczego przejścia z bytu do niebytu. To dziecięce przerażenie wobec wielkiej i nierozwiązanej tajemnicy nocy jest bardziej mistyczne i głębsze od naszego lekkomyślnego i bezpiecznego spokoju: ten „dzień", który nastąpi jutro, w samej rzeczy jest kontynuacją nocy i dopóki bazujemy na naturalnym przewidywaniu, nie wiemy na pewno, jak ostatecznie zostanie rozwiązany zmierzch życia, czy świat zakończy się zwycięstwem porannej zorzy, czy też nocnych widm, czy zatryumfuje w nim wieczny dzień Boży, czy też fałszywe światło księżyca.

Nocne strachy znajdują swoje autentyczne i godne zaufania odrzucenie tylko w wierze. Przedwieczna tajemnica nocnych rozmyślań Bożych jest myślą o nadchodzącym zwycięstwie *światłości dnia*. Nie przypadkiem dzieło pierwszego dnia stworzenia tak zostało opisane w Biblii: *Wtedy Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!" I stała się światłość* (*Rdz* 1, 3). W ezoterycznej sferze bytu Bożego i świadomości to zwycięstwo światłości, doskonałe i pełne, jest od wieków dane bez żadnych przejść. Natomiast w egzoterycznej sferze istnienia czasowego jest on zmianą momentów, przejściem od jednego do drugiego: *I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy* (*Rdz* 1, 5).

Jeśli noc jest względną sferą niewyjawionej światłości, to poranek i wieczór, te dwie granice oddzielające noc od dnia, stanowią sferę względnego, niepełnego jego objawienia. Zamiast pełni światłości południa mamy w tym wypadku *purpurę* zorzy. Niekiedy ten *brak pełni* światłości wychodzącej z mroku lub pogrążającej się w mrok, wyraża się w zjawisku tęczy na nieboskłonie. Rano często widzimy na horyzoncie barwy pomarańczowe, zielone i fioletowe, zwłaszcza, gdy słaby promień słoneczny gra nie tylko na

[87] Nieprzypadkiem w Ewangelii same akty opętania są priuroczeny do nowołunjam (*Mt* 17, 15).

niebie, ale także na wodach. Zawsze rano odczuwa się pewną *obietnicę*. W tych *osłabionych* tonach światła przewidujemy *pełnię* nadchodzącego słońca, skutkiem czego brak pełni światła porannego i wieczornego nie narusza, a podkreśla radosne odczucie nadchodzącego zwycięstwa. Ono jest *nadchodzące* wyłącznie *dla nas*, gdyż w *prawdzie*, czyli w świadomości wszechjednej pełne zwycięstwo dnia jest od wieków widoczne w całej nieskończonej serii tonów przechodzących z mroku do światłości. Cała gama barwna tych tonów jest tam rozwinięta i doprowadzona do jedności niezachodzącego dnia.

Właśnie w ten sposób zwycięstwo twórczego dnia ukazuje ikonografia prawosławna. Pośród nocnego gwiaździstego nieba pojawia się, jak Boża zorza, *purpurowe oblicze* stwarzającej Sofii. A nad nią ostateczne zwycięstwo światłości jest przedstawione przez *słoneczne* oblicze stwarzającego Chrystusa. W ten sposób wszystkie trzy momenty – ciemnogranatowa noc, purpura zorzy i złoto słonecznego dnia – które w naszym życiu są odrębne, podzielone przez czas i dlatego *nie do pogodzenia* we wspólnym przeżyciu, w ikonografii są przedstawiane jako wiecznie współistniejące i stanowiące jedną harmonijną całość. W ten sposób Boża Sofia przez rozpatrywanie stworzeń staje się widzialną.

Możemy jednak usłyszeć, że barwy widzianego przez nas nieba, o których mówimy, są w istocie *subiektywne*. Są to *nasze*, czysto ludzkie przeżycia i odczucia: jako takie nie mają one nic wspólnego nawet z obiektywną rzeczywistością tego nieba, które codziennie widzimy. Jakie mamy więc prawo przenosić nasze subiektywne odczucia na kontemplowanie świata *innego*, świata Bożej Sofii?

Obawy te wydają się przekonujące do tej chwili, póki trzymamy się czysto antropologicznej teorii poznania, według której wszystkie nasze zmysłowe przeżycia są *wyłącznie* subiektywne. Ta teoria wyklucza z obiektywnej prawdy wszystko, co jest zmysłowe, i traktuje prawdę na wzór i podobieństwo naszej *abstrakcyjnej* myśli. Niewystarczalność tej teorii ujawniłem w innej swojej pracy. Skoro prawda jest *wszechjedną* świadomością, to ogarnia wszystko, co jest poznawane, w tym także *moją* świadomość. W niej znajdę moją każdą myśl, gdyż w prawdzie dana jest obiektywna, absolutna ocena wszystkich moich myśli jako fałszywych lub prawdziwych, ale znajdą się też w niej wszystkie moje odczucia, wszystkie przeżycia mojej świadomości – w kontekście absolutnej syntezy. Jeśli moje myśli wyrażają w sobie absolutną syntezę, to absolutna świadomość widzi je jako autentyczne, a jeśli są fałszywe, to widzi je jako fałszywe. To samo odnosi się też do moich przeżyć. *Ja widzę piękno*, a jeśli jest to halucynacja, to wszechjedna świadomość widzi to piękno jako moją halucynację. Jeśli natomiast wyraża to piękno obiektywną rzeczywistość niezależnego ode mnie przedmiotu, czyli pewną prawdę transsubiektywną, to wszechjedna świadomość tak właśnie postrzega moją percepcję piękna jako wyrażającą pewną rzeczywistość obiektywną.

Jednym słowem, o czym już mówiłem w innym miejscu, absolutna świadomość (ona jest zarazem prawdą wszystkiego) „nie jest abstrakcyjną myślą, a *duchową kontemplacją, czyli widzeniem*. Nie jest z niego wyłączone to, co jest zmysłowe, przeciwnie, jest w nim zawarte i na wskroś przeniknięte myślą". „Myśl o tym, że w prawdzie nie ma ani obrazów, ani dźwięków, ani barw, powinna być porzucona jako zabobon racjonalistyczny, jakoby dla Absolutu powinny być ukryte te kontemplacje, które *dla nas*, ludzi, *w naszym konkretnym stadium istnienia* są uwarunkowane naszymi organami zmysłowymi. W rzeczywistości dla bezwarunkowej świadomości jako takiej jawne są nie tylko słabe i blade barwy naszej niedoskonałej rzeczywistości i naszej słabej kontemplacji. Przed nią jest jawna także cała nieskończenie bogata gama barw i dźwięków, które w warunkach naszej rzeczywistości i naszej świadomości, jaką ona jest teraz, nie może być ujawniona. To, co jest absolutne, nie jest mroczną otchłanią, która z *biegiem czasu* zostanie oświecona i napełniona nagle rodzącą się i to niewiadomo skąd światłością. W tym, co jest absolutne, od początku wieków jasna południowa światłość wszechjednej świadomości. Bez względu na to, jak słabe są odblaski tej światłości, które jednak sięgają naszej myśli i w jej świetle widzimy wszystko, co widzimy"[88].

Wszystkie moje przeżycia i odczucia, a tym samym cała moja percepcja *barw* świata jest ogarnięta przez absolutną świadomość i jest w niej zawarta *w kontekście wszechjednej prawdy*. Tym samym w tym kontekście wszelkie moje odczucia stają się *elementem wszechjednego objawienia*. Należy tylko umieć je odczytać w tym kontekście, *umieć znaleźć* to objawienie. Objawienie to nie zawiera się w samym moim odczuciu, nie w subiektywnym przeżywaniu mojej psychiki, *a w metapsychicznym sensie tego, co jest przeżywane*. Natomiast ich sens nie ujawnia się każdemu, a temu, kto ma oczy, żeby widzieć. *W celu zrozumienia znaczenia tych barw*, które widzimy, potrzebny jest poryw ponad bezpośrednie dane *innego* we wszechjednej i pierwotnej światłości, która w nim się odbija.

Właśnie tego porywu brakuje popularnej w naszych czasach nauce o poznaniu, które widzi w zmysłowości jedynie subiektywną iluzję i rozumieją prawdę jako myśl odciętą od wszystkiego, co jest zmysłowe. W tej teorii występuje ten sam *psychologizm*, z którym ona walczy: właśnie ona bierze coś psychologicznego (myśl abstrakcyjną) za to, co jest absolutne i prawdziwe. Ten psychologizm szczególnie wyraźnie ukazuje się w tych naukach, według których cała prawda odczuć światła, dźwięku i ciepła sprowadza się do dowolnego ruchu nieskończenie małych cząstek materii.

Te nauki, które sprowadzają istotę światłości i dźwięku do ruchu pozbawionego barwy i dźwięku, utożsamiają z obiektywną prawdą *moje* abstrakcyjne wyobrażenia o ruchu. Tymczasem prawda obiektywna wznosi się ponad tą czystą subiektywną, psychologiczną sprzecznością abstrakcyjnej myśli

[88] Por. E. Trubieckoj, *Mietafiziczeskija priedpołożenija poznanija*, dz. cyt., s. 324-325.

i odczuć. *W prawdzie* ruch molekularny z jednej strony, światłość i dźwięk z drugiej strony, są terminami koniecznie powiązanymi związkiem przyczynowym, ale niesprowadzalne jedno do drugiego. Ruch rodzi światło, a dźwięk jest jego koniecznym warunkiem, ale same z siebie nie są ani światłością, ani dźwiękiem: światło w odniesieniu do fal ruchu jest jakością jakościowo od nich różną, *inną*. Światło i dźwięk *bywają w ruchu*, w warunkach naszego doświadczenia są w nim realizowane i przez niego. Nie znaczy to, żeby między ruchem z jednej strony i światem lub dźwiękiem z drugiej strony, było jakieś podobieństwo, a tym bardziej tożsamość. Mamy w tym wypadku z istoty *różne szeregi, różne treści świadomości*. Myśl abstrakcyjna może je oddzielić, myśleć o samym ruchu, odrzucając światło lub dźwięk. Jest to jednak abstrakcja metodologiczna, nic więcej, wspomagający sposób *myśli ludzkiej*, konieczny dla nas na mocy określonych uwarunkowań naszej myśli, która musi *abstrahować od jednej strony prawdy, aby wyjawić inną*. W metapsychologicznej sferze prawdy ta konieczność psychologiczna odpada: prawda jest konkretna, a nie abstrakcyjna. Tam fale dźwiękowe i świetlne nie zlewają się z falami ruchu, ale wiążą się razem jako warunek i są uwarunkowane. Jest to taki sam związek absolutnej syntezy, jaki istnieje między zjawiskiem tęczy i lejącymi się z nieba potokami deszczu. Jest to *przenikanie światła w coś innego*, połączenie w jedno dwóch różnych elementów bytu! To, że światło w żaden sposób nie może być sprowadzone do ruchu fal, jest widoczne w fakcie, że różnica w szybkości i intensywności ruchu tych fal jest różnicą czysto *ilościową*, podczas gdy między różnokolorowymi promieniami światła – żółtym, zielonym, czerwonym – istnieją różnice *jakościowe*. Żadne zmiany ilościowe nie mogą same z siebie wyjaśnić tej jakościowej różnorodności. Ruch materii w formie fal nie jest substancją światła, a jedynie *warunkiem jego wyjawienia*. W tym połączeniu dwóch elementów bytu mamy żywy obraz połączenia nieruchomej światłości Bożej z pełną ruchu *mroczą* sferą, do której przenika ta światłość.

II. WSZECHJEDNOŚĆ W BUDOWIE KOSMOSU

Z zacytowanych przykładów wynika, jak odnosi się do naszego codziennego doświadczenia to objawienie Bóstwa w stworzeniu, o którym mówił Apostoł Paweł. Jest to objawienie Bóstwa w Jego *innym*, czyli w niedoskonałym, oszukańczym, mętnym zwierciadle. Jest ono nam objawione i równocześnie jest przed nami ukryte i ludzie patrzą na ten obraz Stwórcy, ale w większości go nie rozpoznają: jest on dla nich zasłonięty przez to środowisko, które go odbija i przełamuje. W postrzegalnym rozdrobnieniu i pomnożeniu tego obrazu ludzie tracą jego jedność i zachwycają się oszukańczym *podobieństwem* stworzenia do Boga, biorą *odblask, odbicie* Bożej chwały za jej autentyczny przejaw. Apostoł Paweł właśnie tym faktem wyjaśnia powstanie bożków: *I zmienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków,, czworonożnych zwierząt i płazów* (*Rz* 1, 23).

Jest to niebezpieczeństwo, przed którym nie ratuje żaden poziom wykształcenia i rozwoju intelektualnego. *Podobieństwo* stworzenia do Boga jest wielkie i oszukańcze. Z tego powodu subtelna pokusa idolatrii ciąży nad wszystkimi stopniami ludzkiej kultury. Uważna analiza ujawni obecność bożków nawet w naukach filozoficznych, które wyrzekły się wszelkiego związku z jakąkolwiek religią, zrezygnowały z próby podania jakiegokolwiek metafizycznego wyjaśnienia świata.

Objawienie Bóstwa w świecie może być znalezione tylko przez taką myśl, która zdaje sobie sprawę z warunków tego niepełnego i niedoskonałego objawienia. Mówiąc słowami Apostoła, teraz widzimy Go jak „przez mętne zwierciadło" (*1 Kor* 13, 12). Pod określeniem „mętne zwierciadło" w tym wypadku jest rozumiane, oczywiście, nasze niedoskonałe ziemskie doświadczenie. Wykazaliśmy już na szeregu przykładów, że w dostępnym nam świecie objawienie Mądrości Bożej i mocy realizuje się *przez zwycięstwo nad sprzeciwem*.

W tym zawarte jest *ogólne prawo* objawienia. W świecie wszystko jest dwoiste. Z jednej strony w nim wszystko – od najniższych do najwyższych jego stopni – jest ogarnięte *dążeniem do wszechjedności*. W tym powszechnym dążeniu poszczególnych jego części odbija się ta wszechjedność bytu, doskonałego i pełnego, która jest zrealizowana w Bogu. Natomiast z drugiej strony w świecie działają sprzeczne siły odśrodkowe: w świecie wszystko *sprzeciwia się wszechjedności*, wszystkie jego części wzajemnie się wykluczają i odpychają.

W tym świecie wszechjedność jest i zarazem jej nie ma. Gdyby jej po prostu nie było, to w ogóle nie byłoby świata materialnego, gdyż nie byłoby żadnej jedności wiążącej materię, nie byłoby jedności w samym jej dążeniu, nie byłoby powszechnego i koniecznego związku w różnych zjawiskach, nie byłoby *ogólnych praw* jego ruchu.

Z drugiej strony wszechjedność jest obecna *jedynie w dążeniu* materii, a skoro nie osiąga ona końca tegoż dążenia, w świecie nie ma doskonałej wszechjedności. Przeto w ruchu materii jest *niewidoczna* i zarazem jest *widoczna* zawsze obecna moc wszechjedności, która chaos przemienia w kosmos.

Stosunek świata materialnego do tej siły może być określony przez dokładną i krótką formułę. Ten świat nie jest jeszcze wszechjednością, gdyż wszechjedność nie jest w nim zrealizowana, ale jest *podporządkowany wszechjedności*, gdyż wszechjedność jest powszechnym prawem jego dążeń, *wspólną formą jego istnienia*. Cząstki materii, nie zjednoczone *od wewnątrz* przez ogólne centrum wszechjedności, są powiązane *zewnętrznie* przez powszechne ciążenie do centrum. Nie przenikając się wzajemnie w sposób wewnętrzny, pozostając nieprzeniklanymi, są one zjednoczone zewnętrznym związkiem współdziałania. Wieczny pokój Wszechjedności, który nie jest

realizowany w powszechnym ruchu, jest źródłem całej energii tego ruchu. Jest tym, *czym* jest to, *ku czemu* wszystko zmierza.

W tym ruchu mas materii częściowo odbija się Istota nieruchoma, początek ruchu materii. Masy materii łączą się w gwiazdy, planety i mgławice. Pojawienie się tych niebieskich świateł jest widzialnym zwycięstwem wiecznego dnia Bożego nad nocą.

W życiu kosmicznym pojawienia się światła i ciepła jest jakby wstępem do pojawienia się życia wokół tych świateł. W tym znaczeniu *życiodajnego* światła zawarte jest nowe odbicie wyższej, absolutnej rzeczywistości i tym samym nowa alegoria. W mitologiach pogańskich nie zostało ono zrozumiane i *podobieństwo* słońca do Boga dającego życie na ziemi zostało wzięte za bezpośrednie *objawienie Boga*. Stąd wielość bogów *solarnych* – Zeus, Apollon i zrodzony z głowy Zeusa promień jego mądrości – Atena. Jak chrześcijaństwo odnosi się do kultu słońca jako źródła życia i radości? Odrzucając idola nie odrzuca wskazówki zawartej w widocznym podobieństwie słońca do Boga. Słońce, a zarazem wszystkie gwiazdy i planety są traktowane jako odbijające w sobie inną, wyższą moc, powołującą świat do życia przez swoje promieniowanie łaski.

III. DZIEŃ I NOC. ŚWIAT ROŚLIN I ZWIERZĄT

W Ewangelii cały proces stwórczy jest rozumiany jako działanie *światłości, która świeci także w ciemnościach*. W Biblii każdy akt stwórczy jest przedstawiony jako *Boży dzień*, czyli znowu jako światłość oddzielająca się od ciemności. *I tak upłynął wieczór, a po nim poranek, dzień drugi… dzień trzeci*… W tym wskazaniu na *wieczór* i na *poranek*, czyli na zjawiska *niepełnego* światła, zawsze poprzedzającego dzień i zawsze kończącego dzień, zawarta jest głęboka intuicja mistyczna. O jakimkolwiek akcie stwórczym jest mowa – o stworzeniu świateł, ziemi lub żyjących na niej stworzeń – zawsze powtarzają się te same momenty *światła*: najpierw niepełne światło, graniczące z nocą (wieczór, poranek), a potem *pełna* światłość dnia. Jedynie noc nie ma miejsca w tym następstwie momentów stwórczych, gdyż noc zostaje *zwyciężona* przez akt stwórczy i przez tenże akt zanegowana. Jest tylko wskazanie na *działanie* światła, które wchodząc w ciemność początkowo jakby się zmniejszało (wieczór, poranek), a następnie zwyciężało (dzień). Bez względu na to, o jakim akcie stwórczym jest mowa, *zwycięstwo* światła jest w Biblii niezmiennie podkreślone tymi samymi słowami: *A Bóg widział, że były dobre*. My, ludzie, kontemplujący po części *nocny* widok stworzenia, niepełny odblask światła wieczornego i porannego, niepokoimy się tym widokiem niedoskonałości lub nawet zła. Natomiast dla rozumu Boga, który widzi nie tylko ostateczną postać stworzenia, ale także ujawnienie jej doskonałego praobrazu w niedoskonałych stadiach czasu – noc jest *zapomniana*, czyli pozostawiona poza granicami istnienia, a promienie wieczorne i poranne są widoczne w promieniach południa.

Stąd niepokojące nas niedoskonałość i zło są zlikwidowane w Bożym widzeniu świata. Kontemplując swoje stworzenie Bóg *widzi, że jest ono dobre*. Wieczór i poranek jest tym, co *było*. *Natomiast dzień Boży jest tym, co jest wiecznie*. Wszystkie dni we wszechwiedzy Bożej są doprowadzone *do siódmego dnia wiecznego pokoju*.

To święto siódmego dnia świeci także nam, ludziom, w tych wieczornych lub porannych promieniach, które są nam okazane. Kto ma oczy, żeby widzieć, ten rozpoznaje Boży wieczór i poranek nie tylko we wschodzie i zachodzie słońca, nie tylko w następstwie dnia i nocy w *dosłownym* sensie słowa, a na wszystkich stopniach rozwoju stworzenia. wszystko to, co jest niedoskonałe, ale się doskonali, wszystko to, co po części jest, a po części nie jest, nosi na sobie znamię wieczornego lub porannego przejścia od ciemności do światła.

To przejście, okazujące się nam w grze i zmianie barw spektrum słonecznego na wieczornym lub porannym niebie, znajduje swój wyraz także w zjawiskach życia. Zacznijmy od najbardziej elementarnych, od pojawienia się życia roślinnego. Przejście od niebytu do bytu okazuje się nam w tej samej funkcji życiowej rozwijającego się świata, od którego otrzymuje swoją nazwę – we *wzroście*. Przypatrując się uważnie procesowi rozwoju ujrzymy w nim bardziej skomplikowany przejaw podstawowego objawienia słonecznego, o którym była już mowa.

Zgodnie z tym, co zostało już powiedziane, całe nasze ziemskie życie *planetarne* jest w mniejszym lub większym stopniu podporządkowane słońcu i dlatego stanowi *otoczenie słońca*. Najwyraźniej wiąże się to z życiem roślin, z ich okresowym jesiennym więdnięciem, śmiercią w zimie, wiosennym odrodzeniem i letnim rozkwitem. W tym życiu wszystko jest kierowane energią słoneczną, wszystko sprowadza się do jej pochłaniania i życiowego przemieniania. Ujawnia się nam w tym wypadku ta sama gra światła, jak i w lejących się z nieba potokach deszczu. Przenikając do ciemnej głębi ziemi promień słońca wywołuje stamtąd żywy wzrost, który w rozkwicie traw i drzew tworzy na powierzchni ziemi *żywą tęczę*.

W tym *odtworzeniu tęczy w życiu* jest zawarte głębokie objawienie tej samej istoty dnia Bożego, która ujawnia się w tęczy na niebie. W przedwiecznym zamyśle Bożym światło, które świeci w ciemności, jest *światłem życiodajnym*. Jego zwycięstwo nad ciemnością powinno wyrażać się nie w powierzchownej grze fal świetlnych, a w uduchowieniu materii i w wewnętrznym, organicznym zjednoczeniu z nią. We wzroście nie widzimy już tylko mechanicznego działania światła, a *poszukiwanie światła*, co staje się *celem*, gdyż w do przyjęcia promienia słonecznego dostosowana jest cała *teleologia* życia roślinnego, cała celowa konstrukcja łodygi i liści rośliny, całe jej dążenie z ciemnej głębi gruntu ku górze. Sam wzrost rośliny jest podporządkowany temu celowi, wychwyceniu promienia słonecznego, wydłużaniu się lub skracaniu w zależności od warunków jego wychwycenia.

Najbardziej wyraźnym przedstawieniem tej teleologii jest naiwne i pełne uporu zwracanie się kwiatu do słońca.

W budowie rośliny wyraźnie są widoczne wszystkie przejścia od ciemności do światła, w których odbijają się momenty stwórcze dnia Bożego. Jego *nocna* postać wyraża się w krzywym, krętym i szkaradnym korzeniu, wpijającym się w ciemną głębię gruntu. Zielone liście, wychodzące z ziemi na spotkanie promieni słonecznych, przedstawiają radosny poranek życia roślin. W końcu jej punkt kulminacyjny i szczyt – *kwiat* – wyrażą specyficzną słoneczną postać danej rośliny i tym samym symbolizuje jasne *południe* życia roślin. Natomiast okwitły owoc, który stracił czarujące barwy, jest zjawiskiem życia w stanie *zmierzchu*. Kiedy patrzymy na roślinę w polu, początkowo nie widzimy jej zagłębionej w ziemi *nocnej* postaci, przed nami jest wyłącznie Boży dzień z porannymi i wieczornymi przejściami *do tego* dnia i *od tego* dnia, o których mówi Biblia. Uważne spojrzenie szybko odkryje w roślinie moc nocy, która nie została zwyciężona. Zwycięstwo dnia Bożego i w tym wypadku okazuje się być jedynie niedoskonałym odbiciem i odblaskiem pełnej światłości, ale ciągle dalekiej, innej wysokości.

Życie roślin, jak dawno zauważyło to wielu filozofów, między innymi Schelling, jest życiem „„marzycielskim". Włodzimierz Sołowjow mówi o okazaniu mocy stwórczej „w sennych i pozbawionych związku przejawach życia roślinnego"[89]. W tych słowach jest wielka prawda. Życie roślin jest w istocie życiem, które się jeszcze nie przebudziło, gdyż *nie czuje* ono tej twórczej mocy i Bożej idei, ku której zdąża i od której czerpie swoje barwy. Dlatego też cała *celowość* życia roślinnego nosi na sobie znamię jakiegoś automatycznie spełnionego nakazu. Zgodnie z tym także całe piękno rośliny istnieje *nie dla niej*, a *dla innego*, dla widzącego to piękno i kontemplującego je oka.

To życie jest jakby *skowane przez sen* i już z tego powodu nie jest wyzwolone z ciemnego żywiołu nocy. Zależność roślin od tego ciemnego żywiołu nie wyraża się jednak wyłącznie w *braku* zmysłów. Piękno jego poetycznego marzenia o świetle jest naruszone przez ciężką walkę o światło. Stąd fatalne skażenie i dwoistość całej teleologii życia roślin, o czym była już mowa: jest to teleologia światła i zarazem *teleologia walki o byt*. Jest ona ukierunkowana nie tylko na połączenie *danego* życia ze światłem, ale także na to, żeby odebrać światło innemu, sąsiedniemu życiu. W tej teleologii ciemności ujawnia się nocna, ciemna postać stworzeń, która demaskuje oklepany fizyko-teleologiczny dowód na istnienie Boga. Błąd tego prostolinijnego wniosku z celowości stworzenia do mądrości Stwórcy polega właśnie na tym, że nie bierze on pod uwagę *dwoistości* przyrody. Przyroda nie tylko świadczy o Bożym dniu, ale także o jego przeciwieństwie, *o jeszcze nie zwyciężonej nocy*. W mylących odbiciach tego zwierciadła nie moglibyśmy poznać obrazu Boga, gdybyśmy nie

[89] W. Sołowjow, *Istorija i buduszcznost' tieokratii*, s. 304.

mieli innego, autentycznego jego objawienia *ponad* pomieszaną teleologią dnia i nocy.

Życie roślin, okazując w swoim rozkwicie ziemskie święto światła, równocześnie wyraźnie demaskuje brak pełni i niemoc odbitego światła. Wszelkie życie, które jest przez nie oświecane i ogrzewane, w nieunikniony sposób wrzuca w ciemności, zaciemnia i gubi inne życie, a ostatecznie samo odchodzi w ten fatalny cień. Potrzebny jest inny, doskonały akt stwórczy, żeby zrealizować marzenie o świetle.

W życiu przyrody to marzenie stanowi wstęp do pojawienia się życia zwierząt. W tym przebudzeniu mamy już wyższy – w porównaniu z kwitnieniem roślin – poryw życia, a tym samym wyższe okazanie dnia stworzenia. Roślina stanowi w promieniach słońca piękny *widok dla innego*, natomiast zwierzę nie tylko pasywnie odbija i okazuje dzień: ono go czuje i *odczuwa*, jest nie tylko widowiskiem, ale i obserwatorem. Skute przez sen życie roślin jest przymocowane do określonego miejsca. Życie zwierząt zrywa te okowy i wolnym ruchu czworonogów oraz locie ptaków odnosi zwycięstwo nad przyciąganiem ziemskim. Nie ograniczając się do pasywnego odbioru promieni słonecznych w skrzydłach motyli o upierzeniu odpowiada zwierzę odpowiada okrzykiem żywej radości. W tym okrzyku mamy do czynienia z psychicznym pogłębieniu promienia słonecznego. Mało tego, w życiu zwierząt jaśnieje nowy promień, którego nie ma w spektrum słonecznym. Królestwo zwierząt w odróżnieniu od milczącego królestwa roślin jest światem dźwięków. Gama dźwiękowa, która po raz pierwszy pojawia się świecie nie jest prostym *odbiciem* gamy świetlnej, a jej organicznym dopełnieniem. Wydając głos *w odpowiedzi* na wschodzące słońce, zwierzę informuje, że nie jest jedynie pasywnym przewodnikiem światła, a samodzielnym głosicielem i uczestnikiem Bożego poranka.

W radości porannej symfonii, którą codziennie słyszymy wiosną i latem, zawarte jest nowe i wielkie objawienie wszechjedności. Muzycy dawno już temu zauważyli *pokrewieństwo* między damą dźwiękową i gamą świetlną. Słuchając odtworzenia głosów ptasich w „Symfonii pastoralnej" Beethovena lub w „Zygfrydzie" Wagnera, wyraźnie *widzimy* grę promieni słonecznych w gęstej zieleni lasów. Pokrewieństwo nie jest jednak tożsamością. Odpowiadając na grę światła słonecznego, opiewając jego zjawienie się, tym samym głosy ptaków wyraźnie podkreślają swoją jedność ze słońcem i swoją od niego różnicę. Ten głos, który jakby wtóruje słońcu, nie jest jego zjawiskiem, a towarzyszącym mu działaniem i wysławianiem *innego*. On nie powtarza objawienia tworzącej światłości, a jakby współuczestniczy w niej i dopełnia ją, przemienia tęczę światła *w symfonię*.

Nietrudno się przekonać o tym, że mamy w tym wypadku dalszy objawienie tego samego zamysłu stwórczego, tego samego dnia Bożego, który rozwija się w czasie jako następstwo, jako narastająca seria następujących po sobie dni.

Boży dzień jest tęczą, takie jest objawienie dnia w materii nieorganicznej. Boży dzień jest *żywą tęczą kolorów*, takie jest to objawienie w przełożeniu na niemy język roślin. W końcu *Boży dzień jest powszechną zgodą, symfonią życia*, odpowiadającą światłu, takie jest objawienie tej radości w świecie zwierząt. Jest godne uwagi, że w tej wizji Bożej chwały, która objawiła się Prorokowi Ezechielowi, on zobaczył właśnie to objawienie – jaśnienie tęczy wokół tronu Bożego i chóry sławiących stworzeń – woła, orła, lwa i człowieka oraz *słyszał* ich głosy. W tradycji chrześcijańskiej sama myśl o Ewangelii łączy się z tymi obecnymi w niebie praobrazami świata zwierząt. Ikonografia niezmiennie wiąże je z Ewangelistami. Nie powinno to dziwić: symfonia jednocząca cały świat niebieski i ziemski dźwięczy już na samym początku Ewangelii, w opowiadaniu Ewangelisty Łukasza o Narodzeniu Chrystusa. *Dobra Nowina*, głoszona *całemu stworzeniu*, jest właśnie obietnicą tej symfonii.

Ten, kto ma uszy do słuchania, rozpozna jej różnorakie odbicia dźwiękowe nie tylko w świecie ludzkim, ale także w świecie zwierząt. Podobnie, jak w bezdźwięcznym świecie roślin, tak i tu objawienie zaciemnieją zjawiska jeszcze obecnej ciemności: wszystkie stadia walki dnia i nocy znajdują żywy oddźwięk w pełnym dźwięków świecie zwierząt.

Istnieje jakiś szczególny *nocny* szept ptaków i owadów, ciężkie, nieokreślone, głuche głosy, które pogrążają nas w tajemnicy gwiaździstej nocy. Są i takie, które stanowią dźwięczącą ciemność, wstrętne zjawisko *nocnego* oblicza stworzenia: na przykład metaliczne cykanie sów, śmiech puchaczy, długie wycie wilków i krzyki zakochanego kota na dachu. Jest też poemat słowika zachwyconego księżycem. Dalej, są też głosy specyficznie poranne, kwakanie kaczek przed wschodem słońca i okrzyk koguta, ogłaszający pojawienie się zorzy. Są też wieczorne, jak radosna symfonia jaskółek ku czci zachodzącego słońca. Jest też, w końcu, szczególny, słoneczny hymn skowronka, wyrażający pełne zwycięstwo południowego słońca i oślepiający jego blask. W tym świecie istnieje niezliczona ilość aluzji do pełnej światła i dźwięków harmonii przyszłego świata. Aluzje te są tym bardziej przekonujące, że symfonia jest pełna porywów erotycznych: napełnia dźwięki i barwy rajskimi obietnicami… Jednak te obietnice ziemskiego erosa niosą głębokie rozczarowanie. Rzeczywistość naszego życia jest nieskończenie daleka od jej realizacji: w niej symfonia jest jedynie słabym odbiciem świata innego, odblaskiem świata przyszłego, dalekiego jak gwiazdy migocące na nieboskłonie.

W świecie zwierząt nie ma tego, co jest najistotniejsze, i o czym mówi symfonia. Współ-brzmienie, zgoda, okazują się powierzchowne, widmowe. Podobnie, jak kolorowa tęcza w świecie roślin, przykrywa ona rozpad i chaos, powszechną wrogość i spory. Równocześnie okazanie rozpadu w świecie zwierząt jest głębsze i bardziej znaczące, niż w świecie roślin. Powszechna walka w *zmysłowym* świecie zwierząt wiąże się z wstrętnymi przejawami łakomstwa i nienawiści zwycięzców z jednej strony oraz z cierpieniami zwyciężonych z drugiej strony. Zgodnie z tym zwierzęca teleologia walki o byt

przybiera formy nieporównywalnie bardziej szkaradne i odpychające, niż teleologia królestwa roślin. W tym wypadku mamy do czynienia z większym okazaniem twórczego dnia. Pazury i zęby drapieżników są przystosowane do tego, żeby rozrywać żywe ciało, co stanowi wcielenie negowania zgody i współczucia. Wraz z wstępowaniem stworzeń na wyższe stopnie ich *nocne* oblicze pogłębia się i nasila w takim stopniu, jak i oblicze *dzienne*. To oblicze przejawia się w wyższym okazaniu siły życiowej, w erosie płciowym, który sam ze swej strony staje się motywem powszechnej konkurencji, wzajemnej nienawiści i zabijania.

IV. DZIEŃ I NOC W CZŁOWIEKU

Przechodząc od niższych stworzeń do człowieka, widzimy w nim z jednej strony pogłębienie i ukoronowanie tego samego zamysłu twórczego, a z drugiej strony tę samą porażkę. Rozpatrując objawienie dnia Bożego w niższych stopniach stworzenia, widzimy jakby *peryferie* zamysłu Bożego, otoczenie chwały Bożej. Jego *centrum* pojawia się jedynie na wyższym stopniu. W konsekwentnym wstępowaniu ze stopnia na stopień, obserwujemy stopniowe *wzrastanie aktywności* stworzeń, wzrost ich współpracy z tworzącą światłością, przy czym wzrost współpracy *energii* stworzeń jest bezpośrednio związany z pogłębieniem i poszerzeniem samego objawienia. *Brak pełni* współpracy czyni samo objawienie cząstkowym, niepełnym. Bez względu na to, jak piękne są te odblaski dnia Bożego w naszej ziemskiej przyrodzie, ich *pełnia* nie może się ukazać ani w pasywnym jaśnieniu materii nieorganicznej, ani w sennym wzroście roślin, ani też w nieodpowiedzialnym *współ*-czuciu i *współ*-radości świata zwierząt. Wszystkie stopnie stworzenia są jakby narastaniem porannego tonu wschodu słońca. Tymczasem *pełnia* dnia Bożego może ujawnić się jedynie w *pełnym* przebudzeniu stworzenia, gdyż w przedwiecznym zamyśle Sofii świat nie jest pasywnym środowiskiem, nie jest cierpiącym narzędziem objawienia, a *powszechną przyjaźnią*. Takie objawienie może ogarnąć jedynie istota, która nie tylko odbija i przełamuje światło, nie tylko podąża do niego, nie tylko współ-czuje, ale także *uświadamia* sobie te fakty.

Świadomość ludzka jest wyraźnym zapaleniem się światła słonecznego, która oznacza na ziemi objawienie dnia Bożego, oddzielając je od niepełnych promieni porannych i wieczornych. W czym tkwi ta osobliwość, ten królewski przywilej, który wyznacza ostrą granicę między człowiekiem i jego „mniejszymi braćmi", niższymi stworzeniami? Zwierzę pozostaje we władzy swoich zmysłów, żądz. Tylko człowiek dysponuje zdolnością wznieść się ponad bezpośrednie przeżywanie psychiczne do sfery absolutnego i metapsychicznego *sensu*. Jest on jedyną istotą zdolną *uświadamiać sobie swoje przeżycia*, a tym samym może rozwiązywać problem ich bezwarunkowego znaczenia. Poza bezpośrednim przeżyciem psychicznym poszukuje *bezwarunkowej prawdy* o tym, co jest i co być powinno. W tym poszukiwaniu prawdy wyraża się istota

świadomości. Przejawia się ona we właściwym człowiekowi *sądowi* o tym, co jest bezwarunkowe, dzięki czemu można poznać *sąd prawdy* o wszystkim, co jest przeżywane. Świadomość i sumienie w potocznym znaczeniu tych słów wyrażają teoretyczny i praktyczny aspekt tego samego *bezwarunkowego sądu myśli*. W językach romańskich oba te pojęcia są oznaczone tym samym terminem *conscientia*, *conscience*. W tej tożsamości nazwy ujawnia się intuicyjne wniknięcie w jedność metafizycznego znaczenia świadomości i sumienia.

Na mocy tej zdolności człowiek jest jedyną istotą na ziemi, które może przyjąć objawienie myśli bezwarunkowej. Jest to nie tylko zdolność ludzkiego rozumu, gdyż świadomość obejmuje i rozum, i serce. W niej wyraża się duchowy poryw całej ludzkiej natury. Właśnie na mocy tego porywu ponad uczucia i afekty człowiek może połączyć się z Bogiem nie tylko więzami instynktownego dążenia, ale także świadomej *duchowej* solidarności, które przemieniają życie duszy.

Po raz pierwszy w człowieku i w jego świadomości pojawia się na ziemi wolność samookreślenia, możliwość wyboru, w której ujawnia się sens całego stworzenia, całej ewolucji świata w czasie. Jedynie na mocy tej wolności człowiek może wznieść się *ponad* bezpośrednią rzeczywistość, ponad fałszywe odbicia światła Bożego w innym i poznać bezpośrednio Boży zamysł *w nim samym*. Dlatego człowiek jest na ziemi jedynym możliwym pośrednikiem, *medium absolutnego objawienia*. Ujawnić w sobie pełnię tego, co Boże, może jedynie istota zdolna *wybierać* między dniem i nocą: wyższym wyrazem tego dnia nie jest pasywne oświecenie stworzenia, nie jest bezwolne współczucie lub pociąg, a wolna przyjaźń. Aby dzień Boży zajaśniał na ziemi w całej swojej pełni, na wieki, powinien zostać spotkany nie przez bezwolną radość, jaką jest spotykany przez ptaka na gałązce wschód słońca, a przez ostateczną, świadomą *zgodę na połączenie się z światłością*, która dźwięczy w odpowiedzi Bogurodzicy, danej aniołowi: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego* (*Łk* 1, 37).

Dzień Boży jest okazaniem wyższej energii jako samej stwarzającej światłości oraz samego środowiska stworzonego, w której ona się pojawia. Światłość nie tylko sama stwarza, powołuje z ciemności kryjące się w niej pozytywne możliwości, ale także pobudza (aktywizuje) drzemiące w stworzeniu moce twórcze. Ta energia zwiększa się ze stopnia na stopień, przechodząc od materii nieorganicznej do człowieka. W końcu w człowieku energia życiowa osiąga swoje największe napięcie. Człowiek jest *nosicielem myśli powszechnej, wszechjednej w formie*, gdyż każdy akt jego świadomości jest odniesieniem tego, co jest uświadamiane we wszechjednej prawdzie, wszystko ogarniającej. Ta świadomość jest *wszechjednością potencjalną*, ponieważ ona poznaje i ogarnia w sobie prawdę, staje się *wszechjednością rzeczywistą*. W ten sposób realizuje się w człowieku obraz i podobieństwo tej wszechjednej świadomości,

która wszystko w sobie zawiera i jest prawdą wszystkiego. Jest to *ziemskie podobieństwo Pantokratora*.

Świadomość człowieka jest organem objawienia wszechjednego sensu istniejącego i wszechjednego zamysłu Bożego na temat świata. Mało tego. Zamysł powszechnej przyjaźni realizuje się przez dobrowolne samookreślenie się innego. W tym samookreśleniu człowiek staje się aktywnym uczestnikiem aktu stwórczego. Jeśli w jego uniwersalnej co do formy świadomości ujawnia się postać Pantokratora, to jego wolna, samookreślająca się wola jest realizowanym na ziemi *obrazem Stwórcy*. W człowieku i przez człowieka ujawnia się twórcza energia ziemi w jej wyższym wyrazie. W nim całe stworzenie dochodzi do twórczego samookreślenia. Od niego świat oczekuje ostatecznego wyzwalającego *słowa*, które ujawnia tajemnicę całego stworzenia, wyrazić *sens* powszechnej harmonii światła i dźwięku.

W tym wypadku mamy do czynienia ze zgodnością *naturalnego* objawienia, które może być odkryte przez dociekania filozoficzne z objawieniem religijnej intuicji absolutnej prawdy, które jest wyrażone w Biblii. Wszechjedna i bezwarunkowa świadomość jest koniecznym logicznym założeniem każdej ludzkiej myśli, a wszechjeden Bóg jest koniecznym założeniem każdego ludzkiego życia. Tym samym badania gnozeologiczne i analiza filozoficzna życia ludzkiego w jego całości wskazują na człowieka jako na głosiciela wszechjedności na ziemi. To samo mówi Biblia: w niej uświadamiający sobie i samookreślający się syn ziemi jest *przed upadkiem* centrum kosmicznej zgody. Władza człowieka nad stworzeniem, o czym mówi Księga Rodzaju (1, 26), jest właśnie ziemskim obrazem wszechjedności. Biblia wskazuje na metafizyczne osnowy tej kosmicznej roli człowieka. *Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptaki powietrzne, Pan Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę „istota żywa”* (*Rdz* 2, 19). W tym wypadku nazwa nie jest pustym dźwiękiem, a *otoczką sensu* i dlatego nadanie nazwy stworzeniu przez człowieka nabiera mistycznego znaczenia. Człowiekowi zaproponowano, żeby *wobec Boga* nazwał każdą „istotę żywą”, gdyż człowiek *zna to słowo, które wyraża Boży sens każdej istoty*. Człowieka nazywa stworzenia i panuje nad nimi *jako nosiciel powszechnego sensu*, jako istota ogarniająca swoją świadomością ideę wszystkiego, co żyje.

Skoro objawienie Bożej idei pojawiło się w świadomości człowieka i stało się początkiem powszechnej przyjaźni na ziemi, dzień Pański osiąga swój zenit. Mamy do czynienia z *absolutnym* objawieniem stwórczego zamysłu, który koronuje jego ujawnienie. W kontemplowaniu osiągniętej doskonałości religijne poszukiwanie znajduje swój cel. Zgodnie z tym w Biblii całe opowiadanie o stworzeniu świata kończy siódmy *dzień odpoczynku*, który następuje bezpośrednio po stworzeniu człowieka. Przed nami nowa głębia intuicji religijnej. *W myśli o człowieku religijne poszukiwania nie mogą znaleźć swego celu ostatecznego*. Idylla ziemskiego raju nie zadawala człowieka, wydaje się

czymś niedoskonałym, naiwnym, *dziecięcym*. To instynktowne niezadowolenie, które wiąże się z myślą o ziemskim raju, ma głębokie podstawy metafizyczne i religijne. Jasna świadomość człowieka poznającego stworzenia i nadające mu nazwy, nie jest jeszcze ostatecznym, pełnym ujawnieniem dnia Bożego: kryją się w nim sprzeczności, nie są przezwyciężone mroczne możliwości i ciemne siły nocy. Właśnie *świadomość* wolnej, samookreślającej się istoty wnosi w świat nową możliwość buntu i sprzeciwu.

W tym wypadku wewnętrzne świadectwo uczuć religijnych pozostaje w pełnej zgodzie z obiektywnym objawieniem Biblii. Siódmy, *nadziemski* dzień wiecznego spoczynku nie zgadza się z szóstym, ostatnim dniem ziemskiego stworzenia. Ten wieczny pokój okazuje się być *poza tym światem*. Bóg znajduje ten pokój w samym sobie, a nie w człowieku. Przepaść nie zostaje zapełniona: raj zostaje zniszczony przez grzech, a świat pogrążony w chaosie zostaje oddzielony się od dziennej sfery wiecznego pokoju przez ognisty miecz cherubina.

Znowu w tej oddzielonego od swego kresu i sensu, szarpiącego się w czasie życia świata znajdujemy dobrze nam znane nocne oblicze stworzenia: przeklęcie ziemi pełnej gadów oraz rodzącej osty i ciernie, ciężka walka o byt i ciężki grzech bratobójstwa, a więc obraz zniszczenia harmonii i sensu świata, okropne królestwo bezsensu jako logicznie konieczny rezultat utraty przez człowieka sensu świata. W człowieku ten chaos pogłębia się, gdyż w jego wolności po raz pierwszy ujawniła się cała pełnia właściwej stworzeniu zdolności bezmiernego sprzeciwu wobec zamysłu Bożego, cała dostępna jemu bezdenna głębia upadku. W tym wypadku bezsens nie jest prostym brakiem sensu, gdyż człowiekowi są dostępne szatańskie głębie świadomego negowania i walki z Bogiem. Noc nie jest więc prostym brakiem światła, a *katastroficzną ciemnością*, która może być zwyciężona jedynie przez cierpienie drogi krzyżowej.

Kiedy czytamy opowiadanie biblijne o stworzonym Adamie, to czujemy, że w nim jest mowa o każdym z nas, że przed nami jest przedstawione ogólnoludzkie doświadczenie duchowe. Przede wszystkim pełne ogólnoludzkiego sensu jest wskazanie na *podobieństwo Boże* świadomości człowieka, pieczęć wyższego powołania człowieka, tytuł jego panowania na ziemi i równocześnie źródło największej pokusy, *pokusy odstępstwa od Boga*, która dźwięczy w słowach: *Będziecie jako bogowie znający dobro i zło* (*Rdz* 3, 5). Jest wieczna pokusa istoty noszącej pieczęć podobieństwa do Boga, ale jeszcze nie połączonej z Bogiem więzami nierozerwalnej jedności, nie jest jeszcze ostatecznie określona ku dobru lub ku złu. Podobieństwo do Boga jest źródłem przeciwstawnych możliwości: istota podobna do Boga może afirmować się w Bogu lub przeciwko Bogu, służyć do zrealizowania autentycznego zamysłu twórczego w świecie lub też jego bluźnierczej parodii.

Ostateczne objawienie sensu wszechjedności nie tkwi w jeszcze nie zwyciężonej dwoistości podobieństwa Bożego, a w Bogoczłowieku. W nim jest

zrealizowanie *wiecznego dnia* odpoczynku soboty. Wszystkie pozostałe dni, jakie jawią się nam w doświadczeniu są w porównaniu z dniem niczym więcej, jak odbiciem poranku i wieczoru, gdyż są osłabione przez pojawienie się w czasie niepełnej światłości.

Skrajnym wyrazem nocy jest każda śmierć – duchowa i cielesna, a ostatecznym wyrazem dnia – pełnia życia wiecznego, afirmowana w odpoczynku soboty. W Starym Testamencie ten dzień jest afirmowany w niedostępnej człowiekowi i światu wysokości *ponad* stworzeniem. W Nowym Testamencie, przeciwnie, objawia się on w świecie, jest określony jako *dzień zwycięstwa* nad śmiercią, *dzień zmartwychwstania*. Przez zmartwychwstanie wieczny pokój staje się jawny i dostępny dla wszystkich stworzeń. *W tym dniu, który uczynił Pan*[90], spełnia się cel i sens wszystkich dążeń świata. Dlatego w jasności tego dnia świat odnajduje pełnię objawień porannych i wieczornych, które już zostały objawione w odbitym świetle niedoskonałych ziemskich dni.

Kiedy religijna nauka wyraża intuicję wiecznego dnia w terminach światła fizycznego, nie powinno być to rozumiane w sensie prostego upodobnienia lub metafory. Skoro zmartwychwstanie jest doskonałym, rzeczywistym odrodzeniem nie tylko duchowej, ale także cielesnej natury, to światło przyszłego uduchowionego ciała nie powinno być rozumiane wyłącznie jako duchowe, ani też jako zjawisko wyłącznie fizyczne, ale jako doskonałe połączenie jednego i drugiego, jako objawienie przyszłej cielesności duchowej. Dzień Boży jest wyrazem *pełnej adekwatności całego przemienionego stworzenia*, a tym samym nie tylko świata duchowego, ale także świata cielesnego. Dlatego światło jako wyraz wyższej aktywności uduchowionej istoty powinien być pomyślany jako doskonale realne zjawisko fizyczne. Jako takie jest przedstawione w Ewangelii w opisie twarzy i szat przemienionego Chrystusa. Słowa Marka Ewangelisty w szczególny sposób podkreślają tę bez wątpienia zmysłową, *materialną* postać wizji. *Jego odzienie stało się lśniąco białe tak, jak żaden folusznik na ziemi wybielić nie zdoła* (*Mk* 9, 3). Również w licznych żywotach świętych mamy opisy oblicza człowieka, które stało się pełne światłości[91]. Ikonograficzne przedstawienia jaśniejącego oblicza Chrystusa i świętych w tym wypadku idą za Ewangelią i żywotami.

Wraz ze światłością w powszechnym zmartwychwstaniu przywrócona zostaje nieskończona gama świetlna, przy czym po raz pierwszy objawia się pełen sens symfonii światła. W ziemskim zjawisku światła jest pełna niezgodność między tym, co fizyczne, i tym, co duchowe, między materialnym zjawiskiem światła i jego znaczeniem metafizycznym. Z jednej strony światła nie są uduchowione, a z drugiej strony wyższe przejawy ducha są przyobleczone w niemoc i ciemność. W ostatecznym i pełnym objawieniu powszechnego zmartwychwstania widzimy coś innego: światło fizyczne staje się wyraźnym

[90] *Ps* 117, 24 (uwaga tłumacza).

[91] Por. znany tekst Motowiłowa o jego rozmowie ze św. Serafinem [Św. Serafin Sarowski. *Ogień Ducha Świętego*, przekład, przypisy i posłowie H. Paprocki, Białystok, 1992 (uwaga tłumacza)].

wyrazem sensu duchowego. Stąd stopnie chwały, zgodnie ze słowami Apostoła, wyrażane są przez różne tony i niejednakowe napięcie światła. *Inny jest blask słońca, a inny księżyca i gwiazd. Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej* (*1 Kor* 15, 41). To samo rozróżnienie stopni jest przedstawione w ikonograficznej hierarchii różnorodnych barw.

Wraz z barwami zmartwychwstają głosy i dźwięki. To, co już zostało powiedziane w wiecznej Bożej symfonii, może być dopełnione jedynie kilkoma uwagami. Chwała otaczająca tron Najwyższego jest przedstawiana zgodnie z proroctwami Starego Testamentu i tekstami Nowego Testamentu jako *świat dźwięków*. Nie powinno być to rozumiane jako przenośnia. *Dźwięk, jak i światłość* w tym otoczeniu Wcielonego Słowa, powinny być rozumiane w podwójnym sensie, jako wyrażenie pełni *energii życia*, otaczającej tron Najwyższego, a zarazem jako przejaw energii uduchowionej materii. Cały ten świat dźwięków jest wcieleniem jednego sensu duchowego i zamysłu, nie zlewa się w chaotyczny szum, jak w naszym świecie, a tworzy harmonię dźwięków, które zachowują samodzielność oraz pozostają różnymi i rozdzielonymi, ale połączonymi wspólnotą jednego motywu życia wiecznego i tworzą chór, symfoniczna całość.

W tym wypadku pojawia się naturalna wątpliwość. Czy można przyszły świat wyobrażać sobie w obrazach muzycznych? Czy nie jest to wnoszeniem czasu do wieczności? Przecież symfonia jest następstwem dźwięków w czasie. O jakiej symfonii może być mowa, gdy czasu już nie będzie? Jak pogodzić możliwość symfonii z myślą *o wiecznym pokoju*?

W istocie czas nie wprowadza do wieczności ten, kto wierzy w wieczną Bożą symfonię, a ten, kto się temu sprzeciwia. W rzeczywistości niezdolność słuchania symfonii inaczej, jak tylko *przechodząc w czasie* od dźwięku do dźwięku, jest psychologiczną osobliwością *naszego* słuchu, a nie cechą symfonii jako takiej. Mówiłem już o symfonii Beethovena, że możliwe jest inne, *metaczasowe* percypowanie muzycznej całości, gdy świadomość od razu ogarnia jej całość, w jednej chwili, bez żadnych przejść[92]. Tego typu percepcja nie tylko jest możliwa, *ona istnieje*: sami dysponujemy taką zdolnością. Nie moglibyśmy połączyć odbieranych przez nas dźwięków w symfonię, gdybyśmy nie dysponowali *metaczasową* jej percepcją.

Gdyby nasza percepcja muzyczna miała do czynienia jedynie z dźwiękiem zapełniającym obecną chwilę, to poszczególne dźwięki nie łączyłyby się w muzyczną całość, nie moglibyśmy usłyszeć symfonii. Percypujemy symfonię w takim stopniu, w jakim *od razu* ogarniamy jej całą złożoność następujących po sobie akordów i łączymy te dźwięki, które brzmią aktualnie, z tymi, które już zadźwięczały lub zadźwięczą. Mówiąc inaczej, dla percypowania *jedności* dźwiękowej całości, której mnóstwo dźwięków tworzy symfonię, należy wznieść się ponad czas, wszystkie dźwięki muszą zostać zafiksowane w

[92] Por. tekst powyżej.

wieczności i stać się jedną metaczasową całością. Tym samym symfonia nie tylko jest do pogodzenia z absolutnym pokojem metaczasowej świadomości, *ona ten pokój zakłada*. Jeśli jest metaczasowe piękno i prawda w niezliczonych głosach, napełnionych nieskończonym życiem Bożym, to prawda i piękno brzmią wiecznie jako oddźwięk niezachodzącego słońca.

Zmartwychwstanie jest zarazem uduchowieniem. Nie jest prostym przywróceniem świata cielesnego z jego gamą świetlną i dźwiękową, a jest zwycięstwem nad marnością, tryumfem sensu. Świat cielesny nie zostaje wskrzeszony w jego stanie chaotycznym i bez formy, a jako świetliste, piękne i dźwięczne wcielenie stwarzającego Słowa. Środowisko, które przyjmuje wcielone Słowo, osiąga w tym akcie najwyższą aktywność. Nie jest to tylko jasność i dźwięk, ono Nim żyje i w Nim afirmuje pełnię swojej świadomości i woli.

Dzień Boży nie jest tylko symfonią światła i dźwięku, gdyż nie jest tylko zjawiskiem obiektywnym. On jest *pełnym przebudzeniem* świadomości w stworzeniu, wejściem w pełnię wszechjedności, bezwarunkowej świadomości, gdyż głoszenie Ewangelii jest skierowanego do całego stworzenia (*Mk* 16, 15). W wiecznym pokoju dnia siódmego wszystko co żyje w niebie i na ziemi jest powołane do przyjęcia absolutnego objawienia, ujrzenia Boga nie w zwierciadle, a twarzą w twarz. Życie wieczne, do którego jest powołane stworzenie, nie jest senną wegetacją, *a pełnią wiedzy*. *A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (*J* 17, 3).

W tym potrójnym tryumfie światła, dźwięku i świadomości realizuje się zamysł powszechnej przyjaźni i wcielenia Boga-Miłości w ukochane stworzenie. Doskonała miłość ujawnia się nie tylko w pełni chwały, ale także w *doskonałym pięknie*. Dlatego cały zamysł przedwiecznej Sofii w Piśmie Świętym jest przedstawiony jako zamysł artystyczny.

W księdze „Przysłów Salomona" sama Mądrość świadczy o sobie ludziom:

Jestem zrodzona, gdy jeszcze bezmiar wód nie istniał, ani źródła, co wodą tryskają, i zanim góry stanęły. Poczęta jestem przed pagórkami, nim ziemię i pola uczynił, początek pyłu na ziemi. Gdy niebo umacniał, z Nim byłam, gdy kreślił sklepienie nad bezmiarem wód, gdy w górze utwierdzał obłoki, gdy źródła wielkiej otchłani umacniał, gdy morzu stawiał granice, by wody z brzegów nie wyszły, gdy kreślił fundamenty pod ziemię. Ja byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim, i igrając na okręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich (8, 24-31).

Ta radość jest *początkiem drogi Pańskiej* (*Prz* 8, 22) i końcem, do którego zmierza krąg ziemi i cały świat w siódmym dniu zmartwychwstania, swego pokoju.

Wszystko, co zostało powiedziane, można streścić w dwóch słowach: dzień Boży jest objawieniem Boga w Jego innym. Tal lub inaczej, Bóg objawia się we wszystkim i dlatego objawienie dnia Bożego można znaleźć w każdym zjawisku świata widzialnego i niewidzialnego. Wyższym stopniem tego objawienia, wyższym objawieniem Boga jest przyjście Chrystusa w ciele, gdyż tylko w Nim światłość do końca zwycięża ciemności, oświeca całą głębię istnienia duchowego i cielesnego.

Nazwa „Objawienie Pańskie" w szerokim sensie odnosi się do całego ziemskiego życia Zbawiciela. Jest jednak w tym życiu jedno wydarzenie, które w języku kościelnym nosi nazwę „Objawienie Pańskie" *par excellence*, gdyż jest to jedyne w historii nowotestamentowej objawienie nie jednej Osoby, a *wszystkich Trzech Osób Trójcy Świętej*.

Dlaczego to doskonałe objawienie Boga wiąże się właśnie z chrztem Chrystusa w Jordanie? Oczywiście dlatego, że w chrzcie wodą i Duchem jest wyraźnie przedstawiona tajemnica wzajemnych relacji dwóch światów. Słowo, które przyszło w ciele, pogrąża się w wodach Jordanu. Wiemy już, jakie jest znaczenie płynącej wody w symbolice objawienia starotestamentowego i nowotestamentowego. W pewien sposób cały proces światowy jest „wodą na zniszczenie wszelkiego ciała". Dlatego chrzest z wody oznacza zanurzenie się w świecie, połączenie wieczności z czasem, z nieprzerwanie płynącym potokiem ziemskiego istnienia. Ten potok jest nieskończoną zmianą powstawania i likwidowania: w nim wszystko bez przerwy się rodzi i umiera. Tym samy każdy, kto zanurzył się w tym potoku, podlega śmierci. Właśnie tak rozumie znaczenie zanurzenia Apostoł: *Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci?* (*Rz* 6, 3).

Łącząc się ze światem i tym samym skazując się na śmierć, Syn Boży spełnia wolę Ojca niebieskiego: *tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe* (*Mt* 3, 15). Dlatego Jego zanurzenie się w wodzie jest zarazem wyrazem Jego wspólnoty z niebiosami: chrzest wodą i Duchem jest w tym wypadku jedną i nierozdzielną całością. W tym akcie zostaje wyrażona cała pełnia woli Bożej w odniesieniu do świata i z tego powodu jest on doskonałym objawieniem Boga, ujawnia się w nim najgłębsza tajemnica życia Bożego – *tajemnica Trójjedni*.

W łączności Boga z rodzącym się w czasie światem ujawnia się wewnętrzna różnica samych Bożych Hipostaz. W tej łączności ze światem Bóg tym samym ujawnia się i jako praźródło, z którego wypływa wszystko, co jest, i jako kochający *Ojciec* całego stworzenia. wszystko, co płynie, w Nim się zaczyna i z Niego się rodzi. W tym osnowa i istota relacji religijnej: albo nic nie mamy w Bogu, albo mamy w nim zaiste *Ojca* wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych.

Nie wyczerpuje to religijnych relacji z Bogiem. Bóg dla nas jest nie tylko Ojcem, jest żywym centrum wszystkiego, co rodzi się z *Ojca* w całym stającym się świecie, który powinien stać się Jego konkretnym wcieleniem. Takim wcielonym centrum wszystkiego, co powstaje, może nie być sam Ojciec wszystkiego, co istnieje. Właśnie jako Ojciec wszystkiego, co jest, On nie może pojawić się w konkretnym cielesnym wcieleniu i być centrum bez przerwy rodzącego się potoku zjawisk. Pierwotna zasada wszystkiego, co jest widzialne, sama powinna pozostawać niewidoczną. *Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył*[93]. Bóg, który przyszedł w widzialnym wcieleniu, jest tym samym Jego *inną*, różną od Ojca, zrodzoną przez Niego Osobą: *To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie*[94]. W końcu, w połączeniu się ze światem Bóg ujawnia jeszcze trzecią zasadę lub trzecią Osobę. Ona w stosunku do świata jest nie tylko inną, zrodzoną przez Ojca Istotą, zanurzającą się w potoku świata, ale zarazem jest wszystko napełniającym Duchem Bożym, zwyciężającym śmierć i przekształcającą to, co jest martwe, w żywe. Chrzest wodą jest początkiem życia. Z tego powodu w chrzcie staje się jawnym zstępujący na Syna w postaci gołębicy Duch Boży. Przez wodę dokonuje się chrzest ku śmierci, a przez Ducha ku zmartwychwstaniu: *Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie* (*Rz* 6, 5).

Całe późniejsze życie Chrystusa na ziemi jest dalszym ujawnianiem tego początkowego objawienia Boga, dokonanego bezpośrednio przed Jego wystąpieniem publicznym. Całe dzieło Chrystusa na ziemi nosi znamię Jego chrztu. Później, na znane pytanie Jana Chrzciciela, który ochrzcił Chrystusa: *Czy ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?* (*Mt* 11, 3), Chrystus odpowiada wyliczeniem oznak autentycznego objawienia Boga: *Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię* (*Mt* 11, 4-5). Oto bezpośredni skutek chrztu wodą i Duchem: potok, w którym zanurzył się Syn Boży, przestaje być potopem na zniszczenie wszelkiego ciała. Połączenie się Syna Bożego ze światem staje się *początkiem powszechnego uzdrowienia – zwycięstwa nad śmiercią*. W nim – początek kosmicznej rewolucji, która pojawia się następnie w Przemienieniu i w pełnym jasności Zmartwychwstaniu Chrystusa, czyli w pełnym odrodzeniu i zmianie samych praw natury tak duchowej, jak i cielesnej. Nie tylko duch ludzki, samo ciało staje się środowiskiem światłości – przejrzystą otoczką światłości. W ten sposób dokonuje się w Chrystusie zwycięstwo dnia Bożego, ostateczne oświecenie i przemienienie nocnego oblicza stworzenia. Bez względu na cierpienia obecne i przyszłe, *tej* radości nikt i nic nie odbierze.

[93] *J* 1, 18 (uwaga tłumacza).
[94] *Mt* 17, 5 (uwaga tłumacza).

Wokół rozpada się świat, uderzają pioruny. Ciemność bez światła zakryła niebo. Zewsząd jęki i płacz ziemi porzuconej przez Boga. Tymczasem nasza wiara, pewność dla mających nadzieję, postrzega w obłoku Bożą tęczę.

ROZDZIAŁ V

GRZECH I ODKUPIENIE

I. WĄTPLIWOŚCI RELIGIJNE WYWOŁANE PRZEZ INTUICJĘ POWSZECHNOŚCI ZŁA. CHRZEŚCIJAŃSKA NAUKA O UPADKU

Przyglądając się otaczającej świat nocnej ciemności, odkrywamy w niej coraz to nowe i nowe źródła poważnych wątpliwości. Każda nowa wątpliwość dotyczy nie jakiejś cząstki nauki chrześcijańskiej, a grozi autentycznym zniszczeniem chrześcijańskiego rozumienia życia w jego całości.

Cała chrześcijańska teodycea bazuje, jak widzieliśmy, na założeniu, że źródło zła nie tkwi w twórczym akcie Boga, *a w wolnej woli stworzenia*. Gdzie jednak jest ta wolność? Czy znajdujemy ją w otaczającej nas rzeczywistości? W niższych stworzeniach, podporządkowanych determinizmowi, tej wolności nie ma. Natomiast w człowieku jest ona *związana przez grzech i bezsilna*. Właściwa każdemu człowiekowi zdolność do samookreślenia jest spętana przez szereg uwarunkowań, zakorzenionych nie w nim, a w całym porządku świata.

Odpowiedzialność za zło w świecie, z punktu widzenia teodycei chrześcijańskiej, nie spada na Boga, a na grzeszne stworzenie, czyli przede wszystkim na człowieka jako na szczyt stworzenia. Czy poszczególna istota ludzka może uważać się za odpowiedzialną za swoje czyny i myśli? Przecież te czyny i myśli stanowią cel przyczyn i skutków, który zaczyna się nie w poszczególnej osobie, a *poprzedza* jej zrodzenie. W wielości naszych czynów – dobrych i złych – my nie zaczynamy, a kontynuujemy życie gatunku z jego wielowiekowymi szeregami przyczynowymi. *Dziedzictwo grzechu*, poświadczone przez codzienne doświadczenie, uznaje też nauka chrześcijańska w teorii *grzechu pierworodnego*. Bł. Augustyn ściśle w zgodności z tą nauką charakteryzuje stan zarażonej przez grzechy ludzkiej woli jako „niemożliwość nie grzeszenia" (łac. *non posse non peccare*). Ta niemożliwość nie grzeszenia przez wszystkie wieki jest źródłem poważnych wątpliwości religijnych. Jak może się przed nimi bronić teodycea chrześcijańska?

Celem odpowiedzenia na to pytanie należy postawić je bardzo jasno. Chrześcijańska teodycea bazuje na założeniu wolności człowieka, ale ta wolność jest sparaliżowana przez to, że każdy człowiek jest jedynie częścią ogólnoludzkiej całości, zarażonej grzechem. Nie tylko zresztą ogólnoludzkiej: cały świat, w którym wszystko jest ukierunkowane na wzajemne niszczenie się i pożeranie żywych istot, leży w złu. Zło nie przejawia się już jako anarchiczna zasada chaosu, a jako *zasada organizacji świata*: ono przybiera formę *bezwarunkowości i powszechności*, narzuca się stworzeniu jako pewna konieczność nie do przezwyciężenia. Tworzy więc *pewną parodię wszechjedności*.

W tym tkwi źródło wątpliwości religijnych, o których mówimy. Jeśli wolność stworzeń jest spętana, bezsilna, to gdzie jest ten „przyjaciel", przez

którego może realizować się w świecie zamysł Boży powszechnej przyjaźni? Jeśli grzech przyjął *formę powszechności*, to czyż nie jest tym samym wykluczona sama możliwość dobrowolnego wysiłku samowyrzeczenia się i miłości, bez czego ludzie nie mogą być ani przyjaciółmi, ani tym bardziej *synami* Bożymi?

Nietrudno jest się przekonać, że w tym wypadku mamy do czynienia z niezwykle głębokimi i ważnymi wątpliwościami religijnymi. Wszystkie dowody w obronie teodycei chrześcijańskiej jakby rozbijają się o ten jeden *niszczący* dowód negatywny. Zło *króluje* w świecie: tym samym jest ono autentyczną wszechjednością, od której nie ma ratunku. Ta wszechjedność narzuca się nam na mocy niewątpliwego faktu, o którym świadczy całe nasze doświadczenie. W porównaniu z nim chrześcijańska nauka o miłości konstruującej świat wydaje się być fantazją. Czy sam ideał królestwa Bożego nie staje się jedną z wielu utopii? Jest to pokusa *szatańska*: ukazując się jako *królujące, wszechjedne, wszechmocne i wszędzie obecne*, tym samym zło afirmuje siebie jako boga.

Nie powinno więc dziwić, że w nauce chrześcijańskiej walce z tą pokusą oddaje się pierwsze miejsce. Odpowiedzią na nią nie jest jakaś oddzielna strona lub część tej nauki, a jako jego centralna idea: jest to – *postać Chrystusa – Nowego Adama*, który wyzwala ludzkość z pęt grzechu pierworodnego i zwycięża śmierć. Właśnie w Nim *empiria* autentycznego królestwa Bożego bezpośrednio przeciwstawia się szatańskiej parodii – *empirii powszechnego królestwa grzechu i śmierci*.

Punkt ciężkości całej nauki chrześcijańskiej o grzechu pierworodnym i o zbawieniu przez łaskę tkwi właśnie w tym przeciwstawieniu *dwojakiej jedności powszechnej – naturalnej* jedności wszystkich ludzi w Adamie i jedności wszystkich ludzi *w łasce* w Chrystusie – nowym, duchowym Przywódcy.

Szereg wypowiedzi Apostoła Pawła nie pozostawia wątpliwości co do tego, że według Apostoła pierwszy Adam wcale nie jest jedynie „pierwszym grzesznikiem w czasie”[95]. A źródłem *całej* grzesznej natury ludzkości. Mówi o tym, między innymi, znany tekst z *Listu do Rzymian* (5, 12); *Dlatego też jak przed jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli*. Metropolita Antoni (Chrapowicki) zakłada, że słowa „w nim” w końcu tego tekstu nie są dokładnym przekładem greckiego εϕ ω, które w danym kontekście jakoby nie oznacza *w nim*, a raczej *ponieważ, dlatego*[96]. Na tej podstawie metropolita proponuje, żeby z tego tekstu wykreślić słowa „w nim” i tłumaczyć dany tekst następująco: „i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli”[97]. Błąd tej egzegezy, która jest nie do pogodzenia z nauką Kościoła o grzechu pierworodnym, staje się jasny na podstawie

[95] Sformułowanie metropolity Antoniego (Chrapowickiego), *Dogmat iskuplenija*, Siergijew Posad 1917, s. 41.
[96] Metropolita Antoni Chrapowicki miał jednak rację, por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 186-188 (uwaga tłumacza).
[97] Antoni (Chrapowicki), *Dogmat iskuplenija*, s. 41. [Tak też tłumaczą wszystkie współczesne przekłady Nowego Testamentu (uwaga tłumacza)].

dalszego tekstu tego samego listu: *A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi* (*Rz* 5, 18-19)[98]. Bez względu na to, czy jest mowa o pierwszym lub drugim Adamie, Apostoł Paweł zawsze podkreśla, że jeden i drugi są nosicielami *powszechnej* zasady. W Adamie jako protoplascie całej ludzkości, zgrzeszyli jego potomkowie i *wszyscy* są osądzeni. Podobnie, jak śmierć Chrystusa na krzyżu jest początkiem życia wiecznego nie tylko dla ludzkiej natury Chrystusa, ale *dla całej ludzkości*. Zwycięstwo nad grzechem jest tym samym zwycięstwem nad śmiercią. *I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni* (*1 Kor* 15, 22). Natura człowieka określa się ostatecznie albo według Adama, albo według Chrystusa – jednego z dwóch protoplastów, a tym samym realizuje w sobie obraz i podobieństwo jednego lub drugiego. *Stał się pierwszy Adam duszą żyjącą* (*Rdz* 2, 7), *a ostatni Adam duchem ożywiającym. Nie było jednak wpierw tego, co duchowe, ale to, co ziemskie, duchowe było potem. Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, Drugi człowiek – z nieba. Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy, jaki ten niebieski, tacy i niebiescy* (*1 Kor* 15, 45-48).

Czy ta nauka daje zadawalającą odpowiedź na te wątpliwości religijne, o których mówiliśmy na początku tego rozdziału? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie. Natomiast daje powody dla pojawienia się nowych wątpliwości i problemów.

Z tych problemów dość łatwo można rozwiązać te, które nie są zakorzenione w samej świadomości religijnej, a pochodzą z dziedziny świadomości naukowej. Mam na uwadze wskazania na niezgodność nauki Biblii i chrześcijaństwa o początku świata, a tym samy o raju i upadki, z danymi nauk przyrodniczych. Kolizja między nauką i objawieniem chrześcijańskim jest w tym wypadku pozorna z tej prostej przyczyny, że objawienie i nauka w danym wypadku traktuje o różnych planach bytu. Wszystkie twierdzenia objawienia o świecie *przed upadkiem* odnoszą się do takiego stanu, w którym inny był cały porządek kosmiczny. Wtedy działały inne *prawa przyrody, różne od tych, które obecnie odkrywamy w doświadczeniu naukowym*. Poza granicami tych danych empirycznych nauka nic nie zna i znać nie może. Problem, czy obecny porządek świata poprzedzał jakiś inny porządek, w którym nie było ani śmierci, ani walki o byt, czyli problem innej, nieznanej nauce empirii, całkowicie przekracza kompetencje nauki. Oczywisty jest błąd tych wszystkich uczonych i filozofów, którzy wychodząc z „danych doświadczenia naukowego" próbują dać jakąś odpowiedź na ten problem – obojętne, negatywny lub pozytywny – gdyż nadają oni aktualnemu doświadczeniu naukowemu *znaczenie absolutne*, którego w

[98] Ten tekst nie mówi jednak o dziedziczeniu grzechu Prarodziców, a o skłonności do grzechu (uwaga tłumacza).

istocie doświadczenie to nie ma[99]. Doświadczenie *jednego planu bytu* nie może być podstawą do wydawania sądu o *bycie w całości*. Dlatego ani kosmografia, ani biologia, ani jakakolwiek inna nauka przyrodnicza nie są powołane do wydawania sądów o tym, czy kiedykolwiek działały jakieś inne prawa, nieznane nam relacje ciała i ducha. W szczególności dziwne jest przeciwstawianie objawieniu doświadczenia naszej planety, gdyż tezy chrześcijaństwa o stanie świata przed upadkiem wcale nie odnoszą się do naszej planety w wąskim sensie słowa, a *do ziemskiego bytu w ogólności*, czyli do całej sfery istnienia cielesnego i cielesnego wcielenia. Próby teologów wyczytania w Biblii nauki kosmograficznej o naszej planecie lub o systemie słonecznym są równie samowolne, jak i odrzucanie przez uczonych opisów kosmograficznych w Biblii. Świadczy to wyłącznie o samowolnym poplątaniu dwóch planów bytu, które powinny być ściśle rozdzielone.

II. GRZECH PIERWORODNY, ŚMIERĆ I GRZESZNE ŻYCIE

Religijna nauka o upadku i o tym, że upadek ten poprzedzał inny stan świata, zajmuje pozycję całkowicie niedostępną dla sprzeciwów nauk przyrodniczych. Dlatego należy się liczyć ze sprzeciwami idącymi *z głębi* samej świadomości religijnej.

W zacytowanej nauce Apostoła Pawła grzech jest przedstawiony jako katastrofa kosmiczna, zmieniająca cały stan świata, jako zasada powszechnego rozpadu. Jest to powodem poważnych wątpliwości religijnych, jakie są wysuwane przeciwko chrześcijańskiej nauki o grzechu pierworodnym. Świadomość religijna najczęściej buntuje się przeciwko *skutkom kosmicznym*, jakie chrześcijaństwo przypisuje grzechowi Adama. Są to *powszechne osądzenie i śmierć za przestępstwo jednostki*, co wydaje się nie do pogodzenia z myślą o sprawiedliwości Bożej.

Głównym źródłem tych wątpliwości są z jednej strony poważne pytania, stawiane przez serce człowieka, a z drugiej strony niedostateczne wniknięcie *rozumu* ludzkiego w tajemnice religijne – ich powierzchowne rozumienie. Dopóki wyobrażamy sobie śmierć jako całkowicie *zewnętrzną* odpłatę za grzech, nałożoną na Adama i na jego potomków przez sąd Boży, wydaje się ona nam niesprawiedliwa i to *podwójnie*: po pierwsze dlatego, że ciężar kary wydaje się nam nieporównywalny z winą niepodporządkowania się, a po drugie dlatego, że trudno jest nam zrozumieć prawdę sądu karzącego potomków za grzech prarodzica. W rzeczywistości objawienie chrześcijańskie zupełnie inaczej rozumie relacje między grzechem i karą.

Bóg jest życiem, źródłem sensu i istnienia wszelkiego innego życia, to wewnętrzne objawienie świadomości religijnej człowieka zgadza się

[99] Zwłaszcza przekraczają granice doświadczenia naukowe wszystkie te teorie kosmograficzne, które decydują się głosić (lub negować) nieskończone istnienie kosmosu lub też nieskończone działanie w czasie znanych nam z doświadczenia praw przyrody.

wewnętrznie z obiektywnym objawieniem chrześcijańskim. W tym tkwi konieczne metafizyczne założenie wszelkiego życia. Założenie to wyrażone zostało w słowach Apostoła Pawła o Bogu: *W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy* (*Dz* 17, 28) i w świadectwie Ewangelii o Słowie: *W Nim było życie, a życie było światłością ludzi* (*J* 1, 4).

Jeśli Bóg jest życiem, to czymże jest grzech, jeśli nie odpadnięciem od życia? Tego typu rozumienie grzechu jest wyłącznie religijne. Jeśli przemyślimy je do końca, to *wewnętrzny, istotny* związek między grzechem i śmiercią staje się oczywisty. Dlatego wszelkie wątpliwości co do kary i jej proporcjonalności do winy, odpadają: śmierć nie jest *zewnętrzną* karą za grzech, która może być zastąpiona na jakąś inną karę, łagodniejszą lub w ogóle podarowaną, gdyż śmierć tkwi w samej naturze grzechu, stanowi *wyjawienie jego wewnętrznej istoty*. Jeśli grzech jest odpadnięciem od życia, to niezrozumiały nie jest wcale fakt, że grzesznik umiera, a fakt, że on może żyć. Z punktu widzenia pogłębionej świadomości religijnej *możliwość grzesznego życia wydaje się być bardziej niezrozumiała, niż śmierć grzesznika*. W jaki sposób może żyć ktoś, kto odpadł od życia? Fakt grzesznego życia jest jednym z paradoksów naszego ziemskiego istnienia, który przede wszystkim wymaga wyjaśnienia. Jedynie prawidłowe rozwiązanie tego paradoksu umożliwia danie odpowiedzi na problem możliwości pogodzenia prawdy Bożej z powszechnością panowania na ziemi grzechu i śmierci.

Problem, dlaczego Bóg toleruje fałsz świata, tak często powodujący poważne wątpliwości religijne, może zostać prawidłowo rozwiązany jedynie pod warunkiem właściwego jego postawienia. Źródłem wątpliwości w danym wypadku jest brak zgodności logicznej i zarazem życiowej między czynem i jego skutkiem. Jeśli wszyscy żyją i są kierowani przez Ducha Bożego, to w jaki sposób może istnieć fałsz? Jeśli grzech jest odpadnięciem od życia, to dlaczego można zgrzeszyć i dalej żyć, choćby przez jakiś czas? Dlaczego grzech nie otrzymuje od razu koniecznych logicznych następstw – natychmiastowej śmierci?

Kiedy problem zostaje właśnie tak postawiony, to odpowiedź narzuca się sama. Nasze sumienie odczuwa, że wbrew pozornej logice naszego wnioskowania, jest w tym problemie jakiś wewnętrzny brak. Nietrudno jest zrozumieć, na czym ona polega.

Z jednej strony samookreślenie się ku grzechowi jest tym samym samookreśleniem się ku śmierci. Natomiast z drugiej strony, w warunkach naszej czasowej rzeczywistości *żadne* samookreślenie nie może być pełne i ostateczne, gdyż nasza rzeczywistość nie jest ostateczna, a jest *rzeczywistością stającego się bytu*.

Każdy nasz poszczególny czyn i całe nasze życie jest nieustannym i w każdym momencie *niezakończonym* przejściem ze sfery metaczasowej możliwości do sfery rzeczywistości czasowej. Moje życie w każdym momencie jest *niepełnym* wyjawieniem tkwiących we mnie możliwości. Z tego powodu, że

określiłem cały szereg moich czynów ku złu, nie wyklucza się możliwości pozytywnego samookreślenia ku dobru. Również samookreślenie się ku dobru, choćby przejawiało się w całym *szeregu* konsekwentnych działań, nie wyklucza możliwości przeciwstawnego samookreślenia się, które może wyrazić się i w poszczególnych czynach, i w pojawieniu się całych *mrocznych* szeregów złych czynów.

Stąd sprzeczny stan „grzesznego życia", które nie może być scharakteryzowane ani jako życie, ani jako śmierć w *absolutnym* znaczeniu tego słowa. Grzeszę w każdej chwili i dlatego nieustannie określam samego siebie ku śmierci. Każde moje samookreślenie staje się ze swej strony przyczyną w czasie i pobudza do innych samookreśleń również w tym negatywnym ukierunkowaniu. Z nagromadzenia się poszczególnych samookreśleń ku złu rodzą się grzeszne nawyki i skłonności: każda bowiem realizowana w czasie potencja staje się w nim działającą mocą. Tym samym podpadam pod „przekleństwo śmierci", które stanowi logiczny, *naturalny* skutek odpadnięcia od życia. Dlaczego jednak nie następuje *ostateczna* śmierć? Dlatego, że we mnie ciągle jeszcze pozostaje niewyjawiona w czasie potencja, pewien metaczasowy korzeń nowych samookreśleń, który nie jest porwany przez grzeszny potok w czasie i *nie jest bezwarunkowo związany* czasowymi szeregami moich czynów i dlatego może być źródłem przeciwstawnych samookreśleń i przeciwstawnych działań.

W takiej samej mierze w warunkach czasowej rzeczywistości jako *nieostateczne* pozostaje każde moje samookreślenie się ku dobru. Każdy taki akt stanowi *samookreślenie się naszej woli ku Bogu, czyli ku życiu*. Natomiast w rezultacie życie wieczne i tak dla nas nie następuje z takiej oto przyczyny: nie zostają wyjawione wszystkie kryjące się we mnie pozytywne potencje i nie zostają zwyciężone wszystkie właściwe mnie negatywne możliwości.

Przypomnijmy sobie, że ta podwójna możliwość pozytywnych i negatywnych samookreśleń – świetlistych i mrocznych – jest zakorzeniona w relacji człowieka *do jego idei*, do mataczasowego zamysłu przedwiecznej Sofii w odniesieniu do nas. Grzeszny człowiek jest jakby *mrocznym sobowtórem* tej idei, jej realnym negowaniem i skażeniem w czasie. Jednak nad tym poruszającym się po ziemi widmem jest inna, świetlista postać, która nie utraciła możliwości przejawienia się w tej istocie ciągle jeszcze walczącej z mrocznym sobowtórem i nie została przez niego ostatecznie zwyciężona.

„Grzeszne życie" jest wyraźnym dowodem na to, że nie nastąpiło jeszcze ostateczne samookreślenie i z tego powodu istnieje wewnętrznie sprzeczny stan świata. Cały nasz proces biologiczny jest nieustannym przeplataniem się utraty i odrodzenia, czyli mówiąc inaczej *nieustannym umieraniem i nieustannym ożywaniem*, a nie ostatecznym życiem i ostateczną śmiercią. To zjawisko należy uzasadnić metafizycznie.

Ostateczne samookreślenie się ku śmierci tej lub innej istoty pociąga za sobą ostateczną utratę możliwości jakiegokolwiek życia cielesnego. Istoty, które

zerwały związek z życiem, tym samym tracą możliwość stania się organicznym centrum, czego skutkiem jest całkowity rozpad ich ciała. W obserwowanym przez nas życiu organicznym postrzegamy coś innego: z jednej strony niepełny, nieustannie dokonujący się rozpad i z drugiej strony nieustannie kontynuowane stawanie się. Jedne cząstki wypadają z żywego ciała, inne zajmują ich miejsce i każde organiczne połączenie stanowi nieustannie naruszaną równowagę.

To zjawisko jest typowe dla charakterystycznego dla naszej rzeczywistości stanu *półżycia-półśmierci*. Cechą absolutnego życia jest *absolutna* jedność organiczna. Cechą absolutnej śmierci jest ostateczny rozpad. W końcu, cechą naszego sprzecznego i *umierającego* życia jest nieustanne następstwo procesów życia i śmierci, uleczenia i rozpadu. Każde życie pojawiające się na tym świecie jest organicznym centrum przyciągania dla cząstek tego ciała, w które jest ono wcielone, ale nie jest to centrum absolutne, a względne, nie dysponuje pełnią życia i dlatego nie może ostatecznie zwyciężyć dążeń do zniszczenia.

Jest zrozumiałe, że ustanie takiego życia cielesnego w czasie, czyli to, co *zwykle* jest rozumiane pod pojęciem śmierci, nie jest jeszcze pełną, ostateczną śmiercią. Ta śmierć nie może zniszczyć w umierającej istocie samej *potencji* życia, gdyż nie odcina tego życia od jego idei, od jego żywego korzenia w Sofii: dlatego dla umierającego nie jest wykluczona możliwość ponownego ożycia w innym ciele.

III. GRZECH PIERWORODNY I WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA. CHRYSTUS I ADAM

W ten sposób w paradoksie naszego istnienia w czasie realizuje się prawda sądu Bożego o grzesznym życiu, ale jeszcze nieokreślonym ostatecznie i dlatego *niedojrzałym* ani do ostatecznego odcięcia i osądzenia, ani do ostatecznego wyzwolenia z niewoli grzechu i afirmowania się w wiecznym pokoju[100]. Kiedy uświadomimy sobie prawdę o tym, że Bóg chce życia, a nie śmierci grzesznika, tym samym otrzymamy odpowiedź na drugi problem – *powszechności* grzechu w warunkach naszej rzeczywistości i jego dziedziczeniu przez potomków.

Częste pytanie – dlaczego sąd Boży karze potomków za winy przodków, jest ciągle zakorzenione w rozsądkowym rozumieniu „winy” i „kary”. Ci, którzy buntują się przeciwko „niesprawiedliwości”, wyobrażają sobie i grzech, i śmierć nie jako logicznie konieczne *kontynuowanie* życia przodków, a jako całkowicie niezależną od niej *karę*, wydaną na potomków za grzechy przodków.

Słuszny bunt rodzi w tym wypadku nie samo chrześcijańskie rozumienie dziedziczenia grzechu, które jest ukryte dla buntującego się, a powierzchowne teologiczne rozumienie tego problemu. W rzeczywistości dziedziczenie grzechu

[100] Właśnie tego typu rozumienie czasowego życia występuje w znanej przypowieści ewangelicznej, w której sąd Boży powstrzymuje rękę żeńców do pełnego dojrzenia zasiewu. [Chodzi o przypowieść *Mt* 13, 24-30 (uwaga tłumacza)].

wcale nie ma charakteru kary w stosunku do potomstwa. Jest ono logicznie koniecznym kontynuowaniem i rozwojem grzesznego życia, lub raczej *pół-życia*.

Skoro popełniłem grzech – akt odpadnięcia od wiecznego życia Bożego – skutki takiego odpadnięcia rozprzestrzeniają się na *całe moje życie*, duchowe i cielesne, na wszystko, od ode mnie pochodzi i do mnie przychodzi, a tym samym także na *akt rodzenia dzieci*. Jeśli nie ogarniam pełni absolutnego życia Bożego, to nie mogę przekazać jej swoim potomkom. Mogę im dać jedynie to życie, którym sam dysponuję, czyli to *względne* życie, które charakteryzuje się nieustannym umieraniem i nieustannym ożywianiem umierającego. To życie, które nie jest napełnione życiem Bożym, tym samym zawiera w sobie także śmierć i skłonność do grzechu. Jest więc naturalne i nieuniknione, że wszyscy rodzący się „z prochu" noszą podobieństwo prochu. Rodzice i dzieci mają *taką samą naturę* i dlatego też mają *te same skłonności*. Szeregi przyczynowe, zaczynane przez każdego poszczególnego człowieka, są kontynuowane w następnych pokoleniach. W pewnym sensie są też przekazywane i same czyny, a także nawyki, dobre i złe.

Wątpliwości i sprzeciwy sumienia religijnego na tym się nie kończą. Niech nawet dziedziczny przekaz grzechu i śmierci jest *naturalny*, to jednak naturalne nie jest tożsame ze sprawiedliwym i Bóg nie jest związany prawami naszej ludzkiej natury. Całkowicie *naturalne* i dziedziczne są alkoholizm, degeneracja i skłonność do jakichkolwiek przestępstw. Gdzie jednak w tym dziedziczeniu jest sąd prawdy Bożej? Czy sumienie może się pogodzić z tym *naturalnym* faktem, że ten lub inny człowiek jest bezsilny, żeby walczyć ze skłonnościami do pijaństwa lub złodziejstwa, gdyż jego ojciec i dziadek kradli i pili, a środowisko, w którym wyrośli, wykształciło w nich takie lub inne wady?

Istota tych wątpliwości sprowadza się *do żądania od Boga cudu*. Jeśli przekazywana nam przez przodków ogólnoludzka natura jest skażona i śmiertelna, to dlaczego Bóg nie zmienia praw natury w imię sprawiedliwości? Dlaczego On nie wybawia potomków od skutków winy przodków przez nowy akt stwórczy swojej wszechmocy?

Gdy tylko te wątpliwości zostaną sformułowane w całej swej jasności, staje się jasne, że są one zakorzenione w tym samym rozsądkowym i powierzchownym rozumieniu relacji Boga do stworzenia. *Cud przemienienia całej ludzkości i całego świata* stanowi, bez wątpienia, cel całego procesu kosmicznego. Świadomość ludzka wcale nie ma racji w tym, że domaga się nowego cudu, a w tym, że zapomina o *warunku* tego przemienienia. Cud może być rzeczywistym początkiem zbawienia ludzkości i świata jedynie pod warunkiem, że nie zlikwiduje on samodzielności człowieka. *W celu dokonania tego cudu konieczne jest samodzielne określenie się człowieka*. Mówią o tym wszystkie teksty ewangeliczne, w których dla dokonania przez Boga cudu żąda się wiary ze strony człowieka. Cud, jak i w ogóle wszelkie tworzenie nowego stworzenia, jest podporządkowane podstawowej idei całego zamysłu twórczego

o świecie – *idei Bogoczłowieczeństwa*, która wymaga dla zbawienia nie tylko jednostronnego działania mocy Bożej, ale także *dwustronnego* samookreślenia się natury Boga i człowieka: człowiek jest wezwany, żeby stać się przyjacielem Boga i nie może być jedynie pasywnym przedmiotem lub materiałem dla dokonania cudu: cud powinien być odpowiedzią na jego *dobrowolne* samookreślenie się.

Można jednak usłyszeć w odpowiedzi, o jakim dobrowolnym samookreśleniu się może być mowa w warunkach naszej rzeczywistości, w której wolność indywiduum jest spętana przez *ogólne* warunki konstrukcji kosmosu, a zwłaszcza przez dziedziczenie grzechu? Jakiego dobrowolnego wysiłku można żądać od istoty, która według bł. Augustyna *nie może nie grzeszyć*?

Co prawda, utrata przez człowieka wolności w warunkach naszego grzesznego istnienia nie jest całkowita: nietknięty przez grzech metaczasowy korzeń ludzkiej istoty w Sofii odkrywa dla człowieka możliwość walki z dziedzictwem grzechu przeszłości. Właściwa człowiekowi świadomość Absolutu, żywe świadectwo o związku z innym światem, codziennie przypomina o tym, że jest on powołany do wieczności, że nie jest niewolnikiem śmierci i czasu, że otwiera się przed nim możliwość wzniesienia się ponad własną przeszłość i ponad grzeszną przeszłość świata! Jak jednak pogodzić świadectwo tej wieści z innego świata ze sprzecznym z nią doświadczeniem codziennego doświadczenia powszechnej niewoli? Chodzi zwłaszcza o jeden głos fakt, niszczący całe zaufanie do głosu sumienia. *Indywidualna* wolność człowieka ze swej natury jest bezsilna, aby walczyć z *ogólnymi warunkami* życia kosmosu. W najlepszym wypadku może ona jedynie odnosić *częściowe zwycięstwa* nad grzechem, co i widzimy. Skoro jednak ogólne warunki grzesznej rzeczywistości pozostają takie same, to częściowym zwycięstwom można przeciwstawić częściowe klęski. Częściowe zwycięstwa nie wyzwalają nas z zaczarowanego kręgu, w którym żyjemy, gdyż nie niszczą one w korzeniu samego *królestwa grzechu* i jego nieuniknionego skutku – śmierci. Dla zwycięstwa są potrzebne nie częściowe zwycięstwa, a *takie samookreślenie się ludzkiej wolności, które byłoby powszechnym i pełnym zwycięstwem nad grzechem w całości, nad całym grzesznym życiem kosmosu*. Czy wola ludzka jest zdolna do takiego *absolutnego* samookreślenia się?

Jak tylko dojdziemy do tego określonego i dokładnie postawionego problemu, staje się jasnym, że chrześcijaństwo daje nie ten problem dokładną, a przy tym wyczerpującą odpowiedź. Odpowiedź ta nie zawiera się w jakieś *części* nauki chrześcijańskiej, a *w jej całości*, w jego głównej idei, w samej myśli o Chrystusie Bogoczłowieku, który wziął na siebie krzyż i zwyciężył na krzyżu ciężar grzechów *całego* świata. Problem, czy wola ludzka jest zdolna do absolutnego samookreślenia się, do *powszechnego* i *pełnego* zwycięstwa nad grzechem, zostaje *pozytywnie* rozwiązany. Doskonała ofiara Chrystusa – Jego

dobrowolne cierpienie – jest właśnie tym *dobrowolnym* wysiłkiem Jego ludzkiej woli, który zmienił wszystkie warunki życia kosmosu.

Przekleństwo grzechu, ciążące nad życiem człowieka, wyraża się właśnie *w niewoli* ludzkiej woli, w fatalnej „niemożliwości nie grzeszyć", o której była już mowa. Ta niewola ze swej istoty jest nie do pogodzenia z pełną przynależnością człowieka do Boga, która wyraża się w *posłuszeństwie* do końca i *w doskonałej ofierze*. Dlatego w Ewangelii doskonała ofiara jest początkiem całkowicie nowego życia kosmosu, co ujawniło się *w zmartwychwstaniu* Chrystusa i w Jego przemienieniu. Ludzka natura Chrystusa, zwyciężająca grzech w samym jego korzeniu, tym samym wybawia z następstwa grzechu – ze śmierci. Napełniając się życiem Bożym tym samym zmartwychwstaje i zostaje uwielbione w Bogu. Na Taborze odsunęła się zasłona oddzielająca nas od przemienionego kosmosu, do którego prowadzi droga krzyżowa i zmartwychwstanie.

Wątpliwości religijne nie zostają jednak uspokojone. Prawda o *powszechnym* usprawiedliwieniu i *powszechnym* zmartwychwstaniu w Chrystusie początkowo wydaje się być równie mało zrozumiała, jak i prawda o powszechnym osądzeniu i powszechnym umieraniu w Adamie. Jest zrozumiałe, dlaczego ludzka natura Chrystusa zwyciężyła grzech, a tym samym wybawiła od skutku grzechu – od śmierci. Równocześnie jednak bez odpowiedzi pozostaje pytanie, jak i dlaczego *my, ludzie*, którzy nie odnieśliśmy tego doskonałego i pełnego zwycięstwa, zostaniemy zbawieni przez *ofiarę jednego za wszystkich*. Wszystkie te jurydyczne, łacińskie teorie, które przedstawiają doskonałą ofiarę jako pewien wykup lub *wkład* Chrystusa za wszystkich „zadowolił" Bożą sprawiedliwość, powodują nie tylko głębokie wątpliwości, ale także protest. Niepokoi przedstawianie ofiary Chrystusa w kategoriach handlowych, intymne relacje Boga i człowieka przypominają bankowe przeniesienie „zasług" Chrystusa na zbawionych przez Niego ludzi. Nie można tego zrozumieć, jest to coś obcego: i cierpienie niewinnego za winnych, i „nadmiar zasług", i zbawienie przez „zasługi kogoś innego". Wszystko to nie wydaje się być wypełnieniem sprawiedliwości, a czymś przeciwnym, jej naruszeniem. Sumienie odczuwa, że natura człowieka, skażona *od wewnątrz*, w samym swoim korzeniu i swoich źródłach, może być również odrodzona tylko *od wewnątrz*, a nie przez zewnętrzny akt wykupu, który pozostawia nienaruszonym sam korzeń grzechu.

W celu zrozumienia chrześcijańskiego sensu odkupienia należy odejść od teorii jurydycznych i powrócić do przeciwstawienia Chrystusa i Adama, co jest zawarte w zacytowanych już słowach Apostoła Pawła.

W nauce o Adamie znajdują swój wyraz dwie głębokie intuicje religijne: *intuicja wspólnoty ludzkiej natury i intuicja wolności jako zasady grzechu*. My, ludzie, nie jesteśmy izolowanymi indywiduami, a rodzajem, czyli pewną organiczną całością, związaną wspólnotą życia przekazywanego przez przodków potomkom: dlatego nasze czyny nie są jedynie wynikiem samookreślenia się poszczególnych indywiduów, ale także wyrazem *wspólnego*

życia, przejawiającego się we wszystkich. Ta wspólnota życia jest uwarunkowana przez wspólne źródło, jedność pochodzenia od wspólnego przodka. Sprowadzając do tego wspólnego źródła przekazywane z pokolenia na pokolenie skażenie natury człowieka odczuwamy sam grzech jako kontynuację i rozwój *grzechu pierworodnego*.

Każdy z nas rodzi się w grzechu, a jednak świadomość religijna nie godzi się z myślą o tym grzechu jako o *pierwotnej* właściwości Bożego stworzenia: bowiem wiara, że Bóg, który stworzył świat, nie jest winowajcą grzechu, tkwi u samych podstaw religijnego stosunku do Niego.

Stąd wynika, że *obie* intuicje, wyrażające się w nauce chrześcijańskiej o Adamie, stanowią życiowo konieczne założenie świadomości religijnej. *Jeśli jest Bóg*, to jest też oczywiste, że cały nasz rozpadający się wewnętrznie i rozbity przez nienawiść świat jest grzeszny wobec Boga: grzeszna jest przede wszystkim natura człowieka, bezsilna, żeby przeciwstawić się temu rozpadowi i zmuszona go kontynuować: nad nią, jak i nad całym światem, ciąży przekleństwo jakiegoś pierwszego grzechu.

Z drugiej strony, *jeśli jest Bóg*, to jest też równie oczywiste, że nie w Nim, a w innym, w stworzonej istocie, jest *początek* grzechu. *Powszechny* grzech świata może być wyłącznie wynikiem upadku istoty, która była nosicielem powszechnego sensu świata. Takim był – według nauki chrześcijańskiej – pierwszy człowiek, który nadał nazwy zgromadzonym wokół siebie stworzeniom.

Opowiadanie biblijne o rajskim stanie i o upadku nadaje jednej z największych tajemnic czasowego bytu formę dostępną nawet dziecku i z tego powodu pozornie naiwną. W istocie, jest to naiwność pozorna: głębia treści, którą jest w stanie uchwycić dziecko, ujawnia się też na wyższym stopniu refleksji filozoficznej, ale jest niedostępna dla przeciętnego poziomu powierzchownego rozsądku *życiowego*.

W artystycznym obrazie afirmowana jest zasada jedynego religijnego rozumienia życia. Póki świat był ogrzewany oddechem życia Bożego, nie znał ani wrogości, ani śmierci, ani potrzeb, ani smutku. W taką prostą formę przybrano myśl o tym, że *Bóg jest życiem, zasadą wszelkiego życiowego związku w świecie, zasadą powszechnego pokoju i porządku*. Popatrzmy na świat, który *odpadł* od Boga. W odróżnieniu od raju charakteryzuje go rozpad wszelkich związków życiowych: skończył się powszechny pokój, niższe stworzenia wystąpiły przeciwko człowiekowi, żywioły przestały podporządkowywać się człowiekowi. W rozpadzie związku między duszą i ciałem człowiek poznaje moc śmierci. Życie walczy z tą siłą, wydając na świat coraz to nowe i nowe pokolenia istot, ale samo rodzenie dzieci też podpada pod przekleństwo życia, które utraciło związek z Bogiem: rodzenie dokonuje się w bólach i nie ratuje przed śmiercią. W rezultacie całego obrazu rozpadu kosmosu, jak stawia ten problem podstawowe żądanie religijne – *żądanie przywrócenia integralności świata i integralności życia w Bogu, żądanie wyzwolenia z grzechu i śmierci*!

Istnieje wiele mądrych hipotez mistyki filozoficznej na temat stanu Adama przed upadkiem, na temat jego stosunku do kobiety i pozostałych stworzeń oraz na temat kosmicznego znaczenia jego upadku. Nie będę zajmował się tego typu wróżbami, aby nie odchodzić od przedstawionych tutaj zasad, które stanowią bezsporne i konieczne religijne założenia.

Są to te same zasady, które leżą u podstaw nauki Apostoła Pawła o odkupieniu. Jest to nauka o przywróceniu *integralności człowieka*, ludzkości i całego rozpadłego kosmosu.

IV. NAUKA O CHRYSTUSIE JAKO KLUCZ DO ROZWIĄZANIA PROBLEMU WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

Aby myśl o odkupieniu stała się bliska sercu i zrozumiała dla rozumu, należy przede wszystkim odrzucić nagromadzony przez wieki balast szyderczych teorii jurydycznych. Odkupienie nie jest ostatnim momentem wymyślonego przez teologów łacińskich sporu Boga i człowieka. Jest to *akt uleczenia* człowieka, ludzkości i całego rozpadłego na części kosmosu, przywrócenie świata w jego *żywej integralności*. Tak jest rozumiane odkupienie w Ewangelii i w listach apostolskich.

Rodzaj ludzki, jak go rozumie objawienie chrześcijańskie, jest czymś więcej, niż organiczną całością: w swej idei jest on *jedną istotą, Ciałem Chrystusa*. Stąd *powszechna solidarność ludzkości*, która wyraża się w *powszechnych więzach* grzechu pierworodnego i w *powszechnym ich rozwiązaniu*, w powszechnym osądzeniu za przestępstwo jednostki i w powszechnym zbawieniu przez posłuszeństwo jednostki. Właśnie dlatego, że rodzaj ludzki jest w swym przeznaczeniu jedną żywą istotą – upadek jednostki, z której rodzą się wszyscy, wyraża *powszechną* dla całej ludzkości utratę życia Bożego i pociąga za sobą *powszechny* rozpad. Z tego samego powodu posłuszeństwo jednostki staje się początkiem *powszechnego* uleczenia.

Bogoczłowieczeństwo Chrystusa w żadnym wypadku nie jest połączeniem Boga z *izolowanym* ludzkim indywiduum, gdyż na świecie nie ma izolowanych indywiduów. Wszyscy mają tę samą naturę, to samo życie, a tym samym *wspólną historię*. Zgodnie z tym również Wcielenie nie jest rozumiane w Piśmie Świętym jako indywidualno-ograniczone przyjście Boga *w jednej osobie* ludzkiej, a jako połączenie *dwóch natur* – Boskiej i ludzkiej – czyli jako przywrócenie naruszonej jedności między Bogiem i naturą ludzką, a tym samym ludzkością *jako rodzajem*.

Przyjście Chrystusa na ziemię nie jest izolowanym faktem historycznym, gdyż historia jest organiczną całością, w której w ogóle nie ma izolowanych faktów. To *spotkanie się dwóch światów* jest zarazem objawieniem ich obu. W nim wyraża się pełnia *zstępującego* ruchu Bożej miłości ku ziemi i zakończenie idącego na jej spotkanie *wstępującego* ruchu ziemi. Z jednej strony przyjście Boga jest objawieniem przedwiecznego zamysłu o ziemi, z drugiej strony

stanowi ono konieczne organiczne założenie i koniec całego poprzedniego rozwoju starotestamentowego Izraela, starotestamentowej ludzkości i, w końcu, całej naszej ziemskiej (czyli kosmicznej) *historii*. Cała ludzkość *jako rodzaj* w pewien sposób przez swoją historię przygotowała przyjście Zbawiciela, a ludzkość jako rodzaj jest ukoronowaniem historii ziemi. Dlatego przyjście Chrystusa powinno być rozumiane jako przywrócenie związku życia Bożego *z całym rodzajem ludzkim i z całym światem*.

Pierwszy upadek człowieka oznaczał rozbicie życiowego związku wszechjedności, organizującej kosmos w żywą całość, a odkupienie jest właśnie przywróceniem tego związku całego człowieka z *całym rodzajem ludzkim*, z całą naturą świata *jako całości*. Wcielenie jest objawieniem Bożej wszechjedni na ziemi. Tak jest ono rozumiane i w Ewangelii, i w listach apostolskich.

Mówiąc o wydarzeniach z ziemskiego życia Chrystusa, Apostoł Paweł przede wszystkim kładzie nacisk na to, że wydarzenia te nie są jedynie przeżyciami samego Bogoczłowieka, ale całego rodzaju ludzkiego, na skutek czego koniecznym skutkiem doskonałej ofiary nie jest tylko zmartwychwstanie Chrystusa, ale *powszechne* zmartwychwstanie. W tej afirmacji powszechności życia Chrystusa tkwi sens wszystkich chrześcijańskich sakramentów. *My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci. Przyjmując więc chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca* (*Rz* 6, 3-5). Związek tego, co indywidualne, z tym, co powszechne, jest dla Apostoła tak konieczny i godny zaufania, że jedno jest nie do pomyślenia bez drugiego. *Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara* (*1 Kor* 15, 12-14).

Jest godne uwagi, że cała nauka o odkupieniu i o zmartwychwstaniu ujawnia się u Apostoła Pawła w postaci logicznego wniosku. Apostoł, oczywiście, celowo podkreśla, że w tym związku tego, co indywidualne i tego, co powszechne, wyraża się logika sensu świata. Ukoronowaniem tej logiki *powszechnego* zmartwychwstania jest królestwo Boże jako powszechny *koniec* (*1 Kor* 15, 24). Apostoł nie pozostawia wątpliwości, że ten koniec jest wszechjednością: cel procesu świata i sens powszechnego zmartwychwstania został wyrażony w słowach: *aby Bóg był wszystkim we wszystkich* (*1 Kor* 15, 28).

Ten sens rozprzestrzenia się z góry na dół ze stopnia na stopień na całe stworzenie. Według Apostoła *w Chrystusie wszyscy będą ożywieni, lecz każdy według własnej kolejności* (*1 Kor* 15, 23). A przez człowieka i w ślad za człowiekiem dokonuje się wyzwolenie całego stworzenia *z niewoli zniszczenia* (*Rz* 8, 21). Nie tylko w nauce o zmartwychwstaniu, a na samym początku ewangelicznej opowieści o ziemskim życiu Chrystusa mamy wskazanie na to, że

Jego zwycięstwo nad pokusą jest początkiem przywrócenia naruszonej przez grzech jedności całego stworzenia. Wokół Chrystusa na pustyni gromadzi się ziemia i niebo: *Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu* (*Mk* 1, 13). Aniołowie i zwierzęta ujawniają w sobie zamysł Boży co do świata, który w Bogoczłowieku znajduje swoje ukoronowanie i centrum. *Wszyscy* są przeznaczeni, aby stać się w Chrystusie *nowym stworzeniem* (*Ga* 6, 15).

W tym klucz do rozwiązania tych wątpliwości dotyczących wolności człowieka, które były sformułowane na początku tego rozdziału. Wolność człowieka jest podporządkowana zamysłowi Bożemu co do człowieka i co do całego nowego stworzenia: dlatego poza tą powszechną całością, w której ujawnia się ten zamysł, nie znajdujemy ani pełni wolności, ani objawienia jej sensu.

Widzieliśmy już, że wolność każdego poszczególnego człowieka jest ograniczona przez *ogólne* warunki budowy świata. Teraz sens tego ograniczenia staje się jasny. Ze swej idei człowiek jest podporządkowaną częścią ludzkości jako organicznej całości. Przeznaczony do wejścia w tę całość, nie może poza nią ujawnić swojej idei, lub mówiąc inaczej, nie może zrealizować swojego indywidualnego i równocześnie powszechnego powołania. Stąd konieczne połączenie wydarzeń, które wiążą życie indywiduum z życiem rodzaju, więcej, z życiem całego świata. Stąd fatalna bezsiła poszczególnego indywiduum, aby samodzielnie rozerwać *łańcuch grzechu*, wiążący życie wszystkich pokoleń. Póki rodzaj ludzki jest związany grzechem, każde indywiduum jest podporządkowane grzechowi *jako członek jednego rodzaju*. Stąd też przejawy indywidualnej wolności mogą być jedynie cząstkowymi, niknącymi przebłyskami innego świata. *Pełne* wyzwolenie indywiduum jest możliwe jedynie przez *powszechne* wyzwolenie rodzaju.

Ograniczenie wolności indywiduum w czasie polega na tym, że jest ono związane z *całą przeszłością* rodzaju ludzkiego, a tym samym także z grzechem. Wyjątek od tej zasady stanowią jedynie *Praojcowie* ludzkości – *pierwszy Adam*, który zaczyna rodzaj ludzki i dlatego nie jest związany żadnym poprzednim stadium jego rozwoju i *drugi Adam* – Chrystus, który nie urodził się z woli mężczyzny, a z Ducha Świętego i Dziewicy Marii[101], a tym samym nie przejął dziedzictwa grzechu przeszłości i rozpoczął w czasie nowy rodzaj, Bogoczłowieczy. W obu tych wypadkach samookreślająca się osoba jest równocześnie centrum i nosicielem rodzaju jako całości, gdyż samookreślenie się *jednego* człowieka jest tym samym samookreśleniem się *całej* natury ludzkiej. I Adam, i Chrystus określają nie tylko *samych siebie*, ale także *wszystkich*. Adam jako założyciel *naturalnego*, a Chrystus jako założyciel *duchowego* rodzaju, czyli nosiciel *idei*, *sensu* całej ludzkości i każdego poszczególnego człowieka.

[101] Trzecim wyjątkiem wydaje się być Bogurodzica, wysławiana przez liturgię prawosławną jako „nieskalana", a przy tym na tej samej podstawie, co i Chrystus, gdyż w Osobie Chrystusa zaczyna Ona „nowy" rodzaj ludzki.

Taka nauka o wolności ze swej strony wywołuje problemy i wątpliwości. Jeśli tylko założyciele rodzaju ludzkiego są wolni od więzów grzechu pierworodnego, czy nie znaczy to, że wolność w stosunku do człowieka jest jedynie *wyjątkiem*? Jakie mamy prawo mówić o niej jako o darze właściwym *każdemu* człowiekowi jako takiemu? Jak w takich warunkach można mówić *o winie i odpowiedzialności* każdego człowieka? Jeśli człowiek nie odpowiada za swoje czyny jako niewolnik grzechu, to w co przekształca się jego powołanie, żeby był *przyjacielem* Boga? Jeśli ofiara Chrystusa nie jest wysiłkiem naszej własnej woli, to w jaki sposób może nas ona usprawiedliwić? Czy nie jesteśmy zmuszeni znowu wpaść w błędy dopiero co odrzuconej teorii łacińskiej o usprawiedliwieniu przez zasługi kogoś *innego*?

Odpowiedzią na te problemy jest cała chrześcijańska nauka o zbawieniu. Doskonała ofiara Chrystusa zbawia człowieka nie jako działające z zewnątrz czary, a jako duchowy wpływ, *wyzwalający* człowieka *od wewnątrz* i przemieniający jego naturę jedynie pod warunkiem *samodzielnego* określenia swojej woli.

Człowiek jest powołany do połączenia się z Chrystusem podwójnymi więzami – w *wolności* jako przyjaciel Boży i w *odnowionej naturze* jako nowe stworzenie i jako członek ciała Chrystusa. Człowiek powinien dokonać nowego aktu twórczego i w tym celu przeżyć *powtórne narodziny*, o których Chrystus mówił Nikodemowi, *narodziny z wysoka* (*J* 3, 3). Natomiast ten akt duchowych narodzin nie jest *pasywnym* przeżyciem człowieka, któremu on się poddaje. Narodzić się z wysoka przez działanie łaski Chrystusa może jedynie ten, kto rzeczywiście współ-uczestniczy w ofierze Chrystusa, w Jego dobrowolnym cierpieniu i śmierci. Bez tego współuczestnictwa nie jest możliwe przemienienie ludzkiej natury przez samo działanie łaski Bożej. Świadczą o tym wszystkie te teksty Apostoła Pawła, które mówią o Eucharystii. Od przystępującego do ciała i krwi Chrystusa wymaga się doświadczania samego siebie. *Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije* (*1 Kor* 11, 28). Eucharystia głosi śmierć Pana (*1 Kor* 11, 26), przeto dla udziału w zmartwychwstaniu Chrystusa żąda się współudziału w Jego cierpieniach i śmierci (*Flp* 3, 10). *Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wespół z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wespół z Nim też królować będziemy. Jeśli się będziemy Go zapierali, to i On nas się zaprze* (*2 Tm* 2, 11-12). Cała nauka Apostoła o zbawieniu człowieka jest pełna odwołań do ludzkiej wolności. Jedynie pod warunkiem dobrowolnego samookreślenia się dokonuje się nad człowiekiem twórcze działanie Jezusa Chrystusa, *który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebnego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować* (*Flp* 3, 21).

Jak metafizycznie możliwa jest wolność człowieka, która jest zakładana i żądana przez wszystkie te teksty Apostoła? Cała nauka o Eucharystii daje odpowiedź na ten problem. W Chrystusie nie tylko zostaje odrodzone i zmartwychwstaje dla życia wiecznego umierające i umarłe ciało człowieka oraz

całego stworzenia, w Nim zostaje przywrócona wolność wszystkich i każdego od grzechu pierworodnego. Przez powrót do Niego w wierze, w modlitwie i pokucie, przez aktywny udział w Jego dobrowolnych cierpieniach dokonuje się w każdym człowieku przejście od grzechu do wolności, co znalazło wyraz w doskonałej ofierze Chrystusa. Walka z grzechem pierworodnym i zwycięstwo nad nim stają się możliwe *dla nas ludzi*, gdyż w Chrystusie mamy dla takiego celu duchowy punkt oparcia oraz źródło niezwyciężonej siły.

Przypomnijmy sobie, w czym tkwi przyczyna fatalnej bezsilności poszczególnego indywiduum ludzkiego w walce z grzechem pierworodnym: jest on bezsilny, aby walczyć z *powszechnym* dziedzictwem grzesznego rodzaju i z *ogólnymi* warunkami życia. W Chrystusie zostało zlikwidowane właśnie to powszechne dziedzictwo i położone zostały podwaliny pod *nowy* świat – nową ziemię i nowe niebo. Chrystus jest nosicielem *idei* nowego świata i *pełni mocy* tworzącej ten świat. Dlatego przystępując do ciała i krwi Chrystusa sami stajemy się cząstką nowego świata i tym samym zdobywamy podwójną wolność – negatywną i pozytywną: *negatywną*, gdyż tym samym stajemy się niezależni od grzesznej przeszłości, ludzkiej i światowej; *pozytywną*, gdyż w Chrystusie i przez Chrystusa każdy z nas staje się współuczestnikiem Jego aktu stwórczego. Otrzymamy możliwość rozpoczęcia w czasie nowego szeregu twórczego, który nie wynika z zarażonej grzechem przeszłości świata, który nie kontynuuje zła przeszłości i zrywa z nim.

Rozwiązanie tych wątpliwości, które wywołuje nauka chrześcijańska o relacji wolności człowieka do Chrystusa, tkwi w *organicznym* rozumieniu nauki o zbawieniu[102]. Jako nauka o zbawieniu przez zasługi *innego*, tak i te wątpliwości religijne, które są zakorzenione w utożsamieniu chrześcijaństwa z tą nauką, są możliwe jedynie do chwili, póki Chrystus wydaje się nam *obcym* w stosunku do każdego poszczególnego człowieka, czyli póki traktujemy nasz stosunek do Chrystusa w sposób *zewnętrzny* i mechaniczny. Sam Chrystus traktuje ten związek inaczej. Mówi do Apostołów: *Ja jestem krzewem winnym, a wy latoroślami*[103]. Tego typu organiczne rozumienie relacji Chrystusa do wierzących zmienia samo rozumienie wolności człowieka. Jeśli jesteśmy krzyżowani z Chrystusem, to współuczestniczymy w Jego wysiłku i tym samym stajemy się rozgałęzieniami jednego organizmu Chrystusa, to wolność Chrystusa jest *naszą wolnością*. Jego śmierć jest *naszą* śmiercią i Jego zmartwychwstanie jest *naszym* zmartwychwstaniem. Pogańska teoria o zbawieniu przez cudze zasługi tym samym zostaje przezwyciężona. Moja wolność jest wolnością Chrystusa, gdyż Chrystus jest nosicielem idei, *noumenu* każdej żywej istoty, a tym samym i mojego *noumenu*. Z samego zamysłu Bożego o mnie odnoszę się do Niego jak gałązka w winnej latorośli. Tym samym, okazując Go na ziemi odkrywam moją własną treść wewnętrzną, w tym *moją wolność*.

[102] Por. Sergiusz (Stragorodski), *Prawosławnoje uczenije o spasienii*, Kazań 1898[2] (uwaga tłumacza).
[103] Por. *J* 15, 1-2 (uwaga tłumacza).

Wolność człowieka nie jest jedynie teoretycznym założeniem. W największych wysiłkach umysłu ludzkiego i woli, w obecności świętych na ziemi, w twórczym natchnieniu proroków, artystów i myślicieli religijnych staje się ona *empirią, faktem, który można obserwować*. Ci ludzie okazują swoją wolność *od* przeszłości i *nad* przeszłością, a tym samym dają światu *nowe* objawienie Bożej mądrości i mocy, realizują w sobie pewne nowe objawienie Boga, czego nie było poprzednio. Im głębsze jest każde takie nowe objawienie, tym samym oczywiste staje się dla ludzi, że w poszczególnym człowieku jest *wolna* moc Chrystusowa, a nie związana przez grzech pierworodny. Tym samym nasza odpowiedź na wątpliwości religijne zostaje pogłębiona. Najlepszą metodą odrzucenia wątpliwości co do tej wolności, do której przyzywa nas wiara w Chrystusa, jest *okazywanie* tej wolności: żadne dowody teoretyczne nie mają tej nieodpartej siły działania, jaka jest właściwa oczywistemu i dostępnemu *obserwacji zjawisku*. Chodzi o okazanie wolności Boga i człowieka, a o królestwie Bożym powiedziano, że *zdobywa się je siłą*[104]. W celu afirmowania wiary przeciwko wszelkim wątpliwościom, musi być ona *obecna na ziemi jako siła*. Bez względu na przeciwstawne przejawy mocy zła, nie brakuje pozytywnych świadectw twórczej wolności człowieka w Chrystusie. Cała moc Kościoła została stworzona przez pokolenia chrześcijańskich męczenników. Im większa jest moc zła, skierowana przeciwko nim, tym bardziej jest oczywiste, że niewola woli człowieka jest zwyciężona przez śmierć Chrystusa na krzyżu w samym swoim korzeniu i źródle.

Ukoronowaniem tego zwycięstwa jest zmartwychwstanie Chrystusa: w nim mamy objawienie, które zamienia w nicość wszelkie przeciwstawne zjawiska ciemnej mocy śmierci i chaosu. W nim zostaje odbudowana w całej pełni naruszona przez grzech jedność Boga i człowieka, a tym samym jedność Boga i świata, jedność stwórczej mocy Bożej i wolności stworzenia. Zmartwychwstanie Chrystusa jest największym objawieniem wszechjedności na ziemi. Ta objawiona człowiekowi tajemnica nad tajemnicami zawiera w sobie rozwiązanie wszelkiego bólu, całej udręki wątpliwości i nierozwiązanych problemów, gdyż w nadziei na zmartwychwstanie nawet te odpowiedzi na problemy religijne, które nie zadawalają człowieka, są rozwiązane w jego sercu. W odpowiedzi, jeszcze nie usłyszanej, ale już oczekiwanej, człowiek czuje, że jest przyjacielem Boga. W zmartwychwstaniu ma namacalne objawienie powszechnej przyjaźni.

W tym objawieniu ujawnia się także wielkie powołanie człowieka i jego wielka odpowiedzialność. Zadanie powszechnej przyjaźni wszystkich zobowiązuje, na wszystkich nakłada wzajemną odpowiedzialność za siebie. Ojcowie odpowiadają za dzieci, gdyż wszystkie ich czyny – dobre i złe – są kontynuowane w następnych pokoleniach. Wszystkie ich grzechy zwiększają ciężar, spoczywający na potomstwie. Potomkowie są odpowiedzialni wobec

[104] Por. *Mt* 11, 12 (uwaga tłumacza).

przodków: będąc *wolnymi* w Chrystusie oni ze swej strony mogą ulżyć lub powiększyć ich problemy, kontynuować dzieło przodków w dobru lub w złu, a tym samym zmniejszyć lub zwiększyć ich odpowiedzialność[105]. Równocześnie z tym związkiem pokoleniowym, który wiąże pokolenia w jedną solidarną całość, są i takie więzy solidarności, które wiążą w jedno współczesnych. Nikt nie zbawia się i nikt nie jest osądzony oddzielnie od innych, gdyż sąd Boży widzi wszystkich związanymi w jedną ogólnoludzką i kosmiczną całość. W tej całości wszyscy wpływają na siebie i oddziałują, a więc odpowiadają za siebie – za przodków i za potomków, za współczesnych i za całe stworzenie, które cierpiąc nieskończone męki z nadzieją oczekuje objawienia się synów Bożych[106].

[105] Można się w tym dopatrzyć pewnego wpływu koncepcji Mikołaja Fiodorowa, por. *Fiłosofija obszczego dieła*, Wierny-Moskwa 1906-1913, I-II (uwaga tłumacza).
[106] Por. *Rz* 8, 19 (uwaga tłumacza).

ROZDZIAŁ VI

RELIGIJNY SENS MYŚLI LUDZKIEJ

I. LUDZKA MYŚL I OBJAWIENIE

Każda próba wniknięcia w sens życia wywołuje sprzeciwy z dwóch stron – z punktu widzenia racjonalistycznego i z punktu widzenia religijnego. Jednym wydaje się ona niedopuszczalnym *poniżeniem* umysłu człowieka, niezgodną z jego godnością *kapitulacją* wobec objawienia. Innym natomiast wydaje się być niedopuszczalną *pychą* myśli ludzkiej, pretensją wniknięcia w tajemnicę, która jest ukryta *na wieki*.

Zanim udzielimy odpowiedzi na te sprzeciwy, trzeba koniecznie zauważyć, że pomimo ich wewnętrznej sprzeczności jedne i drugie *pod pewnym względem* stoją na tym samym gruncie: afirmują istnienie *przepaści* pomiędzy objawieniem i umysłem, która wyklucza możliwość jakiejkolwiek komunikacji. Myśl z jej poszukiwaniami powinna na wieki pozostać *po tej stronie* życia religijnego.

Jeśli chodzi o czysty i konsekwentny racjonalizm, ta afirmacja nie wymaga uzasadnienia. Natomiast w odniesieniu do abstrakcyjnego mistycyzmu, popularnego w naszych czasach, wymaga pewnych wyjaśnień. Może być to wyjaśnione na wyraźnym przykładzie współczesnym. Dla ojca Pawła Florenskiego samo dążenie do rozumnej wiary jest „początkiem diabelskiej pychy, pragnieniem nie przyjęcia w siebie Boga, a uważania się za Boga – jest samozwaństwem i samowolą”[107]. Z tego punktu widzenia myśl nie uczestniczy w akcie wiary: po prostu powinno zrezygnować z samej siebie, podporządkować się i zamilknąć. „Aby dojść do Prawdy, należy odciąć się od swojej samotności, należy wyjść z siebie, a to jest dla nas niemożliwe, gdyż jesteśmy – ciałem. Powtarzam: jak w takim wypadku można uchwycić się filaru Prawdy? Nie wiemy i nie możemy tego wiedzieć. Wiemy jedynie, że przez zionące szczeliny ludzkiego rozsądku bywa widoczny lazur wieczności. Jest to nie do zgłębienia, ale właśnie tak jest. wiemy, że <Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Bóg filozofów i uczonych> przychodzi do nas, przychodzi do łoża nocnego spoczynku, bierze nas za rękę i prowadzi tak, jak nawet nie moglibyśmy pomyśleć. Dla człowieka nie jest to możliwe, ale dla Boga wszystko jest możliwe”[108].

Nie jest trudno ujawnić tę wspólną cechę, jaka istnieje między tym abstrakcyjnym mistycyzmem ojca Florenskiego i racjonalistyczną niewiarą. Ta ostatnia zakłada, że *nie ma i nie może być żadnego mostu między rozumną myślą i objawieniem chrześcijańskim*. Czyż nie to samo głosi ojciec Florenski? Oto jego własne słowa: „Człowiek myślący już zrozumiał, że na tym brzegu nie ma

[107] P. Florenski, *Stołp i utwierżdienije istiny*, Moskwa 1914, s. 65.
[108] *Tamże*, s. 489.

nic. Ale przecież, aby wejść na most i pójść po nim, potrzebny jest wysiłek, należy tracić siły. A jeśli to do niczego nie prowadzi?"[109]. Ojciec Florenski nie widzi wyjścia z tych wątpliwości. Znajduje je albo w „zakładzie" Pascala, czyli w przyjęciu wiary w imię utylitarnych celów[110], albo w modlitewnym jęku rozpaczy: „Panie, Panie, jeśli Ty istniejesz, pomóż szalonej duszy, Sam przyjdź, Sam doprowadź mnie do siebie, czy chcę, czy też nie chcę, zbaw mnie jak możesz i jak wiesz, daj zobaczyć siebie. Mocą i cierpieniami pociągnij mnie"[111].

Jeśli słuszne są te wspólne sprzeciwy mistycznego alogizmu i niewiary wobec możliwości znalezienia jakiegoś logicznego przejścia od myśli do objawienia, to powinno się uznać za bezowocne wszelkie próby afirmowania w myśli religijnego sensu życia, w tym także próby podjętej przez samego ojca Florenskiego. Na szczęście w danym wypadku wątpliwości mogą być odrzucone przez przekonujące dowody: łatwo jest wykazać, że wątpliwości te są równocześnie sprzeczne z rozumem i antyreligijne, gdyż pozostają w sprzeczności tak z koniecznymi założeniami myśli, jak i z samą istotą wiary religijnej.

Podstawowe założenia każdej naszej myśli i świadomości są wszechjedną myślą i wszechjedną, absolutną świadomością. Założenie to wiąże się z myślą o objawieniu przez bezpośrednie logiczne przejście. *Istnieje* świadomość absolutna – prawda wszystkiego, co jest rzeczywiste i możliwe. Przez kontakt z nią wiemy wszystko, co wiemy. Poza nią nie możemy znać niczego. Innymi słowy znaczy to, że cały proces naszego poznawania dokonuje się nie inaczej, jak *przez objawienie absolutnej świadomości w naszej ludzkiej świadomości*. Znamy na tyle, na ile pewna sfera absolutnej świadomości jest nam objawiono, *otwarta*. Tym samym poznanie jest uwarunkowane przez objawienie w *szerokim sensie tego słowa*.

Jednak to objawienie istotnie różni się od objawienia religijnego w *wąskim* znaczeniu słowa i należy wyjaśnić tę różnicę. W naszym codziennym doświadczeniu nie objawia się nam to, co jest absolutnie Istniejące, a *absolutna świadomość o innym*, pozostającym w ruchu, stającym się, niedoskonałym, a przy tym nie cała pełnia absolutnej wiedzy o innym, a *tylko pewna sfera*, która może być szeroka na miarę możliwości percepcji rozwijającej się ludzkiej świadomości. Granice oddzielające sferę *egzoteryczną* absolutnej świadomości o innym od sfery *ezoterycznej* świadomości absolutnej o samym sobie, nie dysponują charakterem bezwarunkowym i absolutnym: po pierwsze, są to granice *dla nas*, a nie dla Absolutu, a po drugie *dla nas* Absolut ujawnia się *w pewien sposób* w innym, częściowo w nim się odbija, częściowo bezpośrednio w nim *się ujawnia*. Jeśli istnieje Absolut, to wszystko, co jest, powinno być Jego

[109] *Tamże*, s. 67.
[110] „Sens tego zakładu jest zawsze sobie równy – niewątpliwy: czy warto pewną nicość zamienić na niepewną nieskończoność, tym bardziej, że w tej nieskończoności dokonujący zamiany może znowu otrzymać swoją nicość, ale tym razem jako coś. Jednakże jeśli dla myśli abstrakcyjnej tego typu zamiana jest od razu jasna, to przeniesienie tejże myśli w konkretną sferę życia duchowego nie od razu się udaje" (*Tamże*, s. 66).
[111] *Tamże*, s. 67.

pewnym objawieniem, w tym także nasza świadomość, jak się o tym przekonamy.

Świadomość absolutna ujawnia się w naszej ludzkiej świadomości i przez nią wiemy wszystko, co wiemy. Zastanówmy się nad znaczeniem tego twierdzenia. Oznacza ono ostatecznie, że między moją *ludzką* świadomością i świadomością absolutną istnieje pewien związek nie tylko logiczny, ale także *życiowy*. Świadomość absolutna jest *aktywna w człowieku*: rozwija się w nim, ujawnia, oddziałuje na naszą śmiertelną myśl, pociąga ją ku sobie i jednoczy się z nią. Związek ten może stawać się głębszy, gdyż człowiek może doskonalić się w świadomości prawdy, a tym samym poszerzać dostępną mu sferę objawienia. Czy można wskazać na jakieś granice w tym poszerzaniu dostępnej sfery objawienia? Nie da się wskazać granic *logicznych*. Jeśli istnieje życiowy związek między świadomością absolutną i świadomością ludzką, jeśli świadomość absolutna może mieć kontakt i w rzeczywistości ma go nieustannie ze świadomością ludzką, to nikt nie może wskazać granic, gdzie powinno zatrzymać się to doskonalenie i rozszerzające w czasie objawienie. Jeśli absolutna empiria nie jest nam ukazana w naszym codziennym doświadczeniu, nie może być to dowód na jej niemożliwość. Nie jest to negowanie możliwości spotkania człowieka *twarzą w twarz* z samą rzeczywistością tego, co jest absolutne. Nie można logicznie wykazać *konieczności* bezpośredniego *objawienia Boga*, o czym mówi Ewangelia. *Jeśli* jednak ono jest, to stanowi logiczne ukoronowanie objawienia wewnętrznego, które nieustannie dokonuje się w naszej świadomości. Istnieje życiowy związek między świadomością absolutną i ludzką: związek ten nieustannie ujawnia się w każdym moim akcie poznawczym. Czymże jest ten związek, jak nie pewnym *wstępnym* objawieniem Bogoczłowieczeństwa? Moja świadomość różni się od świadomości absolutnej, ale równocześnie w swoim życiu całkowicie od niej zależy, gdyż istnieje dzięki niej, nieustannie się z nią kontaktuje, ale nigdy się z nią nie łączy. Czyż nie mamy więc w tym wypadku swego rodzaju wstępnego objawienia *dwóch natur*, z których jedna powinna wejść z drugą w relacje nierozerwalnej jedności bez pomieszania! Zjednoczenie to nie jest jeszcze dokonanym faktem, gdyż *mojej* świadomości właściwa jest nie tylko prawda, ale także fałsz. Natomiast w prawdzie mamy już pewien początek tej jedności: *być w prawdzie* dla mojej świadomości znaczy dysponować świadomością absolutną. Jest to niemożliwe bez pewnego *realnego*, ontologicznego kontaktu człowieka z Absolutem, czyli bez pewnego *wstępnego* objawienia tajemnicy Bogoczłowieczeństwa.

Negowanie *możliwości* objawienia oznacza tym samym rezygnację z samej myśli, z jej koniecznego założenia metafizycznego. Sama wiara w prawdę, którą żyje wszelka myśl, jest wiarą w absolutne objawienie, od wieków *wyjawione* w absolutnej świadomości i mogące na skutek *kontaktu* ze świadomością absolutną w większym lub mniejszym stopniu objawiać się także nam. Czy przeczy to istocie świadomości religijnej i wiary religijnej, a w szczególności *wiary chrześcijańskiej*?

Jest odwrotnie, a mianowicie negowanie istnienia jakiegoś mostu między myślą i wiarą pozostaje w całkowitej sprzeczności z istotą wiary, a zwłaszcza wiary chrześcijańskiej. Przekonujemy się o tym przede wszystkim drogą analizy tego poglądu, który został wyrażony w zacytowanych słowach ojca Pawła Florenskiego. Oto, jak on opisuje „początek żywej wiary": „*Ja nie wiem* – czy jest Prawda, czy jej nie ma. Ale całym wnętrzem odczuwam, że nie mogę bez niej żyć. Wiem, że *jeśli* ona jest, to ona jest dla mnie wszystkim: rozumem, dobrem, mocą, życiem i szczęściem. *Być może, jej nie ma*, ale ja kocham ją bardziej, niż wszystko, co istnieje. Odnoszę się do niej *jako do istniejącej* i ją, być może *nieistniejącą*, kocham całą moją duszą i wszystkimi moimi myślami. Dla niej rezygnuję ze wszystkiego, nawet ze swoich problemów i ze swoich wątpliwości. Ja, stojący na skraju nicości, chodzę *jakbym już był* na drugim brzegu, w krainie realności" … „Rezygnuję z bojaźliwego lęku, co ze mną się stanie, i zdecydowanym ruchem dokonuję operacji na samym sobie. Porzucam skraj otchłani i zdecydowanym krokiem wbiegam na most, który – *być może – zawali się pode mną*"[112].

Zwracam uwagę na podkreślone przeze mnie słowa w tym dużym cytacie i pytam, czego jest tu więcej: wiary, czy wątpliwości? Nie znajduję w tym cytacie ani jednego elementu żywej wiary – *bezwarunkowego zaufania jej przedmiotowi, bezwarunkowego zaufania* do tego, co jest niewidzialne jakby w widzialnym. Wszystkie te liczne „jeśli" i „być może" raczej wyrażają duchowy stan człowieka z dwojącymi się myślami, który *chce, ale nie ma sił, żeby w pełni uwierzyć*. Ten stan połowicznej wiary jest wspaniale przedstawiony w słowach Ewangelii: *Wierzę, Panie, dopomóż mojej niewierze*![113] Człowiek, który „*zdecydowanym krokiem*" wbiega na most, myśląc, że most „*być może*" zawali się, odczuwa w przybliżeniu to samo, co Apostoł Piotr, kiedy poszedł po morzu na spotkanie Zbawiciela i zaczął tonąć z powodu wątpliwości. Ze słów Zbawiciela wiemy, że nie jest to *stan żywej wiary, a małej wiary*[114]. W tym stanie znajduje się człowiek, który „zakłada się", upatrując w istnieniu Boga coś mało prawdopodobnego, ale dla nas *wygodnego*.

Taki jest stan duszy, która nie próbuje *przezwyciężyć* wątpliwości i albo je zagłusza, albo z lękiem odwraca się od nich. Wbrew opinii ojca Florenskiego wydaje mi się, że nie można kochać prawdy „całym wnętrzem", *kiedy nie wiadomo, czy ona jest, czy też jej nie ma*. Człowiek, który przeprowadził „operację" odcięcia myśli, o której była mowa w poprzednim cytacie, tym samym traci integralność swojej duszy. Jako częściowy przejaw całości procesu psychicznego, myśl jest zbyt silnie związana ze wszystkimi przeżyciami duszy. Dlatego też, gdy myśl jest rozdwojona, dwoi się również cała nasza istota. Póki nie ulotni się trwoga myśli i dusza wierzy *tylko częściowo*, to w ogóle nie

[112] *Tamże*, s. 67-68 (Wszystkie podkreślenia w tych cytatach są moje).
[113] Por. *Mk* 9, 24 (uwaga tłumacza).
[114] Por. *Mt* 14, 22-33 (uwaga tłumacza).

wierzy, jak to miało miejsce z Apostołem Tomaszem[115]. Jeśli kochamy prawdę, a zwłaszcza gdy w nią wierzymy, to ze względu na nią nie powinniśmy rezygnować z problemów i wątpliwości poszukującej myśli, a doprowadzać je do końca: *Kołaczcie, a otworzą wam*[116].

Wątpliwość może być zwyciężona jedynie przez poszukiwanie myśli, a wcale nie przez ich odrzucanie. Na ten temat kategorycznie wypowiedział się Apostoł Paweł: *On z jednego człowieka wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas* (*Dz* 17, 26-27). O jakim poszukiwaniu jest tutaj mowa? Być może, nie chodzi tu o świadome poszukiwanie myśli, a o nieświadomym poszukiwaniu uczucia? Nie, słowa Apostoła wprost wykluczają takie tłumaczenie: po pierwsze, wbrew twierdzeniu ojca Florenskiego, że Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba nie jest Bogiem filozofów, cała mowa Apostoła, wygłoszona na zebraniu areopagu ateńskiego, zwrócona jest bezpośrednio do filozofów i wprost wiąże myśl o Bogu z myślą ateńską, poszukującej i czczącej „Nieznanego Boga". *Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając* (*Dz* 17, 23). Apostoł Paweł reprezentuje w tym wypadku punkt widzenia objawienia powszechnego, które w mniejszym lub większym stopniu jest osiągalne przez wszystkich, nawet poganom. Jest ono ukoronowane w Chrystusie: już starożytni poeci dysponowali jej pierwocinami – *Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: Jesteśmy bowiem z Jego rodu* (*Dz* 17, 28). Być może, odwołując się do poetów, Apostoł w tym wypadku odrzuca myśl filozofów? Jest odwrotnie, Apostoł wzywa do nowego wysiłku: chce, żeby *nieznany Bóg stał się dla niej znany*, żeby Bóg, niedaleki od każdego z nas swoją *Istotą*, stał się znany jako taki, stał się bliski naszej myśli.

Czy w ogóle możliwe jest objawienie bez udziału myśli człowieka? *Objawić* jakąś tajemnicę można jedynie istocie myślącej i dlatego Bóg objawia się człowiekowi, a nie bezmyślnym stworzeniom. Dlatego obowiązkiem człowieka nie jest odcinanie się od myśli, a podjęcie wysiłku myślowego, ukierunkowanego na zrozumienie Objawienia. Apostoł Paweł domaga się tego wysiłku od wszystkich, i od chrześcijan, i od pogan: wszyscy są wezwani do poznania Boga *przez rozpatrywanie Jego stworzenia* i wszyscy są „*od winy wymówić się mogą*", jeśli rezygnują z tego powołania (*Rz* 1, 20). *To bowiem, co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił* (*Rz* 1, 19). Cóż jest w tym wypadku rozumiane pod pojęciem „rozpatrywania stworzenia"? Czyżby rezygnacja z problemów i wątpliwości z miłości do prawdy? Odwrotnie, właśnie w tym wypadku żądane jest subtelne rozróżnienie Boga, który objawia się, od stworzenia, któremu się objawia. Objawienie nie jest dane bezpośredniej percepcji zmysłowej, a *kontemplacji*. Dlatego myśl leniwa „nikczemnieje w

[115] Por. *J* 20, 24-29 (uwaga tłumacza).
[116] Por. *Mt* 7, 7 (uwaga tłumacza).

swoich myślach", a jeśli nie rozróżnia nieśmiertelnego Boga od śmiertelnego stworzenia, sprowadza na siebie słuszny gniew Boży (*Rz* 1, 21-24). W celu rozpatrzenia Boga w Jego stworzeniu nie należy w wierze oddawać się otaczającej nas rzeczywistości, a abstrahować od jej bezpośrednich danych, wznieść się myślami ponad te dane.

Cóż to jest za wzniesienie się myślą? Wyraźnie mówi o tym Ewangelia, która wprost wiąże najwyższe ze wszystkich objawień – *przyjście Chrystusa na ziemię* – z wysiłkami myśli poszukującej Boga, i wspominając przybycie magów do pieczary w Betlejem liturgia prawosławna święta Narodzenia Chrystusa postrzega nie tylko połączenie natur Boskiej i ludzkiej, ale także spotkanie rozumu Boskiego z rozumem ludzkim: *zajaśniała światu światłość rozumu. W niej służący gwiazdom przez gwiazdę pouczeni zostali, jak kłaniać się Tobie, Słońcu Sprawiedliwości, i Ciebie widzieć z wysokości Wschodu*.

W tych słowach modlitwy zostaje ukazana jedna z największych tajemnic naszego życia intelektualnego. Nasza śmiertelna myśl, nie napełniona jeszcze jasnością dnia Bożej chwały, widzi Boga „jak w zwierciadle"[117], a nie twarzą w twarz. Dlatego cały nasz horyzont intelektualny jest podobny do *nocnego nieba*, na którym nie ma pełnego i stałego światła, a są jedynie niezliczone punkty świetlne, rozrzucone w mroku. Myśl „nikczemna" jest bezsilna, żeby odróżnić dzień od nocy, bierze te poszczególne aluzje do zbliżającego się słońca za autentyczne objawienie dnia Bożego i *kłania się gwiazdom*. Do tego sprowadzają się wszystkie postaci idolatrii, tak wulgarnej, jak i *filozoficznej*. Natomiast myśl, która w swoich poszukiwaniach dochodzi *do końca*, dopatruje się w tej niedoskonałej wizji jej bezwarunkowego sensu. Postrzega, że *każda* gwiazda, która świeci, wskazuje na inne, wyższe źródło światła i od gwiazd uczy się oddania czci Słońcu Sprawiedliwości. Magowie wskazują na znaczenie *każdej* myśli i na powołanie *każdego* życia intelektualnego.

Poddaliśmy myśl ludzką analizie gnozeologicznej i cóż w niej znaleźliśmy? Każda ludzka myśl żyje i jest kierowana przez myśl bezwarunkową, wszechjedną. Tym samym nasza myśl i nasza świadomość stanowią ogniki w mroku, które świadczą o pełnej światłości, *gwiazdy* wskazujące na słońce i uczy o oddawania czci temu Słońcu. Nie tylko myśl, każde życie stanowi taki ognisty płomyk w ciemności, gdyż życie w jego całości jest dążeniem do *wszechjednego sensu*: życie we wszystkich swoich przejawach jest procesem słonecznym i tym samym świadectwem o słońcu jako przedmiocie powszechnych dążeń. Cała sfera stającego się istnienia, w której idolatria wszystkich wieków znajduje przedmioty dla swojej czci, przez sam fakt swojego dążenia wskazuje na tę sferę absolutną, do której dąży. Bez względu na to, z jaką gwiazdą przechodzimy naszą drogę myślową, jej bezwarunkowy koniec jest ten sam, co i kres wędrówki magów. Połączenie ruchu i bezruchu, dążącego do tego, co bezwarunkowe, czasu i wieczności,

[117] Por. *2 Kor* 3, 18 (uwaga tłumacza).

stworzenia i Boga – oto cel procesu świata. Cały świat jest ogarnięty tym dążeniem do ostatecznej jedności dwóch natur: dlatego też każda gwiazda prowadzi w nim *do żłóbka Zbawiciela*. W ten sposób ubóstwo *tego* świata łączy się z bogactwem *tamtego* świata.

Czy to połączenie dwóch światów zostaje tylko po tamtej stronie i jest niedostępne dla ludzkiej myśli i świadomości? Nie! Objawienie Boże w naszej świadomości stanowi jej pierwotne powołanie. To powołanie dźwięczy w samej nauce Ewangelii *o życiu wiecznym*, do którego jesteśmy powołani. *A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (*J* 17, 3). Jest to wezwanie do absolutnej wiedzy nie o czymś przypadkowym i będącym dodatkiem do nauki Chrystusa, a jest objawieniem jego podstawowej idei. Bez tego uczestnictwa w pełni Bożej wiedzy nie ma *Bogoczłowieczeństwa*. Bogoczłowieczeństwo jest tym mostem, przerzuconym ponad przepaścią, który łączy całe nasze życie – cielesne, duchowe i *intelektualne* – z życiem Bożym. Możemy wejść na ten most bez poddawania się „operacji" i bez obawy, że ten most, być może, zawali się pod nami.

II. ŚMIERĆ I NIEŚMIERTELNOŚĆ W LUDZKIM MYŚLENIU

W tym momencie zbliżamy się do problemu, który od chwili pojawienia się znanej pracy ojca Pawła Florenskiego „Filar i podpora prawdy"[118] jest przedmiotem ostrego sporu wśród rosyjskich filozofów religijnych.

Z powodu sformułowanego w tej książce (prawidłowego) poglądu, że w Chrystusie pełnia bytu nie podlega odcięciu, a przemienieniu, postawiłem autorowi pytanie, na które dotychczas nie otrzymałem zadawalającej odpowiedzi ani od niego, ani też od jego zwolenników: Jak rozumieć to duchowe przemienienie w stosunku do człowieka? „Przecież w naturze człowieka poza sercem i jej cielesną budową, co ma zmartwychwstać, czy do tego należy też rozum człowieka? Czy podlega on odcięciu lub przemienieniu? Czy ojciec Florenski wierzy w *przemienienie umysłu człowieka*, czy postrzega w tym przemienieniu konieczne zadanie moralne, lub też po prostu uważa, że rozum powinien zostać odcięty jako gorszące <oko dziecięce>, aby zbawiony został sam człowiek"[119].

Pewną próbę odpowiedzi dał Sergiusz Bułgakow, reprezentujący punkt widzenia ojca Florenskiego. „Przemienieniu może podlegać to, co zasługuje na uwiecznienie lub nieśmiertelność. Z tego powodu nie podlegają przemienieniu choroby, kalectwo, wszystko to, co wiąże się z czasem i grzechem, w tym wypadku przemienienie mogłoby po prostu polegać na likwidacji. Za bramami przemienienia musi umrzeć ostateczną śmiercią wiele tych elementów, które

[118] P. Florenski, *Stołp i utwierżdienije istiny. Opyt prawosławnoj fieodicei w dwienadcati pismach*, Moskwa 1914 (uwaga tłumacza).
[119] Por. mój artykuł *Swiet Faworskij i prieobrażenije uma*, „Russkaja Mysl" 35:1914, s. 34.

obecnie stanowią część naszego bytu. Również w naszym rozumie są elementy należące do śmierci, które nie osiągną królestwa przemienienia, nie przejdą poza te bramy. W nim śmiertelne jest to, co czyni go logicznym, transcendentalnym, dyskursywnym, ale nieśmiertelny jest, oczywiście, jego sofijny korzeń, znajdujący się w ogólnym związku myślenia – bytu. Innymi słowy, w rozumie należy do wieczności wszystko to, co jest w nim sofijne, a do śmierci należy to, co jest *poza*-sofijne lub *anty*-sofijne, czyli rozum według Kanta i Laplace'a lub Fichtego i Hegla. Sam rozum w wyższej swojej rozumności i sofijności, w świetle Logosu, przekracza logikę, postrzega i zna swoją warunkowość, a tym samym i śmiertelność"[120].

Problem, na który odpowiada w tym wypadku Bułgakow, ma pierwszorzędne znaczenie dla całego rozumienia *sensu* życia, gdyż jest to ostatecznie problem czy – i w jakim stopniu – rozum ludzki może mieć kontakt z tym sensem, który jest w nim samym, czyli co jest sensem i co jest bezsensem. Zmusza to z kolei do dania odpowiedzi na zacytowaną opinię Bułgakowa.

Fakt, że nasz rozum ma swój korzeń w Sofii i należy z jednej strony do wieczności, a z drugiej do śmierci i czasu jest – oczywiście – *bezsporne*. Z punktu widzenia chrześcijaństwa można zastanawiać się nad tym, co mianowicie w naszej myśli jest śmiertelne i nieśmiertelne, co wiąże się i nie wiąże się z Sofią. Właśnie na to pytanie nie znajduję jakiejkolwiek zadawalającej odpowiedzi ani u ojca Florenskiego, ani u Bułgakowa. Teza Bułgakowa o śmiertelności rozumu w sensie podanym przez Kanta i Laplace'a oraz Fichtego i Hegla, jest nieokreślona i wieloznaczna, gdyż wszelkie oceny podany przez tych myślicieli są dyskusyjne. Na pytanie, czym jest rozum według Kanta, Fichtego lub Hegla, każdy komentator tych filozofów da inną odpowiedź.

Wszystko pozostałe, co Bułgakow mówi o śmiertelnych i nieśmiertelnych elementach rozumu, nie ma wartości z powodu podstawowej wady jego opinii, a mianowicie *psychologizmu*, czyli poplątania elementów logiki i psychologii.

Mogą, oczywiście, umierać tylko takie *psychologiczne* cechy myślenia człowieka, które wiążą się *z warunkami naszej egzystencji w czasie*. Z tego punktu widzenia pozwolę sobie postawić pytanie, czy śmierci poddane są *prawa logiki*, czy skazane są na zniknięcie wraz z czasem prawo tożsamości, prawo wyłączonego trzeciego lub prawo wystarczającego uzasadnienia?

Według Bułgakowa, jak się zdaje, *tak*. To, co logiczne, dyskursywne i transcendentalne, jest umieszczone na jednej płaszczyźnie „śmiertelności" i jakby utożsamia się ze sobą. Tymczasem słowa te oznaczają ze swej istoty różne plany myśli. Słowem „*dyskursywny*" wyraża się *psychologiczne* prawo myślenia w czasie. Słowo „*transcendentalny*" wyraża *logicznie konieczne* założenia i warunki naszej myśli, a słowo „*logiczny*" oznacza takie *normy* myśli, które nie zależą od jakichkolwiek uwarunkowań psychologicznych.

[120] S. Bułgakow, *Swiet niewieczernyj. Umozrienija i otkrowienija*, Moskwa 1917, s. 227, przypis 1.

Pod pojęciem *myśli dyskursywnej* rozumie się taką myśl, która przechodzi w czasie od pojęcia do pojęcia i od wniosku do wniosku. Takie przejście jest *konieczne psychologicznie* dla myśli rozwijającej się w czasie, ale poza granicami czasu jest niemożliwe, gdyż wraz z ustaniem czasu *myśl dyskursywna* w nieunikniony sposób umiera.

Czy oznacza to ustanie myśli dyskursywnej – koniec myśli logicznej? W żadnym wypadku. Pod względem logicznym w pełni możliwa jest myśl, która nie przechodzi od pojęcia do pojęcia, a od razu chwyta całą złożoność treści myślowej w jej wszystkich powiązaniach i w jej całej pełni. Logiczna może być nie tylko myśl dyskursywna, ale także myśl *intuicyjna*, dla której czas w ogóle nie jest koniecznym warunkiem. Metaczasowa intuicja, która od razu chwyta cały złożony łańcuch przyczyn i skutków, nie tylko jest możliwa, ale jest konieczna, gdyż zakłada ją każde nasze *dyskursywne rozważanie*. Jest ono prawdziwe jedynie na tyle, na ile wiąże ze sobą takie pojęcia, które koniecznie i wiecznie są powiązane w prawdzie. Żadne rozważania dyskursywne nie byłyby prawdziwe *bez intuicji metaczasowego związku myśli w wiecznej prawdzie*. Intuicja ta stanowi podstawę wszelkiej logiki: jest tym, co czyni rozważanie *logicznym*. Dlatego mówienie o śmierci elementu logicznego oznacza afirmowanie śmierci prawdy i tego, co jest prawdziwe.

Słowo „dyskursywny" oznacza skazaną na śmierć *psychologię* myślenia. Przeciwnie, słowo „logiczny" nie oznacza psychologicznej cechy myślenia (myślenie psychologiczne może być nielogiczne), a pewną metapsychologiczną konieczność, której myśl *powinna się* podporządkować. Jest to czasowy stan myśli, a będąca nad każdą naszą myślą *metaczasowa norma*. To, że dwa razy dwa jest cztery, że trzy jest większe od dwóch, że między przyczyną i skutkiem istnieje konieczny związek, nie zależy od mojej lub kogokolwiek zmieniającej się psychologii, gdyż od strony *psychologicznej* ludzie często są gotowi twierdzić, że dwa razy dwa jest pięć, a nawet, iż dwa razy dwa jest stearynową świeczką.

To, co *logiczne*, nie wyraża subiektywnego przejścia rozwijającej się w czasie świadomości od pojęcia do pojęcia, a *obiektywny i niezmienny związek myśli*, który zawsze trwa, bez względu na to, że zmieniają się ludzie i umierają. Logiczną nazywamy myśl zgodną z prawdą *co do formy*. Prawda jest jedna: dlatego logiczną nazywamy tylko taką myśl, która odpowiada wymogowi jedności, czyli nie zawiera w sobie sprzeczności w wypowiedzi o jednym i tym samym. Prawda jest *powszechnie obowiązująca*: dlatego logiczna myśl też powinna odpowiadać formalnemu wymogowi obowiązywania. W prawdzie wszystko ma swoje konieczne *uzasadnienie w tym, co jest bezwarunkowe*. Dlatego i myśl, żeby być logiczną, powinna odpowiadać tej formie bezwarunkowości: w niej wszystko powinno być uzasadnione i powiązane koniecznym związkiem. Logicznym nazywamy taki związek myśli, który jest konieczny *sam z siebie*, a nie mocy jakichś zmieniających się cech psychologicznych myślącego człowieka. Z tego powodu związek ten jest

metaczasowy i nie zależy od jakichkolwiek cech naszej umierającej rzeczywistości.

Twierdzenie, że to, co logiczne jest śmiertelne, że nasz rozum kiedykolwiek przekroczy logikę i odetnie się od niej, oznacza po prostu, że stanie się kiedyś niezależnym od prawdy, utraci samą formę prawdy. W co jednak przekształci się wtedy rozum i co z niego pozostanie? Czym jest rozum, jak nie zdolnością uświadamiania sobie prawdy? Jeśli tak, to w jaki sposób świadomość prawdy może przestać być przedstawiana w jakiejś formie? Wszystkie logiczne normy myśli i wszystkie jej warunki transcendentalne, jak to już kilkakrotnie wykazano, sprowadzają się do *formy* wszechjedności[121]. Dlatego też „przekroczenie logiki" przez rozum wbrew Bułgakowowi nie oznacza uleczenia z choroby, braku jedności z Sofią, a odwrotnie, *odejście od wszechjedności*, czyli po prostu śmierć, zniszczenie. W tym wypadku nie rozróżniamy w rozumie elementu śmiertelnego i nieśmiertelnego, a pełne *odcięcie* rozumu, o czym była już mowa.

Ujawnia się w tym podstawowy błąd nie tylko Sergiusza Bułgakowa, ale całej współczesnej rosyjskiej szkoły mistycznego alogizmu. Według ojca Pawła Florenskiego, Włodzimierza Erna i Mikołaja Bierdiajewa logiczna forma myśli jest jak choroba, od której nasz rozum powinien się odciąć. Paweł Florenski wprost mówi, że monistyczna nieprzerywność jest „oznaką buntowniczego rozsądku stworzenia", które oderwało się od swojej Zasady i korzenia oraz rozsypało w proch autoafirmacji i autonegacji. Przeciwnie, „dualistyczna przerywność jest oznaką rozsądku, który gubi sam siebie dla swojej Zasady i w jedności z Nią otrzymuje swoje uzasadnienie i swoją moc"[122]. Same tajemnice religii „nie mogą inaczej przyoblec się w słowo, jak w formie antynomii, która zarazem oznacza tak i nie"[123], przy czym ojciec Florenski uważa antynomie religii nie tylko za nierozwiązalne, ale także za nie do rozwiązania[124]. Nie chcąc powtarzać podanego wcześniej zanegowania tego antynomizmu[125], dopełnię je jedynie kilkoma uwagami. Dążenie do „logicznego monizmu" we wszystkich sferach myśli wynika wprost z wymogu *jedności Prawdy*. Pozostawanie przy *dwóch prawdach* lub *przy dwojących się myślach o jednej prawdzie* jest nieznośne nie tylko dla „rozumu", ale przede wszystkim *dla sumienia*. Człowiek wierzący nie tylko nie może, ale i nie powinien godzić się z grzesznym rozdwojeniem. Osądzanie dążenia do logicznego monizmu po prostu oznacza osądzanie *samego poszukiwania jedynej prawdy* i jedynej prawdy w religii. To zaś rozwiązuje nasz spór. Jeśli – jak to uznaje sam ojciec Florenski – „tam na niebie jest jedna Prawda, a u nas jest wielość odłamków Prawdy, które nie są

[121] Uzasadnieniu tej tezy jest poświęcona cała moja praca: *Mietafiziczeskija priedpołożenija poznanija*, Moskwa 1917.
[122] P. Florenski, *Stołp i utwierżdienije istiny*, s. 65.
[123] *Tamże*, s. 158.
[124] *Tamże*, s. 163.
[125] Poza cytowanym już moim artykułem w czasopiśmie „Russkaja Mysl" por. *Mietafiziczeskija priedpołożenija poznanija*, s. 174-181.

koherentne jedna do drugiej", to co jest prawdą i co jest *nieśmiertelne* w naszym rozumie – jego pragnienie jedynej Prawdy, o której w Ewangelii powiedziano, że nasyci, albo jego antynomizm, dzielący objawienie tej prawdy ma niezgodne i wrogie sobie odłamki? Przy takim postawieniu problemu jedyna możliwa odpowiedź narzuca się sama: *antynomizm* jest śmiertelnym elementem naszej świadomości i myśli. Przeciwnie, logiczny monizm jest właśnie tym przejawem rozumu, który ocaleje w wieczności. *W życiu wiecznym nasza myśl zobaczy Boga takim, jakim On jest*. Tym samym będzie ona zgodna z Prawdą co do *treści i formy*, zgodna z Wszechjednością. Na tym, jak wiemy, polega *logiczność* myśli.

Ostatecznie antynomizm ojca Florenskiego nie wytrzymuje krytyki: on sam zmuszony jest przyznać, że ideał religijny nie wymaga uwiecznienia, a przezwyciężenia tej choroby. Sam rozum jest rozbity i jedynie oczyszczony rozum świętych ascetów jest bardziej integralny: w nim zaczęło się zrastanie pęknięć, uleczona została choroba bytu, zagojone rany świata, gdyż on sam jest uzdrawiającym organem świata[126].

Nie wątpię, że dla wyzwolenia myśli z jej antynomii konieczne jest jej oczyszczenie i *przebóstwienie*: właśnie to dowodzi, że *myśl związana z Bogiem* jest tym samym myślą logiczną w wyższym sensie tego słowa: znamię logiki nie wyraża się w wewnętrznych sprzecznościach, a *w zgodności myśli z jedyną prawdą*. Jeśli ktoś powie, że sprzeczności myśli zostają przezwyciężone nie na drodze logicznego myślenia, a intuicyjnie, to odpowiadam, że tego typu sprzeciw jest zakorzeniony w zwykłym nieporozumieniu – we wskazanym już poplątaniu tego, co logiczne, z tym, co dyskursywne. Wiemy już, że „intuicja" wcale nie jest przeciwieństwem „logiki". W każdej autentycznej intuicji jest *konieczny bezwarunkowy związek myślowy*, a tym samym własna logika, choćby nawet nie została ona odkryta przez refleksję intelektualną. Wszystkie twierdzenia o „śmierci logiki" bazują na błędnym pomieszaniu myśli logicznej *z myślą rozsądkową, z refleksją*. Myśl związana z Bogiem *nie rozsądza* o prawdzie: *widzi* ją twarzą w twarz. Natomiast sama ta *wizja* nie jest negowaniem logiki, a jej doskonałym i pełnym zrealizowaniem.

Święci *bez rozsądzania* ogarniają prawdę naszego Symbolu Wiary, nie oddzielają w nim formy od treści, a bezpośrednio *widzą* Boga Ojca jako Pantokratora i Stwórcę – Jezusa Chrystusa jako Jednorodzonego Syna Bożego, wcielonego, a Ducha Świętego jako dawcę życia. Czy przez ten fakt bezpośredniego widzenia zlikwidowana zostaje logiczna forma symbolu? W żadnym wypadku! Forma ta jest nieoddzielna od treści i bez niej symbol traci sens. Jeśli odrzucimy formę wszechjedności, to co pozostanie z wiary w *jedynego* Boga Ojca *Wszechmogącego*? Jeśli odrzucimy myśl, że wszystko ma swoje *bezwarunkowe uzasadnienie w Absolucie*, to co pozostanie z nauki o *Stwórcy wszystkich rzeczy* widzialnych i niewidzialnych? Co zostanie z

[126] E. Trubieckoj, *Mietafiziczeskija priedpołożenija poznanija*, s. 159.

Symbolu Wiary w jego całości, jeśli będziemy traktować każde jego stwierdzenie jako antynomię, „która zarazem jest tak i nie”? Czy w ogóle możemy być chrześcijanami, jeśli w stosunku do Symbolu Wiary stosujemy kategorie „tak” i „nie”? A przecież właśnie w tym połączeniu „tak i nie” tkwi istota kanonu antynomicznego myślenia ojca Florenskiego o tajemnicach religii.

W tym wypadku mamy do czynienia z jednym z najbardziej paradoksalnych zjawisk współczesnej rosyjskiej myśli filozoficznej. Cały rosyjski mistyczny alogizm jest przeniknięty nienawiścią do Kanta: wszystkie wysiłki myśli rosyjskiej są skierowane na odrzucenie tego myśliciela. Tymczasem w każdym dowodzie zwolenników tego kierunku wyczuwa się wpływ tego filozofa, nieświadomy, ale tym nie mniej wyraźny kantyzm. Dlaczego logiczne formy myśli wydają się im być śmiertelnymi? Dlatego, że traktują te formy w sposób właściwy *dla Kanta*, jako czysto *subiektywne, antropologicznie uzasadnione formy myśli*. Wszystko w tych formach jest subiektywne i dlatego powinno umrzeć razem z czasowymi warunkami egzystencji – i wszechjedność, i bezwarunkowość, i prawo wystarczającego uzasadnienia. Zwolennicy tego poglądu nie zauważają, że oznacza on likwidację wszystkiego, co jest absolutne, jedyne, bezwarunkowe, powszechne, co jest w objawieniu religijnym, a tym samym negują objawienie. Jedno z dwóch: albo nic nam nie objawiono, albo mamy *bezwarunkowe i powszechne* objawienie, czyli przyobleczone w konieczne logiczne *formy myśli*.

W istocie formy te nie są wcale zakorzenione w rozumie człowieka, a we *wszechjednej prawdzie*. Mamy w nich nie subiektywne formy naszego myślenia, a obiektywne zasady, którym podporządkowana jest *każda* myśl. Oto dlaczego konieczna forma logiczna jest właściwa Symbolowi Wiary, jak i każdej prawdzie, całkowicie niezależnie od tego, czy uświadamiamy to sobie, czy też nie uświadamiamy w naszej refleksji.

W nieświadomym kantyzmie moich przeciwników tkwi źródło ich antynomizmu. Jeśli logiczne formy mojej myśli są zakorzenione *we mnie*, a *nie w prawdzie*, to granica między tym, co logiczne, i tym, co psychologiczne, w ogóle nie istnieje. Wtedy w logicznej formie mojej myśli w nieunikniony sposób odbijają się subiektywne iluzje i sprzeczności *mojej* świadomości. Jeśli moja logika jest subiektywna, to też jest iluzją: wtedy sama logiczna jedność mojej myśli nie jest czymś więcej, jak fantomem, za którym kryje się głęboki rozpad wewnętrzny i rozdwojenie. W takich warunkach *psychologiczna* konieczność antynomii niczym się nie różni od konieczności *logicznej*.

Myśl, która odcięła się od kantowskich założeń „Krytyki czystego rozumu”[127] tym samym wyzwala się z tej antynomii. Według niej antynomizm dysponuje koniecznością czysto *psychologiczną*, a nie *logiczną*. Nie jest to sprzeczność właściwa logicznym formom myśli *jako takim*, a jedynie takiemu lub innego stadium ludzkiego myślenia w czasie. Dlatego antynomie ulegają

[127] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, I-II (uwaga tłumacza).

likwidacji, kiedy nie ma uwarunkowań psychicznych, czyli kiedy nasza myśl osiąga inne, wyższe stadium swojego *rozwoju*. W ostatecznym stadium doskonałości, kiedy myśl widzi prawdę już nie w zwierciadle, a *twarzą w twarz*, ostatecznie zostaje przezwyciężone jej rozdwojenie, a tym samym nie ma już antynomii. Gdzie Bóg jest *wszystkim we wszystkich*, tam tym samym wszechjedność tryumfuje nad wszelkimi sprzecznościami.

Wszystko, co zostało powiedziane, może być sprowadzone do form naszego życia intelektualnego. Myśl rozdarta, rozbita, sprzeczna, jest myślą śmiertelną. *Antynomią jest to, co należy do śmierci*. Przeciwnie, myśl nieśmiertelna, która *doszła do prawdy*, tym samym jest *logiczna*. W myśli, jak i w bycie, stan grzechu jest rozpadem, rozdwojeniem, chaosem wewnętrznych sprzeczności, a uleczenie jest *przywróceniem bezwarunkowej integralności*, czyli *wszechjedności*. Forma logiczna jest zakorzeniona we właściwej każdej myśli intuicji wszechjedności. Nie muszę już dowodzić, że ta intuicja jest koniecznym elementem ludzkiej myśli w odniesieniu do naturalnego objawienia.

III. ONTOLOGICZNE PRZESZKODY W POZNANIU BOGA I ICH PRZEZWYCIĘŻENIE

Tym samym objawienie jest do pogodzenia z *formami* naszego życia intelektualnego, a nawet więcej, jest z nimi koniecznie powiązane. Natomiast brak *formalnych* przeszkód do wnikania rozumu ludzkiego w tajemnice Boże nie oznacza jeszcze braku przeszkód *ontologicznych*, lub po prostu życiowych. Dlatego problem, postawiony na początku tego rozdziału, pozostaje otwarty: ciągle nie wiemy, czy można zapełnić przepaść dzielącą rozum Boski i ludzki. Jednak teraz samo postawienie tego problemu zmienia się: *z gnozeologicznego staje się on ontologicznym*.

Tym samym problem zostaje uproszczony: skoro przeszkoda w percepcji objawienia nie tkwi w logicznych formach myśli, a w naturze ludzkiej istoty, problem możliwości objawienia się Boga w świadomości człowieka prowadzi do innego, bardziej ogólnego problemu: wzajemnej relacji dwóch natur, Boskiej i ludzkiej.

Dotychczas rozpatrywaliśmy Bogoczłowieczeństwo jako treść objawienia: obecnie należy dowieść, że pierwsze jest ontologicznym *warunkiem* ostatniego. Percepcja z samej swej natury jest ontologiczna i jest możliwa jedynie jako rezultat realnego wpływu tego, co jest percypowane, na psychikę percypującego podmiotu. Jeśli nie ma więc żadnego *życiowego kontaktu* między Bogiem i człowiekiem, to nie może być percepcji treści Bożych przez świadomość człowieka: przeciwnie, jeśli jest taki wpływ życiowy, jeśli Bóg może żyć w człowieku, to On może stać się dla człowieka *przedmiotem doświadczenia*.

Objawienie nie jest niczym innym, jak okazanym człowiekowi *doświadczeniem Boga*. Z tego powodu jest ono możliwe na tyle, na ile człowiek

ogarnia życie Boże, na ile jest tego życia aktywnym uczestnikiem. Właśnie tak chrześcijaństwo patrzy na objawienie. Apostoł Paweł nie czyni pod tym względem żadnego rozróżnienia między objawieniem w Chrystusie i przed Chrystusem. Dla niego Chrystus jest tym samym źródłem objawienia: jeśli bowiem starotestamentowi Żydzi *pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a skałą był Chrystus* (*1 Kor* 10, 1-4). Ta sama życiowa percepcja, która *w pełni* ujawniła się w Chrystusie, wcześniej była *poprzedzona* przez wiarę starotestamentowego Izraela. Autentyczna wiara jest z samej swej istoty wyrazem wewnętrznego, *życiowego* związku Boga i człowieka: dlatego wiara Izraela była *doświadczeniem Bogoczłowieczeństwa* przed Chrystusem, chociaż było to doświadczenie niedoskonałe i niepełne.

Określa to stosunek myśli ludzkiej do objawienia. Przede wszystkim stosunek ten jest podporządkowany ogólnemu prawu wszelkiego doświadczenia. Nie ma doświadczenia bez konkretnego zjawiska, które stanowi jego przedmiot, i bez działania myśli, która może wniknąć w sens danego zjawiska. Jest to słuszne także w odniesieniu do doświadczenia religijnego, czyli w odniesieniu do objawienia. Objawienie zakłada po pierwsze pewne *obiektywne okazanie* tego, co jest Boskie, a po drugie zakłada myśl człowieka, zdolną wniknąć w sens tego zjawiska. Gdyby nie istniała ta możliwość *wniknięcia w sens tajemnicy*, to nie mogłaby ona być okazaną człowiekowi. Dlatego już sam fakt objawienia nie jest wezwaniem do pasywnego podporządkowania się rozumu, a do twórczego wysiłku rozpoznania i wniknięcia. W objawieniu chrześcijańskim jest wiele napomnień o tym obowiązku. Jest nawet bezpośredni nakaz, aby poddać doświadczeniu myślowemu każde zjawisko, które wymaga religijnej akceptacji, bez względu na to, od kogo ono pochodzi. *Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchu, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie* (*1 J* 4, 1).

Nakaz, wyrażony w tych słowach, powinien być rozumiany w szerokim znaczeniu: człowiek ma obowiązek zbadać nie tylko wszystkie te słowa o Bożych tajemnicach, które słyszy, ale powinien poddać doświadczeniu całe duchowy oblicze mówiącego, całe to *zjawisko ducha*, które głosi objawienie lub podaje się za objawienie, aby odróżnić ducha Bożego od ducha zbłądzenia. Apostoł wskazuje *kryterium*, którym należy się kierować: *Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Wszelki zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga i to jest duch antychrysta, który – jak słyszeliście – nadchodzi i już teraz przebywa w świecie* (*1 J* 4, 2-3).

Czy w tym wypadku mamy dogmat, który domaga się od myśli *ślepego* podporządkowania się? W żadnym wypadku! Bogoczłowieczeństwo nie jest zewnętrznym, a immanentnym, *wewnętrznym* kryterium myśli religijnej, gdyż stanowi życiowy warunek religijnej relacji i religijnej świadomości. Relacja religijna zakłada ścisły związek życiowy między Bogiem i człowiekiem, o czym wiemy niezależnie od świadectwa Apostoła Jana. Wyraża się w tym istota tej

intuicji, która stanowi konieczny warunek *wszelkiej* świadomości religijnej. Jeśli człowiek jest oddzielony od Boga przepaścią, która nie dopuszcza do zjednoczenia się, to relacja religijna w ogóle nie jest możliwa. Jest ona także niemożliwa w tym wypadku, jeśli po wejściu w jedność z Bogiem człowiek tym samym rozpływa się w Nim, traci swoją różnicę od Boga. W takim wypadku nie ma już *dwóch* podmiotów pozostających w relacji, a tym samym nie też relacji. Relacja religijna jest możliwa jedynie pod tym warunkiem, jeśli Bóg *wcielony* tym nie mniej *pozostaje Bogiem* i człowiek *przebóstwiony* tym nie mniej *pozostaje człowiekiem*.

Chrześcijaństwo jest jedyną religią, która wyznaje wcielenie Boga, jedyną, która wskazuje na Chrystusa jako na konkretne, historyczne *zjawisko* tego wcielenia. Dlatego też wiara w Chrystusa *nie jest zewnętrznym* dogmatem, a immanentną religią ludzkiej świadomości, *absolutnym objawieniem*, gdzie w obiektywnym zjawisku staje przed nami to, co jest poszukiwane przez każdą świadomość religijną.

Chrystus jest duchowym kamieniem, który jest źródłem wszelkiego objawienia, gdziekolwiek się ono pojawi – u Żydów lub u pogan, w naukach religijnych lub filozoficznych. Jedno z dwóch: albo wcielenie Boga jest realnym i *centralnym* faktem historii ludzkości i historii świata, albo nie może być mowy o żadnym objawieniu się Boga człowiekowi: objawienie się Boga w świadomości człowieka jest możliwe jedynie jako częściowy przejaw dokonującego się Jego wcielenia.

W tym klucz do zrozumienia kryterium Jana Apostoła, dzięki któremu odróżnia się ducha Bożego od ducha zbłądzenia. W postaci *Jezusa Chrystusa, który przyszedł w ciele*, mamy nie jakąś cząstkę objawienia, nie jakiś oddzielny przejaw wśród innych przejawów, a *całe objawienie w jego pełni*. Właśnie w tej postaci dano nam widzieć *wszystko w jednym*, absolutne objawienie Boga i absolutne objawienie świata, który jest zjednoczony z Bogiem. Dlatego też przez Chrystusa, który przyszedł w ciele, Apostoł nakazuje nam doświadczać wszystko inne, co podaje się za objawienie i odrzucać to, co nie odpowiada objawieniu. Oczywiście, nie likwiduje to naszej myśli, a przeciwnie, *wskazuje na jej konieczność*. Należy jedynie jasno sobie uświadomić, w czym powinna wyrażać się myśl, o której jest teraz mowa.

Słowa Apostoła nie powinny być rozumiane w tym sensie, że w nauce o Chrystusie, który przyszedł w ciele, mamy założenie, z którego *drogą dedukcji logicznej* można wyprowadzać jakieś inne założenia. Zadaniem myśli w tym wypadku nie tyle są wnioski logiczne, co *logiczne wyjawienie konkretnej intuicji życiowej*, którą mamy w postaci Chrystusa.

Sam Chrystus naucza o sobie, że w Nim dana jest człowiekowi pełnia objawienia. Mówi do Apostołów: *Nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego* (*J* 15, 15). Nie jest to pełnia w sensie całościowego systemu pojęciowego, a w sensie *kontemplowania Boga* w jedności i całości Jego Istoty. Kto widzi Chrystusa, temu objawione są

tajemnice Boże i dlatego Chrystus tak odpowiada na prośbę Apostoła Filipa: *Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: „Pokaż nam Ojca”?* (*J* 14, 8-9). Natomiast o Duchu Świętym naucza: *On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam oznajmi*[128]. W objawieniu chrześcijańskim mamy *pełnię objawienia Boga*. W Chrystusie człowiekowi w całej swej Istocie objawiła się Trójca Święta, o czym mówi prawosławny hymn święta Teofanii[129]. Czy ta pełnia objawienia odpowiada pełni ludzkiej *znajomości* Boga?

I tak, i nie! *Nie*, gdyż my nie dysponujemy tą pełnią i równocześnie *tak*, ponieważ jesteśmy powołani do tej pełni, bowiem zgodnie ze świadectwem Chrystusa życie wieczne jest doskonałym poznawaniem Boga (*J* 17, 3). Przeszkoda, która dzieli nas od tego poznania wcale nie jest logiczna, a *życiowa*. Nie jest ona zakorzeniona w „antynomicznej budowie” rozumu ludzkiego, a *w samej istocie* człowieka i dlatego jest głęboka. Bez względu na to, jak doskonały byłby logiczny aparat niewidomego od urodzenia, żadne rozważania nie dadzą mu wyobrażenia, ani też pojęcia o kolorach. Zupełnie podobnie żadne wysiłki myślenia logicznego nie mogą dać duszy ludzkiej poznania Boga, jeśli Bóg nie jest dla niej konkretnym przeżyciem, jeśli na skutek jakiegoś skażenia wewnętrznego, skażenia *spojrzenia duchowego*, jest ona pozbawiona zdolności *widzenia Boga*.

W Ewangelii wprost powiedziano, że ta zdolność bezpośredniego percypowania Boga zależy od stopnia *czystości serca*. *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą*[130]. W tej percepcji mamy konieczny skutek logiczny podstawowej tajemnicy życiowej objawienia.

Tym, co oddziela nas od Boga i czyni dla nas niedostępnym doświadczenie Boga, jest *grzech*. Dlatego pierwszym warunkiem przywrócenia doświadczenia jest *oczyszczenie serca*: dla czystego serca Bóg staje się konkretnym zjawiskiem życiowym, a na wyższych stopniach czystości i świętości staje się wizją, gdyż przez serce zostaje przywrócony związek z Bogiem całej ludzkiej istoty, czyli nie tylko naszej myśli, ale także cielesności. Niezdolność naszej cielesności do dotknięcia Boga wcale nie jest uwarunkowana przez naturę percepcji zmysłowej *jako takiej*, a jedynie przez skażenie *naszych* zmysłów, czyli przez grzech.

Doświadczenie duchowe, warunkujące dla nas możliwość objawienia, człowiek percypuje *per centrum – przez serce* – i przez serce staje się ono dostępne dla całej naszej istoty, dla naszych zmysłów i dla naszej myśli: przez serce w człowieku zostaje przywrócona wewnętrzny *związek z Bogiem*, który stanowi istotę *religii* (łac. *religia* od *religare*). Przez serce realizuje się w nas

[128] *J* 16, 14 (uwaga tłumacza).

[129] „Gdy chrzciłeś się, Panie, w wodach Jordanu, objawiła się Trójca najgodniejsza pokłonu. Rodzica bowiem głos dał o Tobie świadectwo, nazywając Ciebie ukochanym Synem, Duch zaś w postaci gołębicy świadczył o prawdziwości słowa Ojca. Objawiłeś się, Chryste Boże, i świat oświeciłeś, chwała Tobie” (uwaga tłumacza).

[130] *Mt* 5, 8 (uwaga tłumacza).

Bogoczłowieczeństwo. W tym sensie powinno być rozumiane wskazane przez Apostoła Jana kryterium rozróżniania prawdy od fałszu w religii. To kryterium nie odsyła nas do *zewnętrznego faktu* wcielenia Boga, poświadczonego w Ewangelii, a do całego uniwersalnego doświadczenia Bogoczłowieczeństwa, wewnętrznego i zewnętrznego. Apostoł domaga się, aby Chrystus, który przyszedł w ciele, był dla nas nie tylko zewnętrznym objawieniem, ale także wewnętrznym przeżyciem. Jedynie przez to wewnętrzne przeżycie możemy odróżnić ducha Bożego od ducha zbłądzenia.

IV. KRYTERIUM APOSTOŁA JANA

Skutki grzechu, oddzielającego nas od Boga, w sferze świadomości, myśli, są zupełnie takie same, jak i w całym naszym życiu. W obu wypadkach *grzech* jest początkiem pełnego rozpadu wewnętrznego.

Rozdwojenie między cielesnością i myślą – dualizm abstrakcyjnego myślenia i bezsensownej rzeczywistości, tego co ogólne i abstrakcyjne oraz tego co cząstkowe i abstrakcyjne – takie jest *grzeszny stan* naszej świadomości. Jest to stan świadomości, dla której wszechjedność Boża przestała być konkretną percepcją. W naszym codziennym doświadczeniu nie ujawnia się nam to, co Boże, a to, co jest od Niego oderwane i *inne*, chaotyczna wielość rozbitych, niepowiązanych i cząstkowych zjawisk. W celu zrozumienia tego, co Boże, powinniśmy *abstrahować* od atakującego nas ze wszystkich stron chaosu. Czy ten wysiłek myślowy osiąga swój cel? Nie – dopóki nasza myśl jest pozbawiona *doświadczenia duchowego*, dopóki nie ma przed sobą *konkretnego zjawiska* wszechjedni, pozostaje beznadziejnie abstrakcyjna: jest pusta, nie jest napełniona właściwą jej *treścią wszechjedności*. Mało tego: dopóki nasza myśl nie wchodzi w życiowy kontakt z Bogiem, sama przeżywa ten wewnętrzny rozpad, jak i cała ludzka istota. Myśl grzeszna w nieunikniony sposób jest *antynomiczna, dwoista*. Człowiek, który oderwał się od wspólnoty z Bogiem, nie jest w stanie zebrać w jedno swoich myśli o tym, co istotne. Dlatego wszystkie myśli tak Bogu, jak i o świecie rozpadają się nie niepowiązane, sprzeczne i wzajemnie wykluczające się stwierdzenia. Pierwszym warunkiem poznania Boga jest przywrócenie integralności świadomości człowieka. Jest to możliwe jedynie pod warunkiem *uleczenia* całego człowieka, czyli pod warunkiem przywrócenia jego związku z Bogiem. Poznanie Boga staje się dostępne człowiekowi jedynie na tyle, na ile w nim samym realizuje się wewnętrzny, metafizyczny proces *przebóstwienia* natury człowieka.

Ten proces nie dokonuje się w odosobnionym i izolowanym od innych indywiduum, *gdyż to, co Boże, jest wszechjednością*. Jego zrealizowanie w świecie wyraża się w przywróceniu powszechnej wszechjedności i integralności. Zgodnie z tym również uleczenie poszczególnego indywiduum ludzkiego nie jest możliwe inaczej, jak tylko przez uleczenie całego rodzaju ludzkiego jako jednej wspólnoty. Przebóstwienie jest ogólnym powołaniem *wszystkich*.

Poszczególny człowiek nie osiąga je inaczej, jak przez życiowy kontakt z innymi ludźmi w Bogu. Dlatego doskonałe poznanie Boga nie jest dane izolowanemu indywiduum. Jest ono możliwe jedynie przez kontakt poszczególnego człowieka z kolektywnym doświadczeniem duchowym ludzkości, zgromadzonej w Bogu. Bogoczłowieczeństwo, które po raz pierwszy zostało okazane w Osobie Chrystusa, w życiu rodzaju ludzkiego przejawia się jako zasada *soborowa*. Zgodnie z tym również doświadczenie duchowe, które powinno tkwić u podstaw autentycznego poznania Boga, nie jest indywidualnym doświadczeniem, a kolektywnym, *soborowym*.

Stąd możemy wziąć wskazanie, jak należy korzystać z Janowego kryterium poznania Boga. Oznaką autentycznej nauki, w odróżnieniu od fałszywej, jest jej odpowiedniość do przyjścia Chrystusa w ciele. Gdyby przyjście Chrystusa było dla nas jedynie faktem, wydarzeniem z przeszłości, nie mogłoby być dla nas kierowniczą zasadą w poznaniu Boga. Ono może mieć dla nas takie znaczenie jedynie na tyle, na ile jest dostępnym dla nas faktem i równocześnie dostępnym dla nas sensem naszego doświadczenia. Gdzież w naszym doświadczeniu znajdziemy Chrystusa, który przyszedł w ciele.? Ewangelie dają na to jasną odpowiedź: *Oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (*Mt* 28, 20). Słowa te są zwrócone do wszystkich zgromadzonych w Chrystusie wierzących, czyli do Kościoła. W nim Chrystus jest niezmienną, wiecznie teraźniejszą zasadą całego życia wierzących i tym samym *faktem* doświadczenia soborowego. Niezależnie od tego bezpośredniego świadectwa Chrystusa o samym sobie nauka o Bogoczłowieczeństwie z logiczną konsekwencją prowadzi do nauki o Kościele. Wcielenie Boga nadaje ogólny sens całemu życiu człowieka i całej historii: dlatego sens ten może być znaleziony jedynie w całym życiu ludzkości jako ciała Chrystusa lub organizmu Chrystusa. Jeśli Chrystus przebywa z nami „do skończenia świata", to powinniśmy poszukiwać jego wcielenia nie w życiu poszczególnego ludzkiego indywiduum, a w pewnym określeniu zjawisku życia całej ludzkości. Takim zjawiskiem jest według nauki Apostoła Pawła *Kościół jako ciało Chrystusa*.

Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest z Chrystusem (*1 Kor* 12, 12). *Wy przeto jesteście ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami* (*1 Kor* 12, 27). Ta życiowa wspólnota z Chrystusem i w Chrystusie jest *soborowym doświadczeniem* członków Kościoła, które powinno określać ich opinie o Bogu oraz leży u podstaw ich poznania Boga. U nich *różne są dary łaski, lecz ten sam Duch* (*1 Kor* 12, 4). Świadomość chrześcijańska i poznanie, według Apostoła Pawła, stanowią życiowy przejaw Ducha Bożego, który napełnia Kościół. *Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty". Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: „Jezus jest Panem"* (*1 Kor* 12, 3).

Ontologiczne warunki poznania Boga są wyrażone w tym wypadku z wielką jasnością i dokładnością. Poznanie Boga nie osiąga się drogą *zewnętrznego podporządkowania się* jakiemuś autorytetowi – człowiekowi, instytucji lub nauce – a jedynie przez napełnienie się Duchem Bożym. W swojej *pełni* do objawienie jest dane ludziom tylko w Kościele, w którym przez kontakt z ciałem i krwią Chrystusa stają się oni jednością z Chrystusem. Początki objawienia były zawarte – jak już wiemy – w wierze starotestamentowego Izraela i w religiach pogańskich. Były to jednak niedoskonałe zapowiedzi tego objawienia, które dane jest wiernym w Eucharystii i przez Eucharystię.

Dlatego nie będzie przesadne stwierdzenie, że *objawienie ze swej istoty jest eucharystyczne*. Eucharystyczną wspólnotę z Chrystusem uprzedzali wszyscy ci, którym przed Chrystusem Duch Boży coś objawiał, gdyż wszelkie istotne zjednoczenie między Bogiem i człowiekiem, wszelkie przebłyski Bóstwa w człowieku uprzedzają objawienie tej największej tajemnicy wcielenia Boga. Dlatego uprzedzali Eucharystię wszyscy żyjący przed Chrystusem mędrcy żydowscy i pogańscy, który „pili z przyszłego kamienia duchowego" – Chrystusa. Uprzedzają też tę tajemnicę wspólnoty z Bogiem obecnie wszyscy ci, którzy są kierowani przez Ducha, pragną prawdy Chrystusowej, którą się jeszcze nie nasycili. Samo ich poszukiwanie już jest pewnym uprzedzeniem objawienia, gdyż człowiek nie może szukać tego, co całkowicie jest ukryte dla jego świadomości[131].

Poszukiwanie Boga nie jest niewiedzą o Nim, a czymś pośrednim między wiedzą i niewiedzą. W takiej sytuacji znajdował się sam Apostoł Paweł przed nawróceniem, kiedy jego serce poszukiwało Boga, a tym samym w pewnym stopniu już go znało, ale o czym jeszcze nie wiedział jego rozum. Ostatecznie na drodze do Damaszku jego *rozum został oświecony przez serce*. Żyjący w nim Duch Boży pozwolił mu przejrzeć i doprowadził go do wiedzy. Właśnie jemu, bardziej niż innym Apostołom, dano wyjawić w listach życiowe znaczenie Eucharystii. To objawienie było, niewątpliwie, kontynuacją i ukoronowaniem jego całego doświadczenia duchowego, nie tylko chrześcijańskiego, ale i *przedchrześcijańskiego*. Elementy tego doświadczenia, uprzedzającego Eucharystię, mamy w każdym kontakcie człowieka z Bogiem, a tym samym w każdym dążeniu człowieka do Boga i w każdym przebłysku ludzkiej myśli, oświeconej przez Boży sens. Samo poszukiwanie przez nas sensu jest możliwe jedynie na mocy pewnego tajemniczego – *podświadomego* – związku człowieka z Bogiem. Rozwój duchowy gałązki winnej latorośli dokonuje się mocą tej latorośli[132].

V. OBJAWIENIE I SĄD BADAJĄCEJ MYŚLI

[131] Ten fragment pozostaje pod wpływem objawień św. Serafina z Sarowa, por. tegoż *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 23-24 (uwaga tłumacza).

[132] Sformułowania Trubieckoja zostały wysoko ocenione przez Mariana Zdziechowskiego, por. tegoż *W obliczu końca*, Wilno 1937, s. 192-235; por. także H. Paprocki, *Kryterium św. Jana Apostoła*, [w:] *Nauka, Kościół, ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu Bogdanowi Trandzie*, pod red. K. Karskiego, Warszawa 1994, s. 73-80.

Koniecznym warunkiem objawienia jest *konkretne zjawisko Boga*. Wraz z tym *obiektywnym* warunkiem wymagany jest jeszcze warunek *subiektywny*: Bóg nie tylko powinien objawić się człowiekowi, ale powinien być *poznany* przez człowieka. Bez aktywnej *świadomości* człowieka samo objawienie nie stanie się faktem jego życia. Przyjście Chrystusa na ziemię nie było objawieniem dla nieświadomych stworzeń, a tylko dla istoty mogącej poznawać Boga.

Jak głębokie znaczenie ma aktywny udział świadomości ludzkiej w procesie objawienia, widać ze słów Ewangelii. Wszyscy Apostołowie, otaczający Chrystusa, żyli w bezpośredniej bliskości z Nim, wszyscy codziennie Go widzieli. Czy wyczerpuje to sam fakt objawienia? Z Ewangelii wiemy, że *nie*. Jest godne uwagi, że Chrystus nie narzuca Apostołom swego objawienia, nie ogłasza się Mesjaszem, a najpierw oczekiwał ich samodzielnej wypowiedzi na ten temat. Stawia im pytanie: *Za ludzie uważają Syna Człowieczego*? Na to pytanie odpowiadają wszyscy Apostołowie: *Jedni za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków* (*Mt* 16, 13-14). Wszyscy uczniowie powtarzają opinie tłumów o Chrystusie, ale to nie jest jeszcze objawienie. Objawienie jest zawarte jedynie w wyznaniu Apostoła Piotra. Chrystus *zapytał ich: A wy za kogo mnie uważacie? Odpowiedział Szymon Piotr: Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego. Na to Jezus mu rzekł: Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony, albowiem ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie* (*Mt* 16, 15-17). Żeby nastąpiło objawienie, dla Apostoła Piotra nie było wystarczające codzienne widzenie i słuchanie Chrystusa, należało to wszystko odnieść do jakiegoś kryterium wewnętrznego, *zadecydować* o tym zjawisku przez sąd świadomości. Właśnie ten sąd świadomości, ogłaszający Syna Człowieczego za Syna Boga żywego, jest uznawany w Ewangelii za dowód szczególnego *objawienia*, danego *Piotrowi*. Apostoł Piotr nie mógłby *uznać* Chrystusa za Syna Bożego, gdyby nie zostało to objawione jego sumieniu *bezpośrednio* przez samego Ojca niebieskiego.

Właśnie na tym *bezpośrednim* objawieniu budowany jest Kościół Chrystusa: *Otóż i ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą* (*Mt* 16, 18).

Istota procesu objawienia jest wyraźnie wyjawiona w tym tekście. Kościół rzymski rozwija w oparciu o ten tekst swoją naukę o zewnętrznym autorytecie Apostoła Piotra. Tymczasem właśnie te słowa wskazują, że w Kościele zewnętrzny autorytet nie jest czymś pierwotnym i bezwarunkowym. Zewnętrzny autorytet bazuje na wewnętrznym objawieniu. Apostoł Piotr rzeczywiście w tym tekście otrzymuje pewien autorytet. Tylko on zostaje uznany za opokę Kościoła. Dlaczego? Ponieważ tajemnica Bogoczłowieczeństwa została mu objawiona *bezpośrednio* przez samego Ojca niebieskiego. Ponieważ tylko jemu, w odróżnieniu od pozostałych Apostołów, dano sformułować ideę przyjścia Chrystusa w jasnym i określonym zdaniu: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*.

Dla objawienia nie jest wystarczające pasywne oświecenie rozumu: potrzebny jest jego aktywny udział, który wyraża się w wydaniu *opinii*.

Nie ma na ziemi takiego zjawiska, które mogłoby staś się w człowieku objawieniem samo z siebie, *wbrew opinii badającego sumienia*? Bez tego człowiek nie mógłby rozpoznać autentycznego przyjścia Chrystusa i odróżnić od fałszywych bogów i fałszywych proroków. Aniołowie szatana ukazują się ludziom w postaci aniołów światłości. Stąd człowiek ma obowiązek badania duchów, sprawdzać wszystko, co widzi, aby objawienie było pewne. Jeśli wizja jest autentyczna, zawiera w sobie autentyczne objawienie: sąd świadomości jest tylko wtedy prawdziwy, jeśli jest zgodny ze świadomością Boską.

Pod tym względem przykład Apostoła Piotra jest pouczający. W przyjściu Chrystusa na ziemię, co on codziennie oglądał, Bóstwo było ukryte pod postacią sługi. Jak więc Apostoł mógł rozpoznać w Chrystusie Syna Bożego? Oczywiście, że to nie pięć zmysłów podpowiedziało mu tę tajemnicę. *Chwała* Chrystusa objawiła się mu na Taborze dopiero *po* jego wyznaniu wiary. Tym samym Apostoł Piotr wydając swoją opinię o Chrystusie widział swoim rozumem pełnię Bóstwa, która jeszcze nie została wyjawiona w samej osobie Chrystusa. *W tym wypadku wewnętrzne objawienie poprzedzało zewnętrzne zjawisko*. Piotr *rozpoznał* Chrystusa przez porównanie Jego postaci z idealnym archetypem, który miał w swojej duszy jeszcze przed wysławieniem Zbawiciela, być może, przed spotkaniem samego Chrystusa.

Ten fakt rzuca światło na naturę wszelkiego objawienia. To, co dotyczy Apostoła Piotra, powtarza się w każdym człowieku, który przyjmuje autentyczne objawienie, z każdym, kto widzi i głosi Boga w ziemskim przyjściu Chrystusa. Objawienie nie jest jednostronnym działaniem Boga na człowieka. Zakłada ono współpracę ducha ludzkiego i świadomości, *której* Bóg się objawia. Bóg objawił się w Chrystusie wszystkim ludziom. Jest to jednak tylko jedna, *obiektywna* strona objawienia. Wymagana jest jeszcze druga strona – subiektywna – samookreślenie się człowieka, *wewnętrzne objawienie*, bez którego człowiek nie może prawidłowo określić sensu przyjścia Chrystusa na ziemię. Właśnie to wewnętrzne objawienie mają na uwadze zacytowane słowa Apostoła. *Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego, że Jezus jest Panem* (*1 Kor* 12, 3).

Objawienie nie jest monologiem Boga: jest ono *dialogiem*, żywą rozmową między Bogiem i człowiekiem, w której świadomość człowieka osiąga największe napięcie i największą aktywność. Nie jest ono tylko aktem Boskim lub tylko aktem ludzkim, ale aktem *Bogoczłowieczym*. W objawieniu natura Boska wchodzi w żywy kontakt z naturą ludzką, czyli nie tylko na nią oddziałuje, ale także wzywa do autentycznego poznania Boga. Ze względu na formę działanie świadomości człowieka w poznaniu Boga wyraża się w tym samym procesie, który jest obserwowany w każdym poznawaniu: *od zjawiska do sensu*, czyli poznania danego zjawiska w wiecznej prawdzie.

Poznanie Boga różni się od wszelkiego innego poznania nie formą aktu poznawczego, a treścią i znaczeniem tego, co jest poznawane. Prawda jest wszechjedną, czyli Boską świadomością: dlatego też bez względu na to, co człowiek poznaje, w każdej poznawanej prawdzie ujawnia mu się rozum Boży. Tym samym wszelkie poznanie jest objawieniem w szerokim sensie tego słowa. Objawienie w ścisłym sensie tego słowa różni się od objawienia w sensie szerokim jedynie tym, że w pierwszym rozumowi ludzkiemu dana jest świadomość Boga o samym sobie, podczas gdy w drugim świadomość wszechjedna (czyli Boża) świadomość o tym, co jest *poza Bogiem*. Świadomość codzienna nie jest niczym innym, jak objawieniem *egzoterycznym* w odróżnieniu od *ezoterycznego*. Jeśli różnica nie zawiera się w formie, to tym bardziej znacząca i głębsza różnica w istocie. Sfera egzoteryczna świadomości Bożej jest otwarta dla wszystkich bez różnicy, niezależnie od ontologicznej relacji danej poznającej istoty do Boga. Do tej sfery wszechjednej świadomości jednakowo przenika święty i grzesznik. Przeciwnie, do sfery świadomości ezoterycznej (objawienie we *właściwym* sensie słowa) przenika jedynie ten, kto dysponuje *realnym doświadczeniem duchowym Boga*, czyli kto trwa z z Bogiem we wspólnocie życiowej i jedności. Przy braku takiego doświadczenia nie ma też objawienia w autentycznym sensie tego słowa. Chrześcijanie, który jedynie deklaratywnie wyznał Chrystusa, ale jest pozbawiony tego doświadczenia, nie tylko nie dysponuje objawieniem, ale jest od niego dalej, niż szczerzy poszukiwacze Boga wśród niewierzących lub pogan. Nauka chrześcijańska nie stanowi objawienia dla kogoś, kto przyjmuje ją jak martwą literę, a dla kogoś, kto nią żyje.

W Kościele mamy realne *soborowe* doświadczenie Bogoczłowieczeństwa, gdyż Kościół jest ciałem Chrystusa. Łącząc się z Chrystusem w Eucharystii tym samym stajemy się członkami ciała Chrystusa. Zawiera się w tym pełnia objawienia, gdyż cały świat powinien stać się wcieleniem Chrystusa. W tym cel i sens wszystkiego, co istnieje. Czy dysponujemy tym sensem? Czy może go ogarnąć nasza świadomość? I tak, i nie! Chrystus rzeczywiście przekazał nam wszystko, co usłyszał od Ojca (*J* 15, 15). W Jego słowach i postaci jest rzeczywiście pełnia objawienia. Natomiast w nas ta pełnia nie została jeszcze zrealizowana: jeszcze jej nie ogarniamy, nie jest ona dla nas faktem dokonanym, a ideałem.

Ten fakt określa stosunek chrześcijanina do objawienia. Powinniśmy patrzeć na objawienie nie jako na gotowy system dogmatów, a jako na całość życiową, która stanowi nieskończone zadanie dla ludzkiego rozumu i serca. Objawienie jest danym przez Boga talentem: powinniśmy go pomnożyć w sobie, a nie zakopywać w ziemi. Jest ono pełne jedyne w wiecznej świadomości Boga. Przeciwnie, w świadomości człowieka ono bez przerwy się ujawnia i poszerza, podobnie do ziarna gorczycy. Dla nas objawienie może się zakończyć jedynie wtedy, gdy zakończy się proces naszego wzrastania duchowego, gdy ludzkość dojdzie do pełni wzrostu Chrystusa.

Dopóki nie osiągniemy tego stanu, objawienie w sensie *okazania* wyjawionej w Chrystusie prawdy powinno się poszerzać i pogłębiać. Ponieważ rozwój objawienia w nas jest uwarunkowany przez doskonalenie i pogłębianie ludzkiego rozumu i serca – wymaga od nas napięcia wszystkich sił duchowych, a zwłaszcza – samodzielnego wysiłku naszej myśli. W celu znalezienia Chrystusa człowiek musi podjąć wysiłek Jego poszukiwania.

Duch Boży jest nam dany tylko od wewnątrz. Nie jest dany przez jakieś zewnętrzne objawienie. Dlatego żaden autorytet zewnętrzny nie może zdjąć z nas obowiązku poszukiwania. Kto nie przeżywa bezpośredniego wewnętrznego objawienia Ojca Niebieskiego, ten może jedynie swoimi ustami wyznawać, że Chrystus jest Synem Bożym. Kto nie próbuje wniknąć w sens objawienia, ten je traci. Jest to strata talentu danego przez Boga, co jest zwykłym losem tych wszystkich, którzy nie pomnażają talentu.

Można jednak powiedzieć, że wysiłek samodzielnego poszukiwania nie jest potrzebny członkowi Kościoła, który zawsze ma przed sobą autentyczne, soborowe objawienie Ducha Bożego.

Nie ma wątpliwości, że doświadczenie soborowe jest koniecznym warunkiem pełni poznania Boga. Byłoby jednak poważnym błędem wyobrażanie sobie tego soborowego aktu jako pewnego autorytetu zewnętrznego, który domaga się od nas pasywnego podporządkowania. Z faktu, że wszyscy w Kościele jesteśmy członkami ciała Chrystusa, wcale nie wynika pasywny, a aktywny stosunek rozumu i świadomości do objawienia. Wszyscy powinniśmy być aktywnymi uczestnikami soborowego rozumu Chrystusa: w innym wypadku, nie bacząc na naszą przynależność do Kościoła, nie będziemy mieć kontaktu z objawieniem.

Soborowość jest obecnością samego Chrystusa w kolektywnym życiu Kościoła. Chrystus przez Eucharystię wciela się w Kościół. Jest to Jego obecność z nami *przez wszystkie dni, aż do skończenia świata*. Dlatego tylko w soborowym życiu Kościoła możemy znaleźć Chrystusa. Możemy Go poznać jedynie przez porównanie każdej naszej indywidualnej intuicji religijnej z intuicją innych członków Kościoła i z tą *soborową* intuicją, która wyraża się w ogólnym życiu Kościoła, w jego modlitwach, hymnach, w architekturze i ikonografii jego świątyń[133].

Soborowość nie jest i nie może być dla nas zewnętrznym autorytetem zarówno dlatego, że sami jesteśmy powołani do bycia aktywnymi uczestnikami życia soborowego, jak i dlatego, że nie ma żadnych formalnych oznak, na podstawie których można by odróżnić autentyczną soborowość Chrystusa od soborowości naturalnej, ludzkiej, a nawet od soborowych błędów.

Czy oznaką soborowości jest jednomyślność opinii i sądów? W żadnym wypadku! Wśród wierzących nigdy nie było i nie może być pełnej jednomyślności we *wszystkich* problemach wiary. Przeciwnie, jak pokazuje

[133] Trubieckoj uprzedza więc poglądy Mikołaja Afanasjewa, *Kościół Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002.

historia Kościoła, a zwłaszcza *Soborów Powszechnych*, prawda ujawnia się wiernym w sporze i walce przeciwstawnych sobie opinii. Apostoł Paweł uznaje pożytek z różnych opinii i sporów, gdyż przez nie ujawniają się autentyczni wierni (*1 Kor* 11, 19).

Czy większość głosów zapewnia prawdę takiej lub innej decyzji w sprawie kwestii religijnej? Także nie! Świadomość prawdy często należy do mniejszości. Historia zna wypadki, kiedy większość głosów była przeciwna prawdzie, co dotyczy także soborów. Tym samym soborowość sama z siebie nie może być kryterium prawdy. W każdym sporze religijnym autentyczna soborowość Chrystusa nie jest dla nas bezpośrednią daną, a *poszukiwaną*. Kiedy w Kościele następuje konfrontacja dwóch przeciwstawnych nauk w tej samej kwestii, nie ma żadnej możliwości rozpoznania *na podstawie zewnętrznych oznak*, która z nich jest autentycznym wyrazem wiary.

W problemach wiary należy podporządkować się soborowym decyzjom Kościoła. Gdzież są te decyzje? Jak je rozpoznać w tym wypadku, kiedy dwie spierające się strony trwają przy swoich poglądach? W takich warunkach niekiedy nie jest jasne, gdzie jest Kościół, gdzie jest autentyczny Kościół. Czy można w takich wypadkach zdać się na opinie ludzi bardziej doświadczonych, na przykład starców znanych ze świętości życia? Przecież zdarza się, że również „starcy" mają różne opinie. Nieomylnością nie dysponuje żaden z nich[134]. Bez względu na doświadczenie żadna osoba nie dysponuje pełnią wiedzy i nie jest wykluczona z możliwości popełniania błędów. Błędy zdarzały się największym świętym. Cudze doświadczenie, jak i nasze własne, nie zdejmuje z nas obowiązku sprawdzania każdej opinii, bez względu na to, kto ją wypowiada. U podstaw tego sądu tkwi intuicja religijna, która przewyższa wszelkie ludzkie doświadczenie – *intuicja pełni Boskości*. Pełnia chwały Bożej nie objawiła się nikomu ze śmiertelników i nie została przyjęta przez nikogo z ludzi. Wiemy jednak, że ona istnieje. Objawienie Ojca Niebieskiego, dane *bezpośrednio* duchowi ludzkiemu, daje możliwość wydawania opinii o zjawiskach Bożych w świecie, ich rozpoznaniu i odróżnianiu autentycznych od fałszywych. O wszelkich objawieniach się Chrystusa – indywidualnych i w soborowym życiu Kościoła – powinniśmy wydawać osąd przy pomocy tego obrazu Bożego, który Ojciec Niebieski położył u podstaw naszego życia duchowego. Bez tego obrazu Apostołowie nie mogliby rozpoznać Chrystusa. Również my nie możemy bez niego rozpoznać Chrystusa w naszym doświadczeniu wewnętrznym, ani w dostępnych nam zjawiskach życia Kościoła.

Największym z tych zjawisk jest sakrament Eucharystii. Jaki powinien być nasz stosunek do Eucharystii? Apostoł Paweł świadczy, że właśnie pasywny stosunek ludzkiego rozumu i sumienia do tej tajemnicy jest niedopuszczalny. *Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa*

[134] Można w tym postrzec polemikę z poglądami o. P. Florenskiego, por. *Sól ziemi czyli opowieść o życiu starca Pustelni Getsemani, hieromnicha Abby Izydora, zebrana i po porządku przedstawiona przez Jego niegodnego syna duchowego Pawła Florenskiego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1996.

i pije (*1 Kor* 11, 29). Od przyjmujących ciało i krew Chrystusa wymaga się przeniknięcia w sens sakramentu. Należy mieć wyraźną świadomość, że stajemy się uczestnikami śmierci i zmartwychwstania Chrystusa: *Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie* (*1 Kor* 11, 26). Mając taką świadomość człowiek powinien sam siebie doświadczać (*1 Kor* 11, 28), porównując swoją własną niemoc i niegodność z tym obrazem Chrystusa, który personifikuje cały sens życia religijnego.

Co oznacza ten osąd myśli dla samej myśli: czy jest on dla niej zadatkiem śmierci, czy nieśmiertelności? Czyż nie jest oczywiste, że myśl powołana do rozsądzania o śmierci Chrystusa jest też wezwana do uczestniczenia w Jego zmartwychwstaniu?

Być może, ktoś spróbuje nas przekonać, że myśl zajmująca się ciałem i krwią Chrystusa nie jest myślą logiczną. Jest to jedna z tych iluzji, z którymi należy się ostatecznie rozstać. To, o czym powinna rozsądzać myśl człowieka przystępującego do sakramentu Eucharystii, jest logicznym i zarazem życiowym związkiem między śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem, skąd wynika dla nas obowiązek współuczestniczenia w śmierci Chrystusa, jeśli chcemy być uczestnikami Jego zmartwychwstania. *Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie* (*Rz* 6, 5). To, o czym powinien człowiek pamiętać, sformułował Apostoł Paweł: *Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również być będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga* (*Rz* 5, 8-9). Powszechne zmartwychwstanie w tym wypadku jest logicznym wnioskiem ze zmartwychwstania Chrystusa: jeśli Chrystus zmartwychwstał, to w Nim powinni ożyć członkowie Kościoła – ciała Chrystusa.

Chociaż w czasie ten związek logiczny przybiera *dla nas* formę myśli dyskursywnej, przechodzącej od pojęcia do pojęcia, to jednak wyraża ona metaczasową prawdę wiecznego Logosu. Powołaniem myśli ludzkiej jest, aby żyć w atmosferze wiecznego Logosu, stwarzającego świat i być orężem Jego objawienia.

Znaczenie logicznej formy myśli w nauce chrześcijańskiej może być udowodnione nie na tym jednym przykładzie, a na wielu przykładach, o których już wspomniano. Objawienie chrześcijańskie jest *logiczną* całością: zasada życiowa, które je wiąże w całość, jest wiecznym sensem lub *Logosem* stworzenia. Każde poszczególne ogniwo jest konieczne i logicznie nieoddzielne od całości. Wiemy już, że Bogoczłowieczeństwo jest logicznie koniecznym wyrazem wiary w sens świata i z tego powodu jest logicznym założeniem świadomości religijnej. Wiemy, że wolność stworzeń jest logiczną koniecznością religijnego rozumienia życia, jak śmierć jest koniecznym logicznym skutkiem grzechu, a zmartwychwstanie logicznym i koniecznym skutkiem doskonałej ofiary przezwyciężającej grzech w samym jego korzeniu.

Rozmyślając więc o wierze nie możemy zrobić nawet jednego kroku bez logiki. Nie jest to konieczność psychologiczna, subiektywna, a *obiektywna*, nieoddzielna od samej treści i przedmiotu wiary. Myśl Boża z samej swej istoty jest powszechna, bezwarunkowa i ogólna. Nie może nie być logiczną, gdyż *logiczna jedność jest formą Prawdy*. Każda myśl, która nie może być przyobleczona w tę formę, nie odpowiada jej treści i powinna być usunięta.

Celem przeniknięcia w sens objawienia uznanie tej pozytywnej wartości logicznej formy myśli ma ogromne znaczenie. Jeśli objawienie stanowi logiczną całość, to będąca u jego podstaw myśl o Bogoczłowieczeństwie staje się tym samym dla nas kryterium nie tylko życiowym, ale także logicznym. Przez nią możemy odróżnić prawdę od fałszu w każdej nauce i w każdej opinii religijnej. Każde założenie, które logicznie wynika z nauki o Chrystusie, który przyszedł w ciele, tym samym nabiera dla nas znaczenia bezwarunkowej wiarygodności. Przeciwnie, każda nauka lub opinia, która logicznie nie łączy się z tą wiarą w Chrystusa, który przyszedł w ciele, tym samym jest fałszywa i powinna zostać usunięta. Oceniając wszelką naukę powinniśmy rozpatrzyć, czy odpowiada ona duchowi Chrystusa, który przyszedł w ciele. Jest to przede wszystkim zadanie intuicji religijnej i sumienia. Intuicja, dzięki której widzimy Chrystusa, jest skażona przez grzech i nie zawsze jasno widzi: nasze sumienie jest dalekie od czystości serca tych błogosławionych, którzy według Ewangelii *Boga oglądać będą*[135]. Dlatego również intuicja i sumienie wymagają sprawdzania: najlepszym tego sposobem jest *ściśle logiczne myślenie o wierze* – porównywanie każdej intuicji i każdej tezy religijnej z absolutnie godną zaufania prawdą o Bogoczłowieczeństwie Chrystusa.

Nie będąc w stanie własnymi siłami, sami z siebie poznać tajemnic Bożych, myśl pozbawiona autentycznego doświadczenia duchowego, w naturalny sposób przeradza się w pustą i pozbawioną treści dialektykę. Jednak z tym doświadczeniem jest ona orężem dla wyjawienia intuicji religijnej i dla oddzielenia tej myśli od fałszu. W tym, wypadku logika powinna być sądem sumienia.

W celu zrozumienia pozytywnego znaczenia myślenia logicznego o przedmiotach wiary, należy mieć na uwadze relację logicznego myślenia do doświadczenia. Bez względu na to, o jakim przedmiocie mówimy, cel i zadanie jest zawsze takie samo: *znaleźć w naszych subiektywnych przeżyciach obiektywną treść prawdy, odnaleźć w naszej psychologicznej percepcji sens metalogiczny*. Przypominaniem o tym metalogicznym sensie jest właściwa naszej myśli forma bezwarunkowości i powszechności. Cały proces poznania jest poszukiwaniem treści odpowiadając tej formie.

W odniesieniu do doświadczenia religijnego ta logiczna funkcja myśli jest bardziej konieczna, niż w innych wypadkach: bowiem zwłaszcza w przeżyciach religijnych znajdujemy pomieszanie prawdy i fałszu, autentycznego natchnienia

[135] *Mt* 5, 8 (uwaga tłumacza).

religijnego i fałszywego marzenia. Kto odnosi się do tego subiektywnego materiału intuicji religijnego bez krytyki, kto nie poddaje swoich przeżyć religijnych osądowi badającej myśli, ten zawsze ryzykuje uznanie za objawienie jakiegoś marzenia swojej wyobraźni, lub jeszcze gorzej, odczucia swego grzesznego serca.

Historia dogmatów jest pełna przykładów pozytywnej wartości myśli logicznej dla wyjawienia objawienia. Dokonywało się to w walce z herezjami, które deformowały wartość objawienia. Jedne herezje pomniejszały lub negowały Boskość Jezusa Chrystusa, uznawały Go za istotę *podobną* do Ojca, a inne negowały w Nim autentyczne połączenie dwóch natur i głosiły, że Jego Matka była jedynie Rodzicielką Chrystusa, a nie Bogurodzicą. Jeszcze inni łączyli obie natury w jedno. Wszystkie te logiczne formuły herezji były wyrazem fałszywych intuicji i były skierowane przeciwko autentycznej intuicji Chrystusa – doskonałego Boga i zarazem doskonałego człowieka, co stanowi samą istotę objawienia. Jak chrześcijaństwo broniło się przed tymi herezjami? Przeciwstawiało logicznym formułom herezji inne formuły, będące wzorem logicznej izjaszczestwa. W sporze z arianami pojawiło się pojęcie *współistotności*, w sporze z monofizytami nauka o *nierozdzielnej i bez pomieszania jedności dwóch natur* w Chrystusie. Tym samym przez jasne formuły logiczne głoszono autentyczne objawienie i wyznaczono dokładne granice między świadomością chrześcijańską i niechrześcijańską. Wcześniej granica ta była chwiejna, lub też nie było jej wcale.

Opinia logiczna grała w tym wypadku tę samą rolę, co w wyznaniu Piotra: *głosiła Chrystusa jako Syna Boga żywego*. Przyoblekała przeżycia religijne w dokładną logiczną formę objawienia i tym samym uczestniczyła w budowaniu domu Bożego.

ROZDZIAŁ VII

ŚWIATOWA KATASTROFA I SENS ŚWIATA

I. PROBLEM SENSU ŻYCIA I KATASTROFA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY

Od takiej lub innej oceny rozumu i życia religijnego człowieka zależy nasza ocena tworu ludzkiego umysłu – kultury.

W tym wypadku zauważamy to zjawisko, na które zwrócono już uwagę w poprzednim rozdziale. Racjonalistyczna niewiara z jednej strony i mistyczny alogizm z drugiej strony zbliżają się do siebie w jednej wspólnej cesze – *w głoszeniu istnienia przepaści między wiarą religijną i świecką kulturą*. Jedni wierzą w świecki postęp jako samowystarczalną, bezwarunkową wartość i odrzucają religię jako nie do pogodzenia z tym postępem, dawno już temu przezwyciężoną przez rozwój świadomości. Inni, przeciwnie, wychodząc z bezwarunkowej wartości religii w mniejszym lub większym stopniu ujawniają skłonność do negowania świeckiej kultury. Przedstawicielem tego typu myślenia był w Rosji Konstantyn Leontiew, według którego postęp jako taki jest wartością negatywną. Obecnie ten punkt widzenia jest wypowiadany z mniejszym zdecydowaniem, ale jego wpływ w rosyjskiej myśli religijnej jest wyczuwalny. Poza tym w związku z obecnymi warunkami problem wartości i sensu świeckiej kultury nabrał w naszych czasach szczególnego znaczenia. Wpływają na to przeżywane przez nas katastroficzne wydarzenia.

Rozważając przejawy bezsensu w życiu świata wskazałem już na niektóre cechy tej katastrofy, które dają podstawy do mówienia o załamaniu się światowej kultury, po części już dokonanym i po części nadciągającym. Na naszych oczach apokaliptyczna *wizja bestii wychodzącej* z *otchłani*[136] przyobleka się w ciało i krew: panująca we współczesnym życiu tendencja wyraża się właśnie w przemienieniu ludzkiego społeczeństwa w *udoskonaloną bestię*, depczącą wszelkie prawa Boże i ludzkie. Do tego rezultatu prowadzą powodujące zawrót głowy sukcesy współczesnej techniki z jednej strony i równie powodujący zawrót głowy szybki upadek człowieka z drugiej strony. Zasada zwierzęca afirmuje się jako bezwarunkowa zasada, której powinno podporządkować się *całe* życie człowieka. W szczególności współczesne państwo z jego amoralizmem, z jego dążeniem do wykorzystania całej kultury jako środka do realizacji życiowych celów kolektywnego egoizmu, jest konkretnym wcieleniem zasady zwierzęco-człowieczeństwa.

Właśnie w życiu państwowym i społecznym za naszych dni bezsens nabiera niespotykanej od początku świata wyrazistości. Tym samym jego główna pokusa nabiera niesłychanej mocy. Na naszych oczach piekło afirmuje się jako treść *całego* życia człowieka, a tym samym całej ludzkiej kultury. Czyż nie jest szaleństwem twierdzenie, że istnieje sens i Bóg, kiedy otaczający świat

[136] Por. *Ap* 13, 11 (uwaga tłumacza).

daje tyle dowodów na swój bezsens i bezbożność? Problem ten narzuca się nam ze wszystkich stron. Każdy, kto wyznaje sens świata, jest zobowiązany zdać rachunek ze swojej nadziei. Albo tego sensu w ogóle nie ma, albo powinniśmy go znaleźć w samej głębi rozgrywającej się na naszych oczach katastrofy.

Na naszych oczach zło tryumfalnie świętuje jedno ze swoich największych zwycięstw nad ludzkością: wszędzie szaleje piekielny wicher powszechnego niszczenia – cały świat jest ogarnięty złowieszczym zarzewiem pożaru. Czy nasza wiara w sens życia może wytrzymać to ogniste doświadczenie? Ta wiara to – *poręka tych dóbr, których się spodziewamy, dowód tych rzeczywistości, których nie widzimy*[137]. A to widowisko, które jest naocznym odrzuceniem tej wiary, widoczne jest z każdego okna. Gdzie fałsz i gdzie prawda – w tych widocznych dla wszystkich przejawach zła, czy w niewidocznym królestwie dobra, które głosimy? Jak pogodzić te dwa fakty?

* * *

To zło, które afirmuje swoje panowanie w świecie, na naszych oczach przyjęło formę *powszechnej wojny między ludźmi*. Sam fakt wojny jest zjawiskiem starym jak świat. Nowym i nieznanym jest jedynie fakt *wojny światowej* w dosłownym sensie tego słowa: po raz pierwszy od początku historii wojna rozprzestrzeniła się *na wszystkie części świata*. Po raz pierwszy wojna stała się zasadą *powszechną i bezwarunkową*, która panuje nad wszystkimi, określa wszystkie ludzkie relacje.

Ta powszechna wojna już wcześniej kryła się w świecie, przejawiała się w powszechnych, ogromnych zbrojeniach. Całe życie tak lub inaczej dostosowało się do tego faktu. Fakt wojny światowej ujawnił jedynie tę zasadę, która wcześniej stanowiła główne prawo wszystkich relacji między państwami.

Obecnie w Rosji obserwujemy dalszy rozwój tej samej logiki wojny światowej. W Rosji wojna stała się powszechną w innym sensie, gdyż przekształciła się *w wojnę wszystkich ze wszystkimi*. W chwili, gdy piszę tę książkę, całe społeczeństwo rosyjskie żyje w stanie wojny – klasy, partie, a nawet poszczególne osoby. Rozpadły się wszystkie związki społeczne, runął cały porządek państwowy. Nie ma już samej ojczyzny, są jedynie walczące ze sobą klasy. Są tylko chciwe wilki, które wzajemnie się rozszarpują lub gromadzą w grupy, żeby wspólnie napadać na samotników.

Wojna zrodziła anarchię! Jest to bezsporny fakt: można się jedynie spierać o jego przyczyny, ale nie o sam fakt. Czy jest to jedynie zjawisko lokalne? Czy stanowi to skutek szczególnych grzechów narodu rosyjskiego, jego szczególnego upadku moralnego, jego wyjątkowych upadków moralnych lub braku patriotyzmu? W żadnym wypadku! Moc tej pokusy, która pojawiła się w Rosji wcześniej, niż w innych krajach, tkwi właśnie w jego *powszechności*. Nasz

[137] Por. *Hbr* 11, 1 (uwaga tłumacza).

krwawy chaos rosyjski jest jedynie zaostrzeniem przejawów światowej choroby, a tym samym personifikuje niebezpieczeństwo, które zawisło nad wszystkimi. Nie wiemy, jak będzie ta choroba rozwijała się w innych krajach, czy jej rozwój będzie tak samo gwałtowny, jak w Rosji: jedno nie budzi wątpliwości, a mianowicie, że *ta choroba istnieje. Cała światowa kultura jest porażona chorobą, która grozi, że stanie się śmiertelna*. Choroba ta może rozwijać się z szybkością błyskawicy, jak w Rosji, albo przybiera formę nowotworu rozwijającego się przez całe dziesięciolecia. W tym czasie mogą mieć miejsce długie okresy przerwy, możliwe są nawet względnie długie okresy pozornego wyzdrowienia i pomyślności. Jednak wcześniej lub później choroba zwycięży. Upadek współczesnej państwowości jest zjawiskiem powszechnym: stał się jasny *dla wszystkich* przez sam fakt wojny światowej, co wszyscy przeżywają.

Czym jest ta krwawa anarchia, która z taką mocą przejawiła się w Rosji? Jest to *przejaw skrajnie praktycznego bezbożnictwa*. Wszystkie związki społeczne bazowały na religii. Kiedy osłabła religia, człowiek stał się wilkiem dla człowieka i runęło państwo. Rosja jest krajem chrześcijańskim. Czymże więc jest ludożerstwo, panujące w jej wewnętrznych relacjach, ta krwawa wojna klasowa, uznana za zasadę, ta powszechna nienawiść, jak nie praktycznym negowaniem samej chrześcijańskie zasady życia, a nawet bardziej, samej istoty religii! Przecież samo łacińskie słowo „religia" oznacza *związek*. Religia jest tym, co *wiąże* ludzi w jedno. Kiedy religia przestaje ich wiązać, ludzie stają się wrogami i konkurentami, bądź przypadkowymi sojusznikami w celach grabienia i eksploatacji innych ludzi. Kiedy brakuje związków religijnych między ludźmi, ich wzajemne relacje są określane niczym nie powstrzymywaną zasadą walki o byt. Wtedy pojawia się anarchia, którą w takich okresach historii można wszędzie zaobserwować.

W wewnętrznym życiu państw jawna anarchia jest obserwowana dość rzadko. Przeciwnie, w relacjach międzynarodowych jest ona zjawiskiem chronicznym i jakby normalnym. Zgodnie z opinią Hobbesa państwa we wzajemnych relacjach zawsze pozostają w stanie „wojny wszystkich ze wszystkimi" – jawnej lub ukrytej.

Takie relacje zawsze istnieją w całym świecie, panują też w relacjach między krajami chrześcijańskimi. W tym wypadku są źródłem głębokiej sprzeczności wewnętrznej, która wprowadza truciznę w życie i zaciemnia świadomość moralną narodów chrześcijańskich. Wbrew jasnemu sensowi wiary chrześcijańskiej, która domaga się, żeby dla wierzącego Bóg był *wszystkim we wszystkim*, żeby podporządkować Bogu wszystkie sfery życia, dla państwa tworzy się wyjątek od tej reguły. W sensie makiawelskim państwo w swoich relacjach z innymi państwami uznaje, że nie jest podporządkowane żadnemu prawu moralnemu, Bożemu lub ludzkiemu. Wnosi to rozdwojenie do ludzkiego sumienia: w sferze *prywatnej* człowiek uznaje, że jest poddany prawom Boskim, natomiast w sferze *państwowej* wyznaje praktyczne bezbożnictwo i nienawiść do człowieka. Jeden i ten sam człowiek *jako chrześcijanin* uważa, że ma

obowiązek oddać życie za bliźniego i równocześnie *jako obywatel* uważa wszelką obrzydliwość nie tylko za dopuszczalną, ale za konieczną, jeśli wymaga tego interes narodu i jego państwa!

To, co jest nie do pogodzenia logicznie, daje się pogodzić historycznie. Dlatego przez całe wieki chrześcijaństwo w życiu osobistym łączyło się z ludożerstwem międzynarodowym. Ludzie nie zauważali tej strasznej sprzeczności, a nawet się nad nią nie zastanawiali. Po raz pierwszy nasza epoka stworzyła warunki, dzięki którym sprzeczność ta zatruła całe ludzkie życie. Na naszych oczach runęła sztuczna granica między etyką osobistą i etyką państwową. Teraz *całe* życie stało się bezbożne, osobiste i państwowe: we wszystkich relacjach panuje ten sam kodeks moralny, kodeks konsekwentnego i bezlitosnego kanibalizmu.

Nietrudno zrozumieć, dlaczego to się dokonało. Moralność makiawelska z jej hasłem – *wszystko dla ratowania państwa* – jest *moralnością wojny*, gdyż stały stan jawnej lub ukrytej wojny między państwami stanowi zagrożenie bezpieczeństwa każdego z nas. Właśnie to nieustanne zagrożenie usprawiedliwia *wszystkie środki* dla ratowania mojego państwa. W czasach nowożytnych to zagrożenie niezwykle wzrosło. Powszechne zbrojenia, wywołane przez chęć powstrzymania wojny, w rzeczywistości jedynie powiększyły niebezpieczeństwo. Zbrojenia przeciwko wszystkim, nawet w celach obronnych, tym samym zagrażają wszystkim. W rezultacie jednostronne dostosowanie państwa do wojny doprowadziło do nieznanej wcześniej doskonałości uzbrojenia i wymagało napięcia *wszystkich* sił narodu. Wcześniej wojna nie była sprawą narodu jako całości, a jego armii, w różny sposób organizowanej *z narodu*. Zasada *powszechnego* obowiązku wojskowego jest najnowszym osiągnięciem XIX stulecia.

Wszystkie narody uzbroiły się od nóg do głów w celu zrealizowania idei kolektywnego egoizmu, całe życie podporządkowano wojnie jako najwyższemu celowi. W rezultacie wojna wybuchła zupełnie naturalnie, żywiołowo, gdyż już wcześniej relacje międzynarodowe były nasycone wojną. Koniec wojny ujawnił w Rosji fatalne następstwa tego powszechnego zatrucia. Wojna dotknęła wszystkich, zniszczyła państwo i społeczeństwo. W losach państwa rosyjskiego spełniło się przysłowie: *Kto mieczem wojuje od miecza ginie*[138]. Miecz państwa, który wypadł z jego rąk, zwrócił się przeciwko niemu: naród, uzbrojony przez państwo, stał się niebezpieczny dla swego własnego istnienia. Wojna doprowadziła do swego ostatecznego celu – pełnego zniszczenia wszelkiego życia społecznego.

Jak dokonało się to przekształcenie wielkiej państwowości w narzędzie anarchii? Nie jest to prosty przypadek historyczny, a przejaw logiki historii powszechnej, głębokie wyjawienie sensu w bezsensie. Państwowość rosyjska padła ofiarą tej fatalnej pokusy, która zagraża zgubą wszelkiej państwowości, a

[138] Por. *Mt* 26, 52 (uwaga tłumacza).

jest to pokusa powszechna. W tym ostrzeżenie, co całemu światu pokazała rosyjska katastrofa narodowa.

Wiemy, jak się ona dokonała. W czasie pokoju w Rosji masy ludowe żyły poza polityką i z tego powodu makiawelizm jako „moralność polityków" nie wywierał na ich życie widocznego wpływu. Jednak w czasie wojny światowej w Rosji, jak i we wszystkich walczących krajach, cała męska populacja została zmuszona do wprowadzania w życie zasad makiawelskich. Bezgraniczny egoizm kolektywny stał się przedmiotem nauki dla wszystkich. Wszystko przenikała myśl, że *w interesie kolektywu wszystko jest dozwolone*. W rezultacie rozpadły się wszystkie nawyki moralne. Myśl o zabójstwie przestała już być straszna. Wiara w bezwarunkową wartość życia ludzkiego zniknęła, ustąpiła miejsce czysto utylitarnym ocenom życia osoby. Nie było już żadnych bezwarunkowych świętości w życiu. Rozstrzeliwania, „rekwizycje", kradzieże i wszelka inna przemoc, stały się codziennym zjawiskiem.

Wystarczy przypomnieć sobie opowieści dowolnego żołnierza, który powrócił z wojny, żeby zrozumieć głęboką demoralizację, wniesioną przez wojnę. W wielu wypadkach egoizm kolektywu zgadza się z osobistą wygodą, co rodzi tysiące pokus. Dogodnie jest „dobić'" wroga, który trafił do niewoli, aby rozwiązać sobie ręce, nie męczyć się z wrogiem, czyż nie ma pokusy usprawiedliwienia tego faktu ideą *wspólnego* bezpieczeństwa? Dogodnie jest „zastrzelić Niemkę", żeby ukryć ślady swojego pobytu we wrogiej wiosce, dogodnie jest zarekwirować jej dobro „na potrzeby rosyjskiego żołnierza". Wszystko można usprawiedliwić kolektywnym egoizmem narodu.

Zdarzają się też inne, jeszcze liczniejsze przypadki braku zgody między egoizmem osobistym i narodowym. Wtedy pokusy wywołane przez ten ostatni zwracają się przeciwko niemu. W czasie wojny światowej naród domaga się od jednostki największych ofiar. Skoro jednak państwo nie uznaje ponad sobą żadnych świętości, to w imię jakiej świętości domaga się od jednostki tych wysiłków i ofiar? Dlaczego kolektywny egoizm narodowy zasługuje na większy szacunek, niż egoizm klasowy lub wszelki inny? Nacjonalizm rosyjski padł ofiarą tej samej pokusy, która jest właściwa wszelkiemu nacjonalizmowi.

Wcześniej lub później w historii następuje taka granica, kiedy prowadzenie podwójnej księgowości w życiu narodów przestaje być możliwe, kiedy dla ludzi staje się psychologicznie niemożliwe deptanie obrazu Bożego w jednej sferze życiowej i poszanowanie w innej. Wtedy praktyczne bezbożnictwo zajmuje *wszystkie* sfery życia.

Właśnie to zdarzyło się w Rosji pod koniec wojny światowej. Z jednej strony, w katastroficzne dni porażek wojennych nieszczęsny naród utracił wszelkie zaufanie do swoich, często niezdarnych i przestępczych wodzom. Z drugiej strony, do narodu otoczonego zdrajcami i żyjącemu w atmosferze mrocznej podejrzliwości, wkroczyli kusiciele, którzy zaczęli przekonywać, że u podstaw całego życia państwowego tkwi fałsz i zdrada klas rządzących. Kolektywnemu egoizmowi narodu zaczęli oni przeciwstawiać kolektywny

egoizm klasy. Zamiast ciężkich ofiar, których żądała ojczyzna, rysowali perspektywy ziemskiego raju. Ludziom stojącym w obliczu śmierci obiecano złote góry. Usypiając słodkim marzeniem świadomość obowiązku, przekonywali, że ojczyzna człowieka jest tam, gdzie jest mu dobrze, że na świecie są tylko dwa narody: prosty lud i jego przeklęci wrogowie, klasy posiadające.

W rezultacie zdarzyło się to, że nieco wcześniej wydawało się niemożliwe. *Naród uwierzył*. Pokusa odebrała mu siłę, gdyż masy odczuły fałsz i oszustwo w samej osnowie państwa. Wtedy wojna natychmiast zmieniła front i *skierowała się do wewnątrz*. Największe państwo świata runęło, rozpadło się w ciągu kilku miesięcy, gdyż nie było utrzymywane przez szacunek do świętości, a przez moc kolektywnego egoizmu. Zniszczyła je ta sama „moralność wojny", ta sama „ideologia walki o byt", która panuje w stosunkach międzynarodowych na całym świecie. Poprzednio ta ideologia określała wzajemne relacje między państwami. Teraz została przeniesiona na relacje między klasami. Rewolucja, która zaczęła się od wojennego buntu, przeniosła moralność wojny na wszystkie relacje społeczne.

Przypomnijmy nastroje, które Rosjanie, jak i wszystkie narody świata, przeżywali w dniach porywu patriotycznego, wywołanego przez wojnę. Jakąż okrutną radość ujawniono, kiedy pojawiły się informacje o śmierci dziesiątków tysięcy Niemców i Austriaków! Jak to okrucieństwo narastało w ciągu wojny nawet w najlepszych Rosjanach! Kiedy Niemcy zastosowali gazy, początkowo wywołało to niezadowolenie, ale bardzo szybko zaczęto ich naśladować: we wszystkich krajach fantazja zaczęła pracować w tym kierunku i zaczęliśmy się cieszyć z naszych gazów bojowych. Takie nastroje wywołuje „logika wojny". Czy może ona pozostać bezkarną dla ludzkiego serca? Doświadczenie pokazało, że nie: stosunek do wroga zewnętrznego został w całości przeniesiony na wroga wewnętrznego, w czym przejawiła się cała moc trucizny, która nas zatruła. Z tą samą okrutną radością bolszewicko nastrojone masy zaczęły się odnosić do wiadomości o masowym mordowaniu „burżujów" i oficerów: stosunek do bolszewików ich wrogów wcale nie był lepszy. Jest to wyraźny dowód na to, do jakiego stopnia zezwierzęcenie wywołane przez wojnę rozłożyło społeczeństwo.

Wszystkie relacje społeczne stały się relacjami walczących stron. Relacja do „swojego narodu" i do „wroga" w istocie nie zmieniła się: jedynie pod pojęciem „swój naród", w którego interesach wszystko jest dozwolone, zaczęto rozumieć robotników i chłopów, a pod pojęciem" wróg" – w stosunku do którego nie powinno być litości – *klasy posiadające*. Hasła wojny domowej są takie same, jak i wojny światowej – „wojna aż do końca", „biada zwyciężonym", „rekwizycja kapitału", „aneksja ziem obszarniczych". Cała terminologia wojenna naszych dni odnosi się do walki klasowej i anarchii. Nie po winno to dziwić. Ta anarchia nie jest niczym innym, jak konsekwentnym zastosowaniem zasady wojny w stosunku do wszystkich relacji społecznych. W takiej samej mierze, jak moralność państwowa, moralność anarchistyczna

wszystko podporządkowuje zasadzie biologicznej. Jedni powinni jeść i pić, więc inni muszą być pokarmem. W wyniku konsekwentnego zrealizowania biologizmu w życiu całe społeczeństwo rozpada się i zanika kultura.

Wojna światowa jest mrocznym szatańskim obliczem życia świata, który krył się wcześniej pod maską kultury i w rzeczywistości nad nią panował, dostosowywał ją do siebie. Teraz maska została odrzucona, szatan obnażony i świat stał się piekłem. Jego moc przejawia się w masowym zezwierzęceniu, w kpinach z człowieka i jego świętości, w okrutnych torturach, w gwałceniu kobiet i dzieci. Są też zjawiska jeszcze bardziej charakterystyczne dla tego stanu, jak początek prześladowań Kościoła, zabijanie duchownych. Kościół stał się znienawidzoną instytucją. Dlaczego? Dlatego, że całą swoją istotą personifikuje osądzenie krwawego chaosu – neguje podstawową zasadę zwierzęcego życia – zasadę walki o byt. Kościół jest znienawidzony, gdyż głosi prawo innego życia i zabrania poniewierać innymi ludźmi. W tej nienawiści jest cała istota piekła, jego cała nieogarniona mroczna głębia.

II. WSPÓŁCZESNY PATRIOTYZM I JEGO POKUSY

Im bardziej analizujemy tę tragedię, tym bardziej staje się jasnym, że mamy w niej do czynienia ze światowym, a nie z lokalnym złem. Życie ludzkie jest bezbożne nie tylko w Rosji i dlatego piekło jest zjawiskiem *światowym*, a nie tylko rosyjskim. W innych krajach są jedynie silniejsze łańcuchy, które skuwają bestię w człowieku, podstawowa dwuznaczność kultury jest lepiej zamaskowana, a pozorna maska samej kultury, nałożona na złe życie, jest mniej przezroczysta. Stąd też w Rosji, wśród rosyjskich równin, szatan lepiej może szaleć, niż u sąsiadów Rosji. Jednak istota samego szatana wszędzie jest taka sama.

Wszystkie narody chrześcijańskie przeżywają jedną i tę samą sprzeczność. Wbrew ich chrześcijańskiemu wyznaniu państwo jest ze swego ducha bezbożne i amoralne. Państwo, które nazywa się chrześcijańskim i równocześnie wprowadza w życie wyłącznie umowną moralność kolektywnego egoizmu, jest tym samym domem zbudowanym na piasku[139]. W tym źródło niebezpieczeństwa dla samego państwa: przeciwko pokusom egoizmu klasowego i indywidualnego nie może ono bronić się wiarą w to, co jest bezwarunkowe i Boskie, a po części odziedziczonymi z przeszłości instynktami i po części umownymi kategoriami wyrachowania politycznego i życiowego rozsądku.

Sąsiednie narody są lepiej rozwinięte od Rosji, odnoszą się do utopii socjalistycznych bardziej świadomie i krytycznie, niż naród rosyjski, są silniej przywiązane do własności prywatnej, mają doskonalszy aparat państwowy, stąd silniejsza jest hipnoza władzy – strach narzucany ludziom przez władzę. Dzięki temu ruch anarchiczno-rewolucyjny wśród naszych wrogów i przyjaciół jest

[139] Por. *Mt* 7, 26 (uwaga tłumacza).

powstrzymywany przez silniejsze przeszkody, niż w Rosji, są jednak przeszkody umowne i dlatego ich moc jest też umowna i problematyczna: wyrachowanie życiowe i strach przed władzą powstrzymują ludzi jedynie do czasu, gdyż każde wyrachowanie może zostać zastąpione przez inne wyrachowanie, a zwierzęcy strach przed władzą, który pozwala ludziom iść w ogień w czasie wojny, często jest zwyciężony przez inny, też zwierzęcy strach i instynkt samozachowawczy. Również instynkt narodowy, bez względu na jego moc, jest jedynie umowny. Aby społeczeństwo było bardziej stabilne, musi opierać się nie tylko na instynkcie, który zawsze może zostać zwyciężony przez inny, silniejszy instynkt, a na wyższych przejawach natury człowieka. Powinien wiązać się z tym, co ma dla człowieka wartość bezwarunkową, z jego świętością.

Mówiąc o patriotyzmie należy pamiętać, że w naszych czasach jest on wszędzie zatruty tą samą chorobą światowej kultury. Stąd też pytanie, czy jest wystarczająco uzbrojony przeciwko pokusom internacjonalizmu i anarchii, wydaje mi się przynajmniej dyskusyjny.

Przykład Rosji jest tym bardziej pouczający, że sam internacjonalizm – wcale nie jest zjawiskiem pochodzenia rosyjskiego. Byłoby też błędem twierdzenie, że Rosjanie nie mają uczucia miłości do swojej ojczyzny. Na początku wojny światowej Rosja przeżyła poryw patriotyczny, poświadczony przez wspaniałe sukcesy na polach Galicji. Dlaczego tego porywu nie starczyło do końca? Dlaczego patriotyzm rosyjski nie wytrzymał doświadczeń? Przyczyna jest oczywista: istnieją takie pokusy i zgorszenia, wobec których instynkt narodowy jest niewystarczający. Aby z nimi walczyć potrzebna jest świadomość *bezwarunkowej wartości* i *bezwarunkowego obowiązku*. Można złożyć w ofierze swoje dobra, pragnienia i interesy, a w końcu także swoje życie tylko ze względu na *świętość*, którą ceni się bardziej od wszelkich względnych dóbr, bardziej od życia. Zachwianie w ludziach wiary religijnej w świętość, a zwłaszcza w świętość ojczyzny oznacza usunięcie z patriotyzmu jego rdzenia.

Wcześniej patriotyzm rosyjski był nierozdzielny ze świadomością religijną narodu rosyjskiego, *z wiarą prawosławną*: wtedy dla Rosjanina ziemia ojczysta była *ziemią świętą*, uświęconą przez mogiły przodków, a jeszcze bardziej przez wysiłki męczenników, ascetów i biskupów. Ta wiara była niezwykłą siłą. W naszych czasach masowego zezwierzęcenia, negowania i bluźnierstw utrata ojczyzny jest bezpośrednim skutkiem utraty świętości. Skoro ziemia przodków stała się wartością względną, co nie powinno dziwić, gdyż ludzie wolą inne względne wartości, jak interesy proletariatu, chłopstwa, a także własną wygodę. Kiedy jedni mówią, że są „z Kaługi i nie potrzebują morza", to inni pocieszają się, że „Niemcy nie dojdą do Saratowa", a jeszcze inni łatwo rozstają się ze świętościami Kijowa, a to oznacza utratę wyższej wartości duchowej, którą może uczynić uczucie narodowe silnym.

Bez względu na to, jak przykre jest obserwowanie w masach narodu rosyjskiego upadku samoświadomości narodowej i uczuć narodowych, trzeba

jednak przypomnieć obcokrajowcom przysłowie ewangeliczne: *Lekarzu, ulecz samego siebie*[140]. Nasi wrogowie i sojusznicy raczej nie zdają sobie sprawy z tego, gdzie prowadzi ich patriotyzm.

Proszę wymienić chociaż jeden kraj w świecie, który nie byłby zagrożony epidemiczną zarazą masowego bezbożnictwa. Jeśli ta epidemia nie zatrzyma się, jeśli narody nie znowu nie zgromadzą się wokół zapomnianych ołtarzy, to wcześniej lub później nad patriotyzmem wszystkich narodów zawiśnie groźny cień wielkiego doświadczenia, które już pojawiło się w Rosji: cóż – poza wiarą religijną – może bowiem dać ludziom świadomość tego, co jest *jedyne i niczym niezastąpione*? Kiedy ojczyzna przestaje być dla człowieka wartością *jedyną i niezastąpioną*, zostaje zamieniona na coś innego, co bardziej odpowiada interesom, smakowi i wygodzie.

Niech nie oszuka nas pozorny poryw patriotyczny, który daje się jeszcze zauważyć w innych krajach. Kiedy nie ma opoki religijnej, która nadaje życiu narodu charakter nienaruszalnej wartości, niezwykły poryw patriotyczny może mieć charakter wzrostu temperatury, który jest uwarunkowany chorobą i zwiastuje śmierć. *Bezbożny* nacjonalizm w nieunikniony sposób poddaje się logice wojny, przez co gotuje własną zgubę. Chce doprowadzić wojnę do końca, ale wojna doprowadzona do końca oznacza rozpad wszelkich związków społecznych, staje się wojną wszystkich przeciwko wszystkim. Jest to *koniec narodu*. Taki rezultat jest naturalnym końcem nadmiernego szowinizmu. Im silniejszy jest szowinistyczny poryw, tym silniejsza może być fala rewolucyjna, wywołana przez szowinizm oraz pokusy internacjonalizmu, z którymi bezbożnictwo nie ma sił, aby walczyć.

Bez względu na poryw patriotyczny w Niemczech, myśl o ojczyźnie i tam wywołała wątpliwości, a przy tym w momencie wspaniałych zwycięstw oręża niemieckiego. Znalazły się pułki, które odmówiły posłuszeństwa, a także zbuntowane okręty, z których wyrzucono do morza własnych oficerów. Oznacza to, że nie kraju, w którym logika wojny nie okazałaby się zabójcza dla poczucia patriotyzmu. W Niemczech, jak i wszędzie, przed masami staje problem, który okazał się fatalny dla Rosji: co jest ważniejsze, interesy klasowe, czy ratowanie ojczyzny; kto jest autentycznym wrogiem, obcy sąsiedni naród, czy swoi właśni władcy i klasy rządzące?

W chwili, gdy piszę tę książkę[141], nie wiemy i nie możemy wiedzieć, jak zostanie rozwiązany ten problem w różnych krajach. Jednak samo jego postawienie wskazuje na grożące niebezpieczeństwo. Wszyscy są zmęczeni i osłabieni przez wojnę, wszyscy chcą pokoju, a równocześnie są zmuszeni walczyć, żeby zwycięstwa podtrzymywały słabnący szowinizm i sparaliżowały zaczynające się bunty. Walczące strony są postawione wobec konieczności „wojny do końca", gdyż klęska lub nawet brak zwycięstw, mogą wywołać rewolucję. Dlatego problem „wojny do końca" jest dla wszystkich tragiczny i

[140] *Łk* 4, 23 (uwaga tłumacza).
[141] Pierwsze wydanie tej książki pojawiło się latem 1918 roku (uwaga tłumacza).

nie może być pomyślnie rozwiązany. Jak pokazał przykład Rosji, wojna *niedoprowadzona* do zwycięskiego końca, zmienia się we front wewnętrzny. Jednak taka zmiana frontu również grozi rozpaczliwą próbą doprowadzenia wojny do końca. Kiedy narody ociekają krwią słodkie marzenie socjalistycznego raju może okazać się pokusą nie do odparcia. Jeśli przy tym ojczyzna nie wpływa na człowieka mocą wiary religijnej, a jedynie bodźcami materialnymi, to w końcu masowy egoizm zwróci się przeciwko własnej ojczyźnie. Na wojnie człowiek ryzykuje dla państwa życiem i ta ofiara jest usprawiedliwiona, jeśli jest składana w imię jakiejś wartości duchowej, która przeżyje osobę. Jednak żądanie, żeby człowiek ryzykował życie dla materialistycznego komfortu, z którego po jego śmierci będą korzystać *inni*, jest szaleńcze i niesprawiedliwe, gdyż osoba ludzka ma nieporównanie większą wartość, niż wszelkie dobra materialne. Żadne dobra materialne nie wynagrodzą społeczeństwu zguby choćby jednej duszy ludzkiej. Dlatego państwo, które służy jedynie materialnej pomyślności ludzi, jest zbudowane na fałszu i masy wyczuwają to oszustwo. Właśnie dlatego jest tak dużo prostych ludzi, którzy są szczerze przekonani, że *ojczyzna jest wymysłem kapitalistów*.

Dopuśćmy, że światowy kryzys, który w Rosji doprowadził do tak tragicznego końca, zostanie pomyślniej rozwiązany w innych krajach, na przykład w Niemczech. Należy znać cenę tej pomyślności, należy koniecznie zrozumieć, że ostatecznie w danych warunkach samo zwycięstwo kryje w sobie elementy śmiertelnego niebezpieczeństwa dla zwycięzcy. W zwycięstwie ujawnia się ta sama „logika wojny", która wcześniej lub później przejawi się jako zasada rozkładu.

Co może oznaczać w danym stanie ludzkości pełne zwycięstwo w wojnie światowej? Nie jest to tryumf jakiejś wyższej prawdy w świecie, a jedynie częściowy przejaw powszechnego fałszu panującego w ludzkich relacjach biologizmu – *zwycięstwo organizmu lepiej dostosowanego do walki o byt*. To zwycięstwo ostatecznie podlega tej klątwie, o której proroczo mówi muzyczny dramat Wagnera. Symbol panowania nad światem – pierścień Nibelungów – skazuje jego posiadacza na śmierć, gdyż buntuje przeciwko niemu wszystkich, czyni go przedmiotem powszechnej nienawiści. Szczęśliwy zwycięzca zmuszony jest bez końca walczyć, aż sam stanie się ofiarą logiki wojny. Wcześniej lub później nadejdzie jego kolej. Bez względu na to, jakie są jego siły, niszczący wpływ wojny okaże się w jego losach.

III. UPADEK PORZĄDKU ŚWIATA i JEGO POZYTYWNY SENS

Wszystkie państwa w świecie są tworami kompromisowymi: służą celom dobra drogą przemocy i mieczem zabezpieczają pokój. Wojna stanowi prawo ich istnienia, ich funkcją życiową. Skoro jednak w fatalny sposób są skazane na *logikę wojny*, ty samym podlegają zniszczeniu i śmierci. Ten koniec może nastąpić wcześniej lub później, ale w każdym bądź razie jest to koniec

nieunikniony i sprawiedliwy: *Każdy, kto mieczem wojuje, od miecza ginie* (*Mt* 26, 52).

W wielkiej wojnie światowej XX wieku, od początku do końca jest widoczny ten sprawiedliwy sąd Boży. Jest charakterystyczne, że wszyscy uczestnicy tej wojny „*walczyli ze wszystkimi*". Takie było dominujące hasło. Wszyscy walczyli orężem przeciwko prawu i tym samym stawali się ofiarami tego prawa: wszyscy patrzeli na wojnę jako na zewnętrzne niebezpieczeństwo, które w przyszłości należy na zawsze odsunąć: Rosjanie, Francuzi i Anglicy uważali, że istnieje groźba „militaryzmu niemieckiego", Niemcy postrzegali źródło wojny w imperializmie angielskim i w „rozwoju rosyjskiego kolosa". Wszyscy byli ślepi i nie zauważali, że źródło wojny jest *w nich samych, w każdym narodzie*. Wszystko, co się dokonało, było rozwojem tej logiki. Porządek w Rosji nie został zachwiany z powodu nieszczęsnych okoliczności zewnętrznych, a na *mocy wewnętrznej konieczności*. Mówiąc słowami Apostoła Pawła, *okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest* (*1 Kor* 3, 13). Państwowość rosyjska stała się zdobyczą płomienia, która zapłonął w jej własnym łonie. Nie przypadkiem rzeczywistość rosyjska zaczęła przypominać piekło: to piekło już od dawna kryło się w Rosji, a obecnie ujawniło się. Nie tylko w Rosji, ale we wszystkich narodach życie państwowe bazuje na pewnym kompromisie z piekłem, ponieważ jest poddane *prawu wojny*. Tworząc kompromisy wszystkie państwa wcześniej lub później powinny stać się ofiarą tkwiącej u ich podstaw wewnętrznej sprzeczności. Nie można jednak przewidzieć, jak szybko dla każdego narodu i państwa nadejdzie ten fatalny moment. Póki co mroczne moce chaosu są w każdym społeczeństwie powstrzymywane przez moce duchowe i częściowo przez dyscyplinę lub też odziedziczone po przodkach tradycje i nawyki. Kiedy one osłabną, ogień pożera wszystko to, co dojrzało do zguby. Wszystkie państwa w świecie są *zachowane przed ogniem na dzień sądu*. Kiedy zapłonie ten ogień, jak zapłonął w Rosji po wojnie światowej, nikt nie może wiedzieć, czy nastąpi dla danego kraju dzień ostatecznego sądu i zguby lub też proces ten jeszcze odnosi się do bliżej nieokreślonej przyszłości. Możliwe, że w danym narodzie są moce duchowe, które na jakiś czas powstrzymają zniszczenie, możliwe, że życie – jak bywało wcześniej – na jakiś czas uratuje dany naród przed logiką śmierci. Czy tak będzie, wie o tym jedynie to oko świata, które widzi ciemność i jasność, widzi, co jest w duszy narodu i w duszy każdego poszczególnego człowieka. Gdzie by nie zatrzymało się działanie ognia, w nim ujawnia się niewidzialna obecność sądzącego Logosu w świecie i bezwarunkowa prawda Jego decyzji.

W płomieniu, w zgubie tego, co oddzieliło się od życia Bożego i weszło w kompromis ze śmiercią, wyraźnie jest widoczna negatywna strona tego bezwarunkowego sensu, który osądza świat. Jednak poszukiwania religijne nie mogą się przez to uspokoić. Trzeba bowiem poznać nie tylko to, co Logos *neguje*, ale także to, co *afirmuje*. Wśród skazanej na ogień rzeczywistości dusza poszukuje *pozytywnego* sensu, ze względu na który warto żyć. *Dusza poszukuje*

życia godnego wieczności. Ten sens nie ujawnia się wbrew powszechnemu płomieniowi, *a w nim samym* i dzięki niemu.

Świat jest dwoisty. Wyrażenie *corpus permixtum* (ciało pomieszane), którym łacińscy Ojcowie charakteryzowali ziemski Kościół, ma zastosowanie do wszystkiego, co jest ziemskie, w tym także do ludzkiej kultury, gdyż jest ona pomieszaniem dobra i zła, nieśmiertelności i śmiertelności. Na mocy tego pomieszania nie wszystko, co jest w kulturze, zasługuje na uwiecznienie i nie wszystko zasługuje na zniszczenie. Sąd ognia, który „bada każdego żywego", wyraża się w zniszczeniu tego pomieszania, *w oddzieleniu tego, co zniszczalne, od tego, co niezniszczalne*. Kiedy płonie to, co śmiertelne, to, co wiecznie żywe, pozostaje. Z jednej strony piekło wdziera się w świat, ale z drugiej strony dusza wyzwala się z niewoli: zaczyna się przebudzenie i koncentracja sił duchowych.

Proces podziału, realizowany w świecie mocą sądzącego Logosu, wyraża się w samym narastaniu i zaostrzeniu się sprzeczności w świecie. Dotychczas w naszej rzeczywistości wszystko było przybrane w jednolity szary kolor. W tej jednolitości nie można było rozróżnić, co jest dobrem, a co jest złem. Ludzie i ich dzieła, jak powiada przysłowie były *Bogu świeczką i diabłu ogarkiem*. Dopiero teraz w życiu pojawiają się wyraźnie mroczne tony, a obok nich świetliste. Z jednej strony nad światem gęstnieje mrok, a z drugiej strony rosną poszukiwania religijne, w których już wyczuwa się początki pozytywnego objawienia. Z jednej strony masowe zezwierzęcenie, z drugiej strony poryw duchowy przez cierpienia wykuwa moce duchowe. Jedni zbliżają się do strasznego upadku, do utraty postaci ludzkiej. Równocześnie inni z niebywałą mocą słyszą wezwanie do niezniszczalności.

Skoro wszystko zniszczalne spłonie, tym samym to, co jest najlepsze w duszy człowieka, zostanie oddzielone. Oddzielona zostanie też sama dusza. Dokonuje się masowe zniszczenie, a nawet więcej, całkowite zniszczenie wszelkiej życiowej pomyślności, gdyż brak przekonania do dnia jutrzejszego, dotyczy nie tylko majątku, ale także życia. Ludzie dzisiaj bogaci i wpływowi, jutro mogą okazać się bezdomnymi i ubogimi, więźniami, a nawet mogą zostać zabici. Groźba anarchii i głodu zawisła nad wszystkimi. Jak człowiek ma się odnieść do tych doświadczeń, a zwłaszcza do ponoszonych strat? Ujawnia się w tym działanie ognia oddzielającego drogocenny metal od słomy i drewna. Jedni stają się okrutnymi, gromadzą w sercu niechęć i uczucia zemsty. Inni, przeciwnie, odcinają się od wszystkiego. Kiedy rozpada się porządek świata, ludzie z łatwością przyzwyczajają się do utraty komfortu i bezpieczeństwa, co w innych warunkach byłoby nie do pomyślenia, byłoby niemożliwe. Kogóż z nas nie niepokoiły słowa Ewangelii, że *łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego* (*Mk* 10, 25)? Kiedy traci się bogactwo, w duszach dokonuje się przewrót i zrozumiała staje się odpowiedź Chrystusa: *Co jest niemożliwe u ludzi, możliwe jest u Boga*. Utrata bogactwa rzeczywiście oczyszcza duszę.

Nie chodzi przy tym jedynie o odcięcie się od marności: dokonuje się głęboki przewrót w wewnętrznym świecie człowieka: wspólnota cierpień i nieszczęść wywołuje współcierpienie, współczucie i gotowość do aktywnego pomagania innym. Cóż to za przewrót? Jest w nim głęboka logika wewnętrzna, *diametralnie przeciwstawna logice wojny*. Cóż może być wspólnego między logiką walki o byt i logiką odcięcia się od świata, logiką samo wyrzeczenia, ofiarności i altruistycznego współczucia w stosunku do innych? Przewrót w duszy ludzkiej już zawiera w sobie początek kosmicznego przewrotu: skoro serce człowieka wznosi się ponad krwawą walkę o byt, skoro odczuwa cudze cierpienie jako swoje własne, a tym samym odczuwa wewnętrzny związek z innym, realizuje w sobie prawo świata innego. Jest to bez wątpienia *wpływ metabiologicznej zasady w naszej rzeczywistości*, a przy tym jest to zjawisko wywołanym właśnie przez skrajną i jednostronną afirmację biologizmu w społeczeństwie ludzkim: *jest to odpowiedź ducha ludzkiego na pokusę zwierzo-człowieczeństwa*. W krwawych dniach walk wewnętrznych z niebywałą mocą umacniają się granice oddzielające klasę od klasy i człowieka od człowieka, ale równocześnie, z drugiej strony, padają granice między ludzkimi sercami. Pojawiają się nowe, wcześniej niemożliwe związki między ludźmi. Rozpad dotknął już wszystkich, nikt nie jest zabezpieczony przed śmiercią głodową lub gwałtowną. Rodziny, wcześniej dalekie sobie i obce, gromadzą się i żyją pod jednym dachem, wspólnie doznają braków i wspomagają się wzajemnie w niebezpieczeństwie. Te wspólne doświadczenia prowadzą nas do wniosku, że ludzie powinni żyć tak, jak chrześcijanie w czasach apostolskich.

Nie należy jednak przesadzać ze znaczeniem tych pozytywnych faktów. Jest to dopiero początek, wzrost nowego życia, które może się zatrzymać w rozwoju i umrzeć, jeśli przedwcześnie powróci dobrobyt. Strasznie jest nawet to powiedzieć, gdyż związek przyczynowy między rozwojem duchowym i brakiem dobrobytu pokazuje, *jak bardzo brak dobrobytu sprzyja ludzkiej duszy*. W celu dania odpowiedzi na pytanie o sens dokonującej się w świecie katastrofy, należy zrozumieć sens samego braku dobrobytu, bez względu na jego zakres. Widzimy, że w ogniu wypalają się i rodzą w świecie nowe wartości duchowe, oddzielają się i uwalają od zanieczyszczeń wcześniej ukryte skarby ludzkiego serca. Czy to duchowe odrodzenie dokonuje się jedynie wśród mniejszości cierpiących i prześladowanych? Nie! Skoro katastrofa jest powszechna, nie może nie dotknąć szerokich mas.

Cóż widzimy? Dlaczego cerkwie są pełne modlących się? Skąd poryw duchowy mas wierzących i wspólna postawa wobec prześladowców? Z jakich warstw społecznych wywodzą się setki i tysiące modlących się, którzy ryzykują własnym życiem w czasie procesji? Wyobcowanie między klasami zostało przezwyciężone: biedni i bogaci gromadzą się wokół tej samej świętości i jednoczą się we wspólnym dziele jej obrony. W Kościele bowiem ujawnia się metabiologiczne prawo życia, które jednoczy wszystkich bez różnicy. Właśnie dlatego Kościół jest tak bardzo znienawidzony przez zwolenników bezlitosnej

walki klasowej, przez tych, którzy sieją w społeczeństwie ziarna nienawiści i niechęci. Jednak nienawidząc Kościoła muszą się liczyć z jego mocą, która jest tym większa, im bardziej w świecie ujawnia się ciężar cierpień.

Los Kościoła rosyjskiego jest bez wątpienia najbardziej pouczający ze wszystkiego, co przyszło nam obserwować w bolesne dni rewolucji rosyjskiej. Z jednej strony właśnie Kościół najbardziej ucierpiał z powodu ludzkiej nienawiści. Został okradziony, pohańbiony, znieważony i poddany męczeństwu. Nie przypadkiem polała się krew męczenników. Wśród powszechnego zniszczenia przetrwał jednak tylko Kościół jako siła twórcza. We wszystkich sferach życia rewolucja rosyjska przyniosła jedynie negatywne rezultaty. *Pożytek przyniosła jedynie Kościołowi*, gdyż sprzyjała jego duchowemu wzrostowi dzięki prześladowaniom i próbom zniszczenia Kościoła.

Przede wszystkim dzięki rewolucji Kościół wyzwolił się z niewoli świata. Runęła pozorna pomyślność, którą wcześniej otrzymywano za cenę zniewolenia przez władze świeckie. Natomiast przez upadek owej pomyślności Kościół otrzymał bezcenny dar wolności duchowej. Ten dar został wykorzystany dla zrealizowania wielkich przemian, odrodzenia władz kościelnych i życia całego Kościoła na zasadach soborowości. Punkt ciężkości nie tkwi jednak w tych reformach. Ważne jest to, że po wielowiekowym śnie w Kościele znowu pojawił się duch życia. Odrodzono władzę patriarchy, żywego centrum jedności duchowej, pojawił się wódz, wokół którego Kościół zgromadził się dla walki z prześladowcami. Odrodziły się parafie, połączone w odpowiedniej organizacji, także w celach wspólnej walki i obrony deptanych świętości. W cerkwiach znowu rozlegają się słowa *wolnych* kazań. Jednym słowem, zaczyna się proces odrodzenia Kościoła. Im bardziej rozkłada się porządek świata, tym bardziej Kościół się jednoczy. W tym gromadzeniu się wokół żywego centrum ujawnia się bezwarunkowy, pozytywny sens przeżywanej przez nas katastrofy. Zależność przyczynowa między rozpadem świata i odrodzeniem związków duchowych jest oczywista.

IV. EPOKI KATASTROFICZNE I „DNI OSTATNIE”

Są w Ewangelii prorocze słowa, które bardzo dokładnie wyrażają znaczenie naszych katastroficznych przeżyć:

Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synowę z teściową. I będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy (*Mt* 10, 34-37). W październiku 1917 roku, w czasie moskiewskiego buntu byłem świadkiem dramatu rodzinnego, będącego wzorem tego, co w katastroficznych okresach historii przeżywa wiele rodzin. Ojciec należał do rządzących sfer bolszewickich, a matka była po stronie synów przeciwko

mężowi. Właśnie o tym mówi Ewangelia: *Brat wyda brata na śmierć i ojciec syna, dzieci powstaną przeciw rodzicom i o śmierć ich przyprawią* (*Mt* 10, 21).

Między królestwem Bożym i królującym na ziemi złem nie może być żadnych kompromisów. Dlatego upadek sprzecznych opinii, realizujący na ziemi niedopuszczalny kompromis między dobrem i złem, uważany w Ewangelii za oznakę bliskości powtórnego przyjścia Chrystusa. W celu zrealizowania na ziemi bezwarunkowego i wiecznego pokoju między Bogiem i stworzeniem, powinien rozpaść się ten fałszywy świat, który łączy stworzenie z zasadą obcą i wrogą Bogu. Zdecydowane i jasne samookreślenie się stworzenia ku dobru lub ku złu nie zostawia takiemu światu miejsca na ziemi. Z tego powodu według Ewangelii bliskość powtórnego przyjścia Chrystusa zwiastują katastroficzne wydarzenia, w których wyraża się głęboki wewnętrzny podział zasad świata. Aby ostatecznie określić się, świat ziemski powinien przestać być „zmieszanym ciałem". Sąd wiecznego Logosu nad światem jest właśnie tym ostrym mieczem, który rozsieka wszelkie dwuznaczne połączenia, wszystko, co nosi na sobie pieczęć półprawdy lub półfałszu. To rozsieczenie jest bolesnym, katastroficznym procesem.

Wewnętrzny podział w ludzkości wyraża się przede wszystkim w wojnach. Natomiast wojna nie jest końcem, a początkiem powszechnego podziału, który powinien przeniknąć we wszystkie relacje społeczne. Mówi o tym Ewangelia: *Kiedy więc usłyszycie o wojnach i pogłoskach wojennych, nie trwóżcie się. To się musi stać, ale to jeszcze nie koniec* (*Mk* 13, 7; *Mt* 24, 6; *Łk* 21, 9). Ewangelia wskazuje także inne oznaki powszechnego rozpadu ludzkości – *głód* i *zamieszki* (*Mk* 13, 8), *zarazy* (*Mt* 24, 7). Wiemy, że wszystkie te zjawiska są ściśle związane z wojną i stanowią jej naturalne skutki. *Zamieszki* rodzą się z wojny, gdyż wojna rozbija cały mechanizm państwowy, *głód* – gdyż wojna i zamieszki naruszają gospodarkę państwa, a w końcu *zarazy* – gdyż wojna zawsze jest powodem wybuchu okrutnych epidemii. W Ewangelii wskazano na jeszcze jedno zjawisko, będące zwiastunem bliskiego końca świata – *miejscami trzęsienia ziemi* (*Mt* 24, 7; *Mk* 13, 8; *Łk* 21, 11). Związek między tymi zjawiskami wulkanicznych sił i wydarzeniami historii ludzkości w danym wypadku nie jest oczywisty i nie może być odkryty przez analizę naukową. Natomiast *mistyczny* związek między zjawiskami chaosu wprowadzanego przez człowieka i zjawiskami chaosu w przyrodzie jest całkowicie jasny. Skoro sens historii powszechnej jest tym samym sensem istnienia planety – koniec ludzkości jest tym samym końcem planety. Dlatego zgodność katastroficznych wydarzeń ze „*strasznymi widokami*" (*Łk* 21, 11) jest zupełnie naturalny.

Sam z siebie upadek bezsensu nie jest jeszcze zrealizowaniem sensu. Nie powinno więc dziwić, że we wszystkich wymienionych przejawach chaosu w przyrodzie i w ludzkości Ewangelia postrzega jedynie *początek boleści* (*Mt* 24, 8; *Mk* 13, 8). Przedśmiertna boleść świata osiąga kulminacyjny punkt swego rozwoju dopiero w tym momencie, gdy zasadą podziału walczących w świecie żywiołów staje się sam sens świata, gdy świat rozpada się na dwoje w okrutnej

walce *za* lub *przeciw* Ewangelii. W tym celu Ewangelia Królestwa powinno być głoszona *po całej ziemi* (*Mt* 24, 14). Jedynie po tym możliwe jest nadejście powszechnego prześladowania wyznawców Chrystusa, co będzie zwiastunem bliskiego końca świata. *Wtedy wydadzą was na udrękę i będą was zabijać, i będziecie w nienawiści u wszystkich narodów z powodu mego imienia. Wówczas wielu zachwieje się w wierze. Będą się wzajemnie wydawać i jedni drugich nienawidzić* (*Mt* 24, 9-10). Walka będzie prowadzona nie tylko mieczem, ale też duchowym orężem fałszywych mesjaszów i *fałszywych proroków*, którzy *wielu zwiodą* (*Mt* 24, 5. 11).

Wszystkie wskazane przez Ewangelię oznaki końca świata są widoczne w *naszych* czasach. Powinniśmy być jednak bardzo ostrożni w wyciąganiu wniosków z tego faktu. W większym lub mniejszym stopniu zjawiska te powtarzają się we wszystkich wielkich kryzysach światowych. Świat nie po raz pierwszy spływa krwią i nie po raz pierwszy z wojny rodzą się zamieszki i głód. Również prześladowanie Kościoła, które zaczęło się za naszych dni, nie tylko nie jest pierwsze, ale nie jest też bezlitosne. Od początku ery chrześcijańskiej nie raz powtarzały się katastroficzne epoki i za każdym razem wydarzenia te wywoływały przeczucia eschatologiczne. Porównywano te wydarzenia z proroctwami Ewangelii, chrześcijanie mówili o bliskim końcu świata. O „dniach ostatnich" chrześcijanie mówili w czasie upadku Cesarstwa Rzymskiego. W Średniowieczu, gdy stan wojny i walk wewnętrznych miał charakter chroniczny, było pełno przeczuć bliskiego końca świata. Przeczucia te zaostrzyły się w czasach reformacji i wywołanych przez nią wojen. W Rosji nastroje eschatologiczne wywołały w czasach Piotra Wielkiego liczne wojny i prześladowania staroobrzędowców, co powtórzyło się w okresie wojen napoleońskich. Z wieku na wiek powtarza się ten sam błąd. Za każdym razem okazuje się, że racji nie mają ci, którzy odnoszą proroctwa Ewangelii do jakiejś określonej daty lub też do jakiejś określonej *epoki* historycznej. Równocześnie w tych przeczuciach zawarta jest *wielka prawda*.

Światowe katastrofy powtarzają się w historii. Przy każdym powtórzeniu stają się one głębsze i rozszerzają się na coraz większy teren. Nie wiemy i nie możemy wiedzieć, ile razy będą się powtarzać w świecie katastroficzne zjawiska wojen, zamieszek, głodu i prześladowań, jak częste i silne będą w przyszłości trzęsienia ziemi, których było już dużo w minionych wiekach. Bez względu jednak na to, jak często będą się powtarzać te zjawiska, bezwarunkowy ich sens zawsze jest ten sam. *One zawsze oznaczają nie tylko bliskość końca, ale także rzeczywiste jego przybliżenie się*. Błąd zaczyna się od tego momentu, gdy zaczynamy mierzyć tę bliskość naszym ludzkim arszynem, czyli dniami lub latami w sensie dosłownym, a zwłaszcza *określonymi datami*.

Sam Chrystus żył w przeczuciu bliskości dni ostatnich. *Zaprawdę powiadam wam: Nie przeminie to pokolenie, aż się to wszystko stanie. Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą* (*Mt* 24, 34; *Mk* 13, 30; *Łk* 21, 32). Poza tym wszystkie nasze ludzkie dociekania na temat katastroficznych

wydarzeń są już uzasadnione w Ewangelii: *Tak i wy, gdy ujrzycie, że to się dzieje, wiedzcie, iż blisko jest królestwo Boże* (*Łk* 21, 31). Nie należy jedynie zapominać, że autentyczny sens tej wypowiedzi może być zrozumiany jedynie w związku z innymi wypowiedziami Chrystusa. *Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec* (*Mk* 13, 32; *Mt* 24, 36). Tym samym przekonanie o *bliskości* przyjścia Chrystusa uznane jest za w pełni prawidłowy wniosek z tych wydarzeń, ale nie powinno ono przekształcać się w lekkomyślne przewidywanie. Chrystus bez wątpienia przeczuwał i miał świadomość Królestwa Bożego, które miało wkrótce nastąpić, jest *blisko, w drzwiach* (*Mk* 13, 29[142]). To przeczucie nie może być zakwestionowane przez fakt, że od dnia narodzenia Chrystusa minęło już dwadzieścia wieków, gdyż u Boga jeden dzień jest jak tysiąc lat[143].

Co należy rozumieć pod pojęciem „bliskości" Królestwa Bożego, o czym mówią zacytowane teksty – jest to bliskość czasu, czy też bliskość celu? Skoro czas stanowi tajemnicę nie tylko dla ludzi, ale także dla aniołów, to nie o nim jest mowa. Co, poza tym, należy rozumieć pod „bliskim czasem"? Skoro „bliskość" nie jest mierzona ludzką miarą, to ma inny sens, Boski, a nie ludzki, czasowy. Dla Boga, który ogarnia w jednej chwili cały czas, bliskie są wszystkie czasy, w tym także te, które nam, ludziom, wydają się nieskończenie dalekie. Oczywiście, pod pojęciem „bliskości" należy w tym wypadku rozumieć coś innego, a mianowicie *metafizyczną bliskość celu*. Przy takim rozumieniu wszystkie wypowiedzi ewangeliczne na temat oznak powtórnego przyjścia Chrystusa od razu nabierają głębokiego konkretnego zastosowania do wszystkich katastroficznych epok historii w ogóle i do naszej epoki w szczególności.

Droga zbawienia jest drogą katastroficzną. Każdy nowy krok na tej drodze, każde nowe ogniste doświadczenie przygotowuje ostateczną katastrofę i tym samym zbliża świat do jego wiecznego końca. Kiedy płonie ludzki dobrobyt, giną względne wartości, upada utopia – jest to *zawsze* oznaką, że Królestwo Boże jest *blisko, w drzwiach*. Właśnie przez odrzucenie wszystkiego tego, co jest utopijne i względne, człowiek zbliża się do tego, co jest wieczne i bezwarunkowe. Właśnie katastrofa, w której ginie wszystko to, co czasowe, przygotowuje przyszły kosmiczny przewrót. Królestwo Boże nie przychodzi w sposób zauważalny: zaczyna się w duszy człowieka. Jednak ten wewnętrzny przewrót duszy zwracającej się do Boga ma znaczenie kosmiczne: w nim realizuje się *przemieszczenie punktu ciężkości świata*. Dzięki upadkowi ziemskich nadziei dokonuje się ogromna przemiana w życiu duchowym: ludzkie zamiary, pragnienia, nadzieje zostają przeniesione z jednego planu istnienia w inny. W tym przeniesieniu ujawniają się w świecie wielkie siły twórcze. Właśnie w katastroficznych epokach serce ludzkie daje światu to, co jest w nim

[142] Por. początkowe słowa *Apokalipsy*: „Objawienie Jezusa Chrystusa, które dał Mu Bóg, aby ukazać swym sługom, co musi stać się niebawem" (*Ap* 1, 1).
[143] Por. (uwaga tłumacza).

najlepsze, a przed rozumem otwierają się głębokie tajemnice, które w przeciętnych epokach historii są zakryte przed człowiekiem. Wśród płomieni pożaru świata, likwidującego zmurszałe formy życia, rodzą się największe objawienia Ducha Bożego na ziemi, które uprzedzają pojawienie się nowej ziemi. Te zjawiska Boże w człowieku bez wątpienia poprzedzają i przygotowują „dni ostatnie", gdyż właśnie w nie widzialnie wciela się sens tego stworzenia – koniec i granica wszelkiego ziemskiego rozwoju. Byłoby jednak błędem postrzeganie w tych zwiastunach końca jakieś chronologiczne wskazówki co do dnia, który przyjdzie „jak złodziej w nocy"[144].

V. KONIEC – ZNISZCZENIE I KONIEC – CEL

Jest taka epoka świata starożytnego, które dają niezwykle jasną ilustrację znaczenia elementu katastroficznego w historii. Mam na uwadze wojnę peloponeską, która była – bez wątpienia – największą katastrofą starożytnej Grecji.

Związek pozytywnego i negatywnego momentu sądu Bożego nad światem może być dokładnie wyjaśniony właśnie na tym przykładzie, gdyż historia Grecji reprezentuje całkowicie zakończony we wszystkich swoich częściach cykl rozwoju świata. Jaką lekcję daje nam ta wojna? Po wielkich sukcesach narodowych w wojnie z Persami nagle ujawniła się śmiertelna choroba, tocząca całą kulturę grecką. Wojna podzieliła wszystko – i poszczególne państwa Grecji, i grupy społeczne, i partie. Wojna między państwami była logicznie i życiowo powiązana z wojną między bogatymi i biednymi, gdyż od samego początku toczyła się między demokracją i potężną oligarchią Grecji. Wynik wojny był zgubny dla wszystkich – dla zwycięzców w niemniejszym stopniu, jak i dla zwyciężonych. Wojna doprowadziła do całkowitego wyniszczenia wewnętrznego. Zniszczyła całą grecką państwowość i społeczeństwo, wprowadziła demoralizację do wszystkich warstw społecznych. Biednych uczyniła grabicielami, bogatych spiskowcami i zdrajcami, gdyż w tamtych dniach spisek i zdrada często były jedynymi sposobami obrony przeciwko samowoli tłumów. W wojnie zrodziła się i wychowała wstrętna forma demagogicznej tyranii. Jednym słowem, wojna spowodowała to samo, co i za naszych dni. Skierowała jedną klasę społeczną przeciwko innej klasie i brata przeciwko bratu. Tym samym spowodowała, że Gracja stała się łatwą zdobyczą wrogów. Kłótnie między Spartą i Atenami przygotowała tryumf Macedonii.

Wydawałoby się, że nic już nie może być bardziej bezsensownego, niż ten koniec Grecji, najbardziej kulturalnego narodu Starożytności! Według Hegla jedynym pozytywnym rezultatem wojny peloponeskiej jest nieśmiertelne dzieło Tukidydesa[145] o tejże wojnie. Na pierwszy rzut oka ta uwaga może wydać się słuszna, jednak pogłębione badania wydarzeń historycznych przekonują nas, że

[144] Por. *Mt* 24, 43 (uwaga tłumacza).
[145] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław-Warszawa 2004, I-II (uwaga tłumacza).

jest to powierzchowny osąd. W rzeczywistości wojna peloponeska była początkiem końca Grecji w podwójnym sensie – w sensie zniszczenia ówczesnych form bytu i w sensie osiągnięcia wyższego celu rozwoju narodowego. W tym spalaniu się wszystkiego, co czasowe, ujawnił się bezwarunkowy sens, który stanowi trwałą treść całej kultury greckiej.

Nie przypadkiem właśnie w dniach wojny peloponeskiej lub po niej, pod wpływem przeżyć wywołanych przez wojnę, zrodziły się te wartości duchowe, które stanowią największy wkład Grecji do skarbnicy kultury światowej. Bez tych przeżyć nie byłoby największych dzieł greckich tragików, komedii Arystofanesa, filozofii Sokratesa i Platona. Zwłaszcza w historii filozofii greckiej rzuca się w oczy wewnętrzny związek między katastroficznymi przeżyciami i wyższym porywem duchowym. Kiedy czytamy natchniony opis ostatnich chwil życia Sokratesa w platoński dialogu *Fedon*[146], związek ten staje się oczywisty. Nie osobista katastrofa, a katastrofa narodowa była bodźcem dla powstania nauki Sokratesa o nieśmiertelności. Sokrates był świadkiem wielkiej tragedii życia społecznego i głębokiego moralnego upadku kraju. Stąd – całe dzieło jego życia: marności życia rodzinnego miasta przeciwstawił on inne, wyższe życie, bazujące na poznaniu Boga. Tajemniczy wpływ daimoniona powoduje odejście filozofa od polityki. Ten sam wpływ warunkuje także jego odejście z tego świata, gdyż powód jego egzekucji tkwi w głoszonej przez niego nauce. W ten sposób ukazanie wzniosłej myśli i sprawiedliwego życia stanowi bezpośrednią odpowiedź na współczesne filozofowi wyjawienie bezsensu.

Z jednej strony – szatański motłoch, przekraczający prawa Boskie i ludzkie, a z drugiej strony – wyższy poryw dobra, śmierć sprawiedliwego za prawdę – taka jest główna tragiczna sprzeczność epoki. W niej sąd Boży przejawia się jako ostry miecz, który oddziela to, co żywe, od tego, co martwe, sens i bezsens. Naród, który zamordował największego ze swoich synów, tym samym wyrzekł się sensu swego istnienia i skazał się na śmierć. Cała filozofia Platona jest wizją innego świata, stanowi rozwinięcie i ujawnienie odkrycia dokonanego przez Sokratesa. Piękno Boskich idei innego świata ukazało się Platonowi w dniach wyjawienia marności i widmowości życia człowieka.

W późniejszej historii znajdziemy wiele takich przykładów. Wizja wiecznego państwa Bożego objawiła się bł. Augustynowi w katastroficznych dniach zdobycia Rzymu przez Alaryka, w okresie upadku Cesarstwa Rzymskiego[147]. Religijny poryw Savonoroli i Fra Beato był możliwy w dniach ogromnej agresji zła, w wieku Machiavellego i Cezare'a Borgii. W Rosji wśród tatarskich pogromów zrodził się poryw duchowy, który wyraził się w życiu św. Sergiusza z Radonieża i w nieśmiertelnych dziełach ikonografii nowogrodzkiej. Wszystkie te przykłady, jak i wiele innych, świadczą o jednym i tym samym, o pozytywnym znaczeniu katastrof w świecie, o związku największych objawień z upadkiem pomyślności człowieka. Właśnie dlatego powtórne przyjście

[146] Platon, *Fedon*, [w tegoż:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, I, s. 627-714 (uwaga tłumacza).
[147] Por. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998 (uwaga tłumacza).

Chrystusa powinny poprzedzać takie cierpienia, jakich nie było od początku świata.

Bez względu na to, jak kuszące są analogie historyczne, nie można na ich podstawie wyprowadzać więcej wniosków, niż one same dają. Możliwe, że przeżyta przez nas wojna światowa jest początkiem końca Europy[148]. Możliwe, że w tym wypadku obie walczące strony pracowały na korzyść Japonii lub Chin, jak niegdyś Spartanie i Ateńczycy pracowali na korzyść Macedonii. Możliwe jest jednak inne wyjście: możliwe jest czasowe, dłuższe lub krótsze powstrzymanie procesu niszczenia świata, który rozpoczął się na naszych oczach. Nie dano nam wiedzieć, czy już teraz zaczęły się dni ostatnie naszego cierpienia. Wiemy tylko jedno: wieczne życie świata realizuje się przez śmierć jego czasowych form. Osiągnięcie bezwarunkowego sensu jest przygotowywane przez zniszczenie wszystkiego, co jest połowiczne i dwuznaczne. Dlatego też przeżywane przez nas doświadczenia przygotowują koniec świata w podwójnym sensie: w sensie powstrzymania marności i w sensie twórczego ukoronowania rozwoju świata.

Nad światem dokonuje się sąd i wszystkie moce duchowe, które kryją się w ludzkości, powinny się ujawnić w tym ognistym doświadczeniu. Samo zniszczenie porządku świata wskazuje, że Królestwo Boże nas dotknęło: *ono jest blisko, w drzwiach*. Wszystko to, co nie ogarnia Królestwa, podlega niszczącemu działaniu ognia, który zapłonął w świecie. Jednak dla tych narodów, które potrafią rozpoznać i ogarnąć to objawienie, nastąpi epoka wielkich osiągnięć duchowych i twórczości.

VI. SENS ŚWIATA I WZGLĘDNE WARTOŚCI KULTURY

Wszystko, co zostało powiedziane, przygotowuje odpowiedź na postawiony na początku tego rozdziału problem sensu ludzkiej kultury. Odpowiedź ta, mając na uwadze podkreślony wyżej *pomieszanie* życia ludzkiego w ogólności i kultury w szczególności, nie może być ani prostym *tak*, ani prostym *nie*. W kulturze są elementy skazane na zniszczenie, ale są też inne, podlegające uwiecznieniu: są w niej wartości negatywne, ale są też pozytywne, przy czym te ostatnie ze swej strony dzielą się na wartości bezwzględne i względne.

Zasadą kierującą w rozpoznaniu jednych i drugich powinno być dla nas to samo kryterium, dzięki któremu Apostoł rozpoznawał Ducha Bożego od ducha zbłądzenia (*1 J* 4, 2-3). Myśl o Chrystusie, który przyszedł w ciele, dla chrześcijanina wyraża *podstawowe zadanie* kultury, tę zasadę, którą kultura ma wcielać w życie, a uznanie pozytywnego zadania kultury jest tym samym jej uzasadnieniem. Skoro zasadą życia religijnego społeczności ludzkiej jest wcielenie elementu Bożego w człowieka, tym samym ludzki rozum i ludzka

[148] Widoczny jest wyraźny wpływ Trubieckoja na poglądy Mariana Zdziechowskiego, por. tegoż *W obliczu końca*, Wilno 1937 (uwaga tłumacza).

wola są powołane do twórczego uczestniczenia w dziele Bożym. Ideał chrześcijański nie wyraża się w jednostronnej *monofizyckiej* afirmacji zasady Boskiej, ale wymaga od nas połączenia oddania Bogu z największą energią ludzkiej twórczości. Człowiek jest powołany do bycia na ziemi współpracownikiem w budowaniu domu Bożego i temu zadaniu powinna służyć cała ludzka kultura, nauka, sztuka i działalność społeczna. Konieczność filozofii chrześcijańskiej jest uzasadniona przez to, co w poprzednim rozdziale powiedziano o aktywnym udziale rozumu ludzkiego w poznaniu Boga. O wartości sztuki religijnej wystarczająco mówią liczne zabytki kościelnej architektury, rzeźby i muzyki, a wartość ikonografii religijnej dzięki osądzeniu ikonoklazmu na VII Soborze Powszechnym otrzymała nawet znaczenie dogmatu kościelnego. Uzasadnień nie wymaga też wartość chrześcijańskiego społeczeństwa. Jednym słowem, wątpliwości nie budzi *pozytywna* konieczność i wartość kultury religijnej w ścisłym sensie tego słowa.

Wątpliwości nie budzą także *negatywne* wartości wyraźnie antyreligijnej kultury, która dąży do afirmowania na ziemi królestwa bezbożnego człowieka. Jest to ta kultura, która ginie na naszych oczach w pożarze świata. W katastroficznych wydarzeniach historii powszechnej odczytujemy jej sąd i osądzenie.

Jednak przez wskazanie na *wyraźnie* pozytywne i na *wyraźnie* negatywne elementy kultury odpowiedź na postawione pytanie nie zostaje wyczerpana na skutek istnienia w życiu ludzkim sfery pomieszanej, nieokreślonej ostatecznie i z tego powodu spornej. Istnieje bezwarunkowe dobro i bezwarunkowe zło, ale jest też pośrednia sfera *względna*, której ocena religijna sprawia poważne trudności. Spornym z chrześcijańskiego punktu widzenia nie jest, jak już powiedziano, problem kultury *religijnej*, a problem kultury *świeckiej*. Czy można uznać jej jakąkolwiek wartość, choćby względną? Czy to, co powiedziano o znaczeniu w historii elementu katastroficznego, nie zmusza do negatywnej oceny tej kultury? Jeśli cele opatrzności Bożej są realizowane przez zniszczenie porządku świata, czy nie znaczy to, że powinniśmy patrzeć na cały ziemski porządek, a wraz z nim także na całą świecką kulturę, jako na *wartość negatywną*?

Takie lub inne rozwiązanie tego problemu ma ogromne znaczenie praktyczne: ostatecznie jest to problem naszego stosunku do świata. Czy powinniśmy być aktywni w świecie, walczyć, ratować ginący porządek świata lub spokojnie zostawić świat swemu losowi? Czy powinniśmy gasić pożar świata, czy też opuścić ręce i czekać na sąd Boży nad światem, którego zwiastunem jest powszechne zniszczenie?

Rezygnacja z walki z religijnego punktu widzenia może być gorsząca. Zwłaszcza w Rosji, przy skłonności do pasywnej religijności, wiele osób zachwyca się negatywnym rozwiązaniem problemu życia. Nastrój, żeby „nic nie robić" w oczekiwaniu na koniec świata i szybkie przyjście Chrystusa, jest cechą wielu rosyjskich sekt religijnych. Również utożsamienie porządku świata z

„królestwem antychrysta" jest deformacją myśli religijnej, a raczej światopoglądu religijnego, co jest dość powszechne w Rosji. Tym bardziej należy wystrzegać się niebezpieczeństw, które stwarzają nastroje tego typu.

Uznając porządek świata za „królestwo antychrysta" oddajemy świat we władzę antychrysta. Rezygnacja z walki o świat jest niegodna człowieka, a zwłaszcza chrześcijanina, jest kapitulacją przed panującym w świecie złem.

U podstaw wszystkich tych pasywnych nastrojów, które ostatecznie sprowadzają się do eschatologii, tkwi podwójny błąd myśli religijnej i uczuć religijnych – fałszywy *maksymalizm*, gardzący wartościami względnymi, a także niechrześcijańskie, *fatalistyczne* rozumienie końca świata.

Zacznę od pierwszego błędu. Porządek świata jako taki stanowi wartość względną i czasową: ostatecznym ideałem chrześcijaństwa jest *Bóg wszystkim we wszystkich*, a podstawowym wymogiem tego ideału jest przemienienie wszystkiego, co ludzkie, a nawet więcej – wszystkiego, co ziemskie – w Bogoczłowieczeństwo. Jak już o tym pisałem, „ten wymóg w całej jego pełni jest realizowany jedynie *przez likwidację oddzielnego i samodzielnego związku świata*, mało tego, *przez likwidację świata* jako sfery oddzielnej i różnej od Królestwa Bożego"[149]. Jako wartość względna i czasowa porządek świata nie może i nie powinien przejść do wieczności. Jednakże z chrześcijańskiego punktu widzenia byłoby nie tylko błędem, ale byłoby haniebnym żądanie natychmiastowej likwidacji państwa lub choćby negowanie jego wartość w czasie.

Królestwo Boże, w którym Bóg napełnia sobą wszystko i w którym nie ma miejsca dla jakiejkolwiek rzeczywistości poza Bogiem, oznacza koniec, *zakończenie* historii świata, a nie jakieś początkowe i pośrednie stadia jego rozwoju. Dopóki świat nie dojrzał do ostatecznego samookreślenia się, dopóki nie ogarnia pełni życia Bożego, pozostaje sferą poza Bogiem. Jako taki pozostaje czasowo *poza progiem* Królestwa Bożego. Stąd nie wynika jednak, że świat należy oddać pod władzę szatana. W tym zawiera się uzasadnienie porządku świata – społeczeństwa, państwa, gospodarki i w ogóle kultury świeckiej.

W Królestwie Bożym zło zostaje zwyciężone od wewnątrz, w samej swojej możliwości, przez *organiczne* połączenie Boga z ludzkością i ze światem, przez pełne przemienienie świata. Przeciwnie, w porządku świata zło jest ograniczane z zewnątrz, poddawane mocy państwa. Stąd wynika, jak porządek świata odnosi się do ostatecznych celów istnienia człowieka i w jakim sensie jest on wartościowy. Znajduje się on poza granicami królestwa łaski, ale jest wartościowy jako pośrednie, historyczne stadium rozwoju, konieczne dopóki jeszcze nie dokonało się historyczne przejście od zwierzo-człowieństwa do Bogoczłowieczeństwa.

[149] E. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, I, s. 577.

Jak już wyjaśniłem, „pod koniec czasów zatryumfuje dobro w całej swej pełni: wtedy zło nie będzie sprzeciwiać się dobru jako zewnętrzna granica. W tym zwycięstwie, które ogarnie to, co jest zewnętrzne, przez to, co jest wewnętrzne, zawiera się ideał Królestwa Bożego. Ta sfera, gdzie zło jest zwyciężane jedynie przez siłę zewnętrzną, nie jest jeszcze Królestwem Bożym, ale dla niego nie jest obojętnym, co dzieje się w jego przedsionku. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jest zrozumiałe dzieło nieskończenie lepszego stanu człowieka, gdzie zło jest powstrzymywane chociażby przy pomocy zewnętrznych, materialnych przeszkód, a niżeli to, gdzie zło nie jest niczym powstrzymywane. Właśnie dlatego Samuelowi polecono pobłogosławić króla Izraela i sam Chrystus zobowiązał chrześcijan do płacenia denara, dzięki któremu utrzymywano rzymskie legiony! Ewangelia nie ceni państwa jako możliwej *części* Królestwa Bożego, a jako stopień, który powinien prowadzić do Królestwa w procesie historycznym. Kto pragnie, żeby życie ludzkie kiedykolwiek, choćby poza granicami ziemi, przemieniło się w raj, ten powinien błogosławić tę siłę, choćby zewnętrzną, która *do czasu* przeszkadza światu przekształcić się w piekło. Droga do Królestwa Bożego jest taka, jaka niegdyś objawiła się Jakubowi w śnie: jest to *drabina*, której szczyt jest w niebie, a podstawa na ziemi. Fałszywy maksymalizm, który z pozornie religijnego punktu widzenia odrzuca niższe i pośrednie stopnie w imię szczytu – w imię ideału chrześcijańskiego – neguje chrześcijańską drogę: *nie jest to maksymalizm chrześcijański, a rozpusta*.

Uznanie wartości *względnych* i pozytywny stosunek do nich nie tylko nie przeczy maksymalizmowi religii, ale jest wprost żądany. Jako sens wszystkiego, co istnieje, Bóg jest sensem także *wszystkiego*, co jest względne i czasowe. Jeśli doskonałe objawienie Boga jest tym maksimum, które stanowi rzeczywisty koniec światowego procesu, to przez to samo *uzasadniony jest cały proces* i jego niedoskonały początek (minimum), a także poszczególne, *względne* stadia rozwoju. Tym samym uzasadnione jest także państwo. Za chrześcijański nie powinien być uznany ten punkt widzenia, który domaga się natychmiastowej likwidacji świata, także nie ten, który chce włączyć świat w Królestwo Boże, a ten, który rozdziela to, co Boskie, od tego, co cesarskie, oddając każdemu to, co należne”[150].

Z tego punktu widzenia na osądzenie zasługują nie tylko antypaństwowe, anarchiczne nastroje w ścisłym sensie słowa, ale także *obojętny* stosunek do państwa. Skoro państwo jest uznawane za pozytywną – choćby względną wartość – z chrześcijańskiego punktu widzenia, to każdy chrześcijanin jest obowiązany o nie walczyć. Im silniejsze są próby przekształcenia państwa w królestwo „bestii wychodzącej z otchłani”, tym bardziej chrześcijanie powinni dążyć do utrzymania państwa w swoich rękach, uczynić państwo narzędziem w walce z zasadą zwierzęcą w świecie.

[150] E. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, I, s. 582-583.

W ten sposób rozumieli zadanie państwa i jego wartość najwięksi święci. Jak postąpił św. Sergiusz z Radonieża, kiedy Ruś znajdowała się w niewoli tatarskiej? Czy uznał słabość, a tym bardziej upadek chrześcijańskiego państwa za dobro? Czy nakazywał cierpliwie znosić okupantów i cieszyć się z ich obecności jako zwiastunów szybkiego przyjścia Chrystusa? Nie, pobłogosławił wodza wojsk rosyjskich na bitwę z Tatarami. Zwrócił się do Dymitra Dońskiego z apelem: *Śmiało idź przeciwko bezbożnikom i zwyciężysz*!

Słowa te są pouczające dla tych, którzy chcą być bardziej chrześcijanami, niż św. Sergiusz z Radonieża. Ten pustelnik, który poświęcił się modlitwie, całą swoją istotą przekraczał *ten świat*, ale nie traktował porządku świata jako marności nie zasługującej na uwagę. Sam walczył o ten świat, orędując za nim w swoich modlitwach. Natomiast tych, którzy są w świecie i nie są zdolni do tak wielkiego porywu modlitewnego, wzywał do mniejszych wysiłków. Z tego wynika, że autentyczny poryw religijny nie rodzi nastrojów pasywnych, a aktywne. Taki poryw nie nawołuje do ustępstw wobec przeważających sił zła, a dodaje odwagi i energii dla walki ze złem.

Chrześcijaństwo bardzo ceni odrzucenie świata i odejście od świata. Jednak odejście świętych od problemów tego świata, co jest uznawane za wielki czyn człowieka, oznacza rezygnację z ziemskich dóbr, rezygnację z egoistycznej rozkoszy i korzystania ze świata, a wcale nie oznacza wyrzeczenia się walki z panującym w świecie złem. Przeciwnie, wysiłek mnichów jest jednym z największych przejawów tej walki. Stąd też nie ma żadnej antynomii między mnichem, który modlitwą wypędza szatany ze świata i rycerzem Chrystusa, który broni świata, a jest pełna wewnętrzna zgodność. Dlatego państwo chrześcijańskie nie znajduje w Kościele swego osądzenia, a punkt oparcia, źródło siły i mocy. Zwłaszcza w Rosji porządek świecki przez całe wieki był nienaruszalny i silny jedynie dzięki temu, że miał kontakt z domem Bożym. Wszelkie osłabienie związków religijnych pociągało za sobą upadek państwa. To, co obserwujemy obecnie, jest bez wątpienia skutkiem praktycznego bezbożnictwa, które ogarnęło Rosję.

VII. FATALISTYCZNE I CHRZEŚCIJAŃSKIE ROZUMIENIE KOŃCA

Z tego punktu widzenia nietrudno jest zdemaskować istotę drugiego błędu, fatalistycznego rozumienia końca świata.

Koniec świata jest powtórnym i ostatecznym przyjściem na świat Chrystusa Bogoczłowieka. Nie jest to proste *ustanie* procesu świata, a *osiągnięcie jego celu*, wyczerpujące objawienie i będące realizacją jego wewnętrznego (immanentnego) sensu. Koniec świata, tak rozumiany, nie jest zewnętrznym fatum dla ludzkości, gdyż Bogoczłowieczeństwo jest ujawnieniem autentycznej idei-istoty całej ludzkości. Przyjście Chrystusa oznacza pełne przemienienie całej ludzkości i świata w to, co jest Boskie i Chrystusowe.

Taka kosmiczna przemiana z samej swej istoty i zamysłu nie może być jednostronnym czynem Boga. Powtórne przyjście Chrystusa jako akt ostatecznego zjednoczenia dwóch natur w całej ludzkości i w całym kosmosie nie jest tylko działaniem Boga i tylko działaniem człowieka, a jest aktem *Bogoczłowieczym*. Tym samym nie jest to tylko największy *cud* Boży, ale zarazem przejawem *energii* natury ludzkiej.

Chrystus nie przyjdzie dopóki ludzkość nie dojrzeje do Jego przyjścia. Dojrzeć dla ludzkości znaczy *ujawnić najwyższy poryw energii w poszukiwaniu Boga i w dążeniu do Niego*. Stąd wynika, że koniec świata nie powinien być rozumiany *fatalistycznie*, a *dynamicznie*. Nie jest to jakiś zewnętrzny w stosunku do świata akt magii Boga, a dwustronne, a przy tym ostateczne samookreślenie się Boga w stosunku do człowieka i człowieka w stosunku do Boga – objawienie twórczości Boga i wolności człowieka.

Oczywiście, taki koniec świata nie może być przygotowywany przez pasywne czekanie ze strony człowieka, a przez najwyższe napięcie jego aktywnej miłości do Boga, a tym samym wyjątkowe napięcie ludzkiej walki z ciemnymi mocami szatańskimi.

Koniec świata powinien być rozumiany w sensie pozytywnym jako osiągnięcie celu. Celem świata nie jest ustanie życia, a – przeciwnie – nadmiar życia i *doskonała pełnia*. Dlatego afirmowanie „bliskości końca świata" powinno brzmieć nie jako wezwanie do bezczynności, a jako wezwanie do energii w tworzeniu tego, co jest nieprzemijające i istotne. W naszych czasach, kiedy nieszczęścia trapiące ludzi zmuszają do myślenia o bliskości końca, należy zacząć od wyjaśnienia pojęcia „końca" w chrześcijańskim znaczeniu tego słowa.

Z tego powodu obecnie słyszy się wiele niesłusznych stwierdzeń. „Koniec jest bliski, a to znaczy, że nie ma już nic do zrobienia". Przypominam sobie, że w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku w południowo-zachodniej Rosji pojawiła się sekta zwana „malewańcy". Zwolennicy tej sekty w oczekiwaniu na szybkie przyjście Chrystusa porzucili wszelkie codzienne obowiązki, przestali uprawiać pola, porzucili rzemiosło i spędzali czas na modlitwie lub na przyjemnościach. Analogiczne nastroje rodzą się obecnie, chociaż nie w tak karykaturalnej postaci. W każdym bądź razie fatalistyczne rozumienie końca wcale nie jest mniej rozpowszechnione, a raczej bardziej od poprzedniego. Z tego powodu uważam za właściwe przypomnienie tego, co powiedziałem kilka lat wcześniej.

„W rzeczywistości koniec jest jedynie zanegowaniem pustych spraw, marności, tylko tego, co trwa pod znakiem śmierci i powszechnego płomienia. Są jeszcze inne sprawy, które nie spłoną, gdyż w noszą do potoku Heraklita to, co jest niezmienne, co ma *substancjonalną* treść. W odniesieniu do takich spraw koniec nie jest zanegowaniem, a ukoronowaniem, *afirmowaniem ich na wieczność*".

„Koniec jest bliski! Znaczy to, że życie powinno iść pełnym tokiem ku celowi: bez przerwy powinno dokonywać się to wstępowanie, które w procesie ewolucji idzie od zwierzo-człowieka do Bogoczłowieka. Ponieważ wstępująca linia życia wstępuje ze stopnia na stopień, to tym samym uzasadnione są *wszystkie* stopnie, błogosławione jest *wszelkie*, nawet względne doskonalenie się. W drabinie konieczny jest każdy szczebel, żadnego z nich nie może ominąć ludzkość, aby osiągnąć cel. Niech nawet ta ludzka drabina ma kilka szczytów. Szczyty te nie mogłyby opierać się o niebo, gdyby nie miały szerokiej podstawy. Wszystko stanowi jedną całość – i podstawa, i szczyt, wszystko nawzajem się umacnia w religijnej architekturze życia człowieka. Bez względu na to, jak nisko stoją poszczególne stopnie – wysokość szczytu świadczy o *wspólnym dążeniu ku górze*”[151].

Wyjaśnienia te mogą wywoływać sprzeciwy i należy na nie odpowiedzieć. Jest w nich widoczna pewna wewnętrzna sprzeczność. Z jednej strony, z punktu widzenia dynamicznego rozumienia końca, narzuca ona ludziom obowiązek *aktywnego* troszczenia się o zachowanie względnych wartości kultury, zwłaszcza porządku świata. Z drugiej strony upadek państwa i pomyślności ziemskiej może być pożyteczny, gdyż *brak pomyślności jest sprzyjający dla ludzkiej duszy*. Jak pogodzić te dwie sprzeczne tezy? Czy nawet „dynamiczne” rozumienie końca nie zabija wszelkiej energii, jeśli chodzi wyłącznie o dążenie do Absolutu, podczas gdy tworzymy rzeczy względne? Czy nie powinno to poderwać wiary w wartość wszelkiej działalności państwowej?

Sprzeciwy bazują na pewnym nieporozumieniu. Po pierwsze, brak pomyślności może być pożyteczny jedynie dla tych, którzy z ich powodu cierpią, a nie dla tych, kto przyczyniają cierpień innym. Dla tych wybranych dusz, które zahartowały się w cierpieniach, pożyteczne mogą być także zgorszenia. Ale biada tym, przez których przychodzą zgorszenia[152]. Po drugie, bez względu na to, jak problematyczne i krótkotrwałe są względne wartości życia, sama działalność człowieka, ukierunkowana na ich tworzenie, może zawierać w sobie coś bezwzględnie wartościowego, w zależności od tego, jaki duch się w tym przejawia, jakimi zamiarami i natchnieniami się kieruje. Przypominam sobie, że Włodzimierz Sołowjow, który z poczucia obowiązku pisał artykuły publicystyczne, co odciągało go od umiłowanej filozofii, porównywał tę nudną dla niego samego, ale pożyteczną – jak zakładał – dla społeczeństwa pracę z posłuszeństwem nowicjusza zakonnego, który otrzymał polecenie sprzątnięcia brudów z terenu monasteru.

Jest nieskończona ilość codziennych, szarych ludzkich spraw, które przypominają wymiatanie brudów: wszystkie one tworzą wartości względne i czasowe. Kiedy jednak w te szare sprawy wprowadza się religijne posłuszeństwo, uczucie miłości do Boga, do ojczyzny lub bliskich ludzi, o których się troszczymy, tym samym tworzy się coś wartościowego, co

[151] E. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W. S. Sołowjowa*, II, s. 414-415.
[152] Por. (uwaga tłumacza).

pozostanie na wieki. Przez nie ujawnia się obraz Boży na ziemi. Możliwe, że publicystyczna działalność Sołowjowa była całkowicie błędna: możliwe, że z niej nie pozostanie ani jedna żywa myśl i wszystkie jej względne wartości spłonęły. Jedno pozostanie na wieki niewzruszone i wartościowe: pokorna postać nowicjusza zakonnego, który wypełnia nudną i ciężką pracę nie z powodu zewnętrznego przymusu, *a dlatego, że jest mu nieskończenie drogi jego monaster*. Tworząc względne wartości człowiek, sam tego nie zauważając, czyni coś innego, nieporównywalnie ważniejszego, określa mianowicie *samego siebie*, wykuwa swoją postać, która albo przejdzie do życia wiecznego, albo stanie się zdobyczą śmierci. Tworzenie siebie samego na obraz i podobieństwo Boże jest tym autentycznym, *substancjonalnym i twórczym dziełem*, do którego jest powołany człowiek. Wartości względne są jedynie środkiem dla tej twórczości, ale same z siebie nie wyrażają jej istoty.

Jednak jako środek te wartości są konieczne. Pokarm, którym się żywimy, ubiór, który zakładamy, zdrowie, które nas cieszy, należą do sfery dóbr względnych. Tym nie mniej jeśli nie za troszczę się o pokarm, ubiór i zdrowie moich bliźnich, to *sam poniosę stratę*. Chrystus nie chce mieć nic wspólnego z tymi, którzy nie nakarmili głodnych, nie przyodzieli nagich, a cierpiących i więźniów nie odwiedzali w więzieniach. Skoro względne wartości są środkiem do realizacji miłości, to nabierają innego sensu, gdyż stają się sposobami ujawniania tego, co bezwarunkowe i wieczne w tym świecie.

Wśród innych względnych wartości takiego znaczenia nabiera też państwo w społeczności chrześcijańskiej. Człowiek, który obojętnie odnosi się do dziczenia społeczeństwa, do naruszania w nim prawa i prawdy oraz do przekształcania ludzi w stado drapieżnych zwierząt – tym samym wskazuje na całkowity brak miłości do bliźniego. Nie przez chłodny i pasywny stosunek do ludzkości, a ofiarny i aktywny człowiek przygotowuje ostateczne przyjście Bogoczłowieka, które spełni historię świata.

W ten sposób myśl o bliskości końca nie pozbawia względne wartości ich wartości, a jedynie zmusza do myślenia o nich jako o mających znaczenie podporządkowane. Myśl o Chrystusie-Bogoczłowieku, przychodzącym na świat, nie jest negowaniem procesu świata w czasie, a realizacją jego głównego dążenia, wyjawieniem jego wiecznego sensu. Ten *wszechjeden* sens ogarnia sobą to, co wieczne i to, co czasowe, bezwzględne i względne. Świadczy o tym Modlitwa Pańska, która prosi Ojca Niebieskiego o przyjście Królestwa Bożego i o danie chleba powszedniego.