Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny
Katedra Filozofii Boga

Łukasz Mazur

Bóg ukryty: paradoks symbolu jako nośnika wyobraźni religijnej

Praca doktorska z filozofii
napisana pod kierunkiem
prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego

Kraków, 2022

Opis bibliograficzny pracy

Łukasz Mazur, Bóg ukryty: paradoks symbolu jako nośnika wyobraźni religijnej, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Karola Tarnowskiego, Kraków, WF UPJPII, 2022, 461 stron.

Abstrakt

W pracy przedstawiono zagadnienie symbolu, wyobraźni religijnej oraz związanego z myśleniem o nich paradoksu.

Badania przeprowadzano w oparciu o prace myślicieli religijnych i artystów takich jak: William Blake, Ernst Jünger, Hakim Bey, Northrop Frye, Henry Corbin. Kontrast i tło dla rozważań powyższych twórców stanowi myśl filozoficzna, która wywoływała i starała się ogarnąć swoim spojrzeniem kryzys miejsca i roli religii na przełomie XX i XXI wieku.

Celem pracy było szczegółowe zreferowanie zagadnienia symbolu i wyobraźni religijnej jako zapoznanych „narzędzi" zarówno interpretacyjnych, jak i samego percypowania rzeczywistości. Zgodnie z duchem religijnych obrazoburców szukających nowego, niezapośredniczonego przez instytucje i autorytety dostępu do dziedzictwa kultury i właściwych jej, tradycyjnych wyobrażeń: wzorców, wartości i norm, praca miała na celu naświetlenie istniejącej wciąż (w założeniu) przestrzeni, w ramach której realizować może się religia pojmowana jako paradoksalny, symboliczny związek immanencji z transcendencja.

Zastosowano metodę hermeneutyczną oraz metodę analityczno-krytyczną – w odniesieniu do zagadnień biblistycznych, religijnej interpretacji sztuki i antropologii kultury.

Słowa kluczowe:

a) **imienne:** William Blake, Ernst Jünger, Hakim Bey, Northrop Frye, Henry Corbin, Martin Heidegger, Fryderyk Nietzsche
b) **rzeczowe**: religia, symbol, wyobraźnia, paradoks

Spis treści

Wstęp …….. 5

I. Obraz jako zasłona/ zasłona na obraz

1. Problem ……. 28
2. *Mundus imaginalis* a siła widzenia ..…… 36

II. W kwestii ontologii

1. Treści wyobrażeniowe a zawieszenie ontologii ……..…… 54
2. Symbol i zadomowienie ……..…… 61
3. Świat pełny ……..…… 67
4. Wyobraźnia jako *bricolage* i *coniunctio* ……..… 74

III. Świat jako metafora

1. Metaforyczny charakter symbolu ..……..…… 90
2. Religijny pansymbolizm ……..…… 102
3. Metafizyka poetycka ……..…… 124

IV. Absolutny horyzont historyczny

1. Chrześcijańskie objawienie, a Heideggerowska filozofia bycia ……..… 143
2. Heideggerowski „mit" nicości ……..……
156

V. Wieczność i czas

1. „Droga nadmiaru" czyli dwa rodzaje źródłowości ……..……. 192
2. Rezydualne formy nadmiaru ……..…….. 239
3. Typologia nieprzejawionego ……..…… 318

VI. Chrześcijańskie *exemplum* ……..…… 369

Zakończenie ……. 442

Bibliografia ……..…… 451

Tak, to niewątpliwie miało tu zastosowanie. Odrażające praktyki i zabobony. Rzeczy zrodzone ze stosunku z obcymi istotami na odległych planetach. Nie pozwolimy im przeniknąć na ten święty świat, pomyślał. Nagle doznał olśnienia. To jest inwazja!

[...]

Bóg nie życzy sobie potworów na najważniejszym ze swoich światów.

Philip K. Dick

Wstęp

Jeśli mielibyśmy z tematu niniejszej dysertacji wybrać trzy najistotniejsze dla niej pojęcia, byłyby nimi: Bóg, symbol i wyobraźnia religijna. Zgodnie z jej podstawowym założeniem, aby „pojąć" Boga, nie wolno nam rezygnować z symbolu, co za tym idzie, musimy we właściwy sposób rozumieć samą wyobraźnię religijną, która opiera się właśnie na symbolach. Jeśli więc medium owej specyficznie rozumianej wyobraźni pozostaje symbol, zaś sposób „pojmowania" samego Boga – a zatem również, na tyle na ile to możliwe, charakter tej rzeczywistości, którą zwykliśmy określać słowem „Bóg" – może zostać rozjaśniony dopiero dzięki zrozumieniu specyfiki tych dwóch terminów, wynika stąd, iż pierwszoplanowym pojęciem niniejszej dysertacji będzie samo to medium, nośnik, jednostka stanowiąca sam fundament religijnej wyobraźni, słowem: symbol.

Nasze potoczne rozumienie symbolu pozostaje zwykle rozumieniem niewłaściwym lub niepełnym. Podobnie rzecz ma się z religijną wyobraźnią – już samo połączenie tych dwóch słów (religia i wyobraźnia) ze współczesnego punktu widzenia może wydać się dziwaczne i niezrozumiałe. Jednakowoż każde z pojęć pojawiających się w temacie niniejszej dysertacji: symbol, wyobraźnia, religia, a także Bóg i paradoks – to ostatnie odzwierciedla między innymi naturę związku i napięć, jakie zachodzą pomiędzy pozostałymi – jest nam, przynajmniej intuicyjnie, znajome; czujemy przecież, do czego prowadzą zakodowane w nich tropy. Zanim jednak przejdziemy do wyjaśnienia wyjątkowego znaczenia, jakiego każde z nich nabiera w kontekście tematu niniejszej dysertacji – a jest to zadanie nadzwyczaj długodystansowe – powinniśmy skupić się na pobieżnym omówieniu każdego z nich, wychodząc od najistotniejszego, a więc od symbolu. W tym miejscu wypada jednak uczciwie odnotować, iż o symbolu (symbolice religijnej, procesie symbolizowania, specyfice „pracy" z symbolem itp.) niezmiernie trudno wypowiadać się właśnie w takim wprowadzającym tonie; niemalże nie sposób o symbolu mówić przystępnie, wprost czy choćby ogólnikowo. Posłużymy się przykładem, który – za sprawą obrazowego i metaforycznego charakteru – powinien ułatwić nam pracę na etapie ogólnego wprowadzenia do tematu.

*

W swoje ostatniej, nigdy niedokończonej powieści *Sowa w świetle dnia* Philip K. Dick miał zamiar poruszyć temat nieobcy swojej twórczości – temat mistyki, przedstawiony jednak z punktu widzenia gatunku *science fiction*. Jak dowiadujemy się z ostatnich rozmów z Dickiem – w serii wywiadów, które Gwen Lee w przyjacielskiej atmosferze przeprowadziła z pisarzem tuż przed jego niespodziewaną śmiercią – *Sowa w świetle dnia* przedstawiać miała historię szczególnej istoty z odległej planety, znajdującej się w innej galaktyce. Wszystkie żyjące na tej planecie stworzenia porozumiewają się za pomocą barwnych obrazów. Nie rozwinęła się tam mowa, istoty te nie posiadają nawet strun głosowych, są głuche – wszystko, czego mogą doświadczyć, co mogą zrozumieć, musi ukazywać się jako obraz, barwa, kształt itp.

Jedna z istot żyjących na tej planecie – tłumaczy Dick – przeżywa mistyczną „wizję", której medium jest rozbudowana kompozycja muzyczna. Kompozycja ta dociera do wspomnianej istoty w postaci sygnału nadawanego z planety noszącej nazwę Ziemia. Jedno pozostaje tajemnicą: jak owa istota mogła odebrać ów sygnał, skoro nie posiadała zmysłu umożliwiającego percypowanie tego typu danych? „Wizja" ta jednak w jakiś niezrozumiały sposób przedostała się do świadomości owej istoty, ta zaś, używając języka barw i obrazów, starała się przekazać ją dalej, przez co dla swoich pobratymców stała się kimś w rodzaju mistyka, proroka, mesjasza… Jak proponuje Dick swojej rozmówczyni:

„Hm… wyobraź sobie na przykład że jesteś istotą z tej planety, posługującą się językiem barw – nie znasz słów, nie znasz dźwięku, nie wiesz nawet o jego istnieniu – i przeżywasz doświadczenie religijne, słyszysz muzykę. Co taka istota mogłaby powiedzieć swoim towarzyszom […] Ta istota doświadczyłaby czegoś, o czym nawet nie mogłaby w zrozumiały sposób opowiedzieć. Dobra, no i oni docierają na naszą planetę i znajdują całą ogromną populację ludzi żyjących w świecie odpowiadającym ich mistycznej wizji raju"[1].

Jak już wspomnieliśmy, opis ów zdaje się stanowić doskonałą metaforę doświadczenia religijnego – z czego Dick, biorąc pod uwagę specyfikę jego twórczości, zapewne zdawał sobie sprawę – które mimo swojego niezwykłego charakteru, musi zostać jakoś przyswojone, sprowadzone do rzędu danych, stanowiących coś „zwykłego", coś z naszego świata, coś zrozumiałego, przynajmniej pod względem formalnym. W stosunku do Boga/*sacrum* my sami zdajemy się jak ten ułomny obcy, który wyłącznie dzięki zbiegowi wyjątkowych okoliczności „odbiera" sygnały nadawane przez tego, kto „zjawia" się bądź „daje" się poznać jako Inny.

[1] P.K. Dick, *A jeśli nasz świat jest ich rajem. Rozmowy ostatnie*, tłum. M. Lipa, Helion, Gliwice 2008, s. 95.

Sytuacja, którą przywołuje Dick, daje do myślenia, ujmuje problem kompleksowo i prowokuje do postawienia wielu powiązanych ze sobą, samoistnie narzucających się pytań.

Czym doświadczenie religijne, mistyczne itp. różni się od sposobów jego komunikacji? Czy zawsze daje się w swego rodzaju „nadmiarze", przez co nieuchronnie wywołuje komunikacyjny opór? Czy istnieje związek pomiędzy danymi takiego doświadczenia a komponentami sprawozdawczej wypowiedzi na jego temat? Czy tego typu związek nie pozostaje warunkiem koniecznym dla utrzymania sensowności samego tego doświadczenia? Innymi słowy: czy doświadczenie takie miałoby w ogóle jakikolwiek sens, gdyby pozostawało skrajnie niezrozumiałe, przez co niedające się zakomunikować? Jeżeli to doświadczenie samo w sobie jest rodzajem „wypowiedzi", jaką Bóg/*sacrum* kieruje do nas, jak w takim wypadku „dostroić się" do niej: jak słuchać, aby cokolwiek usłyszeć, jak patrzyć, aby widzieć? Czy „profesjonalni" tłumacze i badacze bogów w ramach swoich dążeń obierali zawsze właściwy kierunek? Czy środki, za pomocą których próbowano opisać *sacrum* i zakomunikować boską wolę – pamiętać należy, że nie są one niezmienne i różnią się zarówno w zależności od miejsca, jak i czasu występowania – dobierano zawsze adekwatnie względem samego „przedmiotu"? Do kogo ostatecznie należeć będzie decyzja dotycząca tej kwestii? Na jakiej podstawie powołać kryteria?

W rozmowie na temat książki Dick wyraża wiele wątpliwości, zwierzając się jednocześnie z przewidywanych trudności, na jakie z pewnością natrafi, pisząc powieść o doświadczeniu teoretycznie niemożliwym. Zastanawia się, po pierwsze, w jaki sposób głuchoniema istota z odległej galaktyki miałaby odebrać dźwiękowy sygnał z Ziemi, skoro – jak zdecydował – sygnał ów miałby być autentycznym doświadczeniem muzyki, a więc doświadczeniem zmysłowym oddziałującym akurat na ten zmysł, którego owa istota jest pozbawiona. „A co jeśli nasz świat jest ich rajem?" – pytanie, które jak echo powraca w treści wywiadu, stanowi samo w sobie przyczynek do dyskusji o swoistym „pomieszaniu" zmysłów: *sacrum* i *profanum*, które z zasady pozostają rozłączne, muszą posiadać jakiś punkt (lub punkty) wspólny. Musi istnieć jakiś potencjał doświadczania czegoś zwyczajnego, powszedniego – czegoś, czego w ogóle jesteśmy w stanie doświadczyć, nawet jeśli tego nie pojmujemy – jako czegoś Innego, niezwykłego i przekraczającego nasze możliwości poznawcze. Właśnie w taki sposób działa religijny symbol, jako zmysłowy „odsyłacz" czy „łącznik" między dwoma różnymi światami, jak drzwi między znanym i nieznanym… Nie uprzedzajmy jednak faktów.

Dick wspomina również o technicznej próbie uchwycenia i wyjaśnienia sygnałów pochodzących z „ziemskiego raju", którym dla owych istot jest nasza planeta. Z uwagi na gatunek, w ramach którego osadzone są powieści pisarza, w fabule dużą rolę odgrywa technologia:

„I potrafią stworzyć elektroniczny przetwornik – tłumaczy Dick – dzięki któremu mogą zobaczyć nasze dźwięki i odczytać je na ekranie czegoś w rodzaju oscyloskopu […] Oni potrafią to zrobić, po prostu zbudować takie urządzenie. Gdybyś coś do nich powiedziała, ono zobaczyliby to jako wzór fali. I mogliby to odczytać […] Czyli ten kosmita potrafi czytać nuty. Osoba głucha też potrafi. Rzecz w tym, że to nie daje żadnego wyobrażenia o brzmieniu muzyki […] To główne zagadnienie w mojej książce… To, że nawet jeśli będą w stanie zobaczyć zapis nutowy, nawet jeśli będą w stanie przetworzyć go elektronicznie na coś czytelnego dla nich, dalej nie będą wiedziały, o co chodzi. Chyba że przeżyją coś w rodzaju doświadczenia religijnego. Byłoby to dla nich doświadczenie mistyczne, zupełnie nie do ogarnięcia rozumem"[2].

Taka „techniczna" – a więc zakładająca zracjonalizowanie i swego rodzaju instrumentalizację procesu interpretacji – próba opisania źródłowego doświadczenia religijnego przy pomocy technologii może przywodzić na myśl metafizyczne „operacje" zachodniej onto-teo-logiki, która od samych początków, zmagając się z mocami istot boskich oraz, nie mniej świętych, pierwszych zasad, brała jakoby za pewnik, iż w konkretnej sytuacji najbardziej optymalnym wyjściem będzie posługiwanie się narzędziami natury intelektualnej. Niewykluczone, iż opis tego typu rzeczywiście stwarza okazję do naświetlenia czegoś, co w samym doświadczeniu może nam umykać. Z drugiej strony zdaje się z założenia obarczony dużym ryzykiem błędu: doświadczenie może zostać zapomniane na rzecz samego opisu albo samej zgoła wewnętrznej logiki jego języka. Zarówno opis, jak i wpisana w niego logika mogą wpływać na dalszą selekcję składowych doświadczenia, na decyzję o tym, co w nim istotne, a co pozostaje wyłącznie szumem informacyjnym, co należy odrzucić jako właśnie w szczególnym sensie nie-logiczne. Zwrot „jak sowa w świetle dnia" wyrażać ma stan dezorientacji wynikający z niemożliwości zrozumienia danej sytuacji; jednocześnie stworzenie wydumanej mapy dezorientującego nas terytorium z pewnością nie pomoże nam w rzeczowej i trzeźwej ocenie naszego położenia.

Dick proponuje zgoła inne rozwiązanie. Zakładając, iż opisywana przez niego istota rzeczywiście doświadczyła czegoś z jej perspektywy niedoświadczalnego – co samo w sobie

[2] Tamże, s. 94.

musiałoby stanowić rodzaj cudu i paradoks w jednym – pisarz proponuje umożliwienie jej nie tylko technologicznej translacji muzycznego przekazu z Ziemi, ale także sposobność autentycznego doświadczania muzyki za pomocą wejścia w „symbiotyczną relację z człowiekiem". I znów, tak jak poprzednio, wątek ów zdaje się doskonałą metaforą doświadczenia religijnego, do którego dojść może tylko wówczas, gdy porzucimy nasze „ziemskie" roszczenia, przyzwyczajenia i powszednie sposoby postrzegania rzeczywistości, kiedy zaakceptujemy logikę wykraczającą poza nasze schematy myślowe, gdy pozwolimy Bogu być naszymi zmysłami – podobnie jak ów przybysz z odległej galaktyki pozwolił, aby jego uszami stał się człowiek z Ziemi. Jednocześnie jest to perspektywa, w ramach której nie ma miejsca na odcieleśnione, wirtualne czy konceptualne doświadczenie boskości. Idea taka, w perspektywie modelu znanej nam religijności, charakteryzowałaby się możliwością bycia „podniesionym" przez Boga – albo teurgicznego samo-podniesienia się mocą szczególnych wysiłków – do poziomu, na którym osiągalne staje się doświadczenie świata w jego nad-rzeczywistym wymiarze.

Mając w pamięci swoje „religijne" doświadczenie muzyki, pozaziemski bohater powieści Dicka z własnej woli dąży więc do ponownego wywołanie czy odtworzenie tego mistycznego stanu. W tym celu przemierza bezkres kosmicznej przestrzeni, aby znaleźć się na Ziemi i wejść w żywą „symbiotyczną relację z człowiekiem" – neguje tym samym swój powszedni sposób bycia i postrzegania rzeczywistości, przedkładając to zupełnie nowe doświadczenie ponad wszystko, co dotychczas określać mógł mianem własnego trybu istnienia. Od razu pojawia się tutaj kwestia wartościowania: na różnicy i związku pomiędzy *sacrum* i *profanum* ugruntowuje się niemożliwą do zanegowania hierarchię wartości. Perspektywa, w ramach której *profanum* pojmuje się jako swoisty brak *sacrum*, stanowić będzie punkt wyjścia dla pewnej aksjologicznej decyzji dotyczącej tego, co gorsze i lepsze, a także absolutnie dobre.

Na szczególną uwagę zasługuje również sam stan koegzystencji pomiędzy człowiekiem i opisywanymi istotami z odległego systemu gwiezdnego. Dick posuwa się nawet do spekulacji na temat możliwości czerpania obopólnych korzyści w wyniku tak pojętej relacji. Kosmiczni przybysze nie znają dźwięku, nie rozumieją go, jednocześnie podziwiając i czcząc jako *sacrum*, jednakże po przybyciu na Ziemię pierwsi delegaci odległej planety bardzo szybko orientują się, iż ziemianie dysponują słabo rozwiniętym zmysłem wzroku:

„To tak jak dla nas kret, według nas kret coś widzi, ale nie za wiele. Oni badają ludzki gatunek i dochodzą do wniosku, że jest obdarzony wzrokiem, tyle że bardzo, bardzo słabym w porównaniu z ich zmysłem widzenia […] za to ich zdolność widzenia jest niewiarygodna. Chodzi mi o to, że oni mogą widzieć odcienie, które dla nas są niedostrzegalne. Wiesz, odróżniają tysiąc kolorów tam, gdzie my widzimy dziesięć”[3].

Dick zarazem stara się uzasadnić ludzkie zainteresowanie obrazem, kolorem, a przede wszystkim światłem, w perspektywie sakralnej, powołując się na historyczne przykłady znanej nam (ziemskiej) mistyki religijnej:

„My na ziemi – tłumaczy pisarz – mamy nasze własne, mistyczne wizje raju, takie jak w zakończeniu *Boskiej komedii* Dantego i w tych wizjach raj na ogół jest kojarzony ze światłem. Światło zawsze kojarzy nam się z innym światem […] niemal wszystkie religie – nieważne, jaka to będzie religia, zaratusztrianizm, manicheizm, sufizm, judaizm czy chrześcijaństwo – posługuje się słowem <<światłość>> w kontekście lepszego świata. Jan mówi o świetle przenikającym do świata, a ludzie z Qumran ciągle zwracali uwagę na dualizm światła i ciemności […] Pomyślałem, że to bardzo interesujące: a jeśli ich świat jest naszym rajem, a nasz świat jest ich rajem? Dla każdej z tych cywilizacji świat drugiej byłby tym, co wyobraża sobie jako inny świat, do którego trafia się w życiu pozagrobowym, nagrodę, raj, *paradiso*”[4].

Z punktu widzenia etymologii słowa „symbol” (gr. σύμβολον) zaproponowana przez Dicka koncepcja dotycząca czerpania obopólnych korzyści w związku z możliwością zbudowania relacji człowiek–Inny (czyli obcy), obcy–Inny (czyli człowiek), wydaje się trafną intuicją, do złudzenia przypominającą rzadko eksplikowaną w oficjalnych stanowiskach religii, eschatologiczną funkcję symbolu. Greckie słowo *sýmbolon* używane było bowiem w odniesieniu do niewielkiego przedmiotu (z gliny, kości, drewna, itp.), który przełamywano na pół, na przykład podczas zawierania umowy. Połówki przedmiotu miały stanowić znak rozpoznawczy dla osób, które łączyła jakaś więź: interes, przyjaźń, pokrewieństwo, zobowiązanie. Natomiast czasownik od słowa *symbállō* (gr. συμβάλλω) oznaczał „zbierać”, „składać” lub „łączyć”, w czym przypomina on jedno ze znaczeń słowa religia: łacińskie słowo *religare* (Laktancjusz) oznacza bowiem „ponownie związać”. Hermetyczna formuła wyrażająca prawo powiązania: „Jak na górze, tak i na dole; Jak na dole, tak i na górze”[5], ale również słowa wieńczące Objawienie św. Jana: „Potem zobaczyłem nowe niebo i nową ziemię” – zdają się odnosić do tej koncepcji duchowej obopólności. Z symbolicznego punktu widzenia jej poszczególne ele-

[3] Tamże, s. 89.
[4] Tamże, s. 84/85.
[5] Por. słowa modlitwy *Ojcze nasz*: „Bądź wola Twoja, jako w Niebie, tak i na ziemi”.

menty nie dają się zredukować do idei podporządkowania (np. zapanowania „nieba" – czymkolwiek jest – nad wszelką ziemską treścią) lub ostatecznego rozpuszczenia wszystkiego w jakiejś niezróżnicowanej, bezkształtnej całości.

Pomysł Dicka, który przywołujemy tu w roli metafory symbolizowania – pojętej jako relacja religijna zachodząca pomiędzy dwoma różnymi światami (*sacrum i profanum*) – ma oczywiście swoje wady, ale ma też niezaprzeczalne zalety. Główną zaletą takiego potraktowania prozatorskich koncepcji Dicka zdaje się, paradoksalnie, ich niedoskonałość: ich wady, które sprawiają, iż metafora staje się niedokładna, choć przecież intuicyjnie czujemy, że właśnie taka intencja metaforycznego wykładu kwestii wiary leżała u podstaw opracowania tematu powieści w taki, a nie inny sposób. Korzystając z owej niedoskonałości, mogliśmy równie niedokładnie, a więc wstępnie, nie zdradzając szczegółów i nie wikłając się w dopowiedzenia, zaledwie zahaczyć o kilka kwestii, które dla tematyki symbolu zdają się nieodzowne – pobudzić ciekawość, nie rzucając się z marszu w otchłań specyficznej terminologii i pokrętnych rozumowań, których na późniejszym etapie nie uda się uniknąć.

Jedną z tego typu niedokładności w narracji Dicka będzie z pewnością brak wzmianki o autentycznej transcendencji – odległa galaktyka to nadal jakieś konkretne, nie duchowe w sensie ścisłym, obecne fizycznie miejsce we wszechświecie. Nie pojawia się tutaj też związane z pojęciem transcendencji pytanie o śmierć. Radykalnego charakteru śmierci nie da się porównać z wycieczką do „innego" świata, który znajduje się mimo wszystko gdzieś we wspólnym wszechświecie. Nawet jeśli założymy, że istoty te – już po wejściu w relację z człowiekiem – będą mogły żyć w nieskończoność w miejscu, które odpowiada ich pojęciu raju, nadal będziemy sytuować się w obrębie toposu nieśmiertelności natury (jakkolwiek pojętej) i jej wiecznych powrotów, nie zaś mitu o zmartwychwstaniu czy „przejściu" do zupełnie Innego, duchowego czy nadprzyrodzonego świata. Rzeczywistość konstytuowana przez symbol – pojmowany jako łącznik pomiędzy tym, co naturalne i nadnaturalne, (wszech)światowe i „nie z tego świata" – nie może trwać w swojej immanentnej postaci. W symbolu zakodowane czy zaprogramowane jest już przekroczenie tego typu trwania, transcendowanie jego immanentnej „treści" – wykroczenie poza konkretne „obrazy" świata i budowane na ich podstawie wyobrażenia ku temu, co w pewnym sensie niewyobrażalne. Trudno również ze znanego nam, ziemskiego punktu widzenia wyobrazić sobie religię jako taką *in statu nascendi*: jej pierwsze kroki, pierwszego mistyka, świętego, proroka, pierwsze doświadczenie. Dla nas bowiem wy-

obrażenia religijne są jak gdyby od-wieczne. Każde, nawet najstarsze religijne wyobrażenie posiada swój wcześniejszy odpowiednik, zapowiedź, arche-typ – jak gdyby wszystkie ono pochodziły z jakiegoś, mało konkretnego czasu poza czasem. W tym sensie nie sposób wyznaczyć jakiegoś punktu początkowego, gdzie wszystko miałoby się zaczynać.

Nieintuicyjne zdaje się również swoiste odwrócenie ról w prozatorskiej metaforze Dicka: „nasz świat jest ich rajem", ale również „ich świat jest naszym rajem", i to rajem obrazów, oszałamiających wizji, a to jak nic innego przemawia do naszej wyobraźni. Zarówno świat muzyki, jak i świat obrazów pozostają zróżnicowanymi pod względem struktury, wielowymiarowymi rzeczywistościami. Innymi słowy, światami właśnie – nie zaś nicościami, pełniami, jedniami czy absolutami itd. – i tylko jako takie odsłaniają swoje symboliczne pokrewieństwo ze światami względem nich ontologiczne pomniejszonymi: „Jako w Niebie, tak i na ziemi". Jest to istotne zastrzeżenie, aby nie opierać religijnej metafizyki – jakkolwiek ją rozumiemy – na prostych przeciwstawieniach, takich jak: wielość/jedność, czas/wieczne trwanie, zmiana/niezmienność, skończoność/nieskończoność, byt/nicość itp. Poucza nas o tym samo doświadczenie religijne, które nigdy nie przybiera nieokreślonych, ogólnych kształtów, o czym z łatwością przekonamy się studiując jakikolwiek fundatorski, opisowy, sprawozdawczy (nie zaś teoretyczny) religijny „dokument"; w źródłowym religijnym *imaginarium*, ekwiwalent, jaki dla wyobrażeń stanowią pojęcia, jest czymś zasadniczo niespotykanym.

„Po drugiej stronie" rzeczywistości musi kryć się coś niemniej złożonego – choć z pewnością doskonalszego w swej formie. Również to zagadnienie poruszało Dicka (kto wie, czy nie głównie ono), który bardzo często pisał o zagubieniu w światach wirtualnych, iluzorycznych czy symulowanych. Wszak jeden z jego bohaterów, który od rozważań nad idealnie podrobionymi antykami – doskonałymi do tego stopnia, iż uchodzić mogły za same oryginały – przechodzi do rozważań na temat rzeczywistości, za którą musi kryć się coś jeszcze, podobnie jak za falsyfikatem stoi zawsze autentyk:

„Jestem maską kryjącą rzeczywistość. Za moimi plecami, ukryte, toczy się prawdziwe życie, zabezpieczone przed wzrokiem wścibskich. Dziwne, myślał. Jak ważną rolę odgrywa czasem tekturowa fasada. Jest w tym przebłysk satori, gdybym tylko potrafił go schwytać. Cel w ogólnym planie iluzji, gdybyśmy mogli go zgłębić. Prawo ekonomii: nic nie jest zbyteczne. Nawet nierzeczywistość. Ileż w tym wyszukania"[6].

[6] P.K. Dick, *Człowiek z Wysokiego Zamku*, tłum. L. Jęczmyk, REBIS, Poznań 2006, s. 252.

Dick doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż w takim układzie całość rzeczywistości stanowi symbol tego, co istnieje naprawdę, „za tekturową fasadą", która – jak mówi – odgrywa czasem ważną rolę, albowiem „nic nie jest zbyteczne. Nawet nierzeczywistość".

Gdy przypomnimy sobie te wszystkie sytuacje, w których Bóg w Starym Testamencie zjawia się pod postacią gorejącego krzewu, to znów jako słup obłoku lub ognia albo błyskawice, grzmoty i przeszywający głos trąby, zdamy sobie sprawę, iż nad tak pojmowanym, a przede wszystkim doświadczanym, elementarnym objawieniem *sacrum*, z pewnością nie sposób zapanować. Pod tym względem człowiek Zachodu różni się od człowieka mentalności prymitywnej wyłącznie tym, iż w swoim niemalże panicznym strachu zdecydował się powziąć wszelkie starania, aby objawienie ugłaskać, zracjonalizować i – na tyle, na ile to możliwe – zapanować nad jego treścią. Również taki scenariusz rozważa Dick w jednej ze swoich książek, gdzie wcielony ponownie Bóg – chłopiec imieniem Emanuel, który przebywając jeszcze w łonie matki, odbywa podróż na pokładzie kosmicznego statku wracającego na ziemię z dalekiej kosmicznej kolonii założonej przez ludzi – przez możnych „tego świata" rozpoznany zostaje jako wynaturzony potwór, którego należy jak najszybciej zgładzić. Kardynał Fulton Harms, naczelny prałat światowego Kościoła chrześcijańsko-islamskiego, oraz prokurator maksimus globalnej partii Światopoglądu Naukowego, organizacji spod znaku sierpa i młota, Nicholas Bulkowsky, dowiadują się o chłopcu dzięki pracy super-komputera – władzy skądinąd najwyższej – zwanego Wielkim Bałwanem, który to „wiedział wszystko na temat św. Tomasza, Kartezjusza, Kanta, Russella i ich krytyki, posiadał również zdrowy rozsądek"[7]. Trudno o dosadniejsze aluzje dotyczące natury wszelkiej ziemskiej władzy. Gdy dodatkowo pod uwagę weźmiemy znane z Ewangelii historie o Herodzie Wielkim i rzęzi niewiniątek, o spisku wielkiej rady Sanhedrynu i faryzeuszach, uczonych w Piśmie – wszystko stanie się zupełnie jasne.

Inny, znacznie bardziej metaforyczny wariant owej ludzkiej awersji wobec rzeczy niezrozumiałych, nad którymi nie sposób zapanować, odnajdujemy w omawianej wyżej koncepcji *Sowy w świetle dnia*. W ostatniej rozmowie z Gwen Lee, Dick rozwija pomysł, przedstawiając odrażającą dla człowieka powierzchowność przybyszów z odległej galaktyki:

---

[7] P.K. Dick, *Boża inwazja*, tłum. L. Jęczmyk, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 80.

„Oni nie wyglądają jak Jezus. Są brzydcy, są okropni, ale pod względem duchowym są podobni do Jezusa. Mają nadzieję, że dostrzeżemy właśnie tę ich duchowość. Tylko że oni tak strasznie wyglądają. Nie mają uszu. Nie potrafią mówić. Nie mają rąk. Wyglądają jak modliszki […] Oni wiedzą, jak będziemy ich postrzegać. Ale sądzą, że mogą się już ujawnić. I oni… Oni myślą, że jesteśmy bardzo uduchowionymi istotami, ze względu na naszą muzykę. Oni myślą, że my jesteśmy uduchowieni, a my myślimy, że oni są uduchowieni”[8].

Zdaje się jednak, iż w odróżnieniu od owego modliszkowatego literackiego wytworu, prawdziwe *sacrum* nie zabiega o niczyje względy i nie dba o to, czy będzie się komuś podobać, czy wręcz przeciwnie – nawet jeśli w jego „naturze” leży zainteresowanie żywą relacją z niższym światem, szczególnie zaś z bytem ludzkim. Sama ta relacja zdaje się *implicite* założona w tym, co zwykliśmy nazywać symbolizowaniem.

Jeśli przerażać mogą nas pojedyncze unaocznienia boskości, potworne „Boże inwazje”, cóż dopiero liczne zebrane jak gdyby w całość odsłony *sacrum*. Muszą one zrazu jawić się jako niepodlegające logicznej systematyzacji, urągające zdrowemu rozsądkowi paradoksy. O ile jednak zlęknieni „Bożych inwazji” i mistycznych ekscesów teologowie najczęściej z całych sił starali się wygładzić symboliczne nierówności w imię zapanowania nad wymykającą się im rzeczywistością – powołując do życia obrazy mniej krwiste, spolegliwsze i dużo bardziej przewidywalne – o tyle dużo późniejsi krytycy metafizyki światła, chcąc nie chcąc kształtującej „ekonomiczne i ideologiczne wymogi władzy” (Foucault), przerażeni raczej owym rozpasanym panowaniem, postanowili zryć całą tę przeklętą Ziemię aż do wrzącej bezkształtnej magmy. To właśnie tutaj, na tej spalonej Ziemi, popioły metafizycznych fantazmatów mieszają się ze szczątkami archetypów, religijnych symboli i tradycyjnych wyobrażeń, z którymi zresztą mylono je przez tysiąclecia. Zdaje się, iż tutaj, gdzie żywota dokonało nie tyle samo panowanie, co pewien jego model, spoczął również paradoks, jak wilk i jagnię – pospołu.

Zanim przejdziemy do zasadniczej treści niniejszej dysertacji, warto ustalić dodatkowo wstępne zasady „prac archeologicznych” na tak pojętym terenie. Niepostrzeżenie bowiem, w ogólny i skrótowy sposób odnieśliśmy się już do kluczowych dla tematu pojęć: zagadnienia boskiego „ukrycia”, „potwornych” paradoksów towarzyszących objawieniom – zwykle ukrytego i zarazem, poprzez to ukrycie, odkrywającego się *sacrum* – jak i samej wyobraźni religijnej.

[8] P.K. Dick, *A jeśli nasz świat jest ich rajem…*, dz. cyt., s. 168/170.

*

Skoro Bóg tak się ukrył, wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa; a wszelka religia, która nie podaje tego przyczyny, nie jest pouczająca.

Blaise Pascal

Struktury i formy kulturowe istnieją niewątpliwie. Nie sposób się ich pozbyć lub potraktować, jakby nie istniały. A mimo to nadchodzi pora, kiedy jak Mojżesz spostrzegamy, że ciernisty krzew form kulturowych i religijnych płonie, a my zostaliśmy wezwani, aby zbliżyć się doń bez obuwia, a chyba i bez stóp.

Thomas Merton

Poza kreślonymi tu słowami wstępu, cytowani w ramach motta Pascal i Merton nie występują ponownie w toku niniejszej rozprawy[9]; być może zdarza się to częściej, aniżeli skłonni bylibyśmy przypuszczać. W tekście bowiem to, co obecne, zdaje się zawsze łączyć z tym, co nieobecne: niewyartykułowane, niewyeksplikowane na sposób szczegółowy, a nawet nieprzewidziane, niezaplanowane czy niezamierzone – zakładając z konieczności ograniczoną wiedzę na temat źródeł dotyczących jakiegokolwiek tematu, skończoną możliwość odnoszenia się do owych źródeł, jak również niepełną świadomość autora względem własnego umotywowania. Z całą pewnością cytaty z setek dzieł autorów nieuwzględnionych w niniejszej rozprawie mogłyby posłużyć za jej myśl przewodnią; nie tylko w roli trafnej, podsumowującej lub otwierającej puenty, ale także jako swego rodzaju wartość dodana. W tym sensie mogą one, i będą z pewnością, strzec jej wyeksplikowanych, „widzialnych" treści niczym milczący, schowany w cieniu patron – ariergarda zawsze gotowa wesprzeć to, co odsłania się w tekście jako pierwsze.

Tak rzecz będzie się prezentować w perspektywie „świeckiej", w ramach której układające się warstwami „teksty", uzupełniają się, świadczą o sobie i wspierają się nawzajem – trudno jednak stwierdzić, czy jako takie będą one odnosić się do czegokolwiek spoza własnego uniwersum. Mimo to już takie postawienie sprawy wydaje się nam niezmiernie interesują-

[9] Podobnie rzecz ma się z Philipem K. Dickiem, który poza wstępem pojawia się w niniejszej rozprawie wyłącznie raz, na samym jej końcu.

ce i zarazem pożyteczne, skoro każdy, nawet mikroskopijny temat, poboczy wątek czy najdrobniejszy detal – mogą hermeneutycznie rozrastać się do niepomiernych rozmiarów, niemalże uniemożliwiając adekwatne uchwycenie, szczegółową eksplikację, jeśli „tekst" może stać się wielowarstwowym, potencjalnie niekończącym się palimpsestem…

„Wiele gatunków jest, jakie imiona,
Któż zliczy? Zresztą, na co komu wiedza ona?
Równie dobrze zechciałbyś na Libii wybrzeżach
Zliczyć ziarenka piasku, które wiatr przemierza,
Lub gdy Ureus gwałtownie na statki się wali,
Wiele z mórz Jońskich płynie wód, fala po fali" (Wergiliusz, *Georgiki*, II, 105-110).

Już na tym etapie przeczuć możemy paradoksalną, nadmierną obecność tego, co niewysłowione. Hermeneutyka jako taka, niewątpliwie świadoma tego problemu, rzadko wykracza poza ogólne skonstatowanie tej paradoksalnego przesycenia i zdaje się zwykle wyłącznie teoretycznie rozwodzić się nad tym zagadnieniem.

Zważywszy na temat niniejszej dysertacji, w ramach którego słowa „Bóg", „religia" i „symbol" występują w charakterze nieograniczonym przez żaden wyróżniony punkt widzenia czy szczególną perspektywę – np. jakiejś konkretnej tradycji – wypada nam zaproponować praktyczną próbę właśnie takiego, palimpsestowego „czytania" czy też – ogólnie rzecz biorąc – odnoszenia się do przytaczanych przez nas źródeł. Gwoli wyjaśnienia, jak słusznie zauważa Hakim Bey, który podobną metodę rekomenduje w nieco innym, choć nie całkiem obcym naszym rozważaniom, kontekście:

„Palimpsest to manuskrypt wykorzystany ponownie, którego tekst nadpisano nowym, zwykle prostopadle do poprzedniego i czasem więcej niż raz. Często ciężko powiedzieć, która warstwa tekstu jest tą pierwotną; wszelka <<rozwojowa ciągłość>> pomiędzy warstwami (nie licząc może ortografii) jest dziełem przypadku. Związki pomiędzy warstwami nie są sekwencjami czasu, lecz prostym przestrzennym zestawieniem. Litery warstwy B mogą zlewać się z literami warstwy A i vice versa, mogą też istnieć przestrzenie nie pokryte słowami, nie można jednak powiedzieć, że warstwa A <<rozwinęła się>> w warstwę B (nie można nawet ustalić, która była pierwsza)"[10].

[10] H. Bey, *Palimpsest*, [w:] tegoż, *Obelisk i inne eseje*, tłum. P. Balawender i inne, Stowarzyszenie Viral & Milligram, Wrocław 2009, s. 124-125.

„Czytanie palimpsestowe" będzie więc w pierwszej kolejności odnosić się do źródeł jako takich i metody ich doboru (ale również braku takowej lub czegoś, co sytuuje się pomiędzy tym, co zwykle nazywamy metodą, a jej brakiem). Każdy z nas przechodzi jakąś konkretną drogę myślową, nabiera doświadczeń w ograniczonym zakresie, a gwarantująca możliwie najwyższy stopień obiektywności „wszechwiedza" na jakikolwiek temat zdaje się nam odmówiona. Nie mamy (o czym już wyżej wspomnieliśmy) nieograniczonego dostęp do materiałów źródłowych – nawet gdybyśmy mieli, taki ogrom informacji szybko musiałyby wymknąć się spod kontroli – uwaga działa selektywnie, ograniczają nas skłonności, wychowanie preferencje. Ogólnie rzecz biorąc: wszystko, co charakteryzuje wyłącznie naszą historię, co składa się na indywidualny charakter, odzwierciedla drogę, jaką przebyliśmy – nie wykluczając przy tym istotnej roli najzwyklejszego w świecie przypadku.

Jako takie, „czytanie palimpsestowe" może wydawać się raczej perspektywą ograniczającą aniżeli otwierającą jakieś szczególne horyzonty. Jednakowoż, pojmowany jako (być może obsesyjna nieco i dziwaczna) taktyka z zakresu gromadzenia informacji – „palimpsest" może odkryć przed nami nieznane, nieeksploatowane dotąd ścieżki myślowe, nowe obrazy napływające jakoby spoza „zastoju" kulturowych konwencji, których dotychczas nie dostrzegaliśmy, nie chcieliśmy lub zwyczajnie nie mogliśmy dostrzec. Nie dostrzegali być może również ci, których dzieła czytaliśmy, oglądaliśmy i w ramach studiów rozkładaliśmy na części pierwsze. Gdy wówczas spojrzymy pod światło na nasz „pergamin", na którym wielokrotnie – warstwa po warstwie – zapisywano podobne, choć niejednakowe przecież treści, ujrzymy być może jakiś konkretny sens, który paradoksalnie objawi się jako wynik narzucającej się wielopiętrowej dekonstrukcji. Rezygnując z wielości, obfitości i różnorodności ustanowionych jako efekt tak pojmowanego „zbieractwa", narażamy się na swego rodzaju ubóstwo: uproszczenie, widzenie aspektowe, uogólnienie, abstrakcję – kategorie te zaś często bezceremonialnie obchodzą się z jakże jaskrawą, nieprzewidywalną, trudną do opanowania rzeczywistością, z samym życiem i złożonością jego ekspresji. Kwestia ta – pomijając zawiłości terminologiczne – dotyczyć będzie więc przede wszystkim tak zwanych fenomenów kultury. W tym sensie palimpsestowe „czytanie" kultury wymagać będzie synoptycznego pisania o jej fenomenach. Takie pisanie zaś musi z konieczności wystawać poza jednoznaczność, a nawet potocznie pojmowaną spójność, bronić się zarówno przed redukcjonizmem, który całokształt skomplikowanych stosunków i zależności obecnych wewnątrz badanego zjawiska stara się

streścić za pomocą prostych mechanizmów, reprezentatywnych „wycinków" lub (przeciwnie) podciągnąć pod jakąś uniwersalną, wszechobejmującą zasadę – gdzie różnorodność wypierana będzie na rzecz ujednolicenia, przez zachłanną „wszystkość". Musimy tedy, jak słusznie zauważa Konrad Szlędak: „otworzyć drzwi wszechświatowi form i znaczeń, które nie tylko nie muszą być zainteresowane wyjaśnianiem własnego istnienia, ale które mogą – być może – tego wyjaśnienia w ogóle odmawiać"[11]. Rzecz staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy na warsztat wziąć chcemy te z fenomenów kultury, które zwykliśmy określać mianem fenomenów religijnych.

Na płaszczyźnie religijnej – tu gdzie trudniej jeszcze aniżeli na omawianym wyżej „świeckim" gruncie uprawomocnić myślowe „skróty", spekulacje czy autorskie pomysły – płaszczyźnie, w ramach której zmienny w czasie charakter doświadczeń i procesów mentalnych ludzi żyjących na przestrzeni tysięcy lat ulega swoistej „kompresji", hermeneutyka kultury, rozumiana jako szczegółowa interpretacja jej wytworów i środków wyrazu, zdaje się narzędziem wprost nieodzownym. Hermeneutyczne polowanie na *sacrum* przypomina jednak polowanie na duchy – te bowiem nie zjawiają się tam, gdzie człowiek by sobie tego życzył: niekiedy nie pojawiają się wcale, innym razem pojawiają się w miejscach, w których nikt by się ich nie spodziewał. Trudno zarówno przywołać, jak i odwołać ducha, rozporządzać jego mocą, podejmować za niego decyzje czy choćby przewidzieć, w jakiej formie, humorze i z jaką intencją postanowi nam się objawić. Jak powiada Michał Klinger:

„*Sacrum* jest przemożnie obecne, a zarazem jakże słabe! Ukazuje się ono <<realnie>> w symbolach, ale też subiektywnie, co wcale nie musi znaczyć: <<nie obiektywie>>. Jego źródła wciąż biją w kulturze i to niezależnie od tego, co czynią ludzie (jakże łatwo je zaniedbać lub zafałszować) […] *Sacrum* wyraża się w kulturze, oczywiście jeżeli rozumiemy ją tak szeroko, iż obejmuje wszystkie zjawiska religijne. <<Zjawiska>> oznaczają tu relacje podmiotu indywidualnego lub zbiorowego do *sacrum*. <<Wyrażenia>> stają się semiotycznymi <<tekstami>>, stanowiącymi wszelkie formy działań ludzkich. Natomiast *sacrum* samo, jako przedmiot, a czasem cel tej relacji, wydaje się wymykać odnośnym <<tekstom>>, jako ich inspiracja zza pewnej granicy. One wskazują na *sacrum*, jako na swą przyczynę, ale jej nie obejmują. *Sacrum* prześwieca wtedy przez tekst jako semiotyczna pra-treść. Co istotne: teksty mistagogiczne i niosące *sacrum* są nim w jakiś sposób <<naznaczone>>"[12].

---

[11] K. Szlendak, *Wczesnośredniowieczne Pomorze, kartografia kontrowersji i tożsamość niemodernistyczna – antropolog wobec niemej historii*, Magazyn Magivanga, Gdynia 2019, s. 8.
[12] M. Klinger, *Strażnik wrót. Próby z hermeneutyki teologicznej*, Pasaże, Kraków 2019, s. 11-12.

Pojawia się tutaj kwestia innej jeszcze aniżeli ta opisywana na początku: relacji pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne; symbolicznej – w pełni tego słowa znaczeniu – widzialności „naznaczonej", niejako „obciążonej" tym, co niewidzialne. Również w tym przypadku niewidzialne przyświeca widzialnemu, ich związek jednak nie jest incydentalny, zaś sama relacja pozostaje stanowczo niesymetryczna. Będziemy szukać tutaj raczej opiekuńczych duchów i bóstw aniżeli towarzyszy broni czy orędowników wspólnej sprawy. Albowiem tylko bogowie i duchy wymykają się naszej kontroli, przychodzą „stamtąd" i mówią o czymś zupełnie niezależnym od naszej własnej woli, bez trudu „przenikają przez ściany" historii, nieograniczane przez czas i przestrzeń, wpływają na świat przedmiotów, ludzi i na siebie nawzajem. Właśnie tym duchom musimy dać się prowadzić, kiedy podążamy za symbolem. Tropiąc w ten sposób *sacrum*, być może uda nam się rzucić nieco światła na sens jego odwrotu, odnaleźć logikę wpisaną w konstelacje porozrzucanych tu i ówdzie śladów, tak iż zasady gry, do której nas zaproszono – istne podchody – odsłonią się jako rodzaj *acheiropoietosu*: jako to, czego nie uczyniono ludzką ręką, ale wyłącznie, by tak rzec, przy jej pomocy „podano" do wiadomości.

Być może powinniśmy stać się jak owi badający słonia niewidomi z metaforycznej opowiastki, którą w kontekście religijnym przytoczył niegdyś John Hick? Wziąwszy oczywiście pod uwagę wszelkie konsekwencje bycia oślepionym. Czy bowiem figura ślepca nie będzie najlepszą – genialną wręcz – metaforą arbitralnego rozporządzania tym, co w mówieniu o Bogu/*sacrum* wolno, a czego nie wolno…? Czy nie stanie się doskonałą metaforą wszelkiej teo-logii? Gdybyśmy bowiem, niczym ślepcy, zaczęli badać inne części ciała rzeczonego słonia aniżeli te, które w pierwszym momencie wpadły nam w ręce – czy nie przekonalibyśmy się niechybnie o jego „paradoksalnym" charakterze? Bóg, rzecz jasna, nie jest słoniem, ale czy i słoń nie wydałby się nam dziwacznym palimpsestem, kiedy raz wyczuwalibyśmy go jako ścianę (bok słonia), to znów jako kolumnę (noga słonia), zaraz jako wachlarz (ucho słonia), a na końcu jako węża (trąba słonia)? Z pewnością niełatwo byłoby uzgodnić między sobą liczne, odsłaniające się tak i owak, przymioty badanej rzeczywistości, która chcąc nie chcąc byłaby jednym i tym samym słoniem.

Na domiar złego, ściśle rzecz biorąc, każdy z niewidomych dotykałby przecież nie części – podział czy analiza jest już bowiem swego rodzaju konceptualizacją – ale tego samego przedmiotu. To z kolei oznacza, iż świadome badanie któregokolwiek z elementów przedmiotu, tak czy inaczej, wywoła w nas – zrazu niejasny – obraz całości. Stąd też tak nieortodok-

syjnie rozległy wachlarz przytaczanych przez nas źródeł: dogmat i herezja, teologia w każdej odsłonie – ortodoksyjna, przemilczana, zapomniana, wątpliwa, podejrzana… – sztuka sakralna i *sacrum* sztuki, mistyka ocierająca się o niemotę i surowa treść elementarnego objawienia, gnostycyzm, ezoteryka i okultyzm, tradycje własne i obce… Czy zdarza się bowiem niewidomy tak nieroztropny, aby nie zdawał sobie sprawy z własnej niedyspozycji?

Co zaś się tyczy osobistego palimpsestu, za pomocą którego większość z nas (nanosząc na siebie, jedna po drugiej, niezliczoną ilość warstw różnych „tekstów") stopniowo kreśli w swojej świadomości zwykle jakąś potworną mapę – posłuży nam on za swego rodzaju perspektywę porównawczą. Łączenie niemalże całego osobistego doświadczenia intelektualnego w jeden wielki wątek może wydawać się pomysłem wątpliwym pod względem jakości albo wręcz brakiem jakiegokolwiek pomysłu. Jest nadużyciem, hochsztaplerką, rodzajem dziwacznego synkretyzmu. Jeśli jednak cały przebieg drogi myślowej łączy jakiś wspólny (niekiedy ukryty) przedmiot, jeśli odkrywane kolejno perspektywy, które zrazu fascynowały, na danym etapie jawiąc się wręcz jako rozstrzygające, mogą służyć nam dzisiaj za tło lub kontrast, egzemplifikację szerszego problemu, jeśli chociażby po części zachowały dla nas swoją moc otwierania tego, co gdzie indziej spoczywać będzie w najgłębszym ukryciu – warto wówczas, zdaje się, wkroczyć jeszcze raz na te „stare" ścieżki, choćby po to, by ukazać możliwość kroku w tył.

Z tych powodów postawimy obok siebie myślicieli i twórców takich, jak Martin Heidegger, William Blake czy Ernst Jünger, podejmiemy dialog z nietzscheańską proto-dekonstrukcją i jej post-sekularnymi spadkobiercami, którzy nie zawsze tak radykalnie jak sam Nietzsche odnosili się do zagadnienia śmierci Boga. Źródła ortodoksyjne zestawimy z manifestami ezoterycznych radykałów, błądząc przy tym pomiędzy poetami, prozaikami, religioznawcami i literaturoznawcami, między nicością, pustką i niewidzialnością, wszystkością, pełnią i nadmiarem, zagadnienia estetyczne mieszając z teologią, filozofią, mistyką, a nawet biografią, obłędem i czystą fantazją. W najgorszym wypadku damy świadectwo szalonej konsekwencji, w najlepszym, być może naświetlimy temat z nowej perspektywy – perspektywy ślepca, który po omacku daje się prowadzić wyczuwanej pod palcami materii, wodzony (niekiedy zwodzony) przez jej płaszczyzny, formy i ich liczne załamania.

Niniejszy wstęp zdaje się dowodzić jednego: nie sposób o symbolu mówić wstępnie, wyłącznie szkicowo. Powody tej niemożliwości rozjaśnią się, gdy przejdziemy do dalszych

partii tekstu. Z uwagi na swoją specyfikę, symbol pozostaje fenomenem nieostrym. Być może całkowite wydobycie go z tej nieostrości przeczyłoby jego naturze, to jednak, co da się „zrobić" z ową nieprzejrzystością, ukaże się dopiero w wyniku wejścia w świat samego symbolu (na tyle, na ile to możliwe w ramach tekstu).

Zaczniemy od wstępnego nakreślenia problemu różnicy pomiędzy *sacrum* i jego licznymi przedstawieniami, dotykając przy tym przeciwstawnego wątku dotyczącego paradoksalnego (być może pozornie) związku pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne (Rozdział I: *Obraz jako zasłona/ zasłona na obraz*). Następie przeniesiemy się na płaszczyznę religijnego imaginarium, aby rozważyć przyczyny i konsekwencje umocowania religii w uniwersum wyobrażeń, pojmowanych jako podstawowe dla człowieka religijnego znaki orientacyjne, umożliwiające zarówno jego usytuowanie względem rzeczywistości absolutnej, jak i powszednie zadomowienie pośród „obrazów" świata. Kreśląc wstępną kryteriologię symbolu, postaramy się wyjaśnić jednocześnie jego związek z szerszą jednostką wyobrażeniową, jaką jest narracja typu mitologicznego czy też po prostu mit. Wspomnimy również o przeszkodach, jakie napotkać musi myśl domagająca się wyeksplikowania jednoznacznych dystynkcji pomiędzy pojęciami takimi jak mit, archetyp, symbol, figura, typ, topos, model itp. Rozważaniom tym przyświecać będzie próba określenia ontologicznego statusu religijnych treści wyobrażeniowych (Rozdział II: *W kwestii ontologii*).

Jednocześnie postaramy się sformułować prowizoryczny wniosek dotyczący zasad – zachodzącej w wyniku kontaktu wyobraźni religijnej z zewnętrznym światem zmysłowym – strukturyzacji podstawowych religijnych treści wyobrażeniowych. Potem zaś, równolegle względem prezentacji koncepcji świata jako symbolicznej „metafory innego świata" („jako w niebie, tak i na ziemi"), spróbujemy naświetlić problem rozróżnienia pomiędzy symbolem i alegorią, z którym interpretacja boryka się już od czasów starożytnych, zwykle zaciemniając rozumienie samego symbolu. Ten etap rozprawy wieńczyć będzie próba przedstawienia pochodzącej z *Nauki nowej* autorstwa Giambattisty Vico koncepcji „poetyckiej metafizyki" jako ogólnego modelu symbolizowania, znacząco różniącego się od założeń metafizyki platońskiej czy arystotelesowskiej. To one jednak – w przeciwieństwie do „metafizyki" zmysłowych symboli, jakich pełno we wszelkich fundatorskich tekstach zachodniej kultury – wpływały na duchową i intelektualną formację rozwijającego się chrześcijaństwa (Rozdział III: *Świat jako metafora*).

Jednocześnie, obok zarysowanego powyżej wątku, snuć się będzie inna jeszcze nić przewodnia. Jej zadaniem będzie sprowokowanie „dialogu" pomiędzy myślicielami podobnej proweniencji, których drogi myślowe rozchodzą się w pewnym momencie w sposób skrajny. Konsekwencje wycofania z refleksji wszelkiego kulturowo ukonstytuowanego obrazowania ku swego rodzaju quasi-mistycznemu pojęciowaniu przedstawimy na przykładzie filozofii Martina Heideggera. Taka obecność, kontrowersyjnej bądź co bądź, postaci niemieckiego filozofa w ramach naszego wywodu pozwoli z jednej strony odwołać się do myśli Dalekiego Wschodu: religii dharmicznych, hinduizmu, buddyzmu i zen, z drugiej zaś – jako swego rodzaju pomost pomiędzy filozofią Nietzschego i myślicielami „nowej fali", zainspirowanymi śmiercią Boga i destrukcją metafizyki – będzie miała wywołać jasne skojarzenie z dekonstrukcją i myślą post-sekularną. Po przeciwnej stronie postawimy swego rodzaju religijnych „anarchistów", którzy kulturowy konserwatyzm łączą z (niekiedy skrajnie) liberalną interpretacją tradycyjnych wyobrażeń, zwłaszcza tych, które formowały duchowe doświadczenie zachodniej cywilizacji. Tutaj głos oddamy przede wszystkim Williamowi Blake'owi[13] i Ernstowi Jüngerowi[14], ale również Henry'emu Corbinowi[15], Hakimowi Beyowi[16] czy Northropowi

---

[13] William Blake (1757–1827) – angielski myśliciel, poeta, bard, malarz i miedziorytnik, jeden z prekursorów romantyzmu. Jego dzieło posiada charakter wizyjny i proroczy, a całość twórczości zdaje się podyktowana przez jeden – biblijny w swoim najgłębszym wymiarze – temat. Twórczość Blake'a jest doskonałym przykładem źródłowej aktywności religijnej. Blake rzadko wyjaśnia, częściej pokazuje, objawia, nigdy nie ograniczając się do jednego medium; koduje skomplikowaną mapę znaczeń zarówno w ramach własnych poetycko-prozatorskich książek – w których ryciny i teksty najczęściej zlewają się w jedną bogatą kompozycję – jak i prac wykonywanych na zlecenie. W tym sensie cała myśl Blake'a jest przesiąknięta wręcz obsesyjnym posłannictwem.

[14] Ernst Jünger (1895–1998) – niemiecki żołnierz, pisarz, publicysta, działacz polityczny. Podobnie jak w przypadku Blake'a, twórczość Jüngera interesuje nas z uwagi na jej interdyscyplinarny charakter oraz poruszany temat specyficznie pojmowanej religijności. Skupiony na pokładach tradycyjnych – archaicznych i klasycznych – wyobrażeń, tropiąc ich przejawy nie tylko na polu szeroko rozumianej kultury, ale również u podstaw elementarnych i biologicznych mechanizmów świata natury, Jünger powołuje do życia koncepcję *sui generis* nowej teologii.

[15] Henry Corbin (1903–1978) – francuski filozof, wybitny arabista i iranista, znawca islamu. Myśliciel w młodości zafascynowany filozofią Heideggera i niemiecką teologią, później zaś filozofią muzułmańską, studiowaniu której poświęcił się bez reszty. Fascynacja oddalonym Bogiem islamu – w pewnym sensie podobnym do ukrytego heideggerowskiego bycia – splata się u Corbina z zainteresowaniem liberalną i mistyczną, szyicką wykładnią treści wiary; nie streszcza to wprawdzie w najmniejszym stopniu filozoficznych predylekcji Corbina, jednak właśnie taki punkt widzenia będzie najistotniejszy w kontekście rozważań w tej dysertacji.

[16] Hakim Bey (właśc. Peter Lamborn Wilson, 1945–2022) – amerykański pisarz polityczny, eseista, poeta, krytyk społeczny, jeden z gigantów kontrkultury. W twórczości Beya anarchistyczny opór i zmysł lewicowego obrazoburstwa spotykają się, w ramach rzadkiego aliażu, z ezoteryczną spuścizną Wschodu i Zachodu. Pseudonim Hakim Bey (i wszystko co się z nim wiąże) zdaje się stanowić świadome przedstawienie idealnego religijnego rewolucjonisty.

Frye'owi[17] (poza Beyem i Corbinem, którzy skłaniają się raczej ku religijności, mistyce i gnozie muzułmańskiej, są to myśliciele i twórcy w ogromnej mierze zależni od objawienia biblijnego)[18].

Środek rozprawy przecina próba rekonstrukcji domniemanego przekładu wczesnej myśli Heideggera inspirowanej Biblią, zwłaszcza św. Pawłem, na język filozofii bycia (zarówno tej przed, jak i po zwrocie ku byciu samemu). Rekonstrukcji tej towarzyszyć będzie badanie podskórnych zależności pomiędzy wczesną, jak i późną filozofią Heideggera a zestawem symboli, które określić moglibyśmy mianem kanonicznych, odnoszących się jednak wyłącznie do chtonicznej natury *sacrum*: łona Wielkiej Matki, mistycznej ciemności *nihil originarium*, pełni-pustki itp. (Rozdział IV: *Absolutny horyzont historyczny*). Jednocześnie na tym etapie tropić będziemy wszelkie tendencje reinterpretacyjne dotyczące symboli i religijnych treści wyobrażeniowych, aż po konstatacje radykalnej zmiany w pojmowaniu charakteru źródłowości i przepełniającego ją nadmiaru – nieobliczalności w samym sercu tego, co każdorazowo pojmuje się jako transcendens: pustej lub chaotycznej nieobliczalności źródłowego nadmiaru bycia, osłabiającego wszelką typo- i topologię ogólnego arche-faktu (Rozdział V: *Wieczność i czas*, podrozdział 1: *„Droga nadmiaru" czyli dwa rodzaje źródłowości*), oraz, by tak rzec, „formalnej" źródłowości „bezdroża" (Jünger), gdzie utajony w zasłonach zmysłów skrzy się wyższy porządek rzeczy, pełen określonych form *Mundus Archetypus*, z którego kultura wysnuwa swoje figury, typy i toposy (Rozdział V: *Wieczność i czas*, podrozdział 2: *Rezydualne formy nadmiaru*). Tłem tych rozważań będzie wątek dwóch koncepcji stworzenia: przewijającej się w pismach Heideggera – szczególnie w tekstach z serii *Czym jest metafizyka?* – koncepcji *creatio ex nihilo* oraz paradoksalnej, bo pozbawionej zasadniczo rysów charakterystycznych dla gnostyckiego dualizmu, koncepcji stworzenia „z pełni", pojmowanego jako rodzaj degradacji w łonie bytu (kosmicznej katastrofy) i zbawczej próby ratowania rozpadającego się duchowego uniwersum. Pierwszą z tych koncepcji uzupełnią między innymi

---

[17] Northrop Frye (1912–1991) – kanadyjski eseista i krytyk literacki. Frye powołał do życia koncepcję, zgodnie z którą cała literatura jawi się jako zbiór powtarzających się mitów i archetypów; porównawcze badanie dzieł sztuki ma niezawodnie ujawniać istnienie „totalnego imaginarium" wyobrażeń ludzkich. Frye pozostawał przez całe swoje życie pod silnym wpływem Williama Blake'a, którego zwykł określać mianem swojego „duchowego nauczyciela"; znany z szerokich, nieironicznych badań nad tekstem Biblii, często krytykowany był za swój rzekomy anachronizm przez myślicieli postmodernistycznych.

[18] Nie sposób, rzecz jasna, wymienić wszystkich autorów, którzy z różną częstotliwością występować będą w toku naszego wywodu; poza wyżej wymienionymi będą to między innymi Heraklit, Platon, Plotyn, Ibn Arabi, Czesław Miłosz, Mircea Eliade, Antonin Artaud, Fryderyk Nietzsche, Marie-Louise von Franz, Paul Ricoeur, Gershom Scholem, Józef Tischner, Jean-Luc Marion, Aleister Crowley, Gianni Vattimo, Jacob Taubes, Michał Fostowicz itd.

rozważania nad metafizycznymi podstawami religii i filozofii Dalekiego Wschodu, oraz Kabałą (zwłaszcza nad ideą *cimcum* według Izaaka Lurii). Druga z nich przedstawiona zostanie na przykładzie autorskiego mitu powołanego do życia przez Williama Blake'a, na podstawie źródeł chrześcijańskich i przedchrześcijańskich, których zasadniczą oś stanowi wyobrażenie czterech istot żywych (Zoa) i Bożego tronu lub rydwanu z wizji Ezechiela, oraz korespondująca z tym wyobrażeniem rozbudowana wizja z Objawienia św. Jana.

Na koniec poruszymy temat dotyczący rozróżnienia (w dużej mierze sztucznego) pomiędzy mitologią synchroniczną a typologiczną diachronią symbolu poruszającego się w czasie. Pierwszy z tych teoretycznych modeli zwykle znajduje zastosowanie w opisie animistycznych religii związanych z mitem wiecznego powrotu: śmierci i odrodzenia zaklętych w niekończących się cyklach wciąż odnawiającej się natury. Drugi zaś wyjaśniać ma wewnętrzny „ruch" konkretnych typów bądź figur – z czasem odkrywających swój coraz to pełniejszy sensu – w ramach historycznie „otwartych" religii Księgi (Rozdział V: *Wieczność i czas*, podrozdział 3: *Typologia nieprzejawionego*). W obydwu tych modelach odnajdujemy swego rodzaju symboliczną transmisję wyższego porządku – tego, co realne, co uchodzi za naprawdę istniejące – do istniejącego jak gdyby relatywnie, ontologicznie pomniejszonego świata, który utrzymywany jest w swoim bycie jedynie dzięki takiemu właśnie przesyłaniu się tego, co „w górze", ku temu, co „na dole". Następnie, na przykładzie tradycji judeochrześcijańskiego „mitu", spróbujemy pokazać możliwą syntezę obydwu tych modeli – paradoksalną kumulację w postaci hierofanii o szczególnej randze: teofanii, w ramach której *sacrum* odsłoniło się w najbliższej nam i najlepiej znanej, bo ludzkiej, postaci, rozświetlając przy tym ukryty sens zarówno świata-natury, jak i świata-historii. Szczególnie interesującym nas zagadnieniem będzie paradoksalne współwystępowanie pełni wertykalnego objawienia – która odsłania się w „figurze" autentycznego, *par excellence* symbolicznego, wcielenia – z horyzontalnym, eschatologicznym niedomknięciem historycznego wymiaru tegoż objawienia. Cała reszta polegać będzie na – szczegółowym na tyle, na ile to możliwe – wyłuszczeniu owej paradoksalnej kumulacji wszelkich istotnych dla symbolu elementów (świat, człowiek, *sacrum* i ich wzajemny związek), która w przypadku chrześcijaństwa okazuje się szczególnie radykalna, a jednocześnie niefortunnie, zdaje się, w dużej mierze zapoznana (Rozdział VI: *Chrześcijańskie exemplum*).

Główne cele rozważań podjętych w niniejszej dysertacji zostały już niejako zasygnalizowane. Po pierwsze, w ramach samego jej tematu. Po wtóre, w toku niniejszego wstępu. Jej głównym celem pozostaje nakreślenie wyjątkowego, paradoksalnego charakteru symbolu. Głównym, bo zawierającym się już w tytule dysertacji, rozważanym przez nas paradoksalnym rysem symbolu będzie jego odsłaniająco-zasłaniający charakter – właśnie taką funkcję zdaje się on pełnić w stosunku do rzeczywistości nazywanej Bogiem, *Sacrum* itp., której nie sposób rzecz jasna ograniczyć do jakiegoś, prostego „unaocznienia". Skoro jednak każdy znak w dużej mierze jednocześnie odsłania i zasłania coś w tym, do czego się odnosi, celem samym w sobie będzie również opis swoistej „mechaniki" symbolu. Opis taki znacząco wykraczać musi poza zwyczajowe skonstatowanie, iż religijny symbol „uczestniczy w tym, co symbolizuje" – musi niejako odtwarzać samą „mechanikę" owego uczestnictwa, przy jednoczesnym zakreśleniu odsłaniającej się w wyniku jej działania struktury sensu. Inną kluczową kwestią będzie omówienie samego wejścia w „sytuację" symboliczną oraz sposób egzystencjalnej orientacji w ramach rzeczonej struktury, która, choć stawia przed człowiekiem pewne wymogi, daleka jest od zwykłego zbioru reguł. Podjęcie sensu, w jakiś sposób zawierającego się już w owej strukturze, sprawiające, iż symboliczne treści poczynają ukazywać się w orbicie ludzkich przeżyć lub krystalizują się w konkretnych sytuacjach, nie jest synonimiczne z przestrzeganiem zasad (zwykle również brak mu celu, w powszednim tego słowa znaczeniu). Jest to drugi paradoks – pochodny względem paradoksalnych objawień porządku duchowego (wykraczającego poza ramy wszelkich pojęć i wyobrażeń) w zmysłowym „zwierciadle" – na omówieniu którego będzie nam zależało: paradoks swoistej dialektyki swobody – która swoje źródło zdaje się mieć w transgresji rozumianej jako swego rodzaju autogeniczny postulat transcendencji, od której symbol pozostaje zawsze zależny – oraz rygoru realizowania kanonicznych sensów (względnie) określonej symbolicznej struktury.

Wynikają z tego kolejne cele. „Podążanie" za złożoną autoprezentacją wzajemnie odnoszących się do siebie symboli, aż po pewien, z oczywistych względów niedomknięty, obraz całości – przy jednoczesnym ograniczeniu odwołań do piętrzących się semiologicznych systematyzacji i kryteriologii. Innymi słowy: próba sumiennego naszkicowania pierwotnego kontekstu, wewnątrz którego „porusza" się symbol, gdzie nie jest niepokojony przez pełne oczekiwań, „wścibskie" spojrzenie specjalisty pragnącego usadzić go na własnym terytorium; ostrożność, wyczulenie na nagi fakt tego, w jaki sposób odsłania się konkretny symbol, i jed-

noczesne baczenie na całość, w ramach której ukazuje się jako rzeczywistość nieskończenie „łączliwa". To znów wymagać będzie od nas rzetelnego zastosowanie specyficznej „metody" palimpsestowego czytania i synoptycznego kreślenia szerokich ram dla owych symbolicznych „objawień". Za pomocą takiego rozprężenia kontekstu można ukazać generalnie paradygmatyczny charakter symboliki religijnej, która – kiedy tylko pojmiemy ją jako paradoksalnie złożone kompleksy pierwotnych wyobrażeń – zdaje się stanowić swego rodzaju antecedens względem całej gamy idei od czasów starożytnych wysuwanych z pozycji rozmaitych „teorii" (hermeneutykę religii, teologię, filozofię, poetykę i dalsze, ściśle już zeświecczone odgałęzienia). Ich antecedentny charakter daje się ustalić nawet wówczas, kiedy występują jako oderwane od symbolicznej całości, zredukowane do jakiegoś jej aspektu, a więc sprzeczne ze swoistą pierwotną intencją owego osobliwego całokształtu. O ile wspomniane „rozprężenie kontekstu" tonąć będzie w przypuszczeniach i propozycjach, o tyle sam opis symbolicznych – z jednej strony kanonicznych, ale i nieustannie aktualizujących się w czasie – struktur docelowo pozostać ma jak najbardziej przejrzysty i obiektywny. To znów stanowi rodzaj paradoksu, gdyż potraktowany w ten sposób symbol odsłania się jako rzeczywistość względnie aktywna, wpływająca na hermeneutyczne doświadczenie – czyli zwyczajnie angażująca – tego, kto się nad nim pochyla.

Sam symbol zdaje się pierwotnie z niesłychaną swobodą poruszać po owym wyboistym trans-dyscyplinarnym terenie, współtworząc przy tym swoisty aliaż „sztuk" i „nauk". Z archaicznego punktu widzenia, podział tego, co źródłowo religijne, na dziedziny takie, jak filozofia, teologia, sztuka (poezja, malarstwo, ale i np. wytwarzanie przedmiotów rytualnych), a nawet religijny kult – we współczesnym tego słowa znaczeniu – czy magia, wydaje się wynikiem stosunkowo późnej, poniekąd sztucznej wiwisekcji. „Przedmioty" zapożyczone z różnorakich dziedzin nie wpisuje się przypadkowo w horyzont specyficznych treści religijnych, pozostając w pełni sobą, tyle że w zmienionym kontekście. W tym sensie religie nie gromadzą jedynie obcego „materiału", nie wykorzystują wyłącznie zastanego rzemiosła czy metody i, choć mogą na pierwszy rzut oka tak wyglądać, nie stanowią opartego na jakimś archaicznym odpowiedniku zasady *anything goes* zlepku treści filozoficznych, artystycznych, poetyckich itp. Nie tyle dzielą swój „materiał" z innymi dziedzinami, co powołują do życia zupełnie nowe, podobne, ale nieidentyczne względem zastanych, „przedmioty". Horyzont źródłowych

treści religijnych posiada własną atmosferę, siłę ciążenia kształtującą przedmioty w z góry określony sposób.

Naszym celem będzie również uwypuklenie walorów tego typu religijnego aliażu i znaczenia – zwłaszcza tych wyżej wspomnianych już – twórców, którzy na stałe osiedlili się na tym trudnym terenie, rozpoznawszy go jako źródłowy i jednocześnie swój własny. Postaramy się zdjąć z nich łatkę lekkoduchów i dyletantów w świecie, którego rzekomo nie potrafili zrozumieć – świecie zdyscyplinowanych i nobliwych specjalistów wyznaczających zakres badań i ordynujących jedyne słuszne metody. O ile nie przedstawiamy tu wyczerpującej monografii żadnego konkretnego myśliciela, nie rościmy sobie również pretensji do jakichkolwiek definitywnych, domykających rozstrzygnięć, o tyle zależeć nam będzie na nakreśleniu szerokiej panoramy rehabilitującej właśnie te, w dużej mierze zapomniane, perspektywy.

Rozdział I

Obraz jako zasłona/ zasłona na obraz

Problem

W pytaniu o Boga, bo właśnie takie pytanie z pełną świadomością chcemy tutaj postawić, godne zastanowienia wydaje się niezbywalne napięcie pomiędzy możliwością wielorakiej odpowiedzi pozytywnej, a stanowczym, ze swej strony uzasadnionym, wycofaniem się – aż w milczenie – z jakiejkolwiek dyskusji, tak iż samo mówienie (o Bogu, niewyrażalnej podstawie, przyczynie, źródle itp.) staje się zabronione, cóż dopiero śmiałość dopytywania. Dysponujemy wszak zestawem gotowych odpowiedzi, za którymi stoją religie i wierzenia całego świata, z drugiej strony – ostrożny umysł z reguły wycofuje się z mocnych, jednoznacznych twierdzeń z uwagi na nieadekwatność ludzkiego języka, ryzyko bluźnierstwa lub z obawy przed namnażaniem sprzeczności. Niekiedy jest to swoista wstrzemięźliwość, umiarkowanie w ferowaniu sądów – niekiedy pełna dystansu, programowa apofaza. Niejakich trudności dostarcza już sama decyzja użycia słowa „Bóg" w miejsce rzeczywistości, którą filozofowie nader często starali się uwolnić od wszelkich możliwych uwarunkowań – stąd Niewidzialne Emmanuela Lévinasa, Nieuwarunkowane Paula Tillicha, Niewysłowione Abrahama Heschela itp.

Wszelki obraz, a także pojęcie[19] może stanowić zasłonę i przeszkodę na drodze pytania i poszukiwania źródłowej odpowiedzi, w pierwszej kolejności jednak na drodze samej wiary. Zbyt dosłownie potraktowany, obraz może stać się przyczyną przedwczesnej dogmatyzacji, umetafizycznienia, idolatrii, nadużycia w obrębie propagandowej legitymizacji władzy itp. Jest w tym jakiś paradoks, że z łatwością wyradza się on w swoje przeciwieństwo, tak iż przeszkodą staje się to, co pierwotnie, miało przybliżyć nam pewną kwestię, zdać sprawę czy ułatwić kontakt. Odtworzenie czyjejś drogi myślowej, postawy czy sposobu postępowania nie musi z konieczności prowadzić nas do „miejsca", w którym myśli, postawa, bądź *credo* znalazły – i z którego pierwotnie czerpały – swoje umotywowanie. Ten sam paradoks dotyczy podwójnej natury „języka stworzenia" – zjawiskowości-przyrody, która niczym woal spowija

[19] Obraz bądź pojęcie – nie czynimy bowiem w tym miejscu istotnej różnicy pomiędzy jednym a drugim. Istnieją pojęcia i całe ich systemy, które samorzutnie wywołują w myśli pewne obrazy, są z pewnością również takie, które wydają się celowo pozbawione tego potencjału, podobnie jak obrazy nieprzekładalne na język pojęć. W tym miejscu istotne jednak jest jedynie to, iż zarówno obraz, jak i pojęcie mogą stanowić podstawę idolatrii, gdy „przedmiotem" opisu bądź przedstawienia jest najwyższa rzeczywistość, Bóg, tajemnica itp.

swoją najgłębszą „substancję”[20]. Jak pisze Samuel Foster Damon:

„Izyda nie może zostać odkryta, samo śmiertelne oko jest jej zasłoną. Wielkie sekrety nie mogą zostać wypowiedziane; same sylaby stanowią ich maskę”[21] (tłum. własne – Ł.M.).

W tym sensie „uczynił Bóg głupstwem mądrość świata”, nie na podstawie faktyczności naturalnego porządku opieramy bowiem sądy o tym, co święte – choć i tutaj jak w wielu innych przypadkach z powodzeniem i nie bez słuszności przytoczyć moglibyśmy przeciwny pogląd[22]. Niejednoznaczny charakter wypowiedzi na temat natury odniesionej do sfery *sacrum* to tylko jeden z wielu trudnych aspektów podejmowanego tutaj tematu.

Stąd zasłona spuszczona na obraz: zakaz mówienia, ezoteryka (jako przeciwieństwo tego, co egzoteryczne w łonie religii), apofatyka, misteria, ruchy ikonoklastyczne, anikonizm. Bowiem „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (1 Kor 2,9). Pouczające jest jednak, iż jakieś pragnienie każe człowiekowi wciąż szukać, jego ustom mówić lub wznosić modły, rękom malować, rzeźbić i bić się w pierś, oczom wypatrywać znaków na niebie albo zachwycać się światem i jego porządkiem. Jest cechą indywidualną zarówno widzenie owych ukrytych znaków natury, jak i szczere i silne przeświadczenie: „istnieje wśród zmienności epok stały krajobraz, w którym uwidaczniają się duchowe konstelacje”[23]. To, co nie wyczerpuje się w żadnym opisie, wciąż pobudza nasze usilne staranie, by choć pierwiastek ulotnych, z trudem komunikowalnych doświadczeń ująć w słowa bądź uchwycić w przedstawieniu. Nieprzystawalność słów i obrazów nie przekreśla jeszcze mówienia, jak nieskończona ilość imion nie wyklucza nazywania, a tym bardziej zwracania się którymś z nich do czegoś lub kogoś „stamtąd”. Mówienie *de profundis* – z wnętrza ułomnej ludzkiej natury – stanowi ryzyko, któremu dorównać może zapewne jedynie pochopne uchylenie się od mówienia i nazywania.

Ryzyko zawiera się również w zapytywaniu, które swoją granicę znajduje już tylko w

---

[20] Język nasz w ogóle boryka się z tym problemem, próbując świadczyć wiernie choćby o rzeczach przyziemnych – stąd między innymi potrzeba poezji.

[21] S.F. Damon, *William Blake. His Philosophy and Symbols*, Peter Smith, Gloucester 1958, s. 65. Tekst oryginału: *Isis cannot be seen unveiled, for the mortal eye itself is her vesture. The great secrets cannot be told, the very syllables are their mask.*

[22] Por. dowód kosmologiczny św. Tomasza lub List do Rzymian 2,14: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za **naturą (podkreślenie moje – Ł.M.)** (φυσει), czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem” – oczywiście chodzi tu o Prawo Boże. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, czyli *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd 5., Poznań 2007.

[23] E. Jünger, *Awanturnicze serce. Figury i capriccia*, tłum. W. Kunicki, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 117.

rezygnacji wynikającej z doświadczenia „radykalnej problematyczności". Wówczas najgłębsza niemoc pytającego objawiałaby istotną „moc" czynnika negującego każdą odpowiedź, „który jako źródło wszelkiej problematyczności jest właściwym i jedynym momentem pozytywnym" – pisze Wilhelm Weischedel: „Każdemu słowu grozi tu, że będzie chciało ustalić coś, co z istoty wymyka się wszelkiemu ustaleniu"[24] . Moc, siła – zanadto powiedziane, „tajemnica owego Stamtąd" – powie Weischedel – wobec której pozostaje nam tylko rozprawianie o Bogu w geście całkowitej rezygnacji. A więc rozłąka z Bogiem? Czy jednak „nic" – istotowy element całkowitej zasłony – nie zdaje się lepiej strzec „niewidzialnego" aniżeli jakikolwiek obraz? To, co zakryte – zasłona wraz ze swoim obrazem – jako „niewidzialne" nie odwraca już naszej uwagi, nawiedza w nim tylko obecność. Wówczas sama zasłona może stać się znakiem owej obecności. Równie dobrze jednak może stać się znakiem braku obecności, „tajemnicą" bez pokrycia, pozbawioną wspomnianego „stamtąd", abstrakcją przypieczętowaną raczej mocą filozoficznej niemoty aniżeli siłą „radykalnej problematyczności", rzekomo odpychającą każdą naszą odpowiedź.

Mityczna Izyda, *māyā* religii Wschodu, woal natury, symbol, pismo objawione przez Ducha, świątynia czy w końcu ciało „uczynione na obraz": każde z tych przedstawień ma w sobie coś z natury liter ofiarowanych ludzkości przez Teuta (Thota) i słuszny wydaje się w tym wypadku stanowczy sprzeciw Tamuza:

„Ty jesteś ojcem liter; zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego"[25] .

Każdy z takich „znaków", mniej lub bardziej dosłownie, odsyła do tego, co z reguły niedoskonale oznacza, każdy z nich również – czy to „zasłona", czy „obraz" – może „siać w duszach ludzkich niepamięć". Możemy oderwać ciało od ducha, wątpić w ukryty sens symboli, czcić „martwą literę", wierzyć w „nieprzezroczystość" natury bądź jak Żydzi, w świątyni dostrzegać raczej zasłonę aniżeli żywą obecność Boga. Podług słów starego koanu, prawda jest jak Księżyc na niebie: „gdy palec wskazuje Księżyc, głupiec patrzy na palec". Z drugiej strony, przezorne „łamanie obrazów" w imię siły bez reszty ukrytej (*Deus absconditus*), milczą-

[24] W. Weischedel, *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowinski, „Znak" 1994, nr 469 (6), s. 30.
[25] Platon, *Fajdros*, 275 A, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 120-121.

cego paradoksu bez „twarzy", bez najmniejszego związku z człowiekiem i światem, ich czasem, trwaniem w istnieniu i wartościami – oznacza wylanie dziecka z kąpielą. Tak radykalny rozdział, pomimo swych religijnych intencji, funduje przy tym świeckość jako taką, czyli ślepą na Boga poznawczo, ontologicznie i aksjologicznie oddalonego. Pisze Ernst Jünger:

„Wielka, a ludziom dzisiejszym szczególnie odległa jest myśl, że gwiazdy same w sobie nie istnieją, stanowiąc jedynie emanację światła kosmicznego, które jak przez pory czy oczy pada na sklepienie, będąc dla nas zbyt silnym w swojej pełni"[26].

Cytowany fragment zgrabnie ujmuje nasz problem. W „obrazie", o którym tu mowa, wzajemnie splatają się pamięć i zapomnienie. Jüngerowskie gwiazdy przypominają nam nie to, co zapomniane w swym pierwotnym kształcie, a sam – ulegający określonej gradacji – fakt zapomnienia. Gwiazdy i ciała niebieskie wpisane w bezkres nieba na myśl przywodzić mogą plan bez reszty przekraczający ludzkie wyobrażenie: transcendentne „światło kosmiczne" dla oczu człowieka „zbyt silne w swej pełni". To światło znajduje się, wedle opisu Jüngera, „gdzie indziej" – jest nieobecne – a jego ślad stanowią już tylko „pory czy oczy", miejsca próżni, z których promieniuje ku nam to, co niewidzialne. Pamiętam przynajmniej to, że zapomniałem – posiłkując się słowami Sokratesa, mogę tutaj powiedzieć: „wiem, że nic nie wiem". Ów substancjalny „brak" zdaje się czymś innym niż tylko „zasłoną na obraz" – decydujący jest w nim związek ze światem oraz namacalny sens, jaki stanowi on dla człowieka, który ten świat zamieszkuje. Świadectwo tego sensu przedstawia już sam fakt powołania do życia symbolu w oparciu o prosty wewnątrzświatowy obraz: wiem, na co patrzę, chociaż na ten moment nie mogę pojąć głębi „obrazu". Ten „brak" – i w tym jest on podobny „zasłonie" – stanowi również ochroną dla *sacrum* (tym różni się od pojęcia, które – jako dysponowalne i poddające się manipulacji – dużo łatwiej przeradza się w idola), przy okazji zarazem chroni nas samych przed jego przemożnym wpływem.

Dosłownie rzecz biorąc, usilne wpatrywanie się w Słońce niechybnie doprowadzić musi do utraty wzroku. Negatywny aspekt tego symbolu dostrzegano od zawsze bardzo wyraźnie w krajach, gdzie Słońce operuje z taką mocą, iż niszczy wszelką roślinność. Toteż, bardzo często południe jako porę dnia, kiedy Słońce znajduje się w zenicie, utożsamiano tam z czasem demonicznym. Tę grę fascynacji i przerażenia, odpychania i przyciągania, kontra-

[26] E. Jünger, *Przybliżenia. Narkotyki i upojenia*, tłum. W. Kunicki, Kronos, Warszawa 2013, s. 346.

stu-harmonii dobitnie przedstawił Rudolf Otto; również z tego powodu wszelkie próby opisu okazują się sprawą niełatwą, nawet gdy ma się jakiś dostęp do tego, co święte. Czytamy w Księdze Wyjścia:

„Wtedy cały lud, słysząc grzmoty i błyskawice oraz głos trąby i widząc górę dymiącą, przeląkł się i drżał, i stał z daleka. I mówili do Mojżesza: Mów ty z nami, a my będziemy cię słuchać! Ale Bóg niech nie przemawia do nas, abyśmy nie pomarli!" (Wj 20,18-19)

Reszta bowiem poddana jest boskim auspicjom: czytania, słuchania i przekazywania tego, co Bóg ma nam do powiedzenia. W gwiazdach widziano boską Opatrzność, władzę i moc samych bogów, fundusz ludzkości – przodków, modelowe układy zdarzeń – to właśnie ta „wielka, a ludziom dzisiejszym szczególnie odległa myśl", która mowę natury zamienia w symbole i mity. Ludzie dzisiejsi z ruchu gwiazd i planet wnioskują o czymś zgoła przeciwnym: jak porządek natury, niewzruszoność jej praw, ich „nieprzezroczystość", faktyczną konieczność i powtarzalność, zgodnie z czym gwiazdy to nic innego, jak wirujące w przestrzeni kosmicznej płonące kule gazu; da się określić ich właściwości, przewidzieć zachowania itp. Cenę wszelkiej jawności stanowi zatem ukrycie. Jeżeli Bóg zawsze jest Bogiem „dla kogoś", to idąc za radą Nietzschego dostrzeżemy choćby tę jedną prawdę, iż nie tylko w naturze, ale i w metafizyce i moralności Bóg ujawnia się poprzez swoje ukrycie, niekiedy aż po całkowite zapomnienie.

Rozważyć należy zatem kwestię zasadniczą: czy chodzi nam tutaj faktycznie o jakiś „obraz", tudzież pojęcie[27], czy o wstrzymanie się od obrazowania i konstruowania pojęć, o jakiś wzór, czy raczej brak wzorów, zasłonę – nicość? O jedną – ustaloną raz na zawsze – figurę, objawioną poprzez pismo, mit, tradycję bądź wcieloną w historię; a może o jakiś ciąg przedstawień, nieskończoną być może dialektykę obrazów o niemożliwym do wyczerpania źródle wzorców – o obraz, który wyznacza swą moc i prawomocność w oparciu o ciągłe wycofywanie i znoszenie samego siebie. Być może – a jest to jedynie pozorne uproszczenie – odpowiedź stanowi sam paradoks objawienia; hierofania (gr. *hierós* = „święte" i *phainomai* = „pokazywać się") „całkiem innego" w tym, co naturalne i świeckie. Pisze Mircea Eliade:

[27] Pojęcia i ich systemy – jak zdążyliśmy zauważyć – mogą, choć nie zawsze istnieje taka sposobność, przekładać się na obrazy. Osobnym tematem wydaje się kwestia precyzyjności pojęć: pytanie, czy obrazowa „niedokrwistość" pojęć zwiększa ich precyzję i na odwrót.

„Nigdy dość podkreślania tego, że każda hierofania – nawet ta najbardziej elementarna – stanowi paradoks. Skoro bowiem paradoks objawia świętość, przedmiot staje się czymś <<całkiem innym>>, choć nadal pozostaje sobą, ponieważ nadal ma udział w swym kosmicznym środowisku”[28].

Ta elementarna hierofania może jednak zostać rozciągnięta na całość wewnątrzświatowego bytu: „Innymi słowy – czytamy dalej – dla ludzi, którzy dostępują przeżycia religijnego, cała natura może się objawić jako sakralność kosmiczna, a wtedy Kosmos w swej całkowitości staje się hierofanią”[29].

I choć pisze Eliade raczej o człowieku „świadomości archaicznej”, tego typu całościowa hierofania – jako przebóstwienie całego stworzenia poprzez przebóstwienie natury ludzkiej w Chrystusie – nie obca jest również myśli chrześcijańskiej: „Św. Jan od Krzyża – pisze Piotr Nikolski – wyraźnie rozciąga tu skutki Wcielenia Syna Bożego na całe stworzenie, podkreślając zasadniczą tożsamość natury ludzkiej z całym światem stworzonym”[30]. Poznawanie Boga ulega jakoby odwróceniu, przy czym funkcjonuje tu swoista apofatyka: wspomniane przebóstwienie nie dodaje niczego do świata – żadnego pojęcia ani wyobrażenia Boga – ukazując go jedynie (wliczając byt tego, który przebóstwienia doświadcza) w innym oświetleniu: jako pole boskiego wyrazu[31]. To przebóstwienie myśl chrześcijańska wiąże ze stopniowym odsuwaniem się od świata: pokonywaniem namiętności, wyciszeniem umysłu, przezwyciężeniem wyobraźni obrazowej i racjonalnej. Z jednej strony jest to całkowite wycofanie się z orzekania o Bogu, z drugiej zaś zakwestionowanie stworzenia jako bytu samoistnego – byt ów zostaje następnie, niejako „siłą absurdu” powziętych starań, zwrócony jako podbudowany (ugruntowany w znaczeniu: podparty i pokrzepiony zarazem) czymś „całkiem innym”; nie powstaje przy tym, rzecz jasna, żaden szczególny rodzaj wiedzy. Będący pod wpływem takiego doświadczenia człowiek nie patrzy dłużej na życie jako „jemu dane”, ale na siebie jako współ-danego z życiem. „Zasłona obrazu”, jakim jest świat w swym całokształcie, choć obecna, mniej jakby ciąży i – jeśli spojrzeć pod odpowiednim kątem – zaczyna przeświecać zza niej „coś więcej”.

Podkreślony zostaje tu silny związek *sacrum* ze światem, ale – co niemniej istotne –

---

[28] M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 1999, s. 8.

[29] Tamże.

[30] P. Nikolski, *Św. Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej*, Flos Carmeli, Poznań 2006, s. 94. Warto tu przypomnieć znane ustępy św. Pawła z Listu do Rzymian, np. Rz 8,19-22.

[31] Przy czym otwartą pozostaje kwestia związku światowych „środków wyrazu”, z tym, co za ich pomocą wyrażane.

fundujący swoistą antropologię związek *sacrum* z samym człowiekiem. Doskonale wszak rozumiemy, co na myśli miał Chrystus, wypowiadając słowa: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci Moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,40) czy wypowiedź Heraklita, który grzejąc się przy piecu piekarskim zachęcić miał zdumionych przybyszów słowami: „Tu także obecni są bogowie". Mimo iż Bóg i człowiek zamieszkują różne domostwa, łączyć je musi jakaś wspólna sień. To jednak, czy drzwi tej sieni pozostają zawsze otwarte, nie jest już tak pewne. Są ludzie skłonni wszystkiemu przypisywać rangę boskiego objawienia, nawet jeśli rzeczy mają się „nie po Bożemu", a i nie po ludzku: przypadkowo czy bez sensu. Jak zrozumieć bowiem, iż: „Dla boga wszystko jest dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast przyjmują, że pewne rzeczy są niesprawiedliwe, inne sprawiedliwe"[32]? Czy koniecznym jest, aby Bóg – bądź, wyrażając się w sposób maksymalnie neutralny, jakaś uniwersalna „jaźń" – podtrzymujący wszystko w istnieniu, jednakowo chciał wszystkiego, co się zdarza? Absolutnie nie, i wydaje się to sprzeczne z każdą podstawową religijną intuicją.

Poza Heraklitem warianty tej myśli odczytać możemy w buddyzmie czy hinduizmie, być może również u Mistrza Eckharta, u Schopenhauera, Nietzschego czy Heideggera. Inklinacje tego typu ujawnia wszelkiego rodzaju mistycyzm (bądź filozoficzny *quasi*-mistycyzm), w którym to konkretny obraz Boga ustępuje miejsca nieokreśloności: ciemnej, chaotycznej stronie *sacrum*. Rekonfigurację tej myśli odnajdziemy również tam, gdzie jakieś wariabilistyczne „jedno" jako byt najwyższy jest zarazem *arché* – pierwszą i ostateczną zasadą rzeczywistości, z której wszystko wychodzi i do której wraca, będąc nią zarazem, jakoby u swych podstaw, „podszyte".

Szczególnie interesująca w tym miejscu wydaje się wspomniana wyżej ambiwalencja obecna we wnętrzu tradycji hezychastycznej: człowiek bowiem wycofuje się ze świata jako niespełniającego podstawowych warunków bycia samowystarczalnym podłożem objawienia, wycofując się zarazem z orzekania o Bogu; kiedy jednak natura ludzka razem ze światem zostają przebóstwione, całe stworzenie uzyskuje dodatkowy wymiar. Mistyk jednak nadal zdaje sobie sprawę z różnicy i rozdziału pomiędzy Bogiem a światem.

Pouczające w tym miejscu mogą okazać się słowa starego mistrza zen, które Suzuki przytacza w jednym ze swoich słynnych esejów: „Zanim człowiek zacznie zgłębiać zen, góry są dla niego górami, a wody wodami. Kiedy jednak dzięki naukom dobrego mistrza dane mu

[32] Heraklit z Efezu, *Zdania*, 9.08, tłum. A. Czerniawski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.

będzie ujrzeć błysk prawdy zen, wtedy góry nie są już górami, a wody wodami. Ale później, gdy naprawdę dotrze do miejsca Spokoju (tzn. osiągnie satori), wtedy góry znów są górami, a wody wodami”[33]. Mówią one być może wyłącznie tyle, iż na drodze do oświecenia, świat nie może zostać pominięty czy zanegowany, a jedynie „duchowo” wzięty w nawias, jednocześnie będąc i nie będąc obrazem tego, co święte. Ponadto na drodze specyficznie pojętego poznania decydująca okazuje się nie wiedza, a postawa człowieka, który zmierza ku – nie tak łatwej do osiągnięcia – prostocie. Parafrazując słowa św. Pawła: od kiedy w mistyku nie on żyje, a Bóg – przez którego wszystko się stało – nie może on widzieć już świata inaczej aniżeli w jego boskiej proweniencji. Tak samo człowiek oświecony, gdy już zgłębi „prawdę zen”, złączywszy świadomość i jej przedmiot w jedną nieoddzielną od świata jaźń, z konieczności – bądź z obawy przed umniejszeniem pełni tego doświadczenia – przyłączyć musi do niej wszystko to, co zjawia się w jej niezachwianym świetle.

Z uwagi na swój przedmiot, powyższy wywód mógłby ciągnąć się w nieskończoność, musimy jednak zatrzymać go w tym miejscu w sposób arbitralny, aby z wolna kierować myśl ku rozważaniom mniej ogólnym. Jednakże już na podstawie pobieżnych rozważań, odsłania się przed nami całe spektrum, z filozoficznego punktu widzenia, pozytywnych i otwierających dyskusję możliwości. To, że dana rzeczywistość ukazuje się jako „niewysłowiona” (Heschel), nie oznacza bowiem funkcji wyłącznie negatywnej. Wręcz przeciwnie, z założonego tu punktu widzenia „niewysłowioność” owej rzeczywistości określa – jak u Weischedla – siłę czy też nadwyżkę siły, jej oddziaływania, gdy przekracza ona możliwości widzenia i nazywania, co jednak nie musi koniecznie wiązać się z takimi samymi ograniczeniami względem każdej jednostki. Zdaje się to potwierdzać obecność w historii osób uprzywilejowanych, słyszących bądź widzących „więcej”, „inaczej”, „głębiej” – gdyż nie chodzi nam tutaj o jakiś zakres wyłącznie ilościowy – ale i również uznających tajemnicę, przeczuwających, otwartych, nasłuchujących, posiadających intuicję. Niemniej istotna jest potencjalnie nieskończona ilość narracji sakralnych: hermeneutyczne otwarcie na mnogość interpretacji i nie chodzi tu tylko o to, „co” się mówi, ale również „jak” – jakich używa się do tego środków.

Podsumowując: siła szczególnie pojętej „niewidzialności” bądź „niewysłowioności” ogranicza, jak się zdaje, naszą siłę widzenia, zakładając jednocześnie jakąś różnicę stopnia i

---

[33] Suzuki, *Esseys* I, s. 12; cyt. za: *Przedmowa C.G. Junga*, [w:] D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, tłum. A. i M. Grabowscy, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017, s. 15.

jakości doświadczania oraz różnorodność form obiektywizowania i komunikowania doświadczenia religijnego. Wskazuje to tym samym na fundamentalne (stopniowalne) otwarcie tak bytu ludzkiego na byt boski, jak i samego bytu boskiego, który zgodnie ze swoim charakterem zawsze może nam zaoferować „coś jeszcze".

Musimy teraz spróbować odpowiedzieć sobie pokrótce na pytanie o to, jak siła widzenia ma się do odnotowanej tu różnorodności interpretacji, zakładając, iż o Bogu możemy mówić na wiele sposobów, jak i wstrzymać się od jakichkolwiek sądów, co również stanowić będzie pewną interpretację i formę wypowiedzi. Drugie, niemniej ważne pytanie dotyczyć będzie możliwości związku pomiędzy doświadczeniem apofatycznym, a więc wstrzymaniem się od mówienia i obrazowania, a wypowiadaniem się, zwłaszcza w sposób paradoksalny, niedosłowny bądź transcendujący logikę, normę, kanon lub konwenans mówienia o *sacrum*, a może i mówienia jako takiego. W świetle powyższego wywodu sama przez się narzuca się również kwestia kryterium, mianowicie: co decydować ma o tym, iż treści danej tradycji, refleksji teologicznej bądź filozoficznej itp. stanowić będą istotny dla naszych rozważań materiał wyjściowy? Nietrudno bowiem o błąd przy tak dużym zakresie źródeł i różnorodności interpretacji.

Mundus Imaginalis a siła widzenia

Nie zmierzamy tu, rzecz jasna, do żadnej redukcji w nadziei na to, iż swoista polisemia i polifonia głosów odnoszących się do tematu zawiodą nas w obszary nowe, umykające dotąd „ciężkiemu oku" znaczeniowej ortodoksji. Z uwagi na fakt, iż język religijny u swych podstaw pozostaje językiem wieloznacznym (czy lepiej: mnogo-znacznym), niedającym się łatwo sprowadzić do jasności określonych prawd, uprawniony zdaje się – jak zdążyliśmy już zaznaczyć we wstępie – rodzaj palimpsestowego czytania różnorodnych tekstów kultury, nawet jeśli czasem wydają się one nie być tekstami ściśle religijnymi. Podczas gdy podobieństwa w obrębie różnych systemów filozoficznych, z obawy przed uproszczeniem, muszą z konieczności być postrzegane w kontekście różnic, analogia i zgodność symboli języka religijnego – niezależnie od miejsca i czasu występowania oraz wariantu, w jakim ukazany jest (bądź ukazuje się) symbol – zakładają już w sobie różnicę, nieciągłość i swoistą dyslokację znaczeń. Wystarczy powiedzieć, iż symbol znajduje oparcie w logice cyklicznych, inicjowanych spontanicznie lub rytualnie, diachronicznych powtórzeń, unaocznień bądź „wcieleń" w

historię powszechną lub indywidualną.

„Niesprowadzalność" do prostego uogólnienia, zawsze możliwe „odchylenie od normy" – będący jednocześnie diachronicznym „wychylaniem" się ku przyszłości – odnajdywane w powtarzanym raz za razem micie bądź wciąż podejmowanym na nowo symbolu wskazują na swoiste bogactwo i nadmiar opisywanej za pomocą tych elementów narracyjnych rzeczywistości. Z jednej strony bowiem chcą one Boga i świat przedstawiać jakoby „naraz", w eschatologicznej – można by rzec – stereoskopii, z drugiej zaś strony wyczuwamy w nich (zwłaszcza w symbolu) niesprowadzalne do jednoznaczności dwuwartościowe napięcie, które zdaje się prostą konsekwencję owej, rozdwojonej, optyki, jak i samego paradoksu przejawiania się boskości w świecie. Na szczególną uwagę w tej kwestii zasługuje wciąż sygnalizowane w ciągu wywodu zestawienie antypodów mówienia o Bogu, *sacrum* itp., czy też: „mówienia" i „niemówienia" bądź „milczenia" o Bogu (odsłanianie i zasłanianie obrazu), jak również wypowiadanie się w sposób niedosłowny, które – często w zachwyceniu bądź przerażeniu – chce powiedzieć więcej niż oddać mogą najbardziej wyrafinowane pojęcia i ich wielorakie przekształcenia.

W tle wywodu pobrzmiewa wciąż aktualne Pascalowskie rozróżnienie na „Boga filozofów" oraz – wyrażając się dość ogólnikowo – innego, danego raczej w doświadczeniu, w budującym się nastroju, niekiedy również w gwałtownym porywie uczuć, „Boga żywego", Boga mocy i miłości. Nie ma nic bardziej obcego rozedrganiu, które towarzyszy doświadczeniu *sacrum* niż szczególna pustka kategorii, form, abstrakcji, pojęć. Wynika z tego, iż pod uwagę musimy brać również wszystkie te stanowiska, które więcej niż z filozofią bądź teologią wspólnego mają ze sztuką; mówiąc konkretniej: z dziełem o charakterze religijnym, tradycją (np. przekaz ustny, ikonografia, przedstawienia kanoniczne), liturgią, artefaktem itp. Religie bowiem z powodzeniem mogą być pojmowane jako obszar graniczny prezentowanych tu dziedzin, przez co moglibyśmy określić je wspólnym mianem „myśli naiwnej" (analogicznie do „sztuki naiwnej"), nie tyle ze względu na nieumiejętność bądź brak profesjonalizmu ludzi poświęcających się religii, ile z uwagi na fakt wpisanego w logikę wiary transcendowania partykularnych zasad oraz spontaniczny charakter wszelkiego natchnienia. Stąd też najbardziej adekwatną wydaje się próba skonstruowania interdyscyplinarnej odpowiedzi na pytanie o Boga – będącej w dalszej perspektywie reakcją na trans-dyscyplinarne „zjawianie" się symbolu – oraz szerszego widzenia i pojmowania kwestii związanych z rzeczywistością

sacrum.

Należy w związku z tym podkreślić, iż nie chodzi nam o to, aby faworyzować pewne stanowiska kosztem innych podług arbitralnie przyjętych rozsądzeń. Dobrze historycznie ugruntowane „stanowiska" religijne rozważane jako sposoby opisu i odnoszenia się do Boga (część z nich – rzecz jasna niewielką – próbowaliśmy przedstawić powyżej) zachowują przynajmniej częściowo swoją prawomocność, przez co zasługują na naszą uwagę. To samo tyczy się filozoficznych opracowań tematu Boga i *sacrum.* Jakkolwiek nowatorskie spostrzeżenia filozofów niejednokrotnie stawiały ludzkość wobec perspektyw całkiem odmiennych od obowiązujących strategii myślowych dotyczących pojmowania Boga i religii. Bywa tak, iż dopiero herezja bądź swego rodzaju wywrotowość w myśleniu o Bogu otwierają nam oczy na niewystarczalność dotychczasowych rozwiązań.

Idąc dalej, niemożliwość sprowadzenia tematu do prostych danych wyklucza wypracowanie jednoznacznych kryteriów, podług których moglibyśmy dokonywać selekcji materiałów wyjściowych, czy będą nimi treści danej tradycji pojmowanej całościowo, czy też części składowe danej myśli filozoficznej bądź teologicznej itp. Jeśli weźmiemy religię z całym dobrodziejstwem inwentarza, a więc i z paradoksem, tajemnicą i swoistą głębią, będziemy zmuszeni porzucić myśl o jakimkolwiek kryterium zewnętrznym względem „perspektywy religijnej" w ogóle. Już samo to „w ogóle": uogólnianie, abstrahowanie od konkretu „danych" poszczególnych tradycji bądź tworzenie jakiegoś ogólnego modelu zdaje się nadużyciem; jakkolwiek konieczne, stanowi stałe niebezpieczeństwo zagrażające filozofii religii.

O ile jednoznaczność jako taką wyklucza – wspomniana już – wielo- bądź mnogoznaczność języka religijnego, o tyle zewnętrzny charakter kryterium doboru treści zastąpić możemy kryterium wewnętrznym, a więc takim, które wyrastać będzie z samego serca religii i ich wewnętrznej perspektywy. Tak jak rozmaitość świata i podobieństwo jego obrazów zapowiada ich głębszą zgodność, która jednak nie musi być, niczym idea, eksplikowana w sposób jednoznaczny, a jedynie przeczuwana i na wiele sposobów postulowana, tak analogie i podobieństwa w obrębie różnych religii mogą potwierdzać wzajemnie autentyczną wagę obecnych w nich treści w odniesieniu do ich ostatecznie nieuchwytnego rdzenia. Z oczywistych względów nie możemy stawiać wyobrażeniowych treści religii na równi z obiektywnymi formami ukształtowanymi na ich podstawie w wyniku procesu dogmatyzacji, bądź teoretyzowania. Zmienne, podatne na przekształcenia i dyslokacje znaczeń religijne wyobrażenia

stanowią bowiem żywą tkankę wiary i związanych z nią aktów; uwewnętrznione i skonkretyzowane w życiu, niewiele wspólnego mają z jakąkolwiek formą obiektywną, choć mogą okazjonalnie przybierać – i rzeczywiście przybierają – jej kształt, gdy przykładowo oczyszczone (przy czym słowo „oczyszczone" nie posiada konotacji pozytywnej) „prawdy" własnej religii, a więc i ich treści wyobrażeniowe, pojmujemy jako ostateczne i jednoznaczne drogowskazy na drodze życia, wiary, myślenia czy postępowania.

Analogii szukamy raczej w leżącym najbliżej przeżycia religijnego surowym materiale treści wyobrażeniowych danej religii. Przywodziłoby to jeszcze po części na myśl metodę fenomenologiczną, z jej poszukiwaniem – nieobciążonych tym, co względne – czystych sensów. Będziemy mieli okazję wrócić do tego tematu, teraz jednak musimy zadowolić się prostym stwierdzeniem, iż wielość i różnorodność znaczeń w obrębie religii zachowują dla nas ważność ze względu na „przedmiot" badań (*eidos* – sens analogii, do którego tak czy inaczej udało się dotrzeć), ale i z uwagi na nie same[34]. Wierzymy bowiem, iż każdorazowo modyfikują one i wzbogacają źródłowe doświadczenie o jakąś nieprzewidywalną nadwyżkę. Jest to istotne również ze względu na czasowy – a więc i diachroniczny – charakter doświadczenia eschatologicznego, które nie może być prostym regresem do jakiejś „najwyższej idei" – utraconego raju – choć zdarza się je tak pojmować[35].

Zauważmy, iż wyłuskany sens analogii, dzięki której treści wyobrażeniowe danej religii (oraz ewentualnie motywowane przez nie akty) zdolni jesteśmy ocenić jako równowartościowe, stanowić może – i rzeczywiście często stanowi – podstawę dla filozofii („systemów" filozoficznych), których założenia, jawnie bądź w sposób zawoalowany, nawiązują do religii: obecnych w niej figur, wyobrażeń, dialektyki. Zdaje się bowiem, iż na tym podstawowym sensie opiera się każde przejście pomiędzy interpretacją religijną bądź teologiczną a treścią danej filozofii. Widać to szczególnie dobrze tam, gdzie szuka się ściśle świeckiej interpretacji religii, ogołacając ją z jej treści wyobrażeniowych, by ostatecznie uzyskać czysty schemat bądź strukturę tego, co religia miała przekazywać nam w sposób niejawny i „niedojrzały". Bardzo często jednak dopiero zrozumienie znaczenia związku pomniejszych wyobrażeń z tym, co dane w religii na pierwszym planie, oraz zależnych od tego związku narracji, od któ-

[34] Tym samym nasza metoda nie stanowi prostego odzwierciedlenia fenomenologii czystych sensów.

[35] „Stawiam *sacrum* na miejscu wiedzy absolutnej, nie jest tu ono jednak jej substytutem, jego znaczenie pozostaje eschatologiczne i nigdy nie może się przekształcić w poznanie i gnozę" (P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1985, s. 121).

rych tak chętnie abstrahuje zarówno teologia jak i filozofia[36], oferuje nam pełniejsze zrozumienie rzeczywistości sakralnej, do której odnosi się cały ów układ. Stąd poszukiwanie analogii, o których mowa, niewiele wspólnego ma z uogólnianiem, w które z łatwością popada myślenie szukające w religii jasności i jednoznaczności. Czy też inaczej: ogólny „kod" (tak jak mówi się, iż Biblia stanowi zachodni kod kulturowy) tak pojmowanych korespondencji będzie miał niewiele wspólnego z jakimkolwiek ogólnym systemem pojęć-abstraktów, który z zasady powinien być niesprzeczny i dla którego szczegóły pozostają obojętne.

Filozofia ze swej natury nie stanowi narzędzia dogmatyzacji, choć z łatwością może się w nie przerodzić. Z tego względu pokładano w niej nadzieje, jak i obawiano się jej jako działalności obrazoburczej – „wolnomyślicielstwa", które mogło poważnie zagrażać i w rzeczy samej często zagrażało religii zinstytucjonalizowanej. Filozofia bowiem wciąż na nowo podejmuje własne wątki, nieustannie rewiduje dostęp do rzeczywistości jako swojego przedmiotu i, przede wszystkim, zadaje pytanie. Zasadniczo podobnie pojmować możemy samą religię, której funkcja z oczywistych względów pozostaje dwuznaczna. Nie bez powodu religie w dziejach ludzkości niejednokrotnie pojmowano i odczuwano raczej jako jarzmo aniżeli czynnik wyzwalający, którym z pewnością jest u swych najgłębszych podstaw. Zwłaszcza dzięki objawieniu pozwalającemu przekraczać to, co przyrodzone, ku temu, co nadprzyrodzone, religię pojmować możemy jako nośnik potencjału destabilizującego zarówno typowo ludzką heteronomię, jak i same prawa percepcji. O ile filozofia jako metoda może obyć się bez jakichś szczególnych dla siebie treści, o tyle religia – aby pozostać religią – nie może abstrahować od tego, co dla niej istotne. Jednakże również filozofia, nawet jeśli jasno nie określa swojego przedmiotu, posiada pewne ukierunkowania (intencjonalność) między innymi na byt, mądrość, prawdę, dobro itd. Niewątpliwie istnieje wiele przykładów istotnego współbrzmienia pomiędzy religią i filozofią, szczególnie tam gdzie filozofię pojmuje się przez pryzmat jej funkcji egzegetycznej, mądrościowej lub medytatywnej.

Jednym z takich przykładów – nie tyle wykorzystania filozofii do celów religijnych, co raczej wkomponowania jej na stałe w religijny pejzaż – pozostaje *tawil* czyli islam ezoteryczny, a raczej jego podstawowa metoda egzegetyczna, która w pierwotnym założeniu

[36] Filozofia chętnie abstrahuje od konkretu, redukuje różnorodny folklor do rzekomo zakodowanych w nim prostych mechanizmów. Teologia natomiast nazbyt często samo objawienie chce uczynić składnikiem folkloru – zwłaszcza tam, gdzie tekst bądź przedstawienie z uwagi na trudności interpretacyjne wygodniej pojmować jako „naiwne" – tym samym zarekomendować raczej czytanie niedosłowne.

„sprowadza tekst objawiony do jego ukrytego znaczenia, duchowego archetypu”[37]. Samo objawienie to nie wszystko; egzegeza służyć ma oczyszczeniu jego obrazów i unaocznieniu ich prawdziwego sensu. W tej kwestii, na tle innych religii, islam nie stanowi jakiegoś szczególnego wyjątku. Jednakże sam *tawil* posiada specyficzne i z punktu widzenia poruszanego tu tematu szczególnie interesujące cechy. Pozwólmy sobie w tym miejscu na cytat słynnego hadisu Proroka i odnoszący się do niego komentarz Henry’ego Corbina, aby zrozumieć szczególne miejsce filozofii w egzegezie *tawil*.

Abu al-Hajsam al-Dżurdżani pisze: „Między moim grobowcem a miejscem, z którego głoszę mowy, znajduje się jeden z rajskich ogrodów”. Niniejszy hadis stanowi swoistą alegorię *tawilu*. Corbin komentuje go w następujący sposób:

„Tego stwierdzenia nie należy oczywiście rozumieć w sensie dosłownym, egzoterycznym (*zahir*). Kazalnica to właśnie ten dosłowny znak, to znaczy religia pozytywna, z jej nakazami i dogmatami. Jeśli chodzi o grobowiec, jest to filozofia (*falsafa*), gdyż jest konieczne, aby w tym grobowcu egzoteryczny aspekt religii pozytywnej i jej dogmatów został poddany dekompozycji i rozkładowi śmierci. Rozciągający się między nimi rajski ogród to obszar Zmartwychwstania, na którym wtajemniczony zmartwychwstaje do życia nieśmiertelnego. Ta koncepcja czyni z filozofii konieczną fazę początkową […] Nie odnajdujemy tutaj ani bardziej lub mniej nietrwałej równowagi między filozofią a teologią, ani <<podwójnej prawdy>> awerroistów, ani – w jeszcze mniejszym stopniu – idei *ancilla theologiae*. To z przestrzeni między dogmatem a grobowcem, w której wiedza dogmatyczna umiera i się przekształca, zmartwychwstaje nowa religia”[38].

Z jednej strony istnieje boskie prawo (*shariah*), z drugiej duchowa ścieżka (*tariqah*). Zwykle ścieżka postrzegana jest jako ezoteryczny rdzeń, a prawo jako egzoteryczna skorupa, którą należy rozbić. Jednak dla ismailitów (skrajny odłam szyizmu), którzy radykalizują znaczenie duchowej egzegezy, tak prawo, jak i ścieżka reprezentują totalność, która staje się symbolem do spenetrowania przez *tawil*. Poza prawem i ścieżką pozostaje już tylko ostateczna rzeczywistość (*hagigah*), sam Bóg w terminach teologicznych – absolutna istota w terminach metafizycznych. Radykalny *tawil* stanowi skrajną konsekwencję islamskiego skupienia na „zatruciu wyobraźni, które manifestuje się w dosłownym ukrywaniu obrazu […] który, mimo że jest zasłonięty, nie jest nieobecny czy niewidzialny [*invisible*], odkąd zakrycie jest znakiem jego obecności, jego siły wyobrażeniowej [*imaginal reality*], jego mocy. To, co zakryte, jest niewi-

[37] H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Dialog, Warszawa 2009, s. 303.
[38] Tamże, s. 74.

dziane [*unseen*]”[39] (tłum. własne – Ł.M.).

Nie ma nic dziwnego w przypisywaniu filozofii potencjału „uwalniającego”: od złudzeń, od nieprawdy i fałszu idoli. Podobnie jak religię, filozofię możemy pojmować również jako praktykę uwalniania się od doczesności, praktykę odchodzenia bądź zanikania. Być może, jak twierdzi Sokrates, filozof „nie zajmuje się niczym innym, jak umieraniem i śmiercią”[40] – rozbijaniem obrazów doczesnego życia. Z ruchem uwalniania się od obrazu, przekraczania go, rozbijania swoistego skostnienia obrazu – czego konieczność wyraża się już w samej potrzebie „zasłaniania” obrazu – do czynienia mamy wszędzie tam, gdzie wyrazić chce się coś radykalnie transcendentnego. Powstaje pytanie, co zobaczymy po rozbiciu formy obrazu i po przekroczeniu pojęcia. Czy robimy to w imię spoczywającej pod zasłoną, niczym niezdeterminowanej wolności, czy może sama sprzeczność wyższych wyobrażeń staje się w tym wypadku „zasłoną” dla ludzkiego umysłu? Być może tam, gdzie jeden widzi „zasłonę” sprzeczności, ktoś inny odkryje coś całkiem nowego, zupełnie inną jakość – zgodnie z siłą spojrzenia, którą aktualnie dysponuje widzący. Jak już mówiliśmy, zasłaniać obraz możemy w celu uchronienia go przed niegodnym spojrzeniem, ale również w celu uchronienia tego, kto patrzy. Sam obraz może również stanowić zasłonę, tak iż po przekroczeniu jego złudnej powierzchni – po rozbiciu jego formy, zdekomponowaniu, zinterpretowaniu – ukażą się nam „obrazy” nowe, dotąd niespotykane, „obrazy niewidzialnego”: dla jednych widoczne, dla innych zakryte, bo reprezentujące świat inny niż to, co dane w sposób powszedni. Jeżeli spojrzenie może „upadać” zaaferowane blaskiem rozlicznych idoli, czy może również dostąpić zbawienia – apokaliptycznego zerwania zasłony? Jak wyglądać miałaby „wiedza” oparta na takich apokaliptycznych odsłonach? Czy musiałaby dać się cała naraz (co samo w sobie stanowi paradoks), umożliwiając tym samym jakiegoś rodzaju usystematyzowaną gnozę? A może pociągałaby ku sobie stopniowo, oferując wciąż nowe „widoki”? I czy owe „widoki” nie musiałyby również stać się rodzajem zasłony? W obliczu tak postawionych pytań umysł nasz zdaje się bezradny.

Dla Żydów zasłona była granicą, rozdziałem pomiędzy tym, co znane, codzienne, przyziemne, a tym, co nieznane, odświętne, niebiańskie. Miała dzielić przestrzeń podług tego,

---

[39] H. Bey, *Millenium*, [w:] tegoż, *Millenium*, tłum. K. Szlendak, Inny świat, Mielec 2005, s. 41 – tłumaczenie poprawione na podstawie oryginału: *Islam's concern with pollution of the imagination, which manifests in a literal veiling of the image [...] that which is veiled is not absent or invisible, since the veil is a sign of its presence, its imaginal reality, its power. That which is veiled is* ***unseen***.

[40] Platon, *Fedon* 64 A, tłum. R. Legutko, Znak, Kraków 1995, s. 56.

co godzi się i nie godzi nazywać świętym. Zasłona jest tu zasłoną „z krwi i kości", zasłoną prawdziwą, którą wybrani i uprzywilejowani uchylić mogą w ściśle określony sposób, w odpowiednim ku temu czasie. Zasłona zdaje się współtworzyć tu oddalone i nieosiągalne tabu – jest częścią boskiego spektaklu, nieubłaganie nieprzezroczystą barierą pomiędzy *sacrum* i *profanum*. W religiach pierwotnych zasłonę zrywa się rytualnie, aby przywrócić jej moc bądź aby obcować w ten sposób z *sacrum* (lub to i to jednocześnie), to znów – jak w przypadku indyjskiej zasłony *māyi*[41] tudzież egipskiej Izydy[42] – uznaje się jej pokrewieństwo z przyrodzonym uposażeniem ludzkiej natury, zakładając jednocześnie możliwość bądź niemożliwość – lub warunki – jej przekroczenia. Dla Żydów natomiast, z chwilą śmierci Mojżesza, zasłona staje się nieprzeniknioną strażniczką boskiej obecności i próżno, poza prawem oraz liturgią, szukać tu jakiegokolwiek związku pomiędzy Bogiem, światem i człowiekiem (wyjątkiem są oczywiście prorocy). O ile Mojżesz rozmawiał z Bogiem[43], a opromienioną blaskiem Jego obecności twarz ukrywał w zasłonach, które rozchylał wyłącznie na czas przekazywania Izraelowi Słowa Bożego (2 Mojż 34:35), o tyle arcykapłan wchodzący w Dzień Przebłagania z krwią zwierząt ofiarnych za świątynną zasłonę w najlepszym razie odczuwać mógł podniosłą atmosferę związaną z pełnioną funkcją, miejscem czci i odbywającym się właśnie świętem.

Rozdarcia na dwoje świątynnej zasłony w chwili śmierci Chrystusa oznacza między innymi (ta wielość charakterystyczna jest dla języka religijnego) zniesienie umownego podziału przestrzeni na *sacrum* i *profanum*, głównie w odniesieniu do człowieka, który zgodnie ze słowami Chrystusa sam cały jest świątynią Boga[44]. Bóg, który zbawia, jest tym samym Bogiem, który nas opuszcza, wycofując wszelki obraz, wszelkie podobieństwo i wszelką re-

---

[41] Kosmiczne złudzenie: empiryczna zasłona utkana z wielości, cierpienia i śmierci, pod którą ukryta jest boska Jedność, radość i prawdziwe życie. W hinduizmie i buddyzmie oznacza ona nieustanne wędrowanie, *samsarę*: kołowrót narodzin i śmierci, cykl reinkarnacji, któremu podlegają wszystkie – łącznie z boskimi – żyjące istoty.

[42] Warto w tym miejscu przypomnieć, co głosiła inskrypcja ze świątyni Izydy w Sais: „Ja jestem wszystkim, co było, co jest i co będzie. Żaden śmiertelny nie odchylił mojej zasłony. Słońce jest moim dzieckiem".

[43] Biblijne „oglądanie" Boga, nie jest rzecz jasna równoznaczne z patrzeniem na coś w sensie dosłownym. Kontrowersyjne pozostaje jednak pewne miejsce księgi Hioba, w którym Hiob odpowiada Bogu między innymi: „Dotąd cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem cię wzrokiem" (Hi 42,5).

[44] W Piśmie Świętym spotykamy jeszcze inne skojarzenie dotyczące zasłony, tam gdzie pojawia się ona w roli szaty, wierzchniego okrycia. Ciekawy pod tym względem wydaje się fragment Ewangelii Marka: „A pewien młodzieniec szedł za Nim, odziany prześcieradłem na gołym ciele. Chcieli go chwycić, lecz on zostawił prześcieradło i nago uciekł od nich" (Mk 14,51-52). Sytuacja, którą opisuje Ewangelista, następuje zaraz po tym, jak rzymskie władze pojmały Jezusa. Występujący tu czasownik *krateo* („chwytać", „łapać") odnosi się w Mk 14,1.44.46.49 do prób pochwycenia Jezusa. Jeśli pójdziemy za tą analogią, zobaczymy, że żołnierze pojmali wyłącznie „zasłonę", wierzchnie okrycie, zniszczalną „szatę" ciała Jezusa, gdyż to, co pod nią – jak w przypadku młodzieńca w prześcieradle – okazuje się nieuchwytne. Por. P 1,3.3-4 – „Ich ozdobą niech będzie nie to, co zewnętrzne: uczesanie włosów i złote pierścienie ani strojenie się w suknie, ale wnętrze serca człowieka o nienaruszalnym spokoju i łagodności ducha, który jest tak cenny wobec Boga".

prezentację, za wyjątkiem obrazu i podobieństwa jakie odnalazł w człowieku, wszak mógł tego dokonać (mianowicie owego wycofania), wyłącznie sam będąc człowiekiem. Czy aby na pewno dochodzi tu do wielkiego odsłonięcia? Chrystus zostawia nam prawdę o sobie, o Synu Człowieczym, Bogu *par excellence* wcielonym, o nas samych, o prozaicznym pokarmie chleba i wina – o ciele i krwi, a więc i o szczególnym związku tego, co przyziemne i ludzkie, z tym, co niebieskie. Znów „ukryte" objawia się tylko dzięki skrywaniu, w akcie przesłaniania – i można wyobrazić sobie z łatwością, iż teraz sam Chrystus staje się dla kogoś idolem zasłaniającym prawdę, o której zaświadczał. Być może nie ma lepszego i mniej związanego, mniej uwikłanego terminu na określenie Boga niż Ukryte (arab. *batin*, bądź Przejawione – arab. *zuhur*), wszak każda zasłona – pisze Corbin – „może się stać tak nieprzezroczysta, by nas uwięzić i schwytać w pułapkę idolatrii. Ale może się też stać niesłychanie przezroczysta, ponieważ jedynym jej celem jest udostępnienie mistykowi wiedzy o bycie takim, jaki jest […] ponieważ jest zbawczym poznaniem/ gnozą zbawienia"[45] (tłum. własne Ł.M.).

Jeżeli rolę nieprzejrzystości, rolę idola w świątyni jerozolimskiej odgrywała zasłona oddzielająca ludzi od Boga, to rozerwanie zasłony okazuje się gestem pokrewnym temu, co Hakim Bey określił mianem „islamskiego skupienia na zatruciu wyobraźni", a co w praktyce oznacza dosłowne „zakrycie obrazu". Chrystus występuje tu w roli lekarza „utrudzonych i obciążonych", ich wyobraźni zatrutej przez oddalenie od Boga i skomplikowane prawo, któremu nie mogą sprostać. Rozerwanie zasłony to ruch pragnienia, jak mówi Bey – „eros, który zmierza w kierunku ucieczki z uwięzienia wewnątrz banalności obrazu"[46], pragnienie występujące „przeciwko zduszeniu prawdziwej jaźni, która dotychczas za wszelką cenę starała się wyrazić <<swojego pana>>, swoje najgłębsze znaczenie"[47].

I znów należałoby zapytać, co odkrywamy dzięki temu, uwalniającemu od swego rodzaju fetyszu, ruchowi. Czy ciemność tak często spowijająca mistyczny wzrok stanowi echo słów umierającego Chrystusa („Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?")? Czy równoznaczna jest z wycofaniem wszelkiego zewnętrznego obrazu Boga i prawa związanego z oddawaniem Mu czci? Nawet jeżeli przyjmiemy, że to prawda, mistycznym drogowskazem po-

---

[45] H. Corbin, *Alone with the alone. Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, Routledge and Kegan Paul, London 1969 – tekst oryginału: *It is a veil; this veil can become so opaque as to imprison us and catch us in the trap of idolatry. But it can also become increasingly transparent, for its sole purpose is to enable the mystic to gain knowledge of being as it is […] because it is the gnosis of salvation.*

[46] H. Bey, *Millenium*, dz. cyt., s. 35.

[47] Tamże, s. 38 – tłumaczenie poprawione na podstawie oryginału: *against suffocation of the true self that must express „its lord", its deepest meaning.*

zostaje sam Chrystus i wszystko, co związane z Jego życiem, nauczaniem, a także śmiercią. Tym samym Chrystus staje się ostatecznym i jedynym symbolem do rozpoznania (co nie umniejsza Jego historycznej bytności, wręcz przeciwnie – o czym nieco później).

Być może należy w tym miejscu zapytać o jakąś teorię symbolu, jednakowoż jak twierdzi Jurij Łotman – aby funkcjonować, symbol nie potrzebuje teorii, człowiek natomiast nie potrzebuje jakiejś jasnej i jednoznacznej definicji symbolu, aby go rozumieć. Innymi słowy: ten, kto obcuje z symbolem, dla kogo symbol coś znaczy, nie może się mylić co do jego natury, mimo iż mógł nie posiadać wcześniej żadnej wiedzy o tym, czym symbol w istocie jest. Wypada jednak już w tym miejscu podkreślić kilka istotnych cech symbolu, aby uniknąć częstych nieporozumień i zaznaczyć to, co będzie dla nas szczególnie ważne.

Symbol to przede wszystkim znak, o zasadniczo nieruchomym rdzeniu umocowanym w tym, co archaiczne, przed-historyczne. Podstawowy kształt symbolu wyznacza pewien kanon, wokół którego krążą – łącząc się z coraz to nowymi kontekstami – jego potencjalnie nieskończone przekształcenia i ta cecha czyni z niego swego rodzaju „kondensator pamięci". Jak pisze Łotman:

„Z jednej strony przenikając złoża kultur, symbol realizuje się w swojej inwariantnej postaci. W tym aspekcie możemy obserwować jego powtarzalność. Symbol występować będzie jako coś niejednolitego w stosunku do otaczającej go przestrzeni tekstowej, jako posłaniec innych epok kulturowych (= innych kultur), jako przypomnienie o prastarych (= wiecznych) podstawach kultury. Z drugiej strony, symbol aktywnie koreluje z kontekstem kulturowym, transformuje się pod jego wpływem i sam go transformuje. Jego inwariantna istota realizuje się w wariantach. Właśnie w tych zmianach, którym ulega wieczny sens symbolu w danym kontekście kulturowym, kontekst ten najwyraźniej ujawnia swoją zmienność"[48].

Drugą ważną cechą symbolu, której niezrozumienie wywołuje bodajże najwięcej nieporozumień, jest jego ścisły związek z treścią, do której odsyła on jako pewien znak zmysłowy. Ten związek czy też udział symbolu w tym, co symbolizowane, sprawia, iż symbol nie tylko coś znaczy, ale właśnie symbolizuje. W tym sensie to, co symboliczne, nie może być rezultatem konwencji – umownego związku pomiędzy znakiem, a tym, co przez niego oznaczone[49]. Kiedy przypisujemy czemuś status symbolu nie mamy również na myśli wyłącznie niedosłowne-

[48] J. Łotman, *Symbol w systemie kultury*, tłum. B. Żyłko, „Polska Sztuka Ludowa" 1988, nr 3, s. 151.

[49] Choć potocznemu rozumieniu przedstawia się to dzisiaj zgoła inaczej, począwszy od subiektywnego symbolizmu francuskiego, na logice symbolicznej skończywszy. Dodatkowych trudności nastręcza skojarzenie symbolu z *logotypem* czy znakiem towarowym.

go, przenośnego znaczenia danej „rzeczy" – wręcz przeciwnie: to, co symboliczne, jest tym, co najbardziej rzeczywiste.

Dla nas jednak najważniejszą cechę symbolu stanowi możliwość uwewnętrznienia, przyswojenia – możliwość uczynienia symbolu swoim własnym – bądź, w zależności od przyjętej perspektywy, odkrycia, iż symbol był w nas już uprzednio, niejako od zawsze, obecny. Jak pisze Ricoer:

„Odbierać przejawy sacrum z <<kosmosu>> i dostrzegać jego przejawy w <<duszy>> – to jedno i to samo […] Są to bieguny tej samej ekspresyjności, Kosmos i Psyche; wyrażając świat, wyrażam siebie; rozszyfrowując świętość świata, zgłębiam własną świętość"[50].

To pokrewieństwo dobitnie obrazuje przykład Chrystusa – Jego wcielenie i Bogo-człowieczeństwo:

„On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie" (Kol 1,15-17).

Podobnie rzecz ma się z *tawilem* ezoterycznego islamu. Mimo iż *tawil* – jako poszukiwanie źródła, odsłonięcie tego, co zakryte – stanowi wyraz duchowej wolności, która destabilizuje znaczenie litery Pisma, a więc i ortodoksji, w żadnym razie nie zmierza jako metoda do sankcjonowania religijnej dowolności, wszak ma ukazać to, jak rzeczy mają się naprawdę, w jaki sposób są symbolicznie „zaczepione" w ostatecznej rzeczywistości. Bey pisze:

„Nawiązując do żyjącego w XII wieku andaluzyjskiego sufiego imieniem Ibn Arabi, powiemy, iż istnieją <<subtelne wiązania>>, które rozciągają się pomiędzy niebem i ziemią jak drabiny jakubowe – oraz <<znaczenia>>, które rozciągają się wzdłuż tych wiązań jako prawie przezroczyste pasma światła, włókna *aurora borealis* pulsujące świetlistymi sygnałami, jak gwiazdy spadające przez zasłony gazy"[51].

Jakkolwiek zagadkowy i poetycki, opis przytoczony przez Beya odnosi się do sfery „między niebem i ziemią", która to sfera pośredniczy pomiędzy światem, a niepojętym sednem Bóstwa, i jak czytamy kawałek dalej: „należy ona do <<środka>> lub *isthmus* zwanego *Mundus*

[50] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Pax, Warszawa 1986, s. 15/16.
[51] H. Bey, *Za i przeciw interpretacji*, [w:] tegoż, *Millenium*, dz. cyt., s. 54.

Imaginalis, gdzie wyobrażenia pojawiają się jako autonomiczne lub, gdzie sny przepowiadają prawdę". Można by rzec, iż ów „środek" – nadzmysłowy świat pośredni zwany również *alam al mithal* (świat metafizyczny lub mistyczny świat podobieństw) – jest prawdziwym miejscem twórczym, wielowymiarowym słowem (*logos*), które Bóg kieruje ku światu, powołując go tym samym do życia. Podobną drogę, choć w przeciwnym kierunku, pokonać musi mistyk i to właśnie określa się mianem poszukiwania źródła znaczenia. Interpretacja stanowi odpowiedź na manifestacje, a posługując się językiem fenomenologii, powiemy, iż uwalnia z krępujących więzów i skostnień jednostronnego widzenia – z widzenia aspektowego – ku widzeniu źródłowemu.

Zostawiając na boku całą skomplikowaną „maszynerię" wysiłków mistyka, podkreślić należy przede wszystkim, iż rolę przewodnią w pośredniczeniu pomiędzy ukrytym boskim bytem a jego wielorakimi manifestacjami w innych, światowych formach bytu (obojętne, czy te formy obejmują wyłącznie świat zmysłowy, czy również jakąś hierarchię światów nadzmysłowych) otrzymuje symbol. Kwestię kluczową stanowi zaś jego – tak podkreślana przez Ricouera – naturalna obecność w sferze uposażenia bytu ludzkiego czy też ludzkiej *psyche*. Tę obecność w chrześcijaństwie gwarantuje wcielenie, ono też zasypuje przepaść między niedocieczonym – bądź jak zwykliśmy to określać dzisiaj: milczącym lub nieobecnym – Bogiem a człowiekiem i jego światem. Islamski mistycyzm natomiast tę rolę przypisuje pośrednikowi w postaci Anioła, aktywnej Inteligencji – Anioł to transcendentna cząstka naszej osoby. Corbin pisze, iż w islamie każda teofania ma postać angelofanii. Anioł stanowi tutaj odpowiednik wcielającej się figury *logosu*. „Ten sam Logos jest zarazem błagalnikiem za dotkniętą nieszczęściami śmiertelną naturą wobec tego, co nieśmiertelne, i posłanym od Władcy do jego poddanych"[52] – mimo oczywistych różnic, szczegółów których nie możemy tutaj przytoczyć, powyższe zdanie Filona z powodzeniem odnieść możemy zarówno do Chrystusa, jak i do Anioła-posłańca (por. np. Gabriel odwiedzający Maryję), aktywnej Inteligencji będącej uosobieniem twórczej, symbolicznej wyobraźni.

Powód, dla którego zależy nam na wyłuszczeniu tego, co nazywamy tu „pokrewieństwem" między człowiekiem a odniesionym do Boga światem wyobrażeń, symboli – *Mundus Imaginalis* – jest zasadniczo prosty: odpowiedź na pytanie o to, „jaki" Bóg jest, jakkolwiek ograniczona, aby nie ulec skrajnemu przekłamaniu, uzależniona jest od ustalenia naturalnego

[52] Filon z Aleksandrii, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, tłum. A. Pawlaczyk, UAM, Poznań 2002, s. 54.

dla narracji religijnych języka, jak również od tego, czy ten język „dotyka" w ten czy inny sposób swojego – zakrytego bądź co bądź – „przedmiotu". Wciąż staramy się uzasadnić słuszność zawężenia obszaru poszukiwań do tak zwanych treści wyobrażeniowych, aby móc następnie wykazywać konsekwencje negowania wyobrażeń bądź podążania za nimi w filozofii, teologii itp. To, że symbolizm religijny spotykamy w każdej kulturze archaicznej, nie ulega wątpliwości. Odnajdujemy go bowiem w starożytnych wierzeniach całego świata, w religiach Abrahamowych, w hinduizmie, czy nawet – tak niechętnemu wszelkiemu obrazowaniu – buddyzmie. To jednak czy symbol jest swoistym przeżytkiem, nic nie mówiącym współczesnemu człowiekowi anachronizmem[53], czy może samym jądrem ludzkiego doświadczenia religijnego, jest sprawą niepewną. Tymczasem jedne religie wykluczają silne „pokrewieństwo" pomiędzy tym, co ziemskie, i tym, co niebiańskie, inne zaś skutecznie bronią się przed symbolem, zazwyczaj i tak *implicite* w ich łonie obecnym.

W symbolu to, co znane, i to, co zakryte, zdają się koegzystować, stwarzając możliwość swoistej transmutacji: przeniesienia z planu niższego na wyższy. Chrystus cały był tym „przeniesieniem", stąd nasze stwierdzenie, iż dla chrześcijan stanowi On „symbol ostateczny"; jako człowiek, samą swoją obecnością pośród innych ludzi – stąpając po tej samej co i oni ziemi – ustanawiał odniesienie do świata innego. Jego wzorem każdy człowiek uzdolniony jest do tego, aby stać się właśnie takim „żywym odniesieniem", którego symboliczny finał zakodowano w figurze zmartwychwstania. Nie bez związku z rzeczonym punktem widzenia, Corbin napisze o Ibn Arabim, iż całe jego życie było w istocie „transhistoryczne, ulokowane w tym świecie subsystentnych obrazów, bez którego nie mogłoby być teofanii"[54]. Skupiony jedynie na fasadach „współczesny" wzrok neguje zarówno głębie, jak i wszelki walor poznawczy symbolu, który raczej objawia coś i do czegoś zobowiązuje niż o czymś powiadamia czy mówi wprost. Właśnie w tym zobowiązaniu, jak się zdaje, dochodzi do stopniowego odsłaniania sensu danego symbolu – ukazuje się on tam, gdzie odkrywa go gotowy na to umysł: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia – mówi Jezus – ale teraz znieść nie możecie" (J 16,12). Wynika z tego, iż pytanie, jakie powinniśmy sobie postawić, nie dotyczy tego, czy symboliczne treści wyobrażeniowe stanowią naturalny język religii, ale ra-

[53] Pogląd ten – zdaje się zupełnie niesłusznie – szczególnie popularny jest tam, gdzie religię postrzega się jako niedojrzałe stadium na drodze do wiary, lub tam, gdzie występuje silny podział na pogaństwo i objawioną religię jednego Boga.

[54] H. Corbin, *Alone with the alone. Creative Imagination*..., dz. cyt., s. 24 – tekst oryginału*: „transhistorical"; most frequently it is situated in that intennediate world of subsistent Images, without which there would be no theophanies*.

czej: czy usunięcie ze sfery religijnej symbolicznych treści wyobrażeniowych nie skutkuje niepowetowanymi dla człowieka religijnego szkodami. A więc, czy symbol daje się usunąć? Czy może przestaje działać – w „czasie marnym", w „Nocy Świata", w której Bóg (bogowie), wycofawszy się, pozostawił za sobą ziejącą pustką przepaść pomiędzy samym sobą a poszukującym go człowiekiem? Pisze Ibn Arabi:

„Gdyby choć na mgnienie oka między Nim a światem stanęła zasłona, świat znikłby w jednej chwili; trwa bowiem tylko dzięki Jego ochronie i czuwaniu. Jednakże Jego światłość jest tak wielka, że przekracza możliwość naszego postrzegania; stąd to, co jest Jego objawieniem, my widzimy jako zasłonę"[55].

Nie przez przypadek powyżej przywołaliśmy szereg podjętych i analizowanych przez Heideggera metafor zaczerpniętych z poezji Friedricha Hölderlina. Nie powinno również dziwić – szczególnie w kontekście przytoczonej wypowiedzi Ibn Arabiego – iż Corbin od szeroko pojętej recepcji dzieł Heideggera[56] i zainteresowania między innymi teologią niemiecką płynnie przeszedł do studiów nad muzułmańskim mistycyzmem. Jeżeli w islamie Ukryte objawia się tylko dzięki skrywaniu i przesłanianiu, tak iż prorok bądź mistyk, przeniknąwszy wszystkie boskie tajemnice, sam staje się zasłoną Boga, spełniając jednocześnie na ziemi rolę Jego wicekróla, to zwrot myślowy Corbina – od heideggerowskiej fenomenologii bycia, do szyizmu i sufizmu – okazuje się ruchem co najmniej uzasadnionym. Ukryte heideggerowskie bycie (*Sein*) – będąc tym, co się „zrazu i zwykle właśnie nie ukazuje" – zawsze zjawia się poprzez byt-zasłonę (*Seiende*); objawiane jest zarazem skrywanym. Mimo iż bycie stanowi sens i podstawę bytu, w dziejach metafizyki jako „nauki o bycie" fakt owego ufundowania zostaje gruntownie zapoznany. Stąd niechęć, jaką Heidegger żywi względem filozofii bytu, idei, ich obrazu bądź wyobrażenia – sfery *sensu stricto* przedmiotowej, stąd sprzeciw wobec ontoteologii, jak również przeciwko „przedmiotowej" fenomenologii Husserla. Wszystko to bowiem zasłania bycie – fenomen źródłowy – i oddala od przemyślenia jego skrywającej się istoty.

Czyżby Corbin w myśli sufickiej odnalazł coś, co dla Heideggera pozostawało *nomen omen* „ukryte"? Swoistą siłę widzenia zdolną przekroczyć proste przeciwstawienie na bycie i to, co będące, czyli byt? Zanim odpowiemy na to pytanie, pozwólmy sobie jeszcze raz dopu-

[55] Ibn Arabi, *Droga do Pana mocy*, tłum. J. Szczepański, Rebis, Poznań 2003, s. 31.

[56] Corbin był tłumaczem dzieł Heideggera na język francuski. W latach 1934 i 1936 spotkał się z Heideggerem celem konsultacji przekładów.

ścić do głosu Ibn Arabiego; mówi on bowiem o tym, czego Heidegger zdaje się nie dostrzegać bądź czego dostrzegać nie chce, a co rozciąga się, niczym jakiś odrębny horyzont, pomiędzy sferą bytu i tym, co od bytu niezależne. Przytoczmy nieco dłuższy cytat:

„Wiedz, że <<Między-Byt>> jest wyrażeniem określającym coś, co oddziela od siebie dwie rzeczy, jak granica między słońcem i cieniem, i – jak rzecze Pan – między dwoma morzami: <<Między nimi jest bariera (*barzach*), której przekroczyć nie mogą>> (Koran 55:20). <<Nie mogą przekroczyć>>, czyli nie mogą się ze sobą mieszać, albowiem dzieli je owa ściana, której zmysł wzroku nie dostrzega, a nagle dostrzeżona przestaje istnieć. A kiedy bariera ta oddziela znane od nieznanego, istniejące od nieistniejącego, potwierdzone od negowanego, racjonalne od irracjonalnego, nazywa się <<Między-Bytem>> i jest w y o b r a ż e n i e m [podkreślenie moje – Ł.M.]. Jeśli bowiem ją postrzegasz (a jesteś racjonalistą), to wiesz, że twój wzrok napotkał rzecz istniejącą, choć zarazem jesteś świadom, że to nie jest w pełni <<r z e c z>> [podkreślenie moje – Ł.M.]. A czym jest coś, czego materialność jest jednocześnie potwierdzona i zanegowana? O wyobrażeniu nie można powiedzieć, że istnieje albo nie istnieje, jest znane albo nieznane, potwierdzone i niepotwierdzone albo odrzucone. Istota ludzka przenosi się do tej rzeczywistości we śnie i po śmierci i widzi cechy opisowe jako istniejące ucieleśnione formy, nie ma co do tego wątpliwości. Osoba obdarzona intuicją widzi na jawie to, co śpiący we śnie, a zmarły po śmierci”[57].

Niezależnie od tego, czym dokładnie dla Ibn Arabiego jest rzeczony „Między-byt”, otrzymujemy sporą dawkę informacji na temat jego charakterystyki. Jest więc przede wszystkim „wyobrażeniem” o trudnym do ustalenia statusie ontologicznym; w każdym razie nie jest ani Ukrytym – Bogiem, ani faktycznym bytem stworzonym (ani, co równie ważne, kategorią stworzoną do ich opisu). Stoi dokładnie pomiędzy tym, co znane i nieznane, materialne i niematerialne, potwierdzone i niepotwierdzone, istniejące absolutnie i względnie. Gdy nasz wzrok napotyka „Między-byt” (w postaci wyobrażenia) jako rzecz istniejącą, jest zarazem świadom, iż nie jest to w pełni rzecz. Ibn Arabi mówi ponadto, że wyobrażenia dostępne w tej sferze są istniejącymi, choć niematerialnymi, ucieleśnionymi formami (*immaterial bodies*), które śpiący napotyka we śnie, a zmarły po śmierci. Jeżeli przyjmiemy, iż „Między-Byt” to techniczne określenie zamieszkałej przez anioły sfery symboli – co wydaje się zgodne z sufickim doświadczeniem mistycznym – to powyższy opis zawiera dwie z trzech wymienionych przez Ricoeura funkcji symbolu: kosmiczny aspekt hierofanii, gdyż symbol pośredniczy między Bogiem a światem, który sam jest śladem – odciskiem – *sacrum* i którego „substancję” symbol niejako dzierżawi; oraz nocny aspekt produkcji onirycznych, rzekomo pokrewnych z treścią „wrażeń” pośmiertnych. Trzecia wymieniana przez Ricoeura funkcja symbolu związa-

[57] Ibn Arabi, *Droga do Pana mocy*, dz. cyt., s. 74-75.

na jest z – tak istotną, jak się okaże, zarówno dla Heideggera, jak i Arabiego – wyobraźnią poetycką: „poetycki symbol – pisze Ricoeur – ukazuje nam ekspresyjność w stanie poczęcia”[58].

W dojrzałej myśli Heideggera problem Boga ustępuje miejsca fenomenologicznej ostrożności zapytywania o bycie i właśnie w związku z byciem pomyślanym jako gruntujące byt źródło (*Ursprung*) ów problem stale pojawia się w polu zainteresowań autora *Bycia i czasu*. Powtarzane do znudzenia słowa z *Identyczności i różnicy*: „Przed *causa sui* człowiek nie jest w stanie ani z bojaźni upaść na kolana, ani nie może przed nim śpiewać i tańczyć”, oznaczają między innymi zakaz uprzedmiotawiania, substancjalizowania czy tematyzowania *sacrum* – stąd heideggerowskie „myślenie bezbożne”, które zdaje się omijać dwuznaczność mówienia o Bogu. Jeżeli bowiem ludzki umysł potrafi pojąć Boga wyłącznie jako byt (*ens primum*, *summum bonum*), to obsadzając Go nawet na samym szczycie *scala naturae*, wykonuje gest bałwochwalczy lub daje się najzwyczajniej w świecie zwodzić pozorom. Jednak inne wobec bytu pozostaje już tylko „nic” – jak pisze filozof: „Nic jako inne wobec bytu jest zasłoną bycia”[59].

Wracamy tutaj do zasłony, próżno bowiem szukać tu czegokolwiek, co mogłoby stanąć „między-bytem” a byciem. U Heideggera „nic” zdaje się zasłoną ostatnią; wcześniej wszak bycie objawia się poprzez zasłonę bytu, metafizyki, myślenia teologiczno-spekulatywnego – rzeczy, wyobrażeń, pojęć itd. – i choć pisze filozof, iż treści wyobrażeniowych nigdy nie możemy wyłączyć i oderwać od doświadczenia religijnego, to na niewiele zda się badanie ich w oderwaniu od „faktu” ludzkiej dziejowej egzystencji, a ta swojego sensu dociekać może wyłącznie w świetle bycia. W tej kwestii zgodzimy się z Heideggerem tylko w połowie. Wprawdzie odrywając treści wyobrażeniowe od ludzkiej egzystencji, możemy co najwyżej uprawiać ich archeologię, nie wydaje się jednak, by były one bez reszty zależnym od poetyki i przekonań danej epoki, kapryśnym dodatkiem do egzystencji człowieka religijnego, określonej w pełni wyłącznie przez bycie (czy cokolwiek innego). Zresztą nie do końca wiadomo, co owa zależność od bycia miałaby w ogóle oznaczać. W każdym razie, w perspektywie Heideggerowskich ustaleń, „wyobrażeniowy” „Między-Byt” Ibn Arabiego możemy włożyć między bajki. Jakkolwiek zręczne, na poły poetyckie narracje ukształtowane pod wpływem śre-

---

[58] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, dz. cyt., s. 16.

[59] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie*, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 56.

dniowiecznej metafizyki bytu, prowadzić mogą jedynie do zafałszowania źródłowego doświadczenia bycia.

Jeśli wziąć pod uwagę to, jak konstrukcje przedstawione w *Fenomenologii życia religijnego* rzutowały na późniejsze prace Heideggera, zwłaszcza na rewolucyjny projekt *Bycia i czasu*, zauważymy stopniową laicyzację heideggerowskiego języka i zawężenie pola badawczego, z którego znikają zarówno inspiracje teologiczne, jak i wszelkie odniesienie do transcendencji, nie wspominając o jakichkolwiek jej obrazach. Gdy wraz z Heideggerem tropimy bycie, czujemy, że coś wciąż nam umyka; obietnice okazują się puste – tropimy bowiem „nic" – ponawiamy pytanie, by je wraz z filozofem rozwinąć, wykształcić, a w końcu „w pytaniu wytrzymać" – zazwyczaj bez odpowiedzi. Trudno ocenić, czy za niechęcią do obrazowania kryje się w tym wypadku bez-silność widzenia, czy też – wręcz odwrotnie – wiara w słuszność założeń takiego, a nie innego programu filozoficznego powściąga samo patrzenie. Poetyckie inklinacje Heideggera nasuwają na myśl raczej pierwsze z wyjaśnień, tak jak stosunek filozofa do samych poetów. Myśliciel wszak „wypowiada bycie", poeta „nazywa świętość' (*das Heilige*). Jednakże u podstaw triady: filozofia (myślenie), religia (dziękczynienie), poezja (tworzenie)[60] Heidegger ustawia „myślenie istotne" (bądź „myślenie pierwotne"), podkreślając tym samym prymat i związek myślenia z byciem.

„Lecz poetycko mieszka Człowiek na tej ziemi" – wtóruje Heidegger Hölderlinowi i sam zdaje się żywić nadzieję, iż pewne, raczej poetyckie metafory – jak „stróżowanie", „nasłuchiwanie", „ofiarność", „prześwitywanie" itp. – zdolne są wyprowadzić człowieka z błądzenia w żywiole bytu i na powrót wprowadzić na tropy bycia. Bezcelowy wydaje się spór o prymat myślenia nad poezją bądź poezji nad myśleniem i o to, którą z tych funkcji – być może obie – podług własnych mniemań pełnił sam Heidegger. Pewne jest jednakże jedno: w słowniku niemieckiego filozofa metafory religijne zmieniają się w metafory świeckie, symbol w historię – dziejowość i czas – blask bogów zbiegłych (również Boga chrześcijańskiego) w trop, a zatem i nieobecność Boga nadchodzącego. Wziąwszy pod uwagę całe zróżnicowanie i bogactwo obecne w dziejach religii – a więc i podstawowe treści wyobrażeniowe (obejmujące mit i ryt, a także związaną z nimi sztukę i wiele więcej nie tak oczywistych „wytworów"), metafizykę, teologię i filozofię Boga i religii – chciałoby się zadać Heideggerowi to samo py-

[60] Nawiasem mówiąc wielu mistyków, w tym również Ibn Arabi, pełniło każdą z tych funkcji. Dla przykładu William Blake – który w naszych rozważaniach zajmie miejsce niepoślednie – poza religią, specyficznie uprawianą filozofią i poezją zajmowało go również rytowanie, malarstwo i śpiew.

tanie, które objawiona nad czarnym kamieniem Al-Kabby Sophia zadała opłakującemu nieobecność Boga (*fatidic cry <<God is dead>>*) Ibn Arabiamu: „Być może to nie Bóg, a ty jesteś martwy?" (*Can it be that you yourself are already dead?*[61]).

[61] H. Corbin, *Alone with the alone. Creative Imagination*..., dz. cyt., s. 118.

Rozdział II
W kwestii ontologii

Treści wyobrażeniowe a zawieszenie ontologii

Gdyby na myśl Martina Heideggera spojrzeć jak na rodzaj „aparatu", którym można by posłużyć się, aby uzyskać nową optykę np. w filozofii religii czy filozofii Boga, wówczas propozycje niemieckiego filozofa budziłyby być może mniej kontrowersji, otwierając przy tym szereg nowych możliwości interpretacyjnych[62]. Jednakowoż Heidegger zaprojektował swoją filozofię w taki sposób, iż sama jawi się raczej jako odczarowany mit, będący odpowiedzią na inne poprzedzające ją mity. Wszelako kruchość mitologicznych światów – ich podatność na modyfikacje – dowodzi względności i zmienności, jakimi charakteryzują się raczej dzieje metafizyki bytu aniżeli „niewzruszone", będące ich podstawą i dane źródłowo bycie[63]. Postrzegany horyzontalnie, a więc wcielony w historię, mit stanowi narrację kruchą i nietrwałą, w całych ludzkich dziejach narracje mityczne odchodzą w niepamięć, zastępowane przez mity nowe, wzniesione na gruzach tych, które właśnie runęły. Jeśli jednak spojrzeć na mit wertykalnie, posiada on trwały – choć niemożliwy do ostatecznego wyartykułowania – rdzeń[64], umieszczony poza czasem obraz „przodka", który dzieje mają odzwierciedlać; model, z którym starają się zsynchronizować. „Pamięć symbolu – pisze Łotman – jest zawsze starsza niż pamięć jego niesymbolicznego otoczenia"[65].

---

[62] Używano jej zresztą w tym celu, uzyskując niejednokrotnie ciekawe wyniki (Tischner), rozwijano również w zupełnie autorski sposób (Welte, Tilich), niekiedy wbrew zastrzeżeniom samego Heideggera. Właśnie w takim kontekście często cytuje się poniższą wypowiedź filozofa: „Gdyby przyszło mi jeszcze spisywać jakąś teologię – a czasami odczuwam taką skłonność – to termin <<bycie>> nie mógłby się tam w żadnym wypadku znaleźć. Wiara nie potrzebuje myślenia o byciu". Należy wspomnieć również o tych, którzy jak Lévinas czy Marion – przychodzący po Heideggerze i dyskutujący z jego filozofią, często w sposób polemiczny – nie bali się używać słowa „Bóg", rozwijając swoje autorskie projekty filozoficzne. W 1921 roku sam Heidegger pisał w liście do Karla Löwitha: „Jestem chrześcijańskim teologiem", podkreślając jednak słowo *logos* (M. Heidegger, *Dwa listy do Karla Löwitha*, tłum. A. Serafin, „Kronos" 2010, nr 2, s. 172).

[63] Do czynienia mamy tutaj z niejaką dwuznacznością dotyczącą heideggerowskiego bycia. Bycie jest bowiem zawsze byciem bytu, a ten pozostaje – z zasady – skończony, zmienny w czasie, czyli dziejowy. Jest ono jednocześnie różne od bytu (różnica ontologiczna) – jest „niczym", podczas gdy byt jest zawsze czymś – i jako takie zawsze towarzyszy jego wychodzeniu na jaw jako pewna, wprawdzie niemożliwa do określenia inaczej niż przez ten właśnie byt, stała. W tym sensie bycie jest „niewzruszone" i „ruchome" jednocześnie; nieskończone i skończone, jest jednocześnie swego rodzaju podstawą i tym, co na niej oparte, źródłem i tym, co z niego wypływa (tożsamością i różnicą).

[64] Również pod tym względem filozofia Heideggera budzi skojarzenia z głębiej pojmowanym porządkiem symbolicznym. Gruntowne różnice polegają jednak na jej skrajnym „uczuleniu" na obrazowanie.

[65] J. Łotman, *Symbol w systemie kultury*, dz. cyt., s. 151.

A zatem, mity i symbole są raczej zapominane, nigdy nie giną bezpowrotnie, co najwyżej odchodzą w niepamięć. To, co zapomniane, może wszakże – przynajmniej potencjalnie – zostać w sposób spontaniczny wydobyte z niepamięci. Niemniej jednak zdaniem Heideggera nie istnieją narracje niepodlegające dziejowej sile rozkładu. Mówiąc wprost: nawet bogowie, Bóg i sama świętość są owej nietrwałości poddani, a jedyne, co się jej *ex hypothesis* wymyka, to samo bycie. Filozofia bycia stanowi więc swego rodzaju meta-narrację, a samo bycie jej najwyższy „symbol", jedyny i ostateczny, a także – jak się zdaje – pusty.

Nie bez powodu jednak bierzemy na wokandę filozofa takiego jak Heidegger, z pewnością nie po to, by wytykać błędy czy braki wielkiej i wpływowej filozofii. Dzieło Heideggera prezentuje się jako swoisty przełom w historii zachodniej filozofii i trudno byłoby to podważyć. Nakreślenie linii – którą na swój sposób wcześniej wytyczył już Henry Corbin – pomiędzy arabskim mistykiem wyobraźni a niemieckim filozofem bycia, ustawiło nas w samym centrum podejmowanej problematyki umożliwiając jednocześnie wstępne poruszenie kilku istotnych kwestii. Zda się na pierwszy rzut oka, iż trudno o dwa odleglejsze od siebie światy. I tu, i tam jednak mamy do czynienia z ukrytym i ukrywającym, zasłoną i zasłanianym, z odsłanianiem, docieraniem do źródła; z jednej strony hermeneutyka *tawilu*, z drugiej badanie fenomenologiczne. I tu, i tam powściągliwość w dookreślaniu doświadczenia źródłowego, zawoalowanie treści. Podczas gdy Ibn Arabi opisuje swoją zadziwiającą drogę do Boga[66], utrzymując przy tym, iż sam cel owej wędrówki wymyka się jakiemukolwiek opisowi i niepodobna dotrzeć do niego o własnych siłach – Heidegger kładzie nacisk na samo pytanie i pokorne nasłuchiwanie odpowiedzi; tropienie zbiegłych bogów polega wszak na oczekiwaniu, aż sami zechcą ponownie przemówić. Nie dziwi nas, iż nawet późna filozofia Heideggera nigdy nie zdołała uwolnić się od interpretacji religijnych – zwłaszcza tych w duchu *Theologia Deutsch.*

Dla Ibn Arabiego wgląd i poznanie wyższych „światów" są przede wszystkim możliwe, poza tym pozostają wglądem – rodzajem widzenia. Heidegger natomiast – podkreślaliśmy to już parokrotnie – filozofię i kulturę opartą na metaforyce widzenia poddaje gruntownej krytyce. Coś takiego jak wyższe światy dosłownie nie ma racji bytu, a „pozbawione widoków" bycie – w całym swoim bezkształcie i nieokreśloności – jawi się jako nic. W ten sposób poetyckie inklinacje filozofii Heideggera, w obawie przed wszelką petryfikacją i skost-

[66] Przedzieranie się poprzez kolejne zasłony, które oddzielają stworzenie od stwórcy (por. Ibn Arabi, *Droga do Pana mocy*, dz. cyt.).

nieniem, zostają wytrzebione z tradycyjnej symboliki i obrazowania, o mitach nie wspominając, podczas gdy twórczość myślicieli takich jak Ibn Arabi, wręcz przeciwnie, wspiera się na specyficznie rozumianym medium obrazu.

O ile w pismach Heideggera wyczytać możemy stałe dążenie do przekroczenia zastanych możliwości bycia – imaginarium danych, gotowych obrazów egzystencji, brakuje w nich pozytywnej propozycji, być może jedynie „wyobrażonych" (i w tym sensie „niewidzialnych"), możliwości leżących poza „całością bytu" – czy to faktycznego (to znaczy pojmowanego ontycznie), czy też pojmowanego metafizycznie (a więc ontologicznie). Z pozytywów pozostaje jedynie „otwarcie" egzystencji, której dookreślenie za pomocą jakiekolwiek esencji/istoty – jakiegokolwiek obrazu – byłoby wysoce niepożądane[67].

Tym samym jednak mroczną niewiadomą pozostaje związek między byciem i tym, co będące – jego kształtem, sposobem bytowania itp. Żaden obraz nie reprezentuje bowiem bycia wprost: ani byty świata faktycznego, ani idee i pojęcia (poza pojęciem bycia), tym bardziej Pismo, jakiekolwiek objawienia, mity czy symbole. Z tej perspektywy zapytać należy o warunki możliwości wyjścia poza niewygodną dla nas alternatywę: sztywny esencjonalizm bądź egzystencja lub dziejowość bez reszty uwolnione od wszelkich uwarunkowań. Czy możemy być związani i wolni zarazem? Czy widzenie – nawet tak swoiście greckie czy platońskie: „widzenie Boga" – wyklucza jednocześnie warianty, wymiary, głębię możliwości aktualizowania swoich treści?

Drążąc uparcie „sprawę" Heideggera – a zwłaszcza jego zafiksowanie na różnicy ontologicznej – dopytać musimy o ontologiczny status samego wyobrażenia. Zarzut Heideggera polega bowiem między innymi na tym, iż metafizyka bytu swój przedmiot ujmowała zawsze za pomocą pojęć, obrazów, przedstawień – ogólnie rzecz biorąc uprzedmiotawiająco – podczas gdy bycie, różne od bytu, właśnie nigdy nie jest „czymś"; bycie to głos, ale głos wewnętrzny, bezgłośne nawoływanie – nie ujawnia się ono ani przez myślenie logiczne, ani przez doświadczenie zmysłowe, ani przez żaden rodzaj myślenia przedstawiającego. Podobie jak w przypadku Boga, wszelkie możliwe idole powodują zapomnienie o byciu. Tym samym uwolnienie się z jednego dziejowego „paradygmatu" powoduje zmianę stylu myślenia i wszystkiego, co z nim związane, tak, iż zrazu wpada się w sidła nowego „paradygmatu" –

[67] Cały „schemat" czy „struktura" – bo właśnie tak zdaje się należy nazwać tę filozofię, nawet kiedy pod uwagę weźmie się heideggerowskie „próby" poetyckie – zmierza tutaj do ukazania otwartości bycia, które w swojej nieskrytości liczyć może na przychylność absolutnej, niczym nieskrępowanej wolności: „otwartość" i „wolność" to w zasadzie słowa-klucze filozofii Heideggera.

wyłączone z owych zmian pozostaje jedynie bycie, a więc i „mowa bycia" i „myślenie bycia", słowem: filozofia bycia. Oznacza to, iż bycie zawsze w sposób zawoalowany bądź, jak mówi Heidegger, „zapoznany" było tematem owych „paradygmatów", które – choćby nie wiadomo jak zręcznie skonstruowane – pozostawały niezdolne do oddania głębi tego, co ukryte. W analogiczną sytuację uwikłany jest podmiot bijący pokłony przed autorytetem lub czymkolwiek, co przedstawia dla niego jakąś obiektywną wartość bądź narzuca się siłą przyzwyczajenia, tradycji, konwenansu, gotowych rozwiązań, miar i praw. „Zadania, reguły, mierniki, pilność, zakres zatroskanego bycia-w-świecie" – jak wyraża się Heidegger w *Byciu i czasie* o paraliżującym dyktacie bezosobowej opinii publicznej. Wszystko to sprawia, iż człowiek nabiera pewności [68], co z kolei okazuje się swego rodzaju zdradą myślenia. Jeśli „pytanie jest pobożnością myślenia", przedwczesna odpowiedź i przeświadczenie, iż dzięki niej posiadło się jakąś prawdę (szczególnie prawdę o byciu), oznaczać będą również zdradę owej specyficznie pojmowanej „pobożności" – bezbożność myślenia.

Wydaje się jednak, iż treści wyobrażeniowe danej religii nie ustalają niczego bezwzględnie, raz na zawsze, i choć mapują rzeczywistość tak, aby „świadomość wyobrażająca" mogła się w niej zorientować względem innych rzeczy celem wyznaczenia właściwego sobie miejsca (choć przede wszystkim względem rzeczywistości ostatecznej), nie czynią tego w geście teoretycznej obiektywizacji. Właściwie pojęte wyobrażenie nie utwierdza w żadnym ontologicznie umocowanym przekonaniu, nie dostarcza pewności i nie „działa", tzn. nie spełnia swojej funkcji w porządku obiektywnym. Widać to szczególnie dobrze, kiedy zestawimy analogiczne treści wyobrażeniowe różnych religii: geograficznie i czasowo oddalonych oraz ich aktywne korelowanie z każdorazowo inaczej danym kontekstem. Mit i symbol z reguły dalekie są od jasnego i jednoznacznego określenia „bytowych zasad" leżących u podłoża rzeczywistości, o której opowiadają. Wyobrażenie jest często jedynym sposobem na oznaczenie tego, co nieoznaczalne poza porządkiem wyobraźni, czego oznaczenia jednocześnie stanowczo domaga się świadomość religijna bądź przed-naukowa.

Istotne jest tutaj pewne zastrzeżenie. Jeżeli przyjmiemy, że na treści wyobrażeniowe składa się swobodne, choć nie dowolne, antycypujące, przedpojęciowe rozumienie siebie i świata, to z punktu widzenia szkoły filozoficznej takiej jak np. fenomenologia, uda się utrzymać prawomocność wielu wyobrażeń – właśnie jako wyobrażeń – nie klasyfikując ich jedno-

[68] Szczególnie istotny jest tu kontekst religijny: Bóg wiary, Bóg filozofów, każdy możliwy etos itd. – Heidegger atakuje jednak również naukę.

cześnie ściśle religijnie. Z takiego prawa zdają się korzystać wszelkie projekty pokrewne Husserlowskiemu *Lebenswelt*, pokłosie czego obserwować możemy również w filozofii Heideggera czy po prostu w filozofii kontynentalnej. Chodzi tu wszakże o przedteoretyczne doświadczanie rzeczywistości, o to, co – jak powiada Edmund Husserl – „w szerokim sensie duchowe": powstałe ze związków człowieka z naturą, obejmujące kulturę, jego życie praktyczne, społeczne, intymne itp. W swej elastyczności dyskurs filozoficzny zdolny jest wchłaniać treści wyobrażeniowe za cenę częściowej utraty transparentności i jasności opisu właściwego np. nauce. Warunkiem zdaje się ich intersubiektywna komunikowalność lub, mówiąc wprost, ich sens.

W historii idei Zachodu, problem jednoznaczności i wielo- lub mnogo-znaczności języka religijnego zdaje się zależny od układu wzajemnych wpływów objawienia, teologii (oraz jej „służki" filozofii) i nauki. Podczas gdy teologia starała się wyjaśnić i usystematyzować – najczęściej za pomocą metody filozoficznej – to, co z natury niesprowadzalne do jasnych i jednoznacznych kategorii pojęciowych, metoda naukowa, osiągnąwszy pełną niezależność, zwyczajnie odmówiła znaczenia wszystkiemu, co nie podlega jej jurysdykcji. Gdy dajmy na to William Blake – jeden z gigantów wyobraźni – w *Miltonie* wyraża taką oto opinie o świecie:

„I każdy Obszar, który Człowiek widzi naokoło domu
Kiedy stoi na swoim dachu albo w sadzie na górce
Półtora sążni wysokiej, taki Obszar jest jego Wszechświatem:
Na jego krańcach Słońce wschodzi i zachodzi, Obłoki
Chylą się na spotkanie płaskiej Ziemi i Morza
I w tej nadobnej przestrzeni Gwieździste Niebiosa
Nie sięgają dalej, gną się, zamykają tutaj
Ze wszystkich stron i dwa Bieguny kręcą się na swoich złocistych zaworach
A jeżeli przeniesie swoją siedzibę, jego Niebo też się przeniesie
Gdziekolwiek pójdzie, i opłakiwać go będzie sąsiedztwo"[69]

– pisze wtedy nadal o „świecie przeżywanym" i choć taki świat przeżywany jest w specyficzny sposób, nie mamy tu jeszcze do czynienia z wyobrażeniem ściśle religijnym, a jedynie z nadwyrężoną ścisłością języka odniesionego do ludzkiej egzystencji. Gdy dodaje:

[69] W. Blake, *Milton. Poemat w dwu księgach*, tłum. W. Juszczak, Universitas, Kraków 2003, s. 85.

„Takie są przestrzenie zwane Ziemią, takie ich rozmiary
A co do mylnych pozorów, jakie sobie wystawia rezoner
Kuli obracającej się w Pustce, jest to ułuda”[70]

– zdecydowanie przekracza paradygmat naukowy, obowiązujący na początku XIX wieku, kiedy pisany był ów poemat. W ton religijny uderza Blake jednak nieco dalej:

„Mikroskop nie zna jej ani Teleskop, zmieniają jedynie
Proporcje w Organach Widza, nie tykają przedmiotów
Bo każda Przestrzeń większa niż bryłka krwi Człowieka
Jest wizją […]
I każda przestrzeń mniejsza niż bryłka we krwi Człowieka
Otwarta jest na wieczność, której ta roślinna Ziemia jest Cieniem”[71].

Gdy dodamy do tego, iż Blake’owska Ziemia – jak na ilustracji do planszy 32 cytowanego poematu – stanowi „Jajo Świata” (*Mundane Egg*), a wyobrażenie to związane jest nierozerwalnie z dwoma stanami ludzkiej świadomości zwanymi dalej: Szatan i Adam, w pełni zrozumiałe stanie się to, na czym opiera się i do czego zdolna jest twórcza, religijna wyobraźnia, na jakie potrzeby odpowiada i jak zręcznie wypełnia ona „puste przestrzenie” pomiędzy obszarami panowania filozofii, teologii oraz nauki.

W komentarzu do *Miltona* pisze Czesław Miłosz:

„Człowiek w Wieku Rozumu – żył z wyobrażeniem <<Gwiezdnych Kół>>, a my tym bardziej jesteśmy na takie wyobrażenie podatni, skoro oglądaliśmy naszą Ziemię w telewizji jako kulę sfotografowaną z Księżyca. Blake utrzymuje, że to wszystko nieprawda: Ziemia jest płaska, zamknięta naokoło linią horyzontu, a od góry kopułą niebios. Nie znaczy to, że zamierza swoją herezję podawać za <<fakt naukowy>>. O ile go rozumiem, zarówno pierwszy zespół obrazów, jak drugi uważa za twórczo sprzeczne, tj. pochodzące ze zdolności ludzkiego umysłu, przy czym wyobraźnia <<naiwna>> lepiej zaspokaja prawdziwe potrzeby duchowe człowieka”[72].

Heideggerowski czworobok: Ziemia, Niebo, niebianie i śmiertelni – niczym echo tej potrzeby – zdaje się restytuować właśnie to znaczenie wyobrażenia, przy czym nie natykamy się tutaj, o dziwo, na dręczący filozofa problem bytowego określenia prawdy, bowiem w poetyckim

[70] Tamże.
[71] Tamże.
[72] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 184-185.

bądź religijnym wyobrażeniu ontologia wydaje się niejako zawieszona[73] – ontologicznie „zawieszone", formalnie niejednoznaczne wyobrażenia „istnieją" jednak, choć tylko „dla" i „ze względu na" świadomość, która się ich dopomina. Mogą one jednak „krzepnąć", zamieniając się w pewniki; można je bowiem bezkrytycznie obiektywizować, twierdząc nawet – a dzieje się tak w skrajnych, choć nie tak rzadko występujących, przypadkach – iż Ziemia jest płaska, świat ma około sześciu tysięcy lat, a Bóg stworzył człowieka dokładnie w taki sposób, jaki opisany został w Księdze Rodzaju (czy jakimkolwiek innym micie genetycznym) i że to wszystko jest częścią faktycznej historii ludzkości, która ze swej strony podlega krytycznej teorii dziejów.

Takie pojmowanie wyobrażeń religijnych zdaje się jednak wynikać z głębokiego niezrozumienia ich natury. Symboliczna *mapa mundi* nie opisuje wszak świata fizykalnego, tym samym „naiwność", o której wspomina Miłosz, nie jest naiwnością „kreacjonisty", wręcz przeciwnie – wyobrażenia, metafory i symbole pojmuje się tutaj w ich maksymalnie niedosłownym znaczeniu. Na tym polu fenomenologia jest zabezpieczona, nawet gdy za cel obiera sobie przygotowanie analizy intencjonalnej wyobrażeń religijnych, jej ostrożność jednak może z łatwością przerodzić się w pojęciowe czy eidetyczne asekuranctwo. I dlatego – jak pisze Ricoeur – nie ma tu mowy o prawdzie:

„jeśli zdarza się fenomenologom nazwać prawdą ową swoistą spoistość, ową systematyczność symbolicznego świata, jest to prawda oderwana od wiary, prawda widziana z oddali, prawda zubożona, którą odgrodzono od pytań: czy ja sam w to wierzę, cóż sam robię z owych symbolicznych znaczeń, z owych hierofanii?"[74].

Nie znajdziemy ani krztyny ludowej naiwności w dziełach Jacoba Böhmego, Emanuela Swedenborga czy Williama Blake'a, choć znajdziemy w nich z pewnością, między innymi, właściwe jej przedstawienia. Jak pisze Miłosz:

„Trudność, jaką musi pokonać wyobraźnia, żeby ogrzać i ożywić religijne symbole, może być niepoślednim powodem triumfów wyznania, które nie faworyzuje prywatnych rozmyślań i żąda, czy żądało dotychczas, przede wszystkim posłuszeństwa"[75].

---

[73] Cechuje to zresztą cały heideggerowski język przestrzeni: polna droga, prześwit, bezgrunt-otchłań itp. W ramach heideggerowskiej filozofii owe figury językowe stanowić będą jednak wyłącznie swego rodzaju „materiał" pomocniczy, wspomagający myślenie bycia. Owe, z religijnego punktu widzenia blade, metafory zdają się jedynie echem poetyckiego usposobienia Heideggera; wszystkie ostatecznie sprowadzają się do bycia.

[74] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 17.

[75] C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, Znak, Kraków 1995, s. 78.

Nowożytna świadomość – ta sama, która nie pamięta o byciu i spycha w zapomnienie hierofanie, jak i wszelkie znaki *sacrum* – posłusznie oddaje się we władanie pewności, z jaką narzucają jej się gotowe rozwiązania, tak świeckie jak i religijne. Ich światy są w rzeczy samej najczęściej zrośnięte współtworząc dla świadomości pewien specyficzny obszar funkcjonowania z rzadka tylko ulegający uroszczeniom wątpliwości. Tę pewność zdaje się wykluczać obecność na planie świadomości, z natury ożywczych, treści wyobrażeniowych.

Paradoksalnie jednak – jak zauważa Ricoeur – to nowoczesna świadomość krytyczna

„<<demitologizuje>>, czyli doprowadza do jak najdalszego oddzielenia (podług kryteriów metody krytycznej) tego, co historyczne, od tego, co pseudohistoryczne; właśnie *logos* tkwiący w *mythos* poddawany jest ustawicznie egzorcyzmom krytyki […]; jako wysunięta placówka <<nowoczesności>> krytyka musi być <<demitologizacją>>; jest to przecież nieodwracalna zdobycz prawdomówności, intelektualnej uczciwości, a więc obiektywności”[76].

„Demitologizacja”, jak postrzega ją Ricoeur – egzorcyzmując z mitu logos, nie odwrotnie – przywraca wyobrażenia właściwemu polu ich oddziaływań, zwraca im specyficzną „moc”, której główną właściwością nie jest obiektywność, ale każdorazowo dany sens, ukryty nie gdzie indziej, ale właśnie w ich obrazach.

Symbol i zadomowienie

Terminów, których z wielką swobodą używamy tutaj wymiennie[77], nie sposób oddzielić od siebie za pomocą jasnej kryteriologii. Celowo ukazywaliśmy dotąd raczej sposób w jaki przenikają się wzajemnie, aniżeli miejsca ich definitywnej rozłąki. Najistotniejszy z punktu widzenia tematu niniejszej rozprawy pozostaje symbol – i to on zdaje się tak czy inaczej spo-

---

[76] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka…*, dz. cyt., s. 19-20.

[77] Chodzi nam tutaj o wyobrażenie, mit, symbol, hierofanię, lecz również archetyp, topos, model niebieski, a nawet metaforę czy korespondencję. Eliade zdaje się twierdzić, iż to archetypy stanowią wyobrażenia antecedentne względem symboli, jakie się na nich opierają. Dodatkowo zdaniem Eliadego funkcjonuje stosunkowo niewiele archetypów, które stanowią podporę pod niezliczone ilości pochodnych wyobrażeń religijnych: „doznałem szczególnego przeżycia – pisze rumuński uczony – kiedy zrozumiałem, że formy <<historyczno-religijne>> są tylko niezliczonymi odmianami ekspresji kilku fundamentalnych przeżyć religijnych” (M. Eliade, *Religia, literatura, komunizm. Dziennik emigranta*, tłum. A. Zagajewski, Puls, London 1990, s. 226-227). Natomiast Carl Gustav Jung nigdy jasno nie wypowiedział się na ten temat; faktem jednak jest, iż w jego rozważaniach przewija się niezliczona ilość archetypów i symboli. Zdaje się, iż roztropnie Jung wzbraniał się od precyzyjnej wypowiedzi na temat ilości archetypów, przyznając wręcz, iż brak mu kompetencji. W każdym razie wszystko wskazuje na to, iż nie sposób precyzyjnie odróżnić od siebie i skategoryzować religijnych treści wyobrażeniowych, które każdorazowo ulegają coraz to innym konkretyzacjom i, co za tym idzie, konceptualizacjom.

krewniony z każdym innym nośnikiem wyobraźni religijnej. W symbolu treści wyobrażeniowe danej religii ulegają szczególnej kondensacji i zagęszczeniu; najmniej istotna wydaje się ich funkcja etiologiczna, nie znaczą już bowiem czegoś wyłącznie partykularnie, ale przez swoje zaczepienie w rzeczywistości symbolizowanej zaczynają, w różnorakich wariantach, obowiązywać ogólnie, stąd powtarzalność i korespondencja pewnych symboli zauważalne na przestrzeni całego świata. Z jednej strony wyróżnić możemy spójne systemy znaczeń symbolicznych konstruowane podług prawa analogii intencjonalnej, z drugiej zaś szczegółowo badane – nie bez pożytku – symbole lokalnie wkomponowane w gęstą tkankę narracji mitologicznych Babilonu, Persji, Egiptu czy też dalsze kulturowo symbole majańskie, nordyckie itp., a w końcu i te obecne w judaizmie czy chrześcijaństwie. Również tutaj to, co zrazu pomijane jako nieistotne, lub zapoznane z powodu domniemanej oczywistości, po wnikliwym badaniu może okazać się pożyteczne i pełne znaczenia.

Symbolem może być zasadniczo wszystko, co po części udało się wykazać na marginesie prezentowanych powyżej rozważań. Jedne symbole wpisane są w inne, symbole „proste" jak Adam, Ewa, wąż, Drzewo Poznania Dobra i Zła itp. wpisane będą w symboliczne kompleksy nazywane mitami – symbole rozwinięte czy złożone, jak opowieść o ogrodzie Eden. Symbolem może być człowiek, życiorys, gest, słowo, topos, liczba, data, pora roku, żywioły (jak np. pełne znaczenia symbole wody bądź ognia), kierunki (prawo, lewo, góra i dół), strony świata, zjawiska natury, obiekty architektoniczne, artefakty, relikwie itd. Symbole łączą się i przenikają, obdarzone są znaczeniem ambiwalentnym bądź też nagle – w paradoksalny sposób – zmieniają swoje znaczenie. Wydaje się, iż niemożliwość jasnego określenia tego, czym ostatecznie jest symbol, wynika z „niezreflektowania" świata wyobrażeń archaicznych, których jest on budulcem oraz faktu, iż symbol ma odnosić nas do tego, co z zasady zakryte. Jak pisze Leszek Kołakowski:

„Symbole religijne są akceptowane jako nieracjonalny sposób oswajania rzeczywistości zasadniczo nieopisywalnej językiem sprawdzalnych przypuszczeń, jako narzędzie <<przeskakiwania>> ze świata przekonań do świata transcendencji zasadniczo niedostępnej opisowi"[78].

Niejasność i paradoks wynikają przynajmniej z trzech kwestii:

[78] L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, [w:] tegoż, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2010, s. 235.

1) Symbol jest tekstem bądź obrazem (lub tym i tym jednocześnie) swymi korzeniami sięgającym czasów przed-historycznych, przed jakąkolwiek „dyskursywną dekompozycją" religijnych treści wyobrażeniowych, jaka odbyła się np. za sprawą filozofii Platona, który w podaniach mitologicznych szuka ukrytej dialektyki.

2) Znakowość symbolu jest zarazem stała – dzięki czemu możemy określić tożsamość i granice danego symbolu i bez trudu odróżnić go od innych symboli – jak i płynna z uwagi na labilność kontekstów, w których się pojawia oraz szeroki geograficzny i historyczny zakres jego znaczeń: „Nie oznacza on – pisze Łotman – nigdy pewnej określonej treści, lecz wskazuje na pole znaczeniowe, na określoną tradycję kulturową, na pewną dziedzinę wspólnej dla wszystkich pamięci"[79].

3) Symbol jest skorelowany z *sacrum* – to bodaj najistotniejsza dla nas cecha symbolu – i jako hierofania jest wyrazem więzi człowieka i świata z Bogiem paradoksalnym: „w końcu świat symboli – słusznie zauważa Ricoeur – nie jest światem spokojnym i pojednanym […]; każdy symbol jest obrazoburczy wobec pozostałych, każdy też pozostawiony sobie gęstnieje z wolna i zastyga w bałwochwalczym kulcie. Trzeba więc brać udział w tych walkach, poddać się dynamice, za sprawą której symbolizm skazany jest na prześciganie samego siebie"[80]. Jedyność Boga nie wyklucza jego rozlicznych manifestacji, tym samym istotne wydaje się to, co roboczo nazwaliśmy „siłą widzenia". Jeżeli Bóg, jakiego spotykamy w religiach, w kulturze, sztuce, filozofii i teologii, jest zawsze jakimś przedstawieniem skrojonym na miarę „chwytającej" go świadomości (a oznacza to ni mniej, ni więcej, jak zmienną kulturowo i dziejowo recepcję Boga), to kluczowa okaże się odporność na paradoks, dzięki której świadomość z jednej strony nie wycofa się w bezkształt, z drugiej zaś – nie uczyni sobie bożka na podstawie wybranego, aspektowego widzenia Boga. „Krytyka wyobrażenia – pisze Bey – jest jednocześnie obroną wyobraźni"[81] – jesteśmy skłonni w pełni zgodzić się z tą lapidarną diagnozą.

Postulat powrotu do surowych treści wyobrażeniowych miał uwolnić nas – na tyle, na ile jest to możliwe – od obszarów, w których wiara i religia zrosły się z filozofią, teologią bądź metafizyką w jej ontoteologicznym wydaniu. Uwolnione od ontologicznego „ciężaru" wyobrażeniowe treści religijne, pojęte jako skupiska symboli, nie mówią nam nic o rzeczach,

---

[79] J. Łotman, *Priedwaritielnyje zamieczanija po problemie* Emblema-simwoł-mif *w kulturie XVIII stoletija*, „Trudy po znakowym sistiemam", XX, Tartu 1987, s. 86.
[80] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 17.
[81] H. Bey, *Obelisk*, [w:] tegoż, *Obelisk i inne eseje*, dz. cyt., s. 19.

o poszczególnych materialnych bytach świata – choć zwykle zjawiają się w ich przebraniu – o bycie jako bycie ani o bycie w całości. Mówiąc metaforycznie: symbole są lżejsze od materii i cięższe od pojęć czy idei i właśnie jako takie dotykają tego, co zakryte w Bogu – paradoksalnym *sacrum* – w bycie-całkiem-innym bądź bycie Innego. Jeżeli więc fundują jakąkolwiek ontologię, to z konieczności musi ona sytuować się poza klasycznie pojmowaną ontologią czy ontyką, jako szczególny sposób myślenia harmonizującego z przeżywaniem samego trybu istnienia świata w jego paradoksalnym związku z *sacrum*. Podczas gdy Heidegger uparcie twierdzi, iż inne od bytu jest tylko „nic", czyli bycie, do źródeł którego stara się przywodzić czytelnika, wytyczając swoją własną świecką topografię leśnych ścieżek i prześwitów, używając znanych figur, takich jak sumienie, zew, upadek, pasterz czy ofiara w zupełnie nowym kontekście, powiernicy wyobraźni utrzymują, iż same wyobrażenia, same symbole mówią nam coś o „całkiem innym", o rzeczywistości nie z tego świata, od której jednak świadomość symboliczna czuje się w pełni uzależniona. W podobnym duchu pisze Ricoeur, iż symbole są wezwaniem zachęcającym każdego

„do poprawy swojego położenia w bycie (…) Filozofia, której zalążkiem jest symbol, stanowiłaby tedy całkowite przeciwieństwo apologetyki, która stara się przewodzić refleksji w jej marszu ku nieznanemu; już na wstępie bowiem osadza ona człowieka wewnątrz tego, co jest jego podstawą, i refleksji zleca odkryć racjonalność przepajającą tę podstawę"[82].

Pracy ludzkiej świadomości nad symbolem nie przewodzi tutaj jakieś obce *ratio*, ale sens i racjonalność samej symboliki, która niczym klamra spina *sacrum* z ludzką *psyche*, świadcząc o naszym fundamentalnym zadomowieniu: człowiek zawsze odnajduje siebie przebywającego już pośród – zrazu nieznieksztalconych czy niezmanipulowanych – obrazów świata.

Jeżeli wszelkich duchowych „ikonoklastów", mistrzów teologicznej i filozoficznej apofatyki – takich jak Mistrz Eckhart, Johannes Tauler, Frankfurtczyk, w konsekwencji również i Heidegger – przeciwstawimy herezjarchom tak czy owak sytuującym się we wnętrzu tradycji i jej kanonicznych znaków – takim jak Ibn Arabi, Blake, Swedenborg, Böhme, a nawet Artaud, Bey czy Jünger – to okaże się, że mamy do czynienia z dwoma specyficznymi gatunkami religijnej „dekonstrukcji". Pierwsza tak ostrożna, iż przezornie stara się wyelimi-

[82] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 23.

nować ze swojego pola wszelki obraz[83], druga natomiast – bardziej twórcza – pragnie go przekształcać w nieskończoność, widzieć w wyobraźni pole możliwości nieskończonych permutacji obrazu, który każdorazowo (jedynie i aż) zapowiada możliwość swojego spełnienia, zarówno co do formy/ wyglądu, jak i sensu. Używając alchemicznej metafory, powiedzielibyśmy, iż ołów może zamienić się w złoto: rzeczy, obrazy, słowa i znaki są i nie są tym, co każdorazowo percypowane, widziane, odczuwane czy odczytywane. Są takie aż do momentu, kiedy świadomość doświadcza czegoś w rodzaju „przeskoku": nagłej zmiany perspektywy; gdy, jak mawiał Blake, drzwi percepcji zostają oczyszczone i każda rzecz zdolna jest ukazać się człowiekowi taka, jaką jest – nieskończona.

Każda rzecz – wszystko, co skończone i ziemskie – jest przynajmniej potencjalnie nieskończone i święte i dlatego człowiek religijny może czuć się w swoim świecie – a więc również w swoim ciele, w otoczeniu rzeczy oraz znaków – jak domownik. *Soma*: ciało każdej rzeczy niczym *sema*-znak znaczy bądź wskazuje na coś – niekoniecznie niczym grób rzeczywistości, którą skrywa[84], ale właśnie jako symbol, który ją odsłania. Oto praktyka związująca i uwalniająca zarazem, niczym arabski *tawil*, o którym Corbin pisze, iż jest „istotowo symbolicznym rozumieniem transmutacji tego, co dane jako widzialne w symbolu, intuicji jakiejś treści bądź osoby w Obraz, który nie przynależy ani do świata powszechnej logiki, ani do świata zmysłowej percepcji, a który jest jedynym sposobem oznaczania tego, co jest do oznaczenia"[85] (tłum. własne – Ł.M.). Każda z rzeczy tego świata może być postrzegana jako opieczętowanie, poprzez które nic, a w szczególności żadna wiedza, nie ma możliwości „zstąpić z nieba", bądź też – wręcz przeciwnie – jako brama objawienia.

Być może jednak wspomniane postawy nie różnią się od siebie aż tak bardzo, jak mogłoby się nam wydawać; być może, jeżeli rozchodzą się z pewnością w punkcie dojścia, posiadają przynajmniej wspólny korzeń. Obie bowiem stanowią głos sprzeciwu, który opiera się wyobcowaniu zapośredniczenia, obie walczą z ortodoksją i autorytetem pojmowanym jako absolutne i niepodważalne medium. Jednakowoż zwolennicy „prohibicji" wyobrażeń, opróż-

---

[83] Jeśli filozofia Heideggera ma być destrukcją metafizyki, to siłą rzeczy zmierza ona ku zredefiniowaniu wszelkich osiągnięć zachodniego rozumu.

[84] Zgodnie z platońskim, orfickim i pitagorejskim przekonaniem, iż ciało jest grobem duszy, które to przekonanie niczym echo pojawiało się w późniejszym czasie zarówno w obrębie gnostycyzmu, jak i powierzchownie pojmowanego chrześcijaństwa.

[85] H. Corbin, *Alone with the alone. Creative Imagination*…, dz. cyt., s. 13 – tekst oryginału: *The ta'will is essential symbolic understanding, the transmutation of everything visible into symbols, the intuition of an essence or person in an Image which partakes neither of universal logic nor of sense perception, and which is the only means of signifying what is to be signified*.

niwszy zrazu sferę *sacrum* z wszelkich pozytywnych treści, za jednym zamachem odwartościowali wszystko, co światowe, przez co sami zawiesili się niejako w próżni. W praktyce musiało to zwykle oznaczać podporządkowanie myśli abstrakcyjnej nieokreśloności bądź przerzucenie ciężaru na samą dziejowość: poddaną różnorodnym (zróżnicowanym w czasie i przestrzeni) wpływom, zmienną, dającą się przekształcać w nieskończoność, kapryśną. Widzimy tutaj, jak „zakaz obrazowania" prowadzi do swego rodzaju wydziedziczenia: jeżeli bowiem sam nie jestem w stanie obsadzić się w rzeczywistości, to jak – według jakich miar – miałbym pełnoprawnie ją współtworzyć, tak by przy tym nie pobłądzić, ulegając zwłaszcza żywiołom zniszczenia: przepływu, zmiany i pustki ukrytej pod płaszczem nihilizmu pojętego jako sam „ruch" dziejów.

Zagraża nam wszakże skrajny ład, „policyjny porządek" w imaginarium obrazów, pojęć oraz ich systemów, ale również skrajne rozprężenie, siła przyciągania „światów dolnych", panowanie bezkształtu. „Nie działa tu całkowita próżnia – zauważa Jünger – Na pustych ołtarzach gnieżdżą się demony"[86]. Zasadzie „zwinięcia" ku jakiemuś dnu bądź bezedni „duszy" czy ludzkiego wnętrza – co owocowało zwykle, jak w przypadku Heideggera, jakąś „filozofią nieokreśloności" – przeciwstawia się tu twórcze partycypowanie w napełnionym sensem uniwersum, które zmierza do – być może nie dość jasno, ale jednak – określonego celu, zarówno w dziejowym jak i indywidualnym wymiarze. Jak pisze Hakim Bey:

„Celem takiego działania byłoby przekierowanie <<twórczej wyobraźni>> i wykorzystanie jej do spełnienia duchowego wnętrza – teksty objawione i natchnione nie byłyby tylko odczytywane, ale stwarzane na nowo wewnątrz obrazów świadomości […] Innymi słowy, nie sprzeciwiamy się Obrazom jako teologiczni ikonoklaści, ale ponieważ wymagamy uwolnienia samej wyobraźni, *naszej* wyobraźni, nie modyfikowanej, rynkowej *imaginaire*"[87].

Zdaje się, że to właśnie sens i „racjonalność" wciąż obecne i dostępne wewnątrz pewnych wyobrażeń i symboli pełnią funkcję „pośrednika" – ducha, który zdolny jest prowadzić i pocieszać nas na drodze, którą szły, wciąż idą i będą iść jeszcze miliony nam podobnych podróżników – „naturalnego" pozaosobowego autorytetu, bez którego wszystko w jednej chwili mogłoby znaleźć się bezpowrotnie we władaniu niepamięci.

---

[86] E. Jünger, *Przybliżenia*…, dz. cyt., s. 118.
[87] H. Bey, *Obelisk*, dz. cyt., s. 21.

Świat pełny

Świat ożywiony przez symbole jest z zasady światem nieredukowalnie pełnym: człowiek i Bóg, ziemia i niebo, góra i dół, dusza i ciało, światło i ogień, ogień i woda, światło i ciemność, wąż i anioł, męskość i kobiecość, życie i śmierć, dobro i zło, jawa i sen itd. – przy czym logika symbolu okazuje się skrajnie niedualistyczna; wszystko to, czym jest i o czym mówi symbol, funkcjonuje zgodnie z zasadą jedności przeciwieństw. „Jest bowiem Przeczenie – pisze Blake – i Przeciwieństwo; I przeczenie zniszczone być musi, ażeby przeciwieństwa odkupić”[88]. Żaden język sformalizowany na wzór nauk ścisłych nie jest w stanie oddać tego, co chce nam powiedzieć symbol, będzie bowiem zawsze coś pomijał, przeczył i wykluczał. Tak też zresztą każe czynić nam nasz język potoczny, który zdaje się niemalże w pełni zdeterminowany przez reguły „pierwszych zasad”[89].

„Włączenie człowieka – pisze Ricoeur – do całości, transcendentnej całości niebios, immanentnej całości wegetacji, zaniku i odrodzenia, jest w istocie dążeniem wszystkich symboli”[90]. Żadna z tak pojmowanych „całości” nie może nigdy stać się totalnością Tego Samego – jej tożsamość zawsze opiera się na jakimś Innym. Tak samo *cogito*, subiektywność wraz ze swoją samowiedzą, zawsze znajduje się już w łonie bytu, „w którym człowiek porusza się i istnieje”; niczego nie funduje – co najwyżej współ-funduje – ponieważ samo jest już uprzednio ufundowane. Dodatkowo, zgodnie z prawem cyklicznych „wcieleń” treści symbolicznych, nie istnieje żadna „wiedza” czy też objawienie, które nie sytuowałoby się wewnątrz dziejowej diachronii. Nie ma tu mowy ani o czystej subiektywności i związanej z nią swobodzie (historyzm, egzystencjalizm), ani o rygorze wynikającym z absolutnej określoności struktur świata (idealizm, esencjonalizm).

Jako jeden z duchowych ojców postmodernizmu i dekonstrukcji Heidegger (zaraz obok Nietzschego) inspirował myślenie uwolnione bądź uwalniające od rozlicznych „fetyszy”: metafizyki, istoty, władzy, pewności, tożsamości itp. Odczuwalne aż po dziś dzień konsekwencje podobnych inspiracji określić można raczej mianem *Zeitgeistu* niż prostego wpływu, jaki filozofia bycia niewątpliwie wywierała i nadal wywiera na szkoły i nurty ściśle filozoficzne, jak i na kulturę jako taką. Właśnie jako inspirator i jeden z patronów swoistego

---

[88] W. Blake, *Milton…*, dz. cyt., s. 117.

[89] Mamy tu na myśli pierwsze zasady bytu i myśli, najwyższe prawa myślenia i poznania: zasadę tożsamości, zasadę niesprzeczności i prawo wyłączonego środka.

[90] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka…*, dz. cyt., s. 23.

„ruchu" myśli na przełomie wieków stanowi Heidegger interesujący punkt wyjścia dla rozważań o religii, która – szczególnie na Zachodzie – spotykała się z coraz silniejszym sprzeciwem wobec swoich tradycyjnych form. Począwszy od grzęznącego w rewolucji politycznej surrealizmu, który jako cel stawiał sobie uwolnienie ludzkich pragnień spod władzy „Idei, logiki, ładu, Prawdy (przez duże P) i Rozumu"[91]. Ruchy czysto intelektualne: egzystencjalizm, żywe zainteresowanie fenomenologią, które objawiło się w swego rodzaju „wyścigu redukcji", szeroko pojęta sukcesja „hermeneutyki podejrzeń", wspomniane już postmodernizm i dekonstrukcja z daleko wysuniętymi przyczółkami w postaci studiów gender, *Queer Theory* czy transhumanizmu – z oczywistych względów nie sposób wytyczyć tu jasnych granic. „Lewica 68" walcząca o wolność od wszelkich form autorytaryzmu: kapitalizm, imperializm, kolonializm, tradycyjne społeczeństwo – z konieczności również religia i drobnomieszczańska moralność. Artyści żywo zainteresowani religijnością i kwestią *sacrum*: bitnicy i hipisi, również ci inspirowani Blakiem, jego paradoksalną koncepcją Boga i szokującym postulatem wolnej miłości[92]. Antropolodzy, botanicy, chemicy itp., których badania skupione były wokół substancji psychodelicznych, roślin enteogennych, technik ekstazy, ludów pierwotnych i ich rytuałów. Nowe, inspirowane „doświadczeniem" kontrkultury, kierunki w psychologii oraz alternatywne dla tradycyjnych – choć czerpiące swoje inspiracje zwykle z „niezainfekowanego" rozumem Wschodu – synkretyczne formy religijności, zawsze szukające mniej zapośredniczonej formy gnozy – nieadministrowanej zewnętrznie wiedzy o sprawach ostatecznych.

Ta powszechna transgresja oznacza zazwyczaj zerwanie więzów tradycji, demaskowanie utajonych motywów, odsłanianie ukrytych podstaw, poszukiwanie nowych inspiracji i rozwiązań, eksplorację oddalonych i obcych złóż kultury. Czasami jednak przekraczanie wzorców przybiera charakter tak radykalny, iż trudno mówić o jakimkolwiek punkcie zaczepienia. Niczym w cut-upowym[93] literackim „systemie" Williama S. Burroughsa, znaczenie

---

[91] Cytat ze słynnego listu „Do rektorów europejskich uniwersytetów" opublikowanego obok kontrastującego z nim listu „Do dalajlamy i szkół buddyjskich" z trzeciego numeru kwartalnika „La Revolution Surrealiste". Oba listy – dodaje Kolankiewicz – wyszły niemal w całości spod pióra Antonina Artaud; cyt. za: L. Kolankiewicz, *Święty Artaud*, PIW, Warszawa 1988, s. 34.

[92] Można by pokusić się o zarysowanie całej linii duchowych sukcesorów Blake'a: Allen Ginsberg – poeta pokolenia *beatu* (jeden ze sławnej czwórki, która ufundowała pojęcie *beat generation*), Jim Morrison – poeta, wokalista i ikona rocka, Bob Dylan – poeta i pieśniarz folkowy, laureat literackiej Nagrody Nobla, Patti Smith – wokalistka i poetka związana z nowojorską sceną artystyczną. Wszyscy oni, co ciekawe, pozostawali również pod bardzo silnym wpływem poety do granic możliwości transgresywnego i obrazoburczego, Arthura Rimbauda.

[93] Stosowana i rozpowszechniona przez Williama Burroughsa, a wymyślona przez jego przyjaciela, artystę Briona Gysina, technika cięcia obrazu bądź tekstu, aby po przestawieniu i ponownym połączeniu uzyskać nowe niespodziewane układy. Burroughs wierzył, iż dzięki temu zabiegowi destabilizacji obrazu bądź tekstu – zrywając poniekąd z hegemonią liniowej narracji bądź figuratywnością przedstawień – można będzie przybliżyć się do prawdy i dotknąć rzeczywistości źródłowej, niezaprojektowanej w sposób sztuczny.

ma już tylko wola jednostki i jej stawanie się, ostatnia wolna „iskra" w gnostyckim świecie urządzonym przez złego demiurga:

„Co was tak wystraszyło – pyta pisarz – że wpadliście w czas? W ciało? W gówno? Powiem wam: <<słowo>>. Obce Słowo <<ten>>. Słowo Obcego Wroga, <<ten>> (*thee*) zniewala was w Czasie. W Ciele, W Gównie. Więźniu, wyjdź. Wielkie niebiosa stoją otworem"[94] (tłum. własne – Ł.M.).

W takim układzie Bóg może być już tylko źródłem absolutnie arbitralnej władzy, synonimem ograniczenia jednostki, zniewolenia i opresji. Dla Burroughsa wszystko, począwszy od czasu i przestrzeni, przez fizykę, logikę i moralność, na płci i języku – straszliwym „wirusie z kosmosu" – skończywszy, pozostaje zatrute przez zło, które posiada zdolność podszywania się pod dobro. Podczas gdy jedyne prawdziwe dobro to „promieniujące poznanie" zdolne odsłonić przed umysłem gnostyka mechanizm działania „Kontroli": zerwanie kurtyny „Studia Rzeczywistość".

Inny to nie tylko obcy, wdowa i sierota, ale także „pedał"[95], ćpun i przestępca – to właśnie radykalne odchylenia od normy, nieortodoksyjne i (pozornie?) obłąkane metody charakteryzują wizjonerów zbudzonych z hipnotycznego snu kontroli. Stanowiska tego typu obrazują pewien punkt graniczny; jeśli zwolennicy rygoru „podporządkowania" się konkretnej tożsamości jakiegoś obrazu czy systemu pojęć gloryfikują określone „prawdę, sens i cel" – trzy nietzscheańskie „metafizyczne zmory" – to opozycja, niczym negatyw, fetyszyzuje absolutną wolność, o czym dobitnie świadczą „założenia" burroughsowskiej prozy, tak charakterystyczne przecież dla drugiej połowy XX wieku. Nie przez przypadek dewizą twórczości Burroughsa stała się sentencja starca z gór, Hassana Ibn Sabbaha, perskiego założyciele sekty nizarytów, która skrajnie zradykalizowała ideę *tawilu*: „Nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone". Pozbawione konotacji teologicznych, credo nizarytów odzwierciedla intencje nietzscheańskiej próby przezwyciężenia fetyszu faktów na rzecz radykalnej interpretacji. Akt ów – dla przyszłych pokoleń myślicieli i twórców – stanie się zarazem cezurą, rodzajem manifestu i intelektualnym wyzwaniem, zmuszającym do pogłębionej refleksji na temat całej tradycji.

---

[94] W.S. Burroughs, *Nova Express*, Panther, 1964, s. 3 – tekst oryginału: *What scared you all into time? Into body? Into shit? I will tell you: „the word". Alien Word „the". „The" word of Alien Enemy imprisons „thee" in Time. In Body. In Shit. Prisoner, come out. The great skies are open*.

[95] *Queer* – oryginalny tytuł książki Burroughsa, który na język polski przełożono właśnie jako *Pedał*.

Pomimo zapewnień – chyba przedwczesnych – iż rozważane przez Heideggera „myślenie pierwotne" stanowi wariant „ontologii archaicznej" (Niemczuk), tudzież, iż „wszystkie Heideggerowskie <<egzystencjalia>> biorą się ze sfery symbolicznej – są to symbole interpretowane filozoficznie"[96] (Ricoeur) itp., nie wydaje się, ażeby filozofię Heideggera można było usytuować po stronie projektów w jakikolwiek sposób „fundujących" z góry określony obraz świata. Być może bliżej jej (i z takim poglądem można się tu i ówdzie spotkać) do idei *Bildung*, w której to *Bild* – jako obraz, odbicie, odzwierciedlenie czy przedstawienie, nie bez konotacji teologicznych[97] – pojmowane jest dynamicznie, poprzez pojęcia ruchu, zmiany, życia; w kontekście „wychowawczego" przysposobienia do dojrzałej autentyczności. Z pewnością jednak nie mamy tu do czynienia z żadnym *telos*: teleologią działania czy teologią (która dla Heideggera zawsze jest już onto-teologią) konkretnego „obrazu", przynależącego źródłowo raczej do rzeczywistości mitu i jego wielorakich przekształceń. U Heideggera *telos* zamienia się w *logos* jakiegoś sensu (konkretnie sensu bycia), którego poszukiwania i sposoby realizacji filozof ukazuje od strony ogólnej struktury czy formalnego ukonstytuowania (na styku fenomenologii, hermeneutyki podmiotu i filozofii egzystencji). Tę strukturę przypuszczalnie można by zaimplementować do myślenia symbolicznego, o ile nie jest ona z tego myślenia – a to po części stanowisko Ricoeura – w jakimś celu umyślnie wyprowadzona czy wyabstrahowana.

Ów moment konstytutywny mimochodem wspomina Joanna Tokarska-Bakir w toku wywodu o symbolice „ontologii archaicznej":

„Zarówno amorfizacja przestrzeni, która stopniowo traciła swą górę i dół, jak i <<ostateczne rozdzielenie słowa i znaku>> w wyobraźni europejskiej nie zainicjowały procesu destrukcji religijnego uniwersum, destrukcji, wyrażającej się w rozchodzeniu się myśli i bytu, człowieka i świata, sztuki i religii. Świat ontologii archaicznej był naznaczony marnieniem od czasu samych swoich narodzin. Czas zawsze był marny. Nie tylko w Europie, ale i w

---

[96] „Taki sposób myślenia o Rzeczywistości nazywa Eliade <<ontologią archaiczną>>. Takim sposobem, nazywając go <<myśleniem istotnym>>, posługuje się – jak myślę – Heidegger [...] Wyraźnie widać, iż Heidegger, mówiąc o <<pobycie w prawdzie Bycia>> pragnie, tak samo jak eliadowski <<homo religiosus>>, umieścić się w środku świata, tzn. tuż przy *sacrum*. Biorąc to pod uwagę, myśl Heideggera należałoby określić nie tyle jako etyczną, lecz jako zbawczą [...] Myślenie uprzedmiotawiające, a takim jest – według niego – cała zachodnia metafizyka, wraz z jej konsekwencjami w postaci nauki i techniki, nie dopuszcza do ujawnienia się **bycia, czyli Sacrum (podkreślenie moje – Ł.M.)**" (A. Niemczuk, *O istocie heideggeryzmu*, „Philosophon Agora", nr I, Lublin 1990, s. 37-38). Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*…, dz. cyt., s. 22-23.

[97] Istotne wydaje się to, iż takie pojmowanie idei *Bildung* pojawia się u Mistrza Eckharta. Tak natomiast pisał o niej w podobnym kontekście Hans-Georg Gadamer: „Kształcenie nie oznacza tu już kultury, tj. wykształcenia zdolności lub talentów. Awans słowa <<kształcenie>> ożywia raczej starą tradycję mistyczną, mówiącą, że Boży obraz, na podobieństwo którego został stworzony, człowiek nosi w duszy i ma go w sobie rozbudowywać" (H.G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PIW, Warszawa 2004, s. 36).

Tybecie, nie tylko dziś, pod chińską okupacją, ale i kiedyś, za czasów Buddy Śakjamuniego. Rozpad ontologii archaicznej jest związany z ludzką radykalną skończonością i z tym, co Heidegger nazwał <<czasowością jestestwa>>, nie zaś z określonym czasem historycznym czy z określonym położeniem geograficznym. Proces ten zachodzi nieustannie, choć z nierówną intensywnością, w poszczególnych jego siedliskach, czy będzie to cała kultura, czy pojedynczy człowiek”[98].

To fakt, że człowiek „w czasie marnym” zapomina o symbolach, o bogach i samej świętości, zapomina nawet o owym zapomnieniu. Symbol jest już zawsze, jeśli można się tak wyrazić, niewczesny i dlatego myli się zarówno Paul Ricoeur twierdząc, iż o znakach *sacrum* zapomina człowiek nowoczesny, jak i Czesław Miłosz czy Uberoi – o czym wspomina również Tokarska-Bakir – gdy korzeni zapomnienia szukają odpowiednio w Oświeceniu i czasach reformacyjnych.

Gdybyśmy jednak tę samą rzecz przedstawić mieli w heideggerowskim żargonie, powiedzielibyśmy, iż człowiek jako jestestwo (*Dasein*) znajduje się już zawsze „w upadku” (*Verfallen*), odpadły od samego „Siebie” (*Selbst*) i właściwego sobie sposobu bycia (*Selbstsein*), wrzucony w świat (*Geworfenheit*), pogrążony w zapomnieniu o byciu samym, a jednocześnie zawsze gotowy na to, aby – choć zwykle niechętnie – z upadku podźwignąć się ku „autentyczności”. Podczas gdy Tokarska-Bakir raz za razem zwraca się ku oryginalnej treści symboli, ku treściom wyobrażeniowym „ontologii archaicznej” w całej ich krasie (obojętne, czy analizuje tybetańskie praktyki soteriologiczne, czy odnosi się do szyickiej angelofanii), heideggerowską konstytucję fundamentalnej analityki jestestwa przywołując jedynie w roli uogólnienia, swoistej ramy pojęciowej – to język samego Heideggera jest językiem filozoficznej tradycji, językiem opisu pojęciowego, który, mimo iż otwarty na metaforę, nawet do swoich najwyższych „objawień”, takich jak bycie (wbrew licznym zapewnieniom), odnosi się instrumentalnie jak do przedmiotu.

Tym sposobem świat doświadczenia zostaje zredukowany. Pełnia składowych wymiarów „sceny” współtworzonej przez ludzi od niepamiętnych czasów – praca umysłów i rąk milionów, słowem: kultura – podejrzana o dziejową niestabilność i regionalizm, zdaje się tylko względnie przywiązana do podstaw rzeczywistości. Wówczas jedyne, co nam pozostaje, to śledzić mechanizmy jej działania, ewentualnie zakładając możliwość istnienia pierwotnego i zarazem ostatecznego, niemożliwego do przedstawienia i wyartykułowania „faktu”, co z kolei

[98] J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, UMK, Toruń 2014, s. 30-31.

zdaje się równoznaczne z nieczynieniem żadnych tego typu supozycji. Nawet jeżeli założymy istnienie owego „faktu" – a jest nim zdaniem Heideggera zawsze skrywające się bycie – ujrzymy jedynie ów moment formalny, podczas gdy sam „fakt" pozostanie pusty, mimo zapewnień, iż „Pytanie o sens bycia nie zawiera <<błędnego koła>>, lecz raczej godne uwagi <<odniesienie wstecz i w przód>> tego, o co pytanie pyta (bycia)"[99]. Paradoksalnie bowiem wydarzenie czasu jest wydarzeniem bycia, jednakże w nagiej codzienności doświadczamy jedynie skończonych „sposobów bycia", nie jego samego. Prawdą jest, iż przed *causa sui* człowiek nie może paść na kolana, modlić się, śpiewać i tańczyć – nie może jednak uczynić tego również przed byciem. Filozofia Heideggera wygląda jak w swoisty sposób pozbawiona „treści", a zatem różni się radykalnie od „ontologii archaicznej" czy jakiegokolwiek zhierarchizowanego systemu symboliki opartej na znakach, gestach i obrazach. Próżno szukać w niej poza tym jakichkolwiek wiążących (nie ogólnikowych) odniesień do świata natury – tak istotnej dla człowieka świadomości archaicznej. Nawet tam, gdzie analizie podlegają specyficzne akty świadomości religijnej, celem Heideggera zdaje się możliwie jak najdalej posunięte wypreparowanie sensu owych aktów ze „świata" religijnych wyobrażeń.

Zatrzymanie kreatywnego ruchu, za pomocą którego wolność prowadzi nas ku zindywidualizowaniu i autentyczności, ku coraz to nowszym formom ekspresji, z oczywistych względów budzi intuicyjny sprzeciw. Jednakowoż pojmowanie dziejów tak, jakby stanowić miały plastyczną substancję, która daje się rekonfigurować i przekształcać w nieskończoność, jest czymś w rodzaju odwróconej manichejskiej gnozy. Odwróconej o tyle, o ile Bóg – choćby nawet najlepszy – reprezentując pewien „obraz" domagający się „podobieństwa", postrzegany jest jako ciemiężyciel; tym samym należy współpracować ramię w ramię raczej z niższym Demiurgiem, w domenie materii. Poza tym – z zasady wewnątrzświatowym – „stawaniem się" nic nie jest prawdziwe, a więc zasadniczo wolno wszystko. Oto miejsce, w którym skrajny gnostycki dualizm spotyka nihilizm, i – zgodnie z „proroctwem" Nietzschego – nie może być już mowy o tym, aby jakieś słowa i obrazy zdolne były dotykać „istoty rzeczy". Dzieje się bowiem tak, jakby w powszechnej świadomości archetyp ojca-prawodawcy zastąpiony został przez archetyp matki, materii-zasłony w jej permanentnym, nieprzepuszczającym ani krztyny transcendentnego światła, aspekcie. W archetyp ten wpisuje się zarówno nietz-

[99] M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 13.

scheańska koncepcja chaotycznej natury, jak i heideggerowskie bycie jako prześwit[100] (*Lichtung*), fundamentalna ciemność poprzedzająca światło konkretnych obrazów[101].

Często jednak, jeżeli nie zawsze, indywidualny charakter owego „stawania się" pozostaje tylko i wyłącznie złudzeniem, a źle pojęta wolność okazuje się narzuconym prawem losu. Symbolicznie rzecz biorąc, na opisywany tu „okres przełomu" przypada również ogłoszenie, obecnej w Kościele wschodnim i Kościele katolickim, nauki o wniebowstąpieniu Najświętszej Maryi Panny, co stanowi gest z jednej strony potwierdzający fakt dziejowej enantiodromii, zasady podług której wszystko przechodzi w swoje przeciwieństw, z drugiej strony jednak uzupełnia archetyp – zgodnie z prawem symbolicznego *compositio oppositorum* – o przeciwstawny aspekt duchowy; jakby w figurze wniebowstępującej matki zawierała się możliwość przebóstwienia materii (łac. *mater/ matter*), ta sama, za sprawą której w jej ludzkim łonie zaczęło bić serce Zbawiciela. Badając ów archetyp i jego znaczenie we współczesnym kontekście, Marie-Louise von Franz posuwa się do stwierdzenia, iż „przesunięcie przez papieża uwagi w kulcie chrześcijańskim na Dziewicę Maryję stanowi jednocześnie świadomy bądź nieświadomy cios zadany komunistycznemu materializmowi"[102]. Ten symboliczny, w całym tego słowa znaczeniu, gest wyniesienia materii przez Kościół katolicki przywraca, zdaniem von Franz, cielesno-duchową równowagę w świecie jednostronnie zredukowanym do tego, co materialne i historyczne.

Wprawdzie, aby wkomponować filozofię Heideggera w opisywany tu, dość „wąski" przecież horyzont, należy poczynić pewne założenia, być może zewnętrzne wobec niej, choć podejmowane zwykle nie bez sposobności, jakie sama stworzyła (czego dowodzi bogata lite-

---

[100] Na marginesie należy jednak wspomnieć o radykalnie różnym stosunku Heideggera oraz Nietzschego do natury i cielesności. O ile bowiem dla Nietzschego ciało i natura stanowią podstawową dionizyjską „prawdę nie do zniesienia" zasłanianą apolińskimi „sztuczkami" – snem kultury opartym o miarę, spokój i harmonię, których próżno szukać w ekstazie i afirmacji życia; o tyle Heidegger z grubsza rzecz biorąc marginalizuje zarówno ciało, jak i naturę – w zasadzie nie są one tematem dla filozofii bycia. W tym sensie zmagania z postheideggerowskim światem słusznie nazywa Sipowicz „Ucieczką z bezświecia". Antynaturalistyczny zarzut wobec Heideggera podnieśli między innymi Karl Löwith i Helmuth Plessner. Zob. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, IFiS PAN, Warszawa 2001.

[101] Por. heideggerowskie pojęcie „metafizyki światła": „Αλήθεια, nieskrytość nie może być zrównana z prawdą. Αλήθεια, nieskrytość pomyślana jako prześwit, otwiera raczej dopiero możliwość prawdy" (M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty" 1976, nr 4-5, s. 23). W drugiej połowie XX wieku obserwujemy również masowy odwrót od kojarzonych autorytarnie symboli fallicznych i coraz częstsze skłanianie się ku zasadzie waginalnej, objawiające się np. w zainteresowaniu naukami Wschodu: nirwana, pustka itp. Równolegle rozwija się krytyczna myśl feministyczna – z grubsza rzecz ujmując – kwestionująca zasadność tradycyjnych orientacji patriarchalnych (z wszelkiego rodzaju przyległościami).

[102] M.L. von Franz, *Alchemia. Wprowadzenie do symboliki i psychologii*, tłum. M. Kalinowska, Zysk i s-ka, Poznań 2015, s. 82.

ratura na ten temat[103]). Jasne jest bowiem to, iż Heidegger zmierza do ukazania tego, co nieredukowalne. Z konieczności dokonuje redukcji, często wydobywając przy tym na jaw pewne ogólnie istotne elementy ludzkiej egzystencji – elementy strukturalno-egzystencjalne bądź transcendentalne.

Tę samą sprawę Józef Tischner naświetla z nieco innej jeszcze strony, mówiąc: „Heidegger pozostał tym, kim był na początku: fenomenologiem. Hasło: <<z powrotem do rzeczy>>, rzucone kiedyś przez Husserla, było i jest hasłem jego filozofowania. Mógł mieć swoje zdanie na temat, czym jest <<rzecz>> i jakie drogi ku niej prowadzą”[104]. Jakkolwiek chcielibyśmy to przedstawić, zdaje się, iż filozofia bycia – pomimo licznych zastrzeżeń jej autora – nigdy nie zdołała uwolnić się od religijnych naleciałości i interpretacji. Z perspektywy poczynionych przez nas założeń dotyczących przeżywania i komunikowania specyficznych treści danych w doświadczeniu religijnym jest ona jednak pozbawiona charakterystycznych elementów i cech wypowiedzi religijnej. W tym sensie również jej język wydaje się zredukowany czy, posługując się terminologią filozofa: z-różnicowany ontologicznie, a więc niepełny. Mimo to filozofia Heideggera posiada liczne walory związane z myśleniem o Bogu i jako takiej chcemy się jej bliżej przyjrzeć, aby następnie spróbować wydobyć wszystko to, co tradycyjne myślenie pomijało bądź przeinaczyło i co z religijnej perspektywy, którą tu przyjmujemy, wydaje się istotne czy wręcz nieodzowne i co niejako współgra z symbolicznie przeżywanym światem *homo religiosus*.

Wyobraźnia jako *bricolage* i *coniunctio*

Pełny i „niezreflektowany” świat symbolu – świat przeciwieństw, nieredukowalnych napięć, dyslokacji znaczeń – swą konstrukcją odpowiada naiwności czy „nieoswojeniu” świadomości archaicznej i właściwej jej postawie religijnej. Ze współczesnego punktu widzenia, to właśnie symbol – kiedy pojmuje się go właściwie – zdolny jest uwalniać świadomość od jednostronnych, „wiążących” sposobów myślenia i działania: dogmatu, doktryny, ideologii, obowiązującego paradygmatu, racjonalizacji czy unaukowienia, pseudo-naukowości czy powszechnego dyskursu. Symbol wprawdzie mówi o pewnym porządku, nigdy jednak nie wymaga podporządkowania. Między innymi z tego względu sens symboli – wymagających

---

[103] Por. np. H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism*, „Social Research”, nr 19; S.A. Taubes, *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, „The Journal of Religion” 1952, vol. 34, no. 3.
[104] J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 144.

rozumienia, uczestnictwa, dialogu ze skomplikowaną strukturą znaczeniową – jest raczej zapominany i potrzeba swoistej „archeologii" świadomości, aby symbol mógł się każdorazowo, w taki a taki sposób, objawić[105]. Tutaj spoczywa tajemnica paradoksalnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy porządkiem symbolicznym – jak każdy zestaw wyobrażeń kanonicznych opresywnym, bo skrajnie zobowiązującym – a uwalniającą, aż do granic konfabulacji, wyobraźnią.

Tradycyjna czynność mitotwórcza (jeśli nie każda czynność twórcza w ogóle) działa zawsze w oparciu o te dwa wektory: afiliacji i uwolnienia, rygoru i swobody, tworząc przy tym coś w rodzaju *bricolage'u*. Z już dostępnych elementów, resztek i kawałków dzieł przeszłości[106] „kleci" – jak nieco pogardliwie wyraża się o czynności *bricoleura* odpowiedzialny za wprowadzenie tego pojęcia do terminologii naukowej Claude Lévi-Strauss – „wypowiedzi" nowe, choć nie całkiem na pierwszy rzut oka oryginalne.

„*Bricoleur* – stwierdza Paul Ricoeur – działa za pomocą już używanych znaków, które pełnią rolę pierwotnego, przymusowego ograniczenia w stosunku do nowych przekształceń"[107]. To – jakby naturalne – „ograniczenie ekspresji nowości" (Terance McKenna) pozwala na poziomie „naiwnej" świadomości religijnej oczekiwać objawienia się tego, co Inne w orbicie ciągłych powrotów Tego Samego (powtarzalnych znaków natury bądź form kulturowych).

„Wielokrotnie – pisze autor *Myśli nieoswojonej* – dostrzegano mityczno-poetycki charakter *bricolage'u*: w sztuce zwanej <<surową>> lub <<naiwną>>"[108]. Z drugiej strony z nie tak „surową" postawą spotykamy się wszędzie tam, gdzie w odpowiedzi na „naiwną" czynność mitotwórczą do życia powołuje się metody wykraczające poza obowiązujące normy. Metody – jak sama czynność mitotwórcza – sytuujące się często na styku nauki, filozofii, sztuki i religii. Być może racje ma Michał Fostowicz, twierdząc, iż rzeczywiste „poznanie" mitu dokonuje się jedynie poprzez uczestnictwo: na mit odpowiada się mitem, zakładając przy tym całą jego elementarną złożoność. W oczach naukowca, który jest swego rodzaju „profesjonalistą", czynność kompletowania elementów należących do niezliczonej ilości – na pierwszy rzut oka rozłącznych – światów, musi uchodzić za prymitywną czy wręcz paranoiczną.

---

[105] Łotman zwraca uwagę, iż symbole niekiedy przez wiele pokoleń „przebywają w stanie uśpienia".
[106] „Okruchy i kawałki, skamieniali świadkowie dziejów indywiduum i społeczeństwa" (C. Lévi-Strauss, *Wiedza konkretu*, [w:] tegoż, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, KR, Warszawa 2001, s. 38).
[107] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*..., dz. cyt., s. 162.
[108] C. Lévi-Strauss, *Wiedza konkretu*… dz. cyt., s. 32.

Tym bardziej gdy w owych „residuach zdarzeń" z uporem maniaka szuka się prawidłowości — dając się „wodzić" przy tym ich złożonej samoprezentacji i nie pozwalając jednocześnie, aby refleksją nad tak szerokim spektrum „badań" kierowała jakaś zewnętrzna względem nich instancja, w postaci np. domniemanej lub wykoncypowanej uprzednio struktury[109]. Metodę *bricolage'u* odkrywamy wszędzie tam, gdzie myśl uwalnia się od repertuaru autorytarnie narzuconych form czy hegemonii konkretnej tradycji – dyktowanych z zewnątrz „reguł gry", do których należałoby się dostosować – jednocześnie nigdy nie działając w kulturowej próżni. W tym sensie każda twórczość – również naukowa – może posiadać charakter *bricolage'u*. W książce *Wielki Kod: Biblia i literatura*, Northrop Frye wprost stwierdza, iż zarówno na Biblię, ale także na wszechstronne dzieło swojego „duchowego nauczyciela" Williama Blake'a, jak i własną działalność naukową skłonny jest patrzeć jak na dzieło typu *bricolage*[110].

Symboliczna perspektywa i nas upoważnia do możliwie najszerszych afiliacji. Zajmujemy bowiem „teren" *par excellence* interdyscyplinarny i graniczny, gdzie słowa i znaki, pojęcia i obrazy, inskrypcje i gesty zbiegają się, by świadczyć o złożonym *gestalcie* religii. Nie dziwi nas, że religie z równym zaangażowaniem odnoszą się do niezliczonej ilości środków wyrazu, same będąc przy tym zespołami różnorodnych płaszczyzn, oraz że nigdy żadnej orientacji redukcyjnej nie udało się sprowadzić religii do jakiegoś szczególnego jej aspektu, np. wyłącznie intelektualnego. Co zaś tyczy się zróżnicowanego nastawienia do religii i związanych z nimi wyobrażeń, wszystko zdaje się zależeć od powziętego celu i wstępnych założeń tego, kto religii bądź religiom się przygląda. Z niebywałą wcześniej mocą zainicjowane w XX wieku kwestionowanie wszechpotęgi abstrakcyjnej racjonalności przeniosło bowiem środek ciężkości refleksji na obraz i jego pochodne obecne w niemalże każdej sferze kultury.

Dla przykładu Freud czy Jung charakterystyczne dane religii czynią przedmiotem badania i teorii w związku z obraną metodą psychoanalityczną i choć każdy z nich postępuje we właściwy sobie sposób, obydwaj uznają owe dane za rzeczywiście istotne dla ludzkiego życia psychicznego. Podobnie Eliade za istotne uznaje treści wyobrażeniowe, zjawiające się w polu

---

[109] „Myśl mityczna, jak *bricoleur*, wypracowuje struktury, operując zdarzeniami czy raczej residuami zdarzeń; natomiast nauka <<działająca>> przez sam fakt swego powstawania tworzy – dzięki nieustannie konstruowanym strukturom w postaci hipotez i teorii – zdarzenia, którymi są zarówno jej środki, jak i jej wyniki" (C. Lévi-Strauss, *Wiedza konkretu*… dz. cyt., s. 38).

[110] N. Frye, *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Faulińska, Hommini, Bydgoszcz 1998, s. 35. Jako inny przykład przykład Frye w tym samym miejscu przywołuje *Anatomię melancholii* Roberta Burtona „wraz z jej układem schematycznym, który niewiele ma wspólnego z systematycznym medycznym ujęciem melancholii, a zarazem odwołuje się do czegoś w umyśle, co niesie ze sobą być może głębszy rodzaj rozumienia".

świadomości jednostkowej i kulturze jako takiej. Wszyscy oni są po części komparatystami, poszukującymi spoistości i systematyczności świata wyobrażeń religijnych, każdy w nieco innym celu i z innych pobudek. Na przykład Northrop Frye w swoich pracach literaturoznawczych zajmuje się badaniem tzw. totalnego imaginarium wyobraźni mitologicznej w obrębie samej literatury: „poszukiwaniem jedności umysłu poprzez porównawcze badanie dzieł sztuki".

Podobnej czynności porównawczej oddaje się Czesław Miłosz w swojej bogatej eseistyce poświęconej problemom religii[111]. Czyniąc to, Miłosz najczęściej posługuje się pokrewną *bricolage'owi* „formą bardziej pojemną" – swego rodzaju *silva rerum* – najistotniejsze jednak jest to, iż jego podejście podyktowane jest czymś w rodzaju osobistej potrzeby zrozumienia skomplikowanej natury religii[112]. Ciągłe odniesienia do szeregu nieortodoksyjnych, dawnych, wypartych czy ukrytych pod historycznymi nawarstwieniami, danych religii (opowieści ludowe, gnoza, literatura apokryficzna, średniowieczna świadomość chrześcijańska, Kabała i hermetyzm, ruchy heretyckie, artyści zorientowani religijnie itp.) pozwalają mu na sporządzenie opisu niestroniącego od wewnętrznych tarć i paradoksu. „Język" wszystkich tych zabiegów zasadniczo nie zna granic. Opiera się bowiem zarówno na czytaniu, jak i słuchaniu, oglądaniu, rozszyfrowywaniu itd. Na niewiele zda się rozróżnienie na to, co linearne i obrazowe. Już sam język religijnych źródeł – jako linearny tekst – w tym sensie „objawia", iż poczyna się z obrazów i zmierza ku ich wywołaniu w umyśle katechumena[113]. Jednakowoż żadna mistagogia nie ogranicza się wyłącznie do źródeł czytanych.

Stosunkowo wcześnie tę potrzebę oscylowania w konstelacji kulturowych „hieroglifów" – splotu słowa i obrazu, pojęć i spostrzeżeń – zrozumieli romantycy o silnych skłonnościach metafizycznych, tacy jak Novalis, Goethe, Mickiewicz czy Słowacki. Trudno ocenić, jak wiele pod tym względem romantycy zawdzięczali świadomej bądź nieświadomej pracy alchemików. Dzieła takie jak renesansowa *Atalanta fugiens* Michaela Maiera zdają się świadczyć o tym najdobitniej: księga emblematów/ plansz w formie alegorycznych obrazków opa-

---

111 Por. cytowane już powyżej teksty: *Ziemia Ulro* i zbiór *Metafizyczna pauza*, ale także np. tomy *Nieobjęta ziemia* czy *Ogród nauk*.

112 Podobnie zresztą jak podejście Frye'a, który każdą działalność literacką określa mianem autobiografii i wyznania wiary w jednym.

113 Bodaj tylko skrajnie techniczny/formalny język jest w stanie oprzeć się temu mechanizmowi: „Tekst, który powinien być linearny, jest oparty <<na języku>> i jest częścią jego nielinearności. Kiedy <<rodzaje mowy>> są przekształcane do postaci tekstowej, stają się w pewien sposób bardziej linearne [ponieważ są odarte z kontekstualnej głębi, formalnie dostarczanej przez dodatkowe wymiary mowy, jak: ton, gest, wykonanie, etc.], z drugiej strony jednak to odarcie języka na potrzeby produkcji tekstu skutkuje dalszymi niejasnościami, odkąd kontekst tekstu składa się w większości z czytającego i jego świata wewnętrznego" (H. Bey, *Obelisk*, dz. cyt., s. 32).

trzonych tekstem (jeden tekst prozą i jeden wierszem) i akompaniamentem muzycznym, przewidziana – jak dodaje Hakim Bey – do „magicznego umoralniania czytelnika". Jeśli bowiem świat jest wielką „księgą", w której naczelną zasadę stanowi korespondencja, umysł studiujący pokrewieństwa – niczym wzrok ćwiczony w oglądaniu „innych" światów – zaczyna dostrzegać „subtelne wiązania", które łączą „rzeczy" świata, bowiem jednocześnie pośredniczą między „tą" a „tamtą" (spajającą wszystko) stroną rzeczywistości. Taki punkt widzenia warunkuje sposób obserwacji zjawisk oraz poznawania świata i projektowania dzieła – jakiekolwiek by ono nie było – zgodne ze kombinatoryczną zdolnością *bricoleura*, który naturę stawia na równi z tradycją. Jak pisze Jan Balbierz:

„Jedną z konsekwencji pojmowania całości natury jako systemu znaków i niemożności oddzielenia relacji od obserwacji jest sylwiczność tekstu naukowego, w którym opis rzeczy widzianych, fakty historyczne i wyniki własnych doświadczeń pojawiają się na tym samym planie, co relacje przeczytane u innych, legendy i przypowieści czy narracje fantasmagoryczne. Tekst naukowy staje się kompilacją, w której bez ograniczeń krzyżują się <<widziane z czytanym>>"[114].

Jeden z bodaj najciekawszych przykładów wspomnianej strategii twórczo-naukowej odnaleźć możemy w dorobku Ernsta Jüngera, który pod tym względem był dojrzałym spadkobiercą romantyków, o czym świadczą między innymi rozpiętość zainteresowań i szerokie „instrumentarium" pisarza: teoria sztuki, zoologia, botanika, filozofia, nieprzeciętne rozeznanie w mitologii, entomologia, eksperymenty z narkotykami itp.

„Wzniosłe poznanie – pisze Jünger – mieszka nie w osobnych izbach, lecz w całym układzie świata. Odpowiada mu sposób myślenia poruszającej się nie w obrębie poszczególnych prawd, lecz istotnych układach, a jego porządkująca moc zasadza się na kombinatorycznej zdolności […] Kombinatoryczną zdolność odróżnia od logicznej ruch, który pozostaje w związku z całością i nie gubi się w tym, co odosobnione. W kontakcie ze zjawiskami jednostkowymi podobna jest do cyrkla z dwu różnych metali – złoty szpic spoczywa zawsze w centrum […] O ile do zadań rozumu należy porządkowanie rzeczy zgodnie z zasadą pokrewieństwa, o tyle kombinatoryczny wniosek okazuje się już dzięki temu swą wyższość, że zdolny jest ogarnąć ich genealogię i wyśledzić ich głębinowe podobieństwa. Prosty wniosek natomiast ogranicza się do stwierdzenia podobieństw powierzchownych"[115].

W tym sensie proces wnioskowania na podstawie „przesłanek" ze świata nie pomija szczegó-

[114] J. Balbierz, *Nowy kosmos. Strindberg, nauka i znaki*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 64.
[115] E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 27-29.

łowych cech czy też aspektów konkretnych obrazów rzeczy, a sam wniosek nigdy nie jest po prostu abstrakcją, wyrwaną z konkretu i oderwaną od świata. Niczym w goetheańskiej definicji symbolizmu:

„Prawdziwa symbolika istnieje wówczas, gdy to, co szczególne, reprezentuje to, co ogólniejsze, reprezentuje nie jako sen lub cień, lecz jako żywe i immanentne objawienie tego, co niezbadane”[116].

Wszystkie istniejące rzeczy trwają w głębszym, dla niewprawnego oka niezauważalnym związku, świadcząc jednocześnie o swych ukrytych przyczynach – każda z nich posiada potencjał „przenoszenia”[117] i jako taka stanowi wręcz nieodzowny element religijnego *bricolage'u*.

Zarówno Goethe, jak i Jünger pozostają pod tym względem spadkobiercami długiej tradycji, „która łącząc wyobraźnię z natchnieniem, widzi ją jako cielesne oko skierowane ku rzeczywistościom duchowym, postrzegające przez symbole i alegorie”[118]. Tradycja ta, zapoczątkowana przez Longinusa, rozwijana przez neoplatoników, a następnie przejęta przez alchemików pokroju Paracelsusa, mówi o tym, iż wyobraźnia jest nie tylko jedną z ludzkich władz duchowych, ale niewidzialnym ciałem, które swoim panowaniem obejmuje wszystko, począwszy od gwiazd i planet, poprzez ludzką *psyche*, aż po mikrokosmos:

„Wyobraźnia jako taka – pisze Paracelsus – nie dotyczy ciała i krwi, lecz ducha gwiezdnego, który mieszka w każdym człowieku. To właśnie ów duch zna wszystkie sztuki i nauki, a także przyszłość, teraźniejszość i przeszłość”[119] .

Innym wielkim spadkobiercą i krzewicielem tej koncepcji wyobraźni był, wspomniany już „duchowy nauczyciel” Frye'a – malarz-rytownik, poeta i pieśniarz – William Blake, który tworząc swoje wielkie *opus vitae*, dokonał jedynej w swoim rodzaju wielopoziomowej synte-

---

116 J.W. Goethe, *Vollständige Ausgabe in 44 Bänden*, t. 4, Leipzig, b.d., s. 125; cyt. za: W. Kunicki, *Symetria i symbolika. O roli figur w Marmurowych skałach Ernsta Jüngera*, „Literatura na świecie” 1986, nr 9 (182), s. 151.

117 Jak w przypadku Böhmego, którego boskie światło ogarnąć miało – jak pisze Abraham von Francerberg – „pod wpływem nagłego widoku cynowego naczynia (jako miłego jowiszowego blasku)”. Osobnym tematem pozostaje zagadnienie symbolicznego znaczenia barw czy metali – a także przyporządkowanych im planet – co wypadnie nam jeszcze poruszyć w toku naszego wywodu.

118 M. Fostowicz, *Boska analogia. William Blake a sztuka starożytności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 202.

119 Fragment z dzieła Paracelsusa zatytułowanego *Miscellaneus*; cyt. za: E. Obarski, *Sztuka ognia, filozofia hermetyczna: Paracelsus. Lekarz, alchemik, astrolog, filozof, okultysta*, Patra, Wrocław 2003, s. 47.

zy archaicznych wyobrażeń na temat Boga, natury i człowieka. Dla Blake'a wyobraźnia stanowi duchowe centrum człowieka, „organ" integrujący wszelkie ludzkie władze, sankcjonujący stosunki z Bogiem i utrzymujący świat w równowadze niezbędnej do duchowej odnowy rzeczywistości: metamorfozy zarówno podmiotu, jak i całości stworzenia.

„I nadał Czas – pisze Blake o stwórczym akcie miłosierdzia – oraz Obroty Przestrzeni Sześciu Tysięcy Lat. Nazwał ją Analogią Boską" (Jeruzalem, pl. 85, w. 6-9). Zgodnie z prawem „wzniosłej alegorii"[120] – żywej symbolicznej korespondencji pomiędzy różnymi poziomami bytu – wyobraźnia umożliwia rozpoznanie w „Boskiej Analogii", stanowiącej symboliczną całość świata widzialnego (ślad), jej duchowych przyczyn „zaczepionych" w samym *sacrum*. Podobnie jak Jünger, Blake wystrzega się „podobieństw powierzchownych", typowych dla badań w uniwersum rozparcelowanym na osobne „strefy wpływów", dziedzin i specjalizacji. Odwrót ten odciska na dziele artysty hermetyczne piętno. Poszczególne warstwy przeplatają się ze sobą, tworząc skomplikowany – na pierwszy rzut oka niejasny i nieatrakcyjny, głównie z powodu wymagań, jakie stawia odbiorcy – polisemiczny *bricolage* najróżniejszych treści. Sztuka, religia, filozofia, teologia, psychologia, wreszcie nauka: dziadziny te są owocem rozpadu jedności w obrębie myśli najwyższej ze wszystkich, która jakoby „nawiedza" już tylko umysł współczesnego człowieka, szturmuje go z różnych stron, nie osiągając nigdy właściwej sobie wielkości[121].

Kiedy analizujemy dzieła twórców pokroju Jüngera bądź Blake'a, jak na dłoni widzimy paradoks specyficznej „wiedzy" o tym, co z definicji transcenduje wszelkie dostępne nam media. Widzimy, jak myśl poddaje się rozlicznym wpływom, odpowiada na wezwanie „głosu" tysiącleci, tak by osadziwszy się w rozległym ciągu świadectw, sama mogła pełnić rolę

---

[120] „Wzniosła alegoria" jest z jednej strony funkcją samego umysłu, który od „lustrzanych odbić" świata jest w stanie wznosić się ku ich wiecznym pierwowzorom, z drugiej zaś stanowi charakterystyczny rys pracy poetyckiej, która otwiera przed tym, kto obcuje z dziełem zaprojektowanym podług jej prawa, analogiczną możliwość „wznoszącego" ruchu świadomości. „Moja definicja najbardziej Wzniosłej Poezji – pisze Blake – to Alegoria adresowana do władz Intelektu, a zakryta przed Cielesnym Rozumieniem; w nieco podobny sposób rzecz tę definiuje Platon". W *Typach psychologicznych* Jung w podobny sposób opisuje mechanizm imaginacji: zarówno jako poznawczy instrument *psyche*, aktywność symbolo-twórczą, oraz jej produkt w postaci symbolicznego dzieła.

[121] Chcąc podkreślić wielkość mitologii i symboli, a przy tym wytknąć skarlenie wciąż degenerującej się „rozsądnej" historii, pisze Miciński w *Nietocie*: „Smok skrzydlaty, a w dziedzinie ludzkiej Mag zostali wytraceni: tu nędzny żywot wlecze leniwa salamandra i legwan, – tam ksiądz, uczony albo poeta" (T. Miciński, *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Universitas, Kraków 2007, s. 43). Podobnie w profetycznej wręcz wizji *Megalopolis* komentuje Miłosz daleko posunięte konsekwencje rozpadu jedności religijnych przeciwieństw: „Powoli przesuwał się posąg boga:/ Phallus wysokości czterech pięter/ Otoczony tłumem miotających się w tańcu kapłanek i kapłanów./ Także w chrześcijańskich kościołach odprawiało się nabożeństwo,/ którego liturgia polegała na dyskusji/ pod przewodnictwem księdza w liturgicznej szacie/ O tym, czy da się wierzyć w życie po śmierci,/ Co rozstrzygano przez głosowanie" (*Mała pauza*, [w:] *Wiek Miłosza*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 201).

pośrednika. Stoimy więc u źródeł zagadnienia myśli zaangażowanej, świadomej swego rodzaju artystycznej powinności. Zarówno Blake, jak i Jünger stanowią wzór twórcy, który działa z pobudek duchowych. Objawia się to choćby w ich stosunku do tradycji, która nie zna granic uprzywilejowanego czasu, terytorium czy narodu. Duch bowiem „wieje, kędy chce", w związku z czym, człowiek jako taki powołany jest uniwersalnie. Trudno mówić o idei „wybraności", kiedy każdy jest wybranym: wywołanym (εκκλησια [ekklesia] – etymologia gr. „z wywołanych") do tworzenia, a nie tylko odtwarzania – tak aby rytuał nie stał się wyłącznie pustym powtarzaniem tych samych gestów, składanie ofiar parodią poświęcenia (ofiarowania samego siebie), a nakazy moralistów – karykaturą sumienia i autorefleksji. Ukryte w tradycji treści wyobrażeniowe przedstawiają raczej mapę niż scenariusz, choć i taka paralela zdaje się zbyt powierzchowna. Nie każdy rzecz jasna musi być twórcą *ex definitione*, jest się nim jednak już poniekąd przez sam fakt bycia odrębnym indywiduum. Jak pisze Jünger:

„Nasze czasy dostarczają nam istotnych świadectw, że kościoły są jeszcze skarbnicą niezmierzonych bogactw […] Dobrze, gdy kościół budować może oazy. Lepiej gdy człowiek nie zadowoli się także nimi. Kościół może otworzyć, ale nie tworzyć"[122].

Zrozumienie tej ambiwalencji stanowi klucz, dzięki któremu możliwa jest twórcza praktyka napędzana wspomnianym napięciem pomiędzy rygorem i swobodą. Podążając za tym skojarzeniem Jüngera, określilibyśmy – zgodnie ze sformułowaniem z jego *Trans lineam*[123] – „kapłanem z własnej substancji". Blake natomiast – używając trafnych słów Miłosza – jawiłby się jako „świadomy następca biblijnych proroków". Obydwaj prawdopodobnie nie przypisywali sobie roli innej niż rola artysty, choć dzisiejsze kategorie sztuki zdają się zdecydowanie zbyt wąskie, aby móc choćby próbować mierzyć się z pracą tej dwójki. Sztuka musi znaczyć tu o wiele więcej, niż jesteśmy skłonni dziś jej przypisywać. Musi cofnąć się niejako do swoich początków, u których „poznanie" było rezultatem odpowiedzi świadomości religijnej na wezwanie kierowane doń ze strony mitu i symbolu. Gdy ów dialog przynosił owoce w postaci epifanii, której naturę być może dzisiaj trudno nam zrozumieć, za sprawą swojego dzieła artysta mógł być rozpoznany jako duchowy przewodnik, jeśli tylko – platońskim zwyczajem – nie został zlekceważony jako ten, kto poddał się manii i popadł w nierozsądek. Wyobraźnia bo-

[122] E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, [w:] tegoż, *Węzeł gordyjski*, przeł. K. Żarski, Arcana, Kraków 2013, s. 138/139.
[123] E. Jünger, *Przez linię*, [w:] tegoż, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt.

wiem – przypomina Blake – przez ludzi jej pozbawionych nazywana jest „szaleństwem i bluźnierstwem". Oto kolejny powód, dla którego prawdziwa sztuka „przybliżeń" tego, lub do tego, co transcendentne, bardziej niż naukę przypomina powołanie właściwe prorokom czy Apostołom: „Ci bowiem – pisze Fostowicz – tworzyli obrazy duchowego świata, pozostawiając innym ich wyjaśnienie. Działali jak artyści, a teologowie czasów późniejszych – jak uczeni i krytycy"[124].

Blake i Jünger z pewnością należeli do twórców chcących wydobywać obrazy z przeszłości dla nich samych – dla ich uniwersalnych i ponadczasowych znaczeń. Nie „czytali" w systemie „podejrzeń" (niczym Feurebach, Freud, Nietzsche czy Marks); nie szukali również motywów ukrytych głęboko pod surową powierzchnią obrazów, które swoją historyczno-polityczną bądź społeczną prawdę objawią dopiero wtedy, gdy poddamy je – najczęściej demitologizującej – redukcji albo odkryjemy obecną w nich dialektykę (dla przykładu: Heidegger, Agamben, Taubes, Vattimo). W tym sensie, dla naszych czasów myśliciele pokroju Blake'a i Jüngera stanowią podwójny anachronizm: anachronizm prostej wiary w to, co nadzmysłowe, oraz naiwności bycia przekonanym o ważności religijnych wyobrażeń wciąż jeszcze obecnych pośród rozmaitych struktur i form kulturowych. Twórczość tej dwójki stanowi dodatkowo rzadki przykład koherentnej i zarazem dobrze udokumentowanej myśli artystycznej.

Przemawiają jednak do nas jeszcze inne powody, dla których Blake i Jünger – pomiędzy innymi przywoływanymi przez nas postaciami – zajmą w toku dalszego wywodu miejsce niepoślednie. Zdaje się bowiem, iż z układu: Blake, Heidegger, Jünger wydobyć możemy nie dość jeszcze naświetlony wielowektorowy „zwornik". Z jednej strony będzie to jakiś *locus communis*, z drugiej jednak splot wzajemnych dookreśleń. Dla przykładu: wszystkich wymienionych myślicieli w zarysie łączy stosunek do techniki i industrializacji, pojmowanie czasu – liminalny bądź „przejściowy" charakter bytu – i spojrzenie na to, co źródłowo dane i zakryte: Bóg (Blake), bycie (Heidegger), rdzeń (Jünger). Dzieli ich natomiast np. stosunek do objawienia udostępnionego na drodze „widzenia" – w tej szczególnej kwestii Jünger okazuje się duchowo spowinowacony z Blakiem, chociaż pod niejednym względem dzieli przecież do-

[124] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 339.

świadczenia Heideggera[125]. Już choćby ten prosty przykład pokazuje, że międzypokoleniowe więzi duchowe, oparte na wyobrażeniach mogą łączyć na głębszym niż zwykła genealogia poziomie, tak iż każdy wielki „pracownik" wyobraźni ukazuje nam się jako persona w szczególny sposób samotna, bez reszty przez sobie współczesnych opuszczona. „Wiara w samotność – pisze Jünger w charakterystycznym dla siebie tonie – wynika z tęsknoty za bezimiennym braterstwem, za związkami głębszymi i bardziej uduchowionymi, niż jest to możliwe wśród ludzi"[126].

Blake'owi za życia trudno było znaleźć choćby garstkę ludzi zainteresowanych jego dziełem. Mówi się o nim, iż był człowiekiem Oświecenia, ale będąc jednocześnie skrajnym krytykiem jednostronnych, racjonalnych mechanizmów epoki, z łatwością dawał się zaszufladkować jako jeszcze jeden reakcyjny (a w dodatku bełkotliwy) romantyk, posługujący się całym zestawem środków wyrazu uchodzących za „starocie". Dzisiaj jego popularność – wprawdzie większa niż za życia – nie może się równać sławie pisarzy takich, jak Walt Whitman czy William Wordsworth, których Blake właściwym sobie zwyczajem nie zaklasyfikowałby nawet jako poetów[127].

Na wykłady Heideggera natomiast zjeżdżały się całe tłumy studentów z Niemiec i nie tylko, jego sława z wielkim prawdopodobieństwem znacznie przewyższała zrozumienie jego myśli, co wyjaśniałoby tak wielką popularność nawet poza środowiskiem akademickim. W jakiś sposób wpisał się Heidegger w orientację intelektualną całego stulecia, stając się „zjawiskiem" we współczesnej filozofii modnym i nad wyraz aktualnym.

Trudno ocenić, czy Jünger dorównywał sławą swojemu rodakowi, bo – choć znany szerszemu odbiorcy – cieszył się zapewne zgoła odmienną renomą niż Heidegger. Jego twórczość określano często mianem wieloaspektowej, przez co dziwnej i trudnej w odbiorze, z

---

[125] Obydwaj bowiem byli Niemcami, ludźmi tej samej epoki (Jünger był zaledwie sześć lat młodszy od Heideggera), uwikłanymi – każdy na swój sposób – w wewnętrzną sytuację nazistowskich Niemiec. Osobiście spotkali się bodaj tylko raz, w Todtnaubergu, gdzie Heidegger mieszkał i pracował w swojej słynnej szwarcwaldzkiej chacie. Prowadzili szeroką – często polemiczną – korespondencję. W latach 1939–1940 Heidegger zorganizował poświęcone Jüngerowi seminarium, podczas którego krytyce poddał jego dzieło zatytułowane *Robotnik*. Zarzut paradoksalnie – jak podaje Kunicki – dotyczył możliwego odczytania *Robotnika* w warunkach III Rzeszy jako usprawiedliwienia czystej woli mocy i czystego sprawowania władzy.

[126] E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 79.

[127] To samo zresztą tyczyło się malarzy. Niewielu bowiem spośród nich Blake uznawał w ogóle za godnych tego miana: „Pewnego razu kiedy w Bibliotece Akademii Królewskiej przeglądałem ryciny Rafaela i Michała Anioła, podszedł do mnie Moser i powiedział: <<Nie powinieneś studiować tych starych, Ciężkich, Suchych i Niewykończonych Dzieł, Poczekaj chwilę, a pokaże ci, co powinieneś studiować>>; po czym wyszedł i przyniósł Kolekcję Le Bruna i Rubensa, których skrycie Nienawidziłem. Odrzekłem Moserowi: <<rzeczy, które nazywasz Wykończonymi, nie zostały nawet zaczęte, jak więc mogły zostać Wykończone? Człowiek, co początku nie zna, nie może znać Końca (celu) Sztuki>>" (cyt. za: M. Fostowicz, *Boska* analogia... dz. cyt., s. 216).

pewnością zaś niełatwej do zaklasyfikowania. Mamy więc tu do czynienia z całym spektrum postaw i związanych z nimi możliwości – począwszy od Blake'a, który spierając się z duchem swoich czasów, posługuje się wyobrażeniami nieobcymi przecież nadal świadomości współczesnych mu prostych ludzi, a już z pewnością niewzbudzającymi jak dziś niemalże politowania. Poprzez Heideggera, któremu udało się bez wątpienia płynnie wpisać w trendy historii najnowszej – być może z powodu wyrzeczenia się obrazów szeroko pojętej tradycji, uchodzących za zdezaktualizowane czy wręcz śmiesznie anachroniczne; nie wydaje się bowiem, aby Heidegger w jakikolwiek sposób ułatwiał odbiorcy recepcję swoich dzieł bądź wykładów. Skończywszy na Jüngerze, który we właściwy sobie sposób podejmuje tematykę mitu i symbolu w surowej postaci, w czasach z pewnością niesprzyjających poważnemu traktowaniu zawartego w nich przesłania[128].

Być może jednak nie oddaje się Heideggerowi sprawiedliwości, zarzucając mu skrajną niewrażliwość na obrazowanie i tradycje z nim związane, „bezsilność" widzenia czy przesadną ostrożność w tej szczególnej kwestii. Prawdą jest, iż sam inspirowany sztuką, szczególnie poezją, o istocie której pisał – współtworząc w filozofii nurt kontynentalny, co dla niektórych oznacza po prostu filozofię „bujania w obłokach" – pobudzał umysły w szczególności artystyczne. Czy pisał o Bogu, czy o byciu, fascynował zwłaszcza, specyficzną zresztą dla swojego czasu, poetyką. Dość wspomnieć tu podziw, jakim darzył Heideggera Tischner, i wpływ, jaki nań niewątpliwie wywarł. Jednakowoż, gdzie poeta, tam i mit – gdzie mit, tam również wyobraźnia i charakterystyczne dla niej treści. Z perspektywy, którą staramy się tu przedstawić, kreśląc dla tematu szeroki kulturowy kontekst, trudno symbolikę zepchnąć w regionalizm oraz relatywizm, które Heidegger zarzuca rozmaitym figurom dziejów. W tej materii okazuje się on jednak filozofem z krwi i kości (choć nie mamy tutaj raczej do czynienia z żelazną konsekwencją), co odbija również na jego myśleniu o poezji.

Prezentując Heideggerowskie interpretacje poezji Hölderlina, Wiesław Juszczak[129], rozumując podobnie jak Niemczuk i Ricoeur, ośmiela się nazwać poetę „strażnikiem mitu", z tym że mit pojmuje jako niezróżnicowany – a więc nieprzedstawiający i nieróżnicujący się na „wielość mitów" – pierwotny „monolit", z którego prymitywna świadomość religijna pozo-

[128] Trzeba bowiem mieć dużo odwagi, by jako artysta drugiej połowy XX wieku – który nie deklaruje swojej przynależności religijnej – twierdzić dla przykładu, iż Biblia stanowi „księgę ksiąg".
[129] Wypada nadmienić, iż niejednokrotnie zajmował się on również dziełami Blake'a.

staje w zasadzie niewyodrębniona[130]. Zrównując uprzednio poetę z malarzem i ogólnie twórcą, wymawiając jednym tchem, obok sztuki, także sen czy objawienie oraz bezpośredni ekstatyczny wgląd zacierający różnicę pomiędzy obserwatorem i obserwowanym, Juszczak – podążając za logiczną względem własnych założeń intuicją – zdaje się umacniać niebezpieczne przekonanie, że być może „wszystko jedno". Być może nieistotna jest różnica pomiędzy biernością a działaniem, aktem zorganizowanym bądź bezładnym, natchnieniem i obłędem, komunikowaniem konkretnych rzeczy w konkretny sposób a komunikowaniem czegokolwiek w jakikolwiek sposób czy zwykłą obojętnością – o różnicach międzywyznaniowych nie wspominając. Nawet jeśli uda nam się z takiej perspektywy dostrzec historyczny fakt, iż Bóg zwykł przemawiać przez symbole, sny i wizje, cóż będą znaczyły dla nas Jego słowa? Wyobraźnia i jej świat (*mundus imaginalis*), będący w stałym związku z naszym światem, nie mogą rozmyć się w nieokreśloności, jeśli mają w ogóle coś mówić – nam, ludziom – mieć sens, oznaczać coś i obligować nas do odpowiedzi na zawarte w nich wezwanie.

Z zewnątrz ta poetycka „mowa" o Bogu – zwłaszcza kiedy jest to komunikat o szerszym niż tylko nazywanie spektrum środków wyrazu – wydaje się czasami faktycznie nieuporządkowana czy wręcz zawiadywana przez obłęd. Jest ona jednak – co podkreśliliśmy już wielokrotnie powyżej i będziemy starać się jeszcze poniżej wykazać i uzasadnić – wewnętrznie spójna i posiada swoje racje, których być może (niczym słynnych „racji serca") „rozum nie zna". Podejmując próby sumowania paradoksalnych, wykluczających się nawzajem danych dotyczących pojmowania *sacrum*, „rozum" filozoficzny z oczywistych względów skłania się ku abstrakcyjnej nieokreśloności – ku temu, czego obraz właśnie nie przedstawia i przedstawić nie może – jak bycie czy nicość, lub „mit jako taki". Tym ostatnim pojęciem – niczym magicznym wytrychem – Juszczak posługuje się, próbując połączyć rzeczywistość żywego mitu z Heideggerowską wykładnią poezji. Dodać należy, że opatrzenie terminu „rozum" filozoficzny cudzysłowem ma nam przypominać o tym, iż jednolita struktura wyobrażeń religij-

[130] Wiesław Juszczak otwarcie przyznaje się do nadinterpretacji. Najpierw cytując wypowiedzi Heideggera dotyczące poezji jako nazywania bogów i istot rzeczy, komentuje: „I przez to można ją [poezję – Ł.M] utożsamić z mitem"; i dalej: „Ten ekskurs – w którym tendencyjnie (**czasem wbrew literze cytowanych wywodów**) tam, gdzie czytamy <<poezja>>, myślimy <<mit>> – wnosi coś nowego do pojmowania tego terminu. Pozwala nam to przede wszystkim utrzymać **<<monolityczność>>** mitu, jako pewnej myślanej tu **całości**, i po wtóre uwydatnić jego źródłową postać jako <<pramowy>>; jako tego, co należy do <<pierworodnych>>, do których <<przemawia Bóg>>, udzielając im daru słowa, <<mocy nazywania>> bytów najwyższych; jak **czegoś w końcu, co istnieje wciąż poza (raczej <<przed>>) wszelką <<kulturą>> (jednostronnie, bliżej <<cywilizacji>> rozumianą**), a co wskazuje dobitnie na wczesne stadium rozwoju ludzkości, **i choć mówi się tu o <<poetyckim>> (czy <<mito-poetyckim>>) wysłowieniu, nie dopuszcza się przy tym żadnej wielości mitów**. Nie jest to więc jeszcze świat <<zbiegłych bogów>>, lecz przeciwnie czas ich żywej obecności (podkreślenia moje – Ł.M.)" (W. Juszczak, *Poeta i mit*, Czarne, Wołowiec 2014, s. 72-73).

nych całego świata nie jest w żadnym razie *explicite* nierozumna, oraz to, iż rozum filozoficzny bynajmniej nie zawsze charakteryzuje się ścisłością na miarę nauk pozytywnych.

Dotykamy tu różnicy między „naiwnością" i brakiem profesjonalizmu bricoleura, człowieka wyobraźni, który – sam będąc twórcą konkretu – bez opamiętania łączy konkretne „zdarzenia" z myśleniem wykwalifikowanym, które rości sobie prawo do przeprowadzenia podobnych procedur w sterylnych warunkach „laboratorium" czystych pojęć i teorii. Stąd różnice w podejściu do tradycji, jak i środków wyrazu, jakie zauważyć można między Heideggerem z jednej strony – czy ogólnie rzecz biorąc: „otwartym" myśleniem filozoficznym – a Blakiem bądź Jüngerem z drugiej strony. Podporządkowując „myśleniu pierwotnemu" triadę: myślenie (wypowiadanie bycia), dziękczynienie (poczucie i wyrażanie wdzięczności za niezasłużone dary bycia) i poezja (nazywanie świętości), Heidegger zajmuje jasno określone stanowisko: „Przypuszczalnie – pisze w jednym z esejów *Czym jest metafizyka?* – dziękczynienie i tworzenie wywodzą się w różny sposób z myślenia początkowego, którego potrzebują, choć same w sobie myśleniem być nie mogą"[131].

Wprawdzie nieobojętne jest to, jak Heidegger pojmuje samo myślenie, gdyż – jak można się domyślać – nie jest ono dla niego tym, za co brała je cała tradycja filozoficzna. Mimo to tworzenie i dziękczynienie stanowią raczej swoiste ograniczenie myślenia istotnego jako wydarzenia (*das Ereignis*) bycia; choćby w postaci obrazu i prób odpowiedzi na „pionowe" pytania o prawdę bądź wprost – o Boga. Gwiazdą, za którą w horyzontalnych ekstazach podąża heideggerowski mędrzec, bez nadziei na to, iż zaprowadzi go ona do jakiegoś nowonarodzonego Boga, jest – w mglisty sposób powiązane z poetyckim „nazywaniem bogów" oraz „istot rzeczy"[132] – bycie. Stąd wrażenie tematycznego „okrojenia" filozofii Heideggera, mimo iż postulowane „myślenie pierwotne" wskazuje, wręcz przeciwnie, na intencję łatania przed-historycznych pęknięć w łonie bytu i mowy o tymże.

W kontrze, dosłownej albowiem stanowiącej wyimek z odpowiedzi na niezupełnie pochlebne uwagi filozofa skierowane doń w związku z tekstem *Trans lineam* – wpisem do księgi jubileuszowej na sześćdziesiąte urodziny Heideggera – napisze Jünger w tonie najdalszym od jakiegokolwiek ujednolicenia bądź redukcji, iż na pewnym pułapie „pojęcia stają się tożsame – powrót do zdrowia jest wolnością, światłem, pięknem, boską obecnością albo też

---

131 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?Posłowie*, dz. cyt., s. 56.

132 M. Heidegger, *Hölderlin i istota poezji*, tłum. K. Michalski, „Twórczość" 1976, nr 5 (maj), s. 97.

poezją, gdy przybliżenie dopełnia się jako język”[133] (tłum. własne – Ł.M.). Polemizując z Heideggerem, Jünger wyraźnie podkreśla specyfikę odmiennych doświadczeń oraz właściwych im manifestacji, jak i możliwy moment ich źródłowego i eschatologicznego *coniunctio*: prawdziwy artysta (religijny?) jest bowiem zarówno „lekarzem”, kapłanem, twórcą, jak i myślicielem – ale i politykiem, o ile dzieło samo w sobie jest już swego rodzaju działaniem społecznym, „akcją”, która z założenia wpływać ma na jak największą ilość odbiorców.

Twórcy pokroju Jüngera czy Blake’a często podkreślają konieczność odnowienia zerwanych więzi pomiędzy twórczością i wiedzą, sztuka i nauką, mitem i pojęciem. Podobne nadzieje wyraża Miłosz w *Ziemi Ulro*, twierdząc iż: „Przez powrót nauki do zasad alchemii, czyli teorii archetypów i prawa analogii, wielka schizma zostanie uleczona i przywrócona będzie więź pomiędzy religią, nauką, filozofią i sztuką. Także polityką”[134]. Dla jednych postawa taka jest czymś oczywistym, dla innych jednak stanowić może oznakę bezmyślnego holizmu i niczym nieograniczonego synkretyzmu – orientację paradoksalną, w negatywnym tego słowa znaczeniu. Właśnie ów paradoks jako swego rodzaju „ogołocenie”: wyzbycie się wszelkich roszczeń oraz – zewnętrznych względem „szaleństwa” myślenia i mówienia o Bogu – założeń przeciwdziała skłonności do ograniczania rzeczywistości samego Boga. Nic nie stoi bowiem na przeszkodzie, aby utrzymując w polu świadomości szereg niesprowadzalnych do siebie odpowiedzi na pytanie o Boga, po Heideggerowsku „w pytaniu wytrzymać”. Co więcej, zdaje się to wręcz konieczne.

---

[133] E. Jünger, M. Heidegger, *Correspondence 1949–1975*, tłum. ang. T.S. Quinn, Rowman & Littlefield, New York 2016, s. 13. Heidegger zarzuca Jüngerowi zwłaszcza to, iż jego *Trans lineam* dotyczący zjawiska nihilizmu okazuje się raczej tekstem „instruktażowymi” czy „terapeutycznym” aniżeli rozprawą filozoficzną. Heidegger: *as long as it is grouped under medical terms of prognosis, diagnosis, and therapy. Clearly, it could be that you have chosen this classification because inevitable limitations of your contributions demand it […]*. Jünger: *[…] I attach no particular value to medical therminology. The three other faculties and art offer equivalent level of approach, and in the final analysis are concepts that become identical – health is freedom, light, the beautiful, divine presence, or even poetry, where the approach takes place as language […]*. Tę samą możliwość *coniunctio* – oraz duchowej korespondencji różnych płaszczyzn rzeczywistości – zauważył w jednym z wywiadów czołowy poeta *Beat generation* Allen Ginsberg: „Trzeba oczyścić swój duch i umysł, widzieć i myśleć jasno i przekazywać dalej, bo to zmniejsza ból wywołany ciągłymi krętactwami i kłamstwami, którymi inni oszukują wpierw samych siebie, a potem drugich, byle nie przyznać wprost i szczerze, jaka jest sytuacja. Myślę, że komuś, kto umiera na raka, lżej przychodzi pogodzić się ze swym cierpieniem i kresem, gdy jest na to przygotowany, niż komuś karmionemu paranoicznymi łgarstwami. **Poezja ma moc oświecania ludzi, ukazywania im prawdy, niesienia ulgi w cierpieniu. Podobnie medycyna, która też może być poezją przez swą jasność i cel, jakim jest dotarcie do prawdy i odrzucenie wszelkiego łgarstwa. Gdyby tylko to sięgnęło wyżej... ku polityce... Jeśli miałbym ludziom wskazać cel, dla którego warto żyć, to jest on jeden – nieść ulgę ludzkiemu cierpieniu (podkreślenie moje – Ł.M.)**” (*Allen Ginsberg Story, Rozmowa z Allenem Ginsbergiem przeprowadzona przez Grzegorza Musiała i Richarda Chetwynda w Bydgoszczy Łodzi 4.10.1993 r.*, „Kwartalnik Artystyczny” 1997, 3, s. 33).

[134] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 233.

*

W świetle powyższych ustaleń, podjęcie tematyki symbolu w oderwaniu od konkretnych przedstawień symbolicznych wydaje się zadaniem niepewnym. Dalsze naświetlanie problemu wyobrażeń religijnych przebiegać będzie przynajmniej częściowo w formie swoistego dialogu z żywą treścią przedstawień symbolicznych. Nawet jeśli dialog ów – z uwagi na oczywiste ograniczenia, jakie narzuca sama forma wypowiedzi – musi okazać się pobieżny oraz – z uwagi na specyfikę bycia zagadniętym przez symbol i zobligowanym do udzielenia osobistej odpowiedzi na jego wezwanie – prowizoryczny. Chcąc wykazać, iż symbol nie znosi abstrakcji i uproszczeń, uprawiając filozofię „o symbolu", należy zmierzać raczej ku temu, aby – jak radzi Stanisław Tokarski – myśl filozoficzną przekładać na język religii, zbliżając nie zjawisko symbolizowane do dyskursu, ale sam dyskurs, koncept czy teorię – do symbolu[135]. To ideał, który powinno się zawsze mieć na względzie, nawet jeśli zdajemy sobie sprawę z tego, iż nie da się sfalsyfikować żywego kontekstu symbolicznej „sytuacji" religijnej.

Znakiem wprowadzenia do wywodu licznych odniesień w postaci religijnych treści wyobrażeniowych powinno być swoiste „ożywienie", które w tym kontekście może mieć niepoślednie znaczenie. Jeśli bowiem symbol jako swego rodzaju paradoks stanowi samego Ducha religii, każde sprostowanie, uproszczenie czy rozwikłanie zawartej w nim sprzeczności – ze swej strony zabezpieczającej dyskurs przed ideologicznym „sztywnieniem" – niczym biblijna „litera" oznaczać będą tendencję zmierzającą ku „posługiwaniu śmierci". Dystynkcja ta – możliwość wyboru pomiędzy życiem i śmiercią – zawiera się więc *implicite* w każdej religii, w każdej postawie względem Boga bądź *sacrum* oraz w obrębie ich wpływu na tworzenie się i konstytuowanie struktur kulturowych.

Nietzsche jako wielki prorok „śmierci Boga" wykazał się niezwykłym uwrażliwieniem na ów – wyczuwalny zwłaszcza w zachodniej metafizyce i moralności – niszczący wszelki pęd życiowy element zawarty nie tylko w religii, ale również w związanej z nią filozofii. Uważając być może dziejową kompromitację religii w tej kwestii za zbyt oczywistą, pozostawał jednak ślepy na działanie ożywiającego wpływu, zawsze zmagającego się z „literą", Ducha – dodajmy: Ducha symboli, mitów i metafor, które jako kategorie niebywale „prymitywne" z wielu punktów widzenia – twierdzi Frye – zakładają swoiste, bo intuitywnie ożywcze dla umysłowości jednostronnie zracjonalizowanej, zaburzenia zwyczajowych proce-

---

[135] S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 50-51.

sów mentalnych[136]. Jeżeli Nietzsche z pewnością nie darzył zaufaniem religii i bez wątpienia nie byłoby mu dane zrozumienie Blake'owskiej czy Jüngerowskiej identyfikacji źródłowego doświadczenia religii z kreatywnością ludzką jako taką, nigdy nie odwrócił się od dobrze ugruntowanych w zachodniej kulturze symboli i metafor, o czym świadczy zasadniczo cała jego twórczość[137]. Już to chociażby uchroniło obrazy jego filozofii przed „entropią", której – w swojej ucieczce przed dogmatyzacją, teoretyzowaniem, a w końcu przed „krzepnięciem" właściwym dla bytu – poddała się w naszym mniemaniu filozofia Heideggera.

Wszystko to, na wyłuszczeniu czego będzie zależało nam w dalszej części niniejszej rozprawy, skupi się wokół dwóch zasadniczych kwestii. Pierwsza z nich dotyczyć będzie możliwej jedności doświadczenia, które zdolne jest ustanowić na nowo relację pomiędzy tworzeniem i wiedzą, sztuką i nauką, słowem i obrazem, mitem i pojęciem. Jedności, dzięki której twórcy o tak różnej afiliacji, jak Blake, Ibn Arabi, Jung, Eliade, Frye, Jünger oraz wielu innych – o których zdążyliśmy już wspomnieć i o których będzie tu jeszcze mowa – okazują się badaczami tej samej materii. Dzięki temu, często wychodząc z odległych stanowisk – powołując się na światy wizji, snu, poezji, objawienia itp. – stanowczo domagali się oni uznania istnienia tego, co określić możemy różnorako, jako *Mundus Imaginalis* (Ibn Arabi), residuum archetypów Jaźni (Jung), zestawem fundamentalnych przeżyć religijnych (Eliade), mitycznym „splotem" (Jünger), „Wielkim Kodem Sztuki" (Blake) czy „totalnym imaginarium literackim" (Frye).

Spróbujemy przy tym wykorzystać twórcze napięcie, jakie przypuszczalnie daje się wytworzyć pomiędzy ontologiczną „słabością" symboli i właściwych im przedstawień a onto-teologiczną skłonnością filozofii jako metafizyki, spowinowaconej z teologią do tego stopnia, iż od zawsze przedstawiała ona, jak mówi Heidegger: „raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów […] zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego"[138] – słowem jako początek i cel, zasadę (ἀρχή) i byt najwyższy, od którego wszystko pochodzi i do którego zmierza.

---

[136] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 35.

[137] Na przykład kojarzące się z Biblią figury lwa i dziecka z *Tako rzecze Zaratustra*. Niemniej znaczące zwierzęta Zaratustry: wąż i orzeł – budzące skojarzenia z *Iliadą*, ale również ze archaicznymi symbolami, takimi jak egipski Uraeon (Uraeus) czy indiański „pierzasty wąż" Quetzalcoatl wyobrażające pełnię jedności przeciwieństw: góry i dołu, materii i ducha, energii i świadomości. Pustynie, gwiazdy, wieczne powroty, Dionizos, człowiek oszalały czy martwy Bóg – takie i inne obrazy nawiedzają liczne „przypowieści" Nietzschego, ukazując swoistą wartość, jaką dla filozofii może stać się obraz.

[138] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., s. 71.

Rozdział III
Świat jako metafora

Metaforyczny charakter symbolu

Nie bez powodu część poprzedniego rozdziału stanowiło ogólnikowe wprowadzenie w tematykę pansymbolizmu bądź panmetaforyzmu świata – zintegrowanego kosmosu, który swoje utajone związki objawia w korespondujących ze sobą wyobrażeniach. Chcąc tę tezę wyartykułować w sposób najprostszy, powiedzielibyśmy, że sam świat – w najogólniejszym i możliwie najszerszym znaczeniu – jest symbolem, śladem bądź „odciskiem" tego, co boskie. Jako taki odsyła do tego, co symbolizuje, a jego uposażenie – choć niedosłownie – wskazuje na istotowe, jeśli można się tak wyrazić, „elementy" sacrum. Zazwyczaj – jak zauważa Mircea Eliade – wyróżniamy szczególne, partykularne hierofanie: „od pierwotnych do najbardziej rozwiniętych [...] Od hierofanii najbardziej podstawowej (na przykład objawienia się świętości w jakimś przedmiocie – kamieniu czy drzewie) do hierofanii najwyższej (którą dla chrześcijanina jest wcielenie się Boga w Jezusa Chrystusa"[139].

Zasadniczo jednak cały świat może zostać potraktowany jako symboliczne objawienie tego, co Inne, w cyklicznych, „rytualnych" nawrotach naturalnego porządku. Symbol jako taki stanowi szczególny rodzaj krystalizacji korespondencji, jaka zachodzi pomiędzy detalami i całością świata, rzeczami i obrazami, w końcu również ideami, słowami czy pojęciami. Jako mit i odbijający go rytuał symbol warunkuje zarówno doświadczenie egzystencjalne, jak i autentyczne doświadczanie transcendencji, stanowi bowiem – jak mówi Eliade – „wzorcowy model nie tylko dla rytuałów, ale również dla wszelkiej istotnej aktywności człowieka: odżywiania się, życia płciowego, pracy, nauki"; zdaje się, iż wyłącznie jako symbol świat może zostać w całości przebóstwiony.

Koncepcja ta, zapewne w głęboko niezreflektowanej postaci, sięga najprostszych rytuałów paleolitu i związanych z nimi prymitywnych wierzeń. *Sacrum* odbija się tu w *profanum* i już choćby z tego powodu jego ślady daje się wytropić w niższym, względnie zdeterminowanym przez swój pierwowzór, świecie. „Jak na górze, tak i na dole. Jak na dole, tak i na górze" – brzmi dobrze znana sentencja, powtarzana niczym mantra i wielokrotnie przywoływana i parafrazowana przez nieprzeliczone starożytne źródła. Zasadniczo chodzi tu o pewną zasadę

[139] M. Eliade, *Sacrum i profanum…*, dz. cyt., s. 7.

kosmogoniczną. Wszystko bowiem, co stworzone i ziemskie, musi posiadać swój preegzystujący w niebie, „transcendentny" model, zgodnie z którym może objawić się w czasie i przestrzeni. Zarazem jedynie na mocy owego objawienia możliwe staje się przywrócenie pełni świętości życiu i naturze. Pisze Eliade:

„Wiara w niebiańską preegzystencję uczynków i instytucji odegrała znaczną rolę w powstawaniu ontologii archaicznej, a swój najpełniejszy wyraz znalazła w platońskiej doktrynie idei [...] teoria niebiańskich modeli kontynuuje i rozwija powszechnie znaną archaiczną koncepcję, według której czyny człowieka są jedynie powtórzeniem aktów objawionych przez istoty boskie"[140].

Zgodnie z powyższym, każda rzecz z osobna, jak i ogólnie cały świat czerpią „energię" nie skądinąd, ale z podobieństwa do określonego wzoru „zapisanego" w wieczności. Podobnie, choć w zupełnie innym tonie, przedstawia tę kwestię w dialogu *Timajos* – wspomniany zresztą przez Eliadego – Platon, który czas pojmuje jako „utworzony według modelu substancji wiecznej". Jednakże, aby posłużyć się słowami Jüngera: „umiłowanie tajnej korespondencji, jaka zachodzi pomiędzy rzeczami", niewiele wspólnego ma z filozofią pojmowaną po platońsku. Wręcz przeciwnie, filozofia ta zdaje się wykluczać założone w ontologii archaicznej znaczenie i wpływ elementarnego myślenia obrazowego dla rozwoju świadomości religijnej (i świadomości w ogóle), samą religię i właściwe jej wyobrażenia pojmując raczej jako pretekst do myślenia niż wartości same w sobie.

Aby wyjaśnić tę różnicę, z punktu widzenia omawianego zagadnienia zasadniczą, należy odnieść się do tego, w jaki sposób „ewoluował" sam języka. O ile każdy, kto obcuje z „tekstem" kultury, doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż język od zawsze ulegał istotnym przemianom, nie każdy wie, jak wpływało i wpływa to na zmiany w pojmowaniu sensu ludzkiej egzystencji. Dla ułatwienia posłużymy się zaadaptowaną przez Frye'a koncepcją trzech faz języka autorstwa Giambattisty Vico[141]. Będzie to o tyle wygodne, iż koncepcja ta odpowiada postulatowi Blake'a „odnowienia sztuki starożytnych" poprzez powrót do jej podstawowych wyobrażeń. Frye wymienia następujące fazy języka:

1) Symboliczna, poetycko-hieroglificzna i zarazem magiczna funkcja języka opartego na metaforze – języka, w którym immanencja przenika się z transcendencję. W tej fazie *sa-*

[140] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, tłum. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 45.
[141] G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Hachette Polska, Warszawa 1996.

crum wyraża bądź „odbija" się w *profanum*, a słowa/znaki, „solidnie zakotwiczone w obrazach fizycznych związanych z procesami cielesnymi lub konkretnymi przedmiotami"[142], pojmowane są więc jako obdarzone magiczną mocą, dzięki której daje się wywoływać i podtrzymywać metaforyczne napięcie na linii Bóg–natura (a zatem również Bóg–człowiek).

2) Metonimiczno-konceptualna faza, w której słowa/znaki zastąpione zostają słowami-pojęciami odniesionymi do „transcendentnego" porządku, z którym człowiek komunikuje się za pomocą myślenia. Jak wyjaśnia Jerzy Ziomek: „w metonimii wyznaczony językowo przedmiot odniesienia jest stosunkowo ostry i jasny, a podmiot mówiący i odbierający zachowuje wobec metonimii dystans użytkownika"[143]. Sprzyja to utrwalaniu zastanego dyskursu oraz budowaniu konstrukcji systemowych, w ramach powszechnie uznawanych konwencji. O ile w pierwszej fazie wszystkie słowa są konkretne, o tyle w drugiej fazie obecne są już słowne abstrakcje.

3) Odniesiona do obiektywnego porządku natury – opisowa faza języka; przynależy do niej zarówno mowa potoczna, jak i język nauki. W fazie opisowej – w której słowa „zastępują" przedmioty – *de facto*, podobnie jak w fazie poprzedniej, obecna jest metonimia, z tą różnicą, iż porządek słów odniesiony jest tutaj do intersubiektywnego doświadczenia zmysłowego. Sama metonimia stanowi na tym etapie funkcję selektywnego postrzegania rzeczy, za którą podąża ich jednoznaczne komunikowanie.

Inaczej jeszcze podział ten można przedstawić w następujący sposób: faza hieroglificzna – metafora, faza hieratyczna – alegoria, faza demotyczna – mowa podoczna. U Vico ów podział odzwierciedla się w trzech epokach: mitycznej epoce Bogów, bohaterskiej epoce arystokracji/ intelektualnych elit, oraz epoce ludu.

Dla teologii, filozofii Boga czy po prostu dla religii, sposób, w jaki posługujemy się językiem, nie jest bynajmniej sprawą drugorzędną. Jak pisze Frye:

„Pierwsza faza języka zasadzająca się na metaforze, jest z natury swojej <<poetycka>> [...] Druga faza, należąca do Platona, odwraca się od poetyckości ku dialektyczności, ku światu myśli oddzielonemu od fizycznego świata przyrody – i pod pewnymi względami od niego wyższemu [...] W pierwszej, czyli metaforycznej, fazie języka elementem unifikującym wyrażenia słowne jest <<bóg>>, czyli osobowy duch przyrody. W drugiej fazie koncepcja transcendentnego <<Boga>> przesuwa się do centrum porządku słów. W trzeciej fazie kryterium rzeczy-

[142] N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s. 42.
[143] J. Ziomek, *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, PWN, Warszawa 1994, s. 165.

wistości jest źródło doświadczenia zmysłowego w porządku natury, gdzie <<Boga>> nie da się znaleźć, a w <<bogów>> już się nie wierzy”[144].

Pierwszą fazę można by zatem określić mianem stadium „ducha przyrody”, drugą – nie bez konotacji scholastycznych – stadium „czystego ducha”, choć lepiej pasowałoby tutaj słowo „upiór” bądź „widmo”; tym ostatnim nader często posługuje się Blake, podkreślając tym samym widmowy charakter metafizyki oraz moralności, które rozminęły się zarówno z językiem, jak i myśleniem oraz praktykami charakterystycznymi dla żywej, symbolicznej czy mitologicznej, „przeszłości” religii. Trzecią fazę, zgodnie z powyższym, moglibyśmy nazwać stadium „empirycznym”, „naturalnym” bądź – jak mówi Blake – „roślinnym”[145].

W pierwszej fazie wnioskowanie dedukcyjne, abstrakcja, konceptualna narracja i przypisane do niej sposoby argumentowania występują rzadko lub nie występują wcale, a zatem większość wypowiedzi przybiera formę poetyckich opowieści. W drugiej fazie idee z łatwością przeradzają się w ideologiczne teorie, a metonimiczna teologia kreśli figury będące podstawą tradycyjnie pojmowanej władzy, przygotowując jednocześnie – *via* teologia naturalna – grunt dla filozofii przyrody. Gdy druga faza zbiega się z trzecią, „prawa” – wcześniej z boskiego nadania – zmieniają się w tyranię miażdżących jednostkowość bezosobowych sił, między którymi człowiek znaczy niewiele więcej niż drobina materii dryfująca w nieskończenie wielkim oceanie przestrzeni.

„Kto zaś jest wśród was najmądrzejszy – mówi Zaratustra przypuszczalnie o filozofach – ten jest dwoistej natury – mieszańcem rośliny i upiora”[146]. W kontekście powyższych rozważań tajemnicze słowa, które Nietzsche wkłada w usta Zaratustry nabierają szczególnego sensu. Mogą one bowiem oznaczać, iż myśl największych spośród filozofów sytuowała się zawsze gdzieś pomiędzy metafizyką a filozofią przyrody i mimo iż trzecia faza poczęła rozwijać się stosunkowo wcześnie jako efekt niezadowolenia z sylogistycznego, a więc pustego czy iluzorycznego, charakteru drugiej fazy, twierdzi Nietzsche, iż naczelne jej pojęcie, jakim jest „prawo natury”, stanowi jeszcze jeden niewykorzeniony antopomorficzny przesąd[147]. W tym sensie człowiek współczesny żyje zawsze gdzieś na pograniczu surowego pozytywi-

---

[144] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 43/49.

[145] Odnosząc się do świata wegetatywnej natury, Blake powie, iż „roślinna Ziemia” jest wyłącznie cieniem wieczności.

[146] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Antyk, Kęty 2004, s. 9.

[147] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2006, § 109.

stycznego osądu otaczającej go rzeczywistości oraz zakrzepłej w ciążący wolnej jednostce obraz pewnej wspólnoty światopoglądowej. Nigdy nie dociera on do faktów, a sam akt „reinterpretowania" przychodzi mu z takim trudem, iż daje się raczej ponieść masowym wyobrażeniom aniżeli własnym wizjom. Gdzie indziej wypowiada się Nietzsche jednoznacznie o mowach Zaratustry, oczekując pełni objawienia mocy twórczych od powrotu oraz odnowienia wzorów właściwych dla pierwszej fazy języka:

„Sentencja drżąca namiętnością; wymowa co się muzyką stała; błyskawice, ciskane w nieodgadnione dotąd przeszłości. Najpotężniejsza zdolność przenośni, jaka dotąd istniała, jest ubóstwem i igraszką wobec tego powrotu mowy do natury obrazowości"[148].

W związku z powyższym, musimy zgodzić się z Fryem, iż: „poszukiwanie niezapośredniczonej wizji jest w rzeczywistości poszukiwaniem możliwości odzyskania mitu, drogocennego słowa, którego pilnują smoki ideologii"[149], bądź – chciałoby się dodać – możliwości powrotu do Złotego Wieku pierwszej, *par excellence* twórczej, fazy języka.

Jednak to, co wydaje się w pełni zrozumiałe w kontekście Nietzscheańskich postulatów powrotu do dionizyjskiej, chaotycznej mocy natury – ekstazy i afirmacji życia – oraz ogólnej estetyzacji dyskursu, może budzić słuszne zdziwienie z religijnego czy teologicznego punktu widzenia. Zdziwienie to zawdzięczamy zwłaszcza wpływom motonimiczno-konceptualnej fazy języka, która starała się bez reszty wygładzić naturalne „rozbieżności w strukturze metaforycznej, podporządkowując ją konceptualnym standardom"[150]. Jak referuje ów proces Janina Abramowska:

„W zakresie mitologii i opartej na niej literatury antycznej najważniejsze okazały się wyprowadzone z nich wzorem stoików i Fulgencjusza abstrakcyjne sensy <<moralne>>, które sprowadzały wydarzenia do formy egzemplów, a postaci, w tym boskie, redukowały do roli reprezentantów określonych cech, cnót lub wad, dziedzin lub <<dróg życia>> [...] W ten sposób spreparowane postaci mitologiczne, oderwane od całego bogactwa pierwotnych waloryzacji i uwikłań fabularnych, funkcjonują przez wieki jako elementy repertuaru, a zarazem jako wyraziste znaki kodu kulturowego, a ich imiona (Parys, Mars, Wenus) stanowią do dziś zrozumiałe językowe *apellativa*"[151].

---

[148] F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje kim się jest*, tłum. Leopold Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 94.
[149] N. Frye, *Framework and Assumption*, s. 88; cyt. za: M.P. Markowski, *Northrop Frye: literatura jako objawienie*, [przedmowa do:] N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt.
[150] N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s. 45.
[151] J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, [w:] tejże, *Alegoria*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 7.

Trudno w sposób jednoznaczny o cały ten proces obwiniać wyłącznie Platona, szczególnie gdy pod uwagę weźmiemy mimo wszystko obrazowy charakter jego wypowiedzi oraz – często przywoływane w tym kontekście – uwagi z *Listu VII*, zwłaszcza te na temat „bezpośredniego wglądu" w świat idei (ἐποπτεία) oraz niewystarczalności zarówno pisanego, jak i ustnego przekazu wiedzy. Filozofia Platona stanowi jednak swego rodzaju punkt demarkacyjny i trudno nie zgodzić się z tym, iż jest to punkt dla zachodniego myślenia rewolucyjny. Tak czy inaczej nie chcielibyśmy, aby nasze próby ukazania jakiegoś „pierwotnego" i być może dziś niemożliwego już do odtworzenia języka odebrane zostały jako przejaw resentymentu. Dialektyka metonimiczna, która Boga i to, co logicznie wynikać może z pojęcia „Bóg", przesunęła – jak mówi Frye – „do centrum porządku słów", wskazuje być może na bez reszty transcendentny element *sacrum*, z którym pierwsza faza językowa, zakotwiczona w obrazach konkretnych rzeczy i zjawisk, prawdopodobnie nie liczyła się wcale.

Co jednak oznacza dla nas „metaforyczność" pierwszej fazy języka i co oznaczać mogła dla żyjących ówcześnie ludzi, którzy posługiwali się – jak dziś mówimy – metaforami bogów, duchów czy spersonifikowanych sił przyrody? Podstawowy błąd popełnia się sądząc, iż bogowie, tytani i cała reszta stworzeń zaludniających mity – rozbudowany do niepomiernych rozmiarów antyczny bestiariusz – stanowili obrazowe metafory zjawisk przyrody. Rozumuje się tutaj w sposób następujący: człowiek o światopoglądzie przednaukowym, nie pojmując danego zjawiska przyrody, np. grzmotu czy światła błyskawicy, naiwnie wmawiał sobie, iż to Zeus bądź Jowisz w złości ciska piorunami ze swojego domostwa w chmurach. Jednak to, co nam wydaje się metaforą, nie było nią dla człowieka świadomości archaicznej. Wystarczy spojrzeć na postaci bóstw zaludniających dzieła Homera, aby ujrzeć ich konkretne, niemetaforyczne – w znaczeniu, w jakim używamy dzisiaj słowa „metafora" – nacechowanie. Są oni ucieleśnioną tożsamością pewnych charakterów, rodzajów osobowości i zjawisk przyrody. To właśnie owe zjawiska zdają się w tym układzie konkretnymi metaforami ukrytej, transcendentnej mocy bóstw – choć na tym poziomie nie dochodzi jeszcze do takiego rozróżnienia; bóstwo to, jak wspomnieliśmy, swoista tożsamość zjawiska i stojącej za nim mocy.

Samo zjawisko jest symbolem „towarzyszącym" jakoby objawiającemu się bóstwu, zaś zasadą działania tego symbolu staje się metaforyczna siła, która zdolna jest „przenosić" ludzką świadomość od zjawiska, ku rzeczywistości transcendentnej, jaką jest konkretne bó-

stwo[152]. Taki symbol daje się rzecz jasna konceptualizować, poprzez powtórzenie w zewnętrznym znaku, w celu magicznego wywołania objawiającej się w nim mocy; aż po zapoznanie owej mocy w określonym porządku symbolicznym, który ludzie niewierzący w duchy, bóstwa i moce nazywaliby tylko i wyłącznie metaforycznym. „Obrazy te są *radykalnie* metaforyczne: jest to jedyny sposób, w jaki język może przekazać odczucie obecności nadnaturalnej osobowości w świecie"[153]. Każdy symbol jest „radykalnie metaforyczny", z czego nie wynika jeszcze, iż każda metafora jest symbolem.

Dla wyemancypowanego z natury „oświeconego" greckiego rozumu doby klasycznej, przedstawiony powyżej sposób pojmowania *sacrum* uchodzić musiał za przesądny i pełen nieścisłości. Przede wszystkim jednak nie oddawał sprawiedliwości samym bogom wikłając ich w na wskroś ludzkie perypetie. Tym samym, kultywowana wciąż i dobrze zakorzeniona w archaicznej świadomości religijnej tradycja, przez nowych myślicieli odbierana była jako głęboko gorsząca. Platon, tak jak każdy wykształcony Grek, treści mitologiczne musiał odbierać jako irracjonalne, nie negował jednak przy tym ich wartości wychowawczej oraz związanych z operowaniem nimi możliwości docierania do szerszej publiczności[154]. Podobne, choć nieco inaczej umotywowane, próby demitologizacji religii kosmicznych podejmowali wcześniej prorocy Izraela, mimo iż język Starego Testamentu pozostaje językiem niemalże obsesyjnie konkretnym; oczywiście dotyczy to również Nowego Testamentu. „Mozaistyczny monoteizm – pisze Eliade – zakłada osobiste spotkanie z Bogiem, który wkracza w Historię i który nie przejawia swojej siły, tak jak bogowie politeistyczni, wyłącznie przez rytmy natury i przez kosmos"[155].

Ale politeizm czy pogaństwo pod względem symbolicznym wcale tak bardzo nie różnią się od religii Abrahamowych. I tu, i tu spotykamy podobne treści wyobrażeniowe, i tu, i tu

---

[152] Jest kwestią nad wyraz ciekawą, iż obiektywna wiedza na temat powstawania danego zjawiska (np. naukowe wyjaśnienie powstawania zjawiska atmosferycznego, jakim jest uderzenie pioruna) nie musi automatycznie rugować tej „archaicznej" dyspozycji świadomości, która może pozostać jakoby rozdwojona, uznając prawomocność „przyczyn" z różnych – jeśli można się tak wyrazić – poziomów bytu. Doskonały przykład tego typu postawy odnaleźć możemy we współczesnej magii, która nie neguje, rzecz jasna, osiągnięć nauki; nie cierpią na tym, jak się zdaje, właściwe jej wyobrażenia, nie pozbawia się ich mocy i nie stara wyjaśniać w demitologizującym tonie. Podobny przykład stanowić może Jungowska koncepcja synchroniczności.

[153] N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s. 56-57.

[154] „Kiedy odczytamy jego [mitu – Ł.M.] ukryty sens, możemy porzucić jego dotychczasową alegoryczną formę. Możemy jednak także – zdając sobie sprawę ze szczególnej komunikatywności i bogactwa mitu – odczytany w ten sposób głębszy i pełniejszy sens ubrać ponownie w formę mitu: stworzyć nowy mit jako wyraz nowej świadomości człowieka, który swoją religię odnalazł i rozpoznał dzięki filozofii. Z takim sposobem postępowania spotykamy się na przykład w dialogach Platona, który pragnie wypowiadać się jak filozof, dokonując nowej interpretacji opowiadań mitycznych" (T. Węcławski, *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995, s. 27).

[155] M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowa z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Sen, Warszawa 1992, s. 64.

byt boski „pertraktuje" z człowiekiem, i tu, i tu *sacrum* z konieczności musi przejawiać się poprzez niedoskonałe byty wewnątrz-światowe, i tu i tu to przejawianie się nie wyczerpuje przecież „zawartości" swojego źródła.

Starotestamentowy Jahwe, podobnie jak Zeus, posiada wyobrażeniowe konotacje z piorunem, chmurą czy ogniem, pozostaje podobnie jak greccy i rzymscy bogowie bytem zantropomorfizowanym, z trudem i wyłącznie kosztem przeinaczeń poddającym się metonimicznym zabiegom pojęciowym. O ile jednak prorocy Izraela obawiali się symbolicznych objawień jedynego Boga ze względu na ewentualną prawdę, jaka mogła zawierać się w podobnych wyobrażeniach kultów pogańskich, o tyle dla myślicieli pokroju Platona – którego z tego względu nazwać możemy ojcem teologii – kłopotliwe okazały się same rozbieżności i paradoks struktur symbolicznych. Pisze Frye:

„W *Summa contra Gentiles* czytamy, że <<Bóg nie nienawidzi niczego>>. W metonimicznym kontekście św. Tomasza takie przedstawienie sprawy jest właściwie całkiem oczywiste: żaden byt doskonały nie może nienawidzić kogoś lub czegoś nie przestając być bytem doskonałym [...] Interesujący jest tu fakt, że kiedy tradycja metaforyczna kłóci się z metonimiczną potrzebą modeli konceptualnych i moralnych, tradycja musi ustąpić"[156].

Myślenie filozoficzne napotyka poważną przeszkodę zarówno w postaci moralnie dwuznacznych opowieściach o bogach greckich, jak i tych ustępów Biblii, w których Bóg ukazuje swoje symboliczne bądź „ludzkie" oblicze, np. objawiając się w postaci hierofanii elementarnych, lub otwarcie przyznając się do nienawiści wobec całego szeregu rzeczy. Zadania wydobycia symbolicznych treści wyobrażeniowych spod rozlicznych kulturowych nawarstwień nie ułatwia z pewnością fakt, iż religia i wewnątrzreligijna „cenzura" oraz filozofia przez wieki pozostawały ze sobą niemalże nierozerwalnie związane.

To właśnie na symbolach, których pochodzenie jest – jak mówi Frye – „radykalnie metaforyczne", opiera się niemalże w całości pierwsza faza języka. Wyrażenia słowne odnoszą się tu do *sacrum* jako „ducha natury", do Boga, który przenika świat, ponieważ zawiera się w nim w pewien sposób niczym w swoim lustrzanym odbiciu. Można by jednak zapytać, czy Platon nie pojmuje tej kwestii podobnie, kiedy w *Państwie* proponuje nam pochylenie się nad alegorią jaskini. Pytanie jest o tyle zasadne, iż Platon w rzeczywistości przenosi wyobrażenie jaskini – jak i wiele innych wyobrażeń, które odnaleźć możemy w jego pismach – z ob-

[156] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 45-46.

razowego gruntu symboli archaicznych. Dokonuje tego jednak w charakterystyczny dla siebie sposób, wkomponowując żywy symbol w narrację filozoficzną, tak aby wygładzić obecną w nim niejednoznaczność i wpisać w schemat logicznego rozumowania. Wprawdzie Platon dostrzega metaforyczny charakter świata, umieszcza jednak figurę jaskini w układzie alegorycznym, tak iż sam kształt i sens owej figury traci symboliczne znaczenie. Jaskinia jest już tylko podobieństwem, porównaniem – niczym uczta, albo talent z nowotestamentowych przypowieści – i zdaje się, że w Grecji mogłoby nie być żadnej jaskini, co nie zaszkodziłoby przecież ważności wywodów Platona. Świat jako jaskinia rzeczywiście jest tylko odbiciem prawdziwego świata – świata idei, świata samego Dobra, który być może uda nam się dostrzec, kiedy zgodnie z zaleceniami filozofa podejmiemy samodzielny wysiłek wydostania się z ciemności. W owym pomniejszeniu rangi doczesności obecne jest pewne intencjonalne nakierowanie na świat wyższy – jednakże sam, zdegradowany do poziomu alegorii, symbol traci swoje pierwotne znaczenie, stając się jedynie względnie ważną figurą w schemacie rozumowania. Teoretycznie można wyobrazić sobie sytuację, w której Platon używa innego zestawu obrazów do odmalowania analogicznego stosunku zachodzącego pomiędzy dwoma różnymi światami.

Dotykamy w tym miejscu różnicy, którą powinniśmy mieć na uwadze zawsze, kiedy świadomość religijną i związane z nią akty chcemy odróżnić od każdej innej ludzkiej aktywności, zarówno czysto umysłowej, jak i praktycznej. Treści, jakimi karmi się świadomość religijna, nie są dla tej świadomości obojętne, a ich sensy zawsze posiadają jakieś konkretne, choć dające się każdorazowo modyfikować, umocowanie. Symboliczny rdzeń wyobrażenia jest wprawdzie niewysłowiony, ale jakoś już zawarty w tym, co się nam w ten czy inny sposób ukazuje. Dajmy na to, Syn Człowieczy w całej swojej konkretności odsyła nas do niewysłowionego Ojca i pełen znaczenia jest dla nas fakt, iż jest on takim, a nie innym człowiekiem, osadzonym w takich, a nie innych realiach. Nie jest on wyłącznie dającym się substytuować figuratywnym nośnikiem abstrakcyjnych wartości, treści czy sensów – egzemplum czy reprezentantem określonych cech. Najmniej istotne – z tego punktu widzenia – jest przy tym jego istnienie historyczne, gdyż żaden symbol nie daje się sprowadzić do takiej roli. Istotny natomiast wydaje się konkretny charakter postaci Jezusa – jak i każdego symbolu – to iż nie jest on wyłącznie abstrakcją, „życzeniem" czy postulatem ludzkiego rozumu.

Daje się na tym przykładzie uchwycić istotę różnicy pomiędzy podobieństwem, z którym do czynienia mamy w procesie alegoryzacji, a metaforycznym charakterem symbolu. Abramowska wyjaśnia:

„Symbol, podobnie jak alegoria, jest zmysłowym odpowiednikiem idei. Różnica leży w stopniu zintegrowania znaczącego i znaczonego, a przede wszystkim w charakterze owej idei, która w wypadku alegorii jest rozumowo uchwytnym pojęciem, podczas gdy symbol próbuje uchwycić niewyrażalne. Alegoria jest racjonalna i oczywista [...] symbol ma naprowadzić na treści niewyrażalne, ciemne i ważne. Jest ekwiwalentem nie do końca świadomych stanów psychicznych, a zarazem zbliża się do tajemniczej, wspólnej istoty życia”[157].

Jeżeli świat jest metaforą, wyłącznie cieniem Innego świata, to Platońska jaskinia jest metaforą czy podobieństwem tej metafory – alegorią, która za zadanie ma objaśnienie pewnych mechanizmów. Symbol natomiast jest samym sercem tych mechanizmów, rodzajem „bramy”, poprzez którą można wydostać się z jaskini lub sprawić, by wypełnił ją docierający z powierzchni słoneczny blask.

Odsłania się tutaj sama istota zmian w pojmowaniu pojęcia metafory. Zgodnie z powyższym, może ona bowiem być pojmowana w znaczeniu symbolicznym oraz porównawczym, co znajduje odbicie w niejednokrotnie niejasnych uwagach literaturoznawców, którym zdarza się zarówno kojarzyć ze sobą oba pojęcia[158], jak i zdecydowanie odróżniać je od siebie. Owa niejednoznaczność ma, jak się zdaję, ścisły związek ze współczesnym osłabieniem religijnego „instynktu” oraz dewaluacją pojęcia symbolu. „Podczas gdy porównanie – pisze de Visan – bierze pod uwagę dwa człony, oddalając je od siebie, symbol łączy je ze sobą ściśle lub – dokładniej – zlewa w jedną całość. Jeśli chodzi o alegorię, jest ona o wiele bardziej zbliżona do porównania niż do symbolu”[159]. Takiego rozróżnienia musimy się trzymać, jeżeli o symbolu chcemy mówić w sposób rzetelny.

„Tajemnicza, wspólna istota życia”, do której zdaniem Abramowskiej zbliża się symbol, obejmuje zarówno samego Boga, jak i ucieleśnioną świadomość oraz świat. W symbolu

---

[157] J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, dz. cyt., s. 14/15.

[158] Gadamer, który akurat rzetelnie odróżnia od siebie symbol i alegorię, pisze: „Nie sposób przeoczyć, że Winckelmann, który w swojej epoce silnie wpływał na estetykę i filozofię dziejów, używa obu tych pojęć synonimicznie, a to samo można powiedzieć o całej osiemnastowiecznej literaturze estetycznej” (H.G. Gadamer, *Prawda i metoda…*, dz. cyt., s. 119).

[159] Cyt. za: M. Pozdraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994, s. 31.

ten układ obecny jest zawsze i obrazuje on drogę z „dołu" ku „górze" – lub odwrotnie – i z powrotem, a więc rodzaj cyrkulacji i związanej z nią żywotności. Pisze Max Scheler:

„<<Objawienie>> oznacza tutaj – jak wszędzie – przeciwieństwo wszystkiego, co jest wymyślone, wywnioskowane, wyabstrahowane. Oznacza to, że gdy byt absolutny jakiegoś przedmiotu mającego kwalifikacje <<boski>> sam przez się i z siebie samego <<prześwieca>>, <<przeziera>> w jakimś empirycznym przedmiocie bytu relatywnego, dopiero dzięki temu przeświecaniu i przezieraniu odnośny przedmiot zostaje wyróżniony spośród wszystkich innych przedmiotów bytu relatywnego [...] tak też skończony przedmiot staje się <<szczególny>> i <<święty>> dopiero dzięki temu, że symbolizuje on to, co istnieje absolutnie [...] <<Bóg się wyraża>> w zdarzeniach natury, która w całości jest jego polem wyrazu"[160].

W takim symbolizowaniu do czynienia mamy z konkretnym, choć przekładalnym na słowo, obrazem, który to – używając terminologii Claude'a Lévi-Straussa – stanowi „zdarzenie" świata. Jeżeli zaś człowiek nie skądinąd, a właśnie z natury otaczającego go świata czerpał zawsze symboliczny materiał, to choćby już na tej podstawie nakreślić da się związek, jaki zachodzi między ludzkimi procesami mentalno-imaginatywnymi oraz światem i tym, co boskie. Przypuszczać można, iż związek ów pierwotnie stanowił rodzaj więzi, której naturę trudno nam sobie dzisiaj uzmysłowić[161]. Tej więzi szukali – i to właśnie ją pragnęli odnowić – ludzie wyobraźni, dla których korespondencja stanowiła podstawowy mechanizm działania zintegrowanej rzeczywistości. Język rytualny czy język sakramentalny jednakowo zakładają więc obecność i współoddziaływanie trzech elementów: boskiej mocy, świata (w którym ta moc się objawia) oraz świadomości, zżytej w jakiś sposób z dwoma poprzednimi – tak, iż daje się doświadczyć istnienia „energii" wspólnej dla nich wszystkich – aby Bóg przemawiał w zrozumiały dla człowieka, nie do końca „transcendentny", sposób.

---

[160] M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995, s. 96-98.

[161] Jung, a za nim również von Franz podkreślają w tym kontekście niejasny związek pomiędzy nieświadomością i materią lub wspólne pochodzenie materii oraz treści świadomych od nieświadomości: „Nieświadomość jest pojęciem odnoszącym się po prostu do tego, co nie jest jasne dla świadomości. Dotyczy to rozmaitych rzeczy. Mamy tu dwa aspekty, dwie ostateczne niewiadome, którymi zajmowali się alchemicy […] Są nimi psychika i materia. Ostatecznym postulatem fizyki jest hipoteza, według której materia jest czymś nieświadomym, czyli tym, czego nie jesteśmy w stanie sobie uświadomić […] stąd nigdy nie wiemy, do jakiego stopnia nasze opisy nieświadomości są powiązane z materią, co stwarza znany konflikt pomiędzy tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne" (M.L. von Franz, *Alchemia…*, dz. cyt., s. 185). Nieco wcześniej von Franz stara się na przykładzie prac Einsteina argumentować, iż to właśnie ów związek umożliwia człowiekowi tworzenie konceptualnych modeli rzeczywistości – często bardzo skomplikowanych – w głowie, na papierze itp. (np. w fizyce teoretycznej). Niejednokrotnie bowiem w historii nauki metody eksperymentalne dowiodły, iż stworzone w ten sposób modele we właściwy sposób wyjaśniają zjawiska fizyczne (tamże, s. 43-44).

Jak jednak na drodze rozumowania pojąć tę „wspólnotę", skoro zarówno platoński, jak i neoplatoński dualizm[162], w poszukiwaniu „jakości czystych", tendencyjnie odwracał (por. gr. *periagoge tes psyches*) się od zmysłowości oraz wyobrażeń właściwych przeżywaniu świata? W podobne uwikłanie raz za razem popadał również – niezrażony własną walką ze skrajnie antymaterialistycznymi nurtami gnostycyzmu – tzw. chrześcijański „platonizm dla ludu", gdy piętnował zarówno naturę, jak i ciało (słowem: zmysłowość) jako obciążone grzechem pierworodnym, a więc nieczyste. Te i tym podobne stanowiska obrazują, jak trudno z racjonalno-logicznego poziomu drugiej fazy języka pojąć i zaakceptować sprzeczność obecną w symbolu, nawet jeśli treści wyobrażeniowe w swojej pierwotnej postaci przedostają się do wnętrza konstrukcji filozoficznych czy teologicznych. Z drugiej strony, widzimy, jak istotne i godne poszanowania są podstawowe wyobrażenia tradycji, dzięki którym przetrwać mogło (w formie często głęboko nieuświadomionej) np. „kosmiczne chrześcijaństwo" wiejskich społeczności Wschodniej Europy[163]. Dla Platona oraz myślicieli proweniencji platońskiej związek duszy z ciałem i tym, co światowe, posiada charakter co najmniej problematyczny – dla człowieka świadomości archaicznej, wręcz przeciwnie, stanowi on być może jedyne właściwe miejsce spotkania pomiędzy *sacrum* oraz tym, co typowo ludzkie.

Porównując ontologię platońską z ontologią archaiczną, powie Eliade:

„W obu przypadkach chodzi o anamnezę. Według Platona poznanie polega na tym, iż dusza przypomina sobie Idee, które kontemplowała niegdyś w Niebie. U Australijczyków neoficie pokazuje się kamienny przedmiot, *churunga*, przedstawiający jego mitycznego przodka. Opowiada mu się przy tym nie tylko o świętej historii plemienia, o dokonaniach przodka, ale również tłumaczy mu się, że tym przodkiem był on sam. To dokładnie platońska anamneza"[164].

Pomijając pytanie o podobieństwo intencji owych zabiegów, należy odnotować przede wszystkim różnicę ich środków. W przypadku religii bowiem ich bogactwo, ale również stopień, w jakim katechumen utożsamia się z konkretnym obrazem symbolicznym, bez wątpie-

---

[162] „Dualizm" jako taki wiąże się raczej z prymitywną recepcją platonizmu aniżeli z założeniami filozofii samego Platona. W rzeczywistości w dojrzałej myśli Platona wyróżnić można cztery „światy" (sposoby bycia): poziom istnienia rzeczy zmiennych, zjawisk uwarunkowanych czasoprzestrzennie, poziom istnienia abstrakcyjnych przedmiotów matematyki, poziom istnienia bytów-idei, a w końcu poziom istnienia bytowych zasad: Jedno i Dyada – co jednak w typowym religijnym czy quasi-religijnym pojmowaniu dualizmu najczęściej interpretuje się jako różnicę pomiędzy „idealnym" i „materialnym", „zmiennym" i „niezmiennym" itp., w końcu również pomiędzy „dobrym" i „złym". Z podobną sytuacją do czynienia mamy w przypadku filozofii Plotyna, gdzie wyróżniamy absolut i jego hipostazy: świat ducha (idee), świat duszy (kolektywny świat dusz), świat materii.

[163] M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 102.

[164] Tamże, s. 170.

nia mocno kontrastują z tym, co do zaproponowania mają z jednej strony filozofia, z drugiej zaś religia silnie zdogmatyzowana i zinstytucjonalizowana. Dla ludzi świadomości archaicznej zasadę spotkania z *sacrum* – powrotu czy osiągnięcia tego, co naprawdę rzeczywiste – stanowi uczestnictwo w sytuacji archetypowej, co samo w sobie zdaje się wyjątkowo obce myśli platońskiej. Mimo to Eliade wielokrotnie podkreśla, iż Platon pozostaje myślicielem „mentalności prymitywnej", któremu udało się filozoficznie zrekonstruować i zrewaloryzować podstawy archaicznych wyobrażeń, co być może więcej mówi nam o założeniach myśli rumuńskiego religioznawcy niż o poglądach samego Platona.

Religijny pansymbolizm

Skoro w toku naszego wywodu już pojawiła się „figura" jaskini, spróbujmy dokonać jej prostej amplifikacji, aby wyłuszczyć różnicę pomiędzy symbolem a metonimicznym – teologicznym bądź filozoficznym – „wygładzeniem" obecnych w nim treści. Zgodnie z wyobrażeniem starożytnych – jak podaje Porfiriusz w *Grocie nimf* – jaskinia to cały, złożony z materii kosmos: „Słusznie więc może on być porównywany do uroczej jaskini przez tego, kto dostrzeże materię określoną kształtem. Ale i przeciwnie, może ona być nazywana <<mroczną>>, jeśli jest oglądana przez kogoś innego, kto dostrzega w niej podłoże świata i przenika ją umysłem"[165]. Stąd, idąc tropem opisu Platona, powiemy, iż jaskinia jest światem, ale światem widzianym na opak; jest odbiciem czy też metaforą świata prawdziwego. Względem pełni światła, które może się do niej dostać, jaskinia zdaje się pusta, wydrążona tudzież „wklęsła", co zawiera się w samym figuratywnym jej wyobrażeniu – jakby same obrazy antycypowały możliwy kierunek myślenia. Pełnia oraz „wklęsłość" są tutaj emblematami prawdy i złudzenia, co zasadniczo nadal zgadza się z Platońskim opisem, który znaleźć możemy w *Fedonie*. Tak bowiem ziemskie „wklęsłości" tłumaczy Sokrates:

„My w tych zaklęsłościach mieszkamy [...] i zdaje się nam, że mieszkamy na wierzchu, na ziemi, zupełnie jakby ktoś na środku dna morskiego siedział, a sądziłby, że na powierzchni morza mieszka i poprzez wodę, by Słońce i inne gwiazdy oglądał, a myślałby, że morze to już niebo; a dla ociężałości swojej nigdy by się na powierzchnię morza nie dostawał i nie spoglądał wypłynąwszy i wynurzywszy się z toni na ten świat tutaj, o ile też on jest czystszy i piękniejszy od tamtego świata u nich [...] Otóż zupełnie tak samo jest z nami. Mieszkamy w pewnej zaklęsłości ziemi, a zdaje nam się, że na jej powierzchni mieszkamy"[166].

---

[165] Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, WAM, Kraków 2006, fr. 6.
[166] Platon, *Fedon* 109 C-D, dz. cyt.

We wnętrzu jaskini nasza percepcja ulega więc zniekształceniu czy ograniczeniu, w tym sensie jest ona, również u Platona, obrazem świadomości stłumionej przez zmysłowość lub – zgodnie z wyobrażeniem orfików – grobem duszy.

Blake, uczyniwszy figurę jaskini jednym z podstawowych symboli swojego dzieła, zwiąże ją z upadkiem pierwszych ludzi, kreśląc przy tym symboliczną mapę korespondujących ze sobą poziomów bytu: ludzkiej świadomości, świata i jego historii oraz „uśpionego" czy też pogrążonego w śmiertelnym letargu Boga. Podstawę Blake'owskiego mitu stanowi bowiem historia upadku „Boskiego Człowieczeństwa", które jako model – w pewnym sensie analogiczny względem prymitywnego wyobrażenia australijskiego *churunga* opisanego przez Eliadego – przedstawia zarazem potencjalny stan harmonii zjednanych przeciwieństw *sacrum* (*compositio oppositorum*), jak i stan rozpadu owej jedni: figurę upadku człowieka kosmicznego, inaugurujący trwanie czasu historycznego moment opuszczenia raju przez Adama i Ewę oraz rozpad ludzkiej jaźni. Pisze Michał Fostowicz:

„Wyobrażenie przedwiecznego Antroposa, w którego trzewiach zawarty jest potencjał całego stworzenia, odnajdujemy w wielu kulturach (jest to m.in. Pradżapati, Purusza, Ptah, Sfairos, Adam Kadmon). Nieprzejawienie, jak hinduski absolut, *Nirguna Brahma*, jest wyższym, a nie niższym stanem bytu. Stąd następuje <<upadek w stworzenie>>, przejawienie, rozszczepienie, któremu podlega pierwotna jedność. Od tego momentu w dziejach świata absolut <<ginie>> i daje o sobie znać jedynie poprzez pragnienie odrodzenia, które jest składnikiem każdej cierpiącej i oczekującej zbawienia duszy"[167].

Nie oznacza to, że Blake naiwnie wierzy w istnienie jakiegoś „giganta", z trzewi którego wyłonił się kosmos. Tak rzecz przedstawia się wyobraźni, która stara się uporać z ludzką ułomnością i pragnieniem pełni. Wszak w samym wyobrażeniu ontologiczna jednoznaczność zostaje zawieszona; wyobrażenia są, jak już mówiliśmy, ontologicznie „słabe" i niedosłowne (por. rozdz. II). „Przejawienie" przybiera tu postać rozmaitych figur: upadek, śmiertelny

[167] M. Fostowicz [wstęp do:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, tłum. M. Fostowicz, Miniatura, Kraków 2007, s. 118.

sen[168], ofiara[169], dobrowolne wycofanie[170] – które w porządku symbolicznym niekoniecznie muszą się wykluczać. Fakt, iż Blake pragnie opisać całą sytuację wielopoziomowo, również nie umniejsza wartości jego wizji, wręcz przeciwnie, ukazuje on – charakterystyczne dla myślenia symbolicznego – korespondencyjne fundowanie zjawisk; świat, przyroda, historia, społeczność, jednostka, świadomość – wszystkie te płaszczyzny odbijają swój pierwowzór, a więc są one również wzajemnie powiązane. Cały zrodzony z materii kosmos (gr. *kosmos horatos*) symbolizuje wszak Inną, transcendentną stronę życia (gr. *kosmos noetos*).

Pisze Blake:

„Straszliwy dzień, w którym Har i Heva uciekli,
Albowiem ich bracia i siostry żyli w Wojnie i żądzy;
A gdy uciekali, skurczyli się
W dwa mizerne kształty;
Przyjmując ciała gadów,
Wślizgując się do łona ziemi;
I cała rozległość Natury skurczyła się
Dla ich zwężonych oczu”[171].

---

168 Sen (i przebudzenie) to istotny motyw mitu. Kto śpi? – Bóg, a śpiąc, staje się człowiekiem, jego światem, historią itd. Bez reszty oddaje się immanencji, stając się jej zasadniczą substancją. Sen jest sprawą zarówno Boga, jak i człowieka; sprawą transcendencji i immanencji – dwiema stronami tej samej monety. Motyw snu szczególnie popularny jest w filozofii i mitologii indyjskiej: „*Wedy* i *Purany* nie znają dla całego poznania rzeczywistego świata, które nazywają zasłoną *mai* lepszego porównania i żadnego nie stosują częściej niż snu” (w: J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, PWN, Warszawa 1992, s. 5). Sen nie przerywa egzystencji, raczej zmienia „styl” egzystowania, jest więc doskonałą metaforą *samsary* jako kręgu życia, w obrębie którego Bóg raz za razem podejmuje wyzwanie wcielenia. Niczym w wierszu Leśmiana: „A my stójmy zwartym kołem/ I śnijmy się Bogu społem/ Póki czas jeszcze” (B. Leśmian, *W przeddzień swego zmartwychwstania*, [w:] tegoż, *Łąka*, CM Klasyka, Kraków 2009, s. 102).

169 „Jest to koncepcja bardzo dawna – pisze Eliade – i prawie uniwersalna – zakłada ona, że stworzenie jest możliwe tylko na zasadzie magicznego przeniesienia życia: życie ofiary, jego energię, przenosi się na dzieło, które ma zostać stworzone [...] Wśród ludów paleolitu mity o pochodzeniu roślin uprawnych wspominają zazwyczaj o nadprzyrodzonej istocie, która zgodziła się zostać zabita po to, żeby mogły one wyrosnąć z jej ciała” (w: M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 65/66).

170 Z motywem „wycofania” do czynienia mamy np. w Kabale. Luriańska idea *cimcum*: „skurczenie się”, „cofnięcie”, „ograniczenie samego siebie”. Jak wyjaśnia Miłosz: „Luria wprowadza pojęcie *cimcum*, czyli dobrowolnego wycofania się Boga, co bywa porównywane do wciągnięcia oddechu. W ten sposób Bóg stwarza przestrzeń primordialną, pierwsze <<zewnątrz>>” (C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 147). Początek odysei czasu stanowi właśnie ów akt „przedustawnej ofiary”, na który Bóg decyduje się w swej bezgranicznej dobroci. Podobnie tę kwestię przedstawia Hans Jonas w swojej spekulacji kosmologicznej czy filozoficznym micie spekulatywnym; w autorskiej teodycei Jonas mierzy się problemem klasycznie pojętych przymiotów Boga. W obliczu zła, dobry Bóg pozbawiony mocy, jest Bogiem, którego można zrozumieć. Zrozumiałość i dobro: dwa z trzech klasycznie pojętych przymiotów bytu absolutnego da się ocalić za cenę boskiej wszechmocy. Bóg, który się wycofuje, rezygnuje więc ze swojej wszechmocy i powierza „swoją sprawę” immanencji (H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2003, s. 31).

171 W. Blake, *Pieśń Losa*, cyt. za: E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, Warsztat Specjalny, Milanówek 1993, s. 115.

Ale upadający głową w dół człowiek nie tylko, symbolicznie rzecz biorąc, mieszka we wnętrzu jaskini, w ciemnym „łonie ziemi" – sam jego ucieleśniony umysł jest jaskinią, gdzie boska wizja ulega „skurczeniu". Życie, pisane z dużej litery, „kamienieje" i zaczyna się objawiać na niższym poziomie bytu w postaci wegetatywnego cyklu narodzin i śmierci. Jeśli jednak „wklęsłość" jaskini stanowi – opaczną bo opaczną, ale jednak – metaforę pełni, muszą się w niej w jakiś sposób mieścić tejże pełni elementy, pomieszane czy skłócone. Aby to ukazać, Blake połączy – nie bez powołania się na wiedzę „starożytnych" – jaskinie „Ziemskiej Skorupy" (*Mundane Shell*) z symbolem „Kosmicznego Jaja" czy też „Jaja Świata" (*Mundane Egg*).

Jak podaje Władysław Kopaliński: „Narodziny świata z jaja to wierzenie, które znajdujemy w całym Starym Świecie, od Galii do Japonii, od Kartaginy do Indonezji. Jajo Świata pojawia się zazwyczaj po Chaosie, z Chaosu, z niebytu, jako pierwsza zasada organizacji i zróżnicowania się składników (ziemia i niebo, wody górne i dolne itd.)"[172]. Symbolem syntetyzującym powyższe wyobrażenia jest tak zwane „jajo orfickie". W systemie orfików symbol ów oznacza świat jako całość (makrokosmos), jego płodność – siłę natury, jej cykliczność i nieskończony potencjał, który może – choć nie musi – prowadzić do „zmartwychwstania" czy „duchowej odnowy". Odnosi się również do sfery podmiotowej (mikrokosmos), a więc do człowieka, który sam stanowi „pole walki" o własne nawrócenie, zbawienie i odrodzenie. Niczym bohater platońskiej alegorii, człowiek musi samodzielnie podjąć trud wydostania się z łudzącej zmysły jaskini na powierzchnię, gdzie będzie mógł rozkoszować się „widokiem" prawdy. Zgodnie z orficką doktryną ciało stanowić ma „grób duszy"; jest ono jednak również teurgicznym „wehikułem" duchowej transformacji, niczym „Kosmiczne Jajo", wewnątrz którego „upadłe ludzkie życie ma szansę na inkubację i powrót do pierwotnego stanu"[173].

Nic dziwnego, iż symbol ten przetrwał w tradycji chrześcijańskiej, która tak ogromną wagę przywiązuje do wcielenia, i że – w związku ze świętami Wielkiej Nocy – występuje on w sąsiedztwie figury zmartwychwstania. Zbawienia dostąpić można bowiem tylko poprzez świat, historię i wcielenie. „Związcie mu ręce i nogi – przytacza wszak Mateusz – i wyrzućcie go na zewnątrz, w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów" (Mt 22,13)[174]. Symbol mówi wszakże, iż wewnątrz otuliny „Kosmicznego Jaja" – w domyśle również wewnątrz

---

[172] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 111.
[173] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 120.
[174] Por. Mt 8,12: gr. *Skotos to exoteron* – ciemność zewnętrzna.

ludzkiego ciała/umysłu – znajdują się pierwiastki niezbędne do duchowej przemiany. Dlatego też Ewangelista wspomina o wyrzucaniu „na zewnątrz" czy też w „zewnętrzną pustkę" (gr. *skotos to exoteron*), gdzie owych warunków nie ma, gdzie panuje – jeśli można się tak wyrazić – wieczna śmierć. Tam będzie „płacz i zgrzytanie zębów".

Jaskinia jako symbol oddala się tutaj od platońskiej alegorii. Obrazy mają tu swój nieredukowalny ciężar, wchodzą przy tym we wzajemne związki, które z trudem można by nazwać konwencjonalnymi. Odwrotnie niż Platon, który posiłkuje się archaicznymi wyobrażeniami jedynie po to, aby z ich pomocą wyprowadzić własne rozumowanie, Blake – nawiązując jednak również do Platona – stara się owym mitologicznym wyobrażeniom zwrócić ich pierwotną wagę. Jako symbole bowiem prefigurują one prawdy religii objawionych, a ich przeinaczenie prowadzi do zniekształcenia samego objawienie. Jak pisze Schelling:

„Mitologię w ogóle, a zwłaszcza wszelką poezję mitologiczną, trzeba pojmować nie schematycznie lub alegorycznie, lecz tylko symbolicznie [...] tak mianowicie, że to, co ogólne, jest całkowicie tym, co szczególne, a to, co szczególne, zarazem całkowicie tym, co ogólne – jest, nie je oznacza"[175].

Podobnie wyraża się Johann Wolfgang Goethe w liście do Christiana Schubarta: „Wszystko, co zachodzi, jest symbolem, i jeśli w pełni przedstawia siebie, wskazuje na całą resztę"[176]. Z symbolicznego punktu widzenia, nic nie stoi na przeszkodzie, aby jaskinia była jednocześnie jajem, człowiekiem upadłym albo drzewem, które rośnie wspak, w głąb ziemskiej „wklęsłości" – niczym ziarno życia, które stara się rozsadzić „skamieniały" obszar śmierci[177].

„Widzę ludzi, bo gdy chodzą, dostrzegam ich niby drzewa" (Mk 8,24) – tę korespondencję podnosił swego czasu Swedenborg, a za nim również Miłosz, nie doszukując się bynajmniej translatorskiej niezręczności w osobliwym wyznaniu niewidomego, który cudem został uzdrowiony przez Jezusa. Drzewo jako *axis mundi* jest koncepcją niemalże uniwersalną i znajdziemy je prawdopodobnie w symbolicznym słowniku każdej kultury. Echo tego tropu pobrzmiewa też u Platona, gdy człowieka porównuje on z rośliną obróconą do góry nogami[178]; „korzeń" ludzkiej duszy bowiem – czyli głowa/ rozum – swoją glebę i początek

---

[175] F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 78.
[176] List z 3 kwietnia 1818 do Schubarta – cyt. za H.-G. Gadamer, *Prawda i meotda*, dz. cyt., s. 125.
[177] W alchemii, a następnie w psychologii otwartej na symbole i archetypy, *coniunctio* zachodzi w podziemiach, w mroku, gdzie nie ma żadnego światła; w najgłębszej rozpaczy, przygnębieniu i depresji *nigredo* – nocy – czego niejednokrotnie doświadczali i co z niejaką lubością opisywali mistycy.
[178] Por. gra słów *anthropos* (człowiek) i *anatropo* (do góry nogami).

odnajduje nie gdzie indziej, ale w niebie (*Timaios* A-B). Wymieniając tylko kilka spośród niezliczonej ilości możliwych paraleli, Fostowicz wspomina dwa przeciwstawione sobie drzewa: pierwsze, które Dante obserwuje podczas swej wędrówki poprzez Czyściec, oraz Aświathę – kosmiczne drzewo – z *Bhagawadgity* i upaniszady *Katha*:

„Z korzeniami ku górze, z gałęziami w dół,
Odwieczne drzewo Aświatha"[179].

Jak wyjaśnia Fostowicz:

„To drzewo jest wszystko obejmującym drzewem stworzenia, zrozumienie natury tego drzewa jest więc warunkiem wyzwolenia, ale w tym samym tekście znajduje się stwierdzenie, że natura widzialnego świata ogranicza możliwości poznania [...] Istnieją więc dwa drzewa, rosnące w przeciwstawnych kierunkach, jak odkryć możemy w przeróżnych starożytnych świadectwach, symbolizujące dwa kierunki: wstępowania i zstępowania, integracji i rozbicia, miłości i waśni"[180].

Dla Blake'a będzie to różnica pomiędzy życiem i śmiercią, łącząca przeciwieństwa wyobraźnią i dzielącym je rozumem, związkiem i rozpadem, do czego – w kontekście symbolu drzewa (czy też dwóch drzew: Drzewa Poznania Dobra i Zła oraz Drzewa Życia) – wypadnie nam jeszcze wrócić przy okazji omawiania symboliki początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju. Teraz zaznaczmy jedynie, iż w odwróconym, niższym świecie z mitu Blake'a, do jaskini skamieniałego umysłu upadającego „Boskiego Człowieczeństwa" nie kto inny, ale właśnie rozum – jako swego rodzaju analityczny „zmysł rozkładu" – wciąga, żyjące uprzednio w zgodzie, przeciwieństwa: ciało, uczucia i wyobraźnię. Rozum „tedy – pisze Miłosz – wyposażony jest w cechy, które od wieków przypisywano Szatanowi. Samotność i chłód; potęga umysłu i jednostronna zdolność posługiwania się abstrakcją; rozpacz i zazdrość wobec istoty zdolnej zjednoczyć skłócone elementy, czyli człowieka"[181].

Można by zapytać: czy ten romantyczny schemat nie stanowi wyłącznie przejawu pustego sentymentalizmu? Jeśli jednak pełne paradoksalnych napięć symboliczne wyobrażenia nawet w potocznym mniemaniu są domeną wyobraźni, a niesprzeczność z pewnością leży u podstaw rozumowania, to zaproponowane rozróżnienie nie jest przecież całkiem bezpodstaw-

[179] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1998, *Katha* VI. 1.
[180] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 189.
[181] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*..., dz. cyt., s. 174.

ne. Blake'owska wyobraźnia, będąca – obecnym w każdym człowieku – podobieństwem Chrystusa, stara się doprowadzić zarówno człowieka indywidualnego, jak i całą ludzkość do „przymierza" z Bogiem. Personifikuje zbawczą energię, która pragnie wpuścić do jaskini nieco światła, zamiast lekceważyć tajemnicę ognia palącego się w ciemności oraz cieni biegających po kamiennych ścianach, nie wspominając już o samych wpatrujących się w cienie, skutych łańcuchami nieszczęśnikach. Najpierw jednak, zanim zbrata światy, które zdają się wzajemnie wykluczać, musi złączyć to, co w Bogu przypuszczalnie było jednym. O ile dualizm pragnie ustanowić dominację któregoś z pierwiastków nad innym, np. rozumu – obsadzonego w roli „dobrej" duszy – nad „złym" ciałem lub uczuciami, o tyle rolą wyobraźni jest ukazanie twórczej „walki", która jest rodzajem „miłosnych zmagań", a co za tym idzie, wzajemnego związku przeciwieństw w *coniunctio*.

Podobnie jak dzień nie może istnieć bez nocy, światło bez ciemności, życie bez śmierci itp., tak jakakolwiek „jakość" oddzielona od swojego przeciwieństwa musi stanowić jedynie pustą abstrakcję, rodzaj śmiertelnej pułapki fałszu. „Walki Dobra i Zła – czytamy w Blake'owskiej *Wizji Sądu Ostatecznego* – są Spożywaniem z Drzewa Wiedzy. Walki Prawdy i Fałszu są Spożywaniem z Drzewa Życia"[182]. Drzewo Wiadomości utożsamia Blake z wyborem fałszywego obrazu rzeczywistości, którego Adam i Ewa dokonali, przebywając w raju. Na drodze tego wyboru rzeczywistość ulega rozgałęzieniu, w wyniku którego do życia powołane zostają oskarżające się o „zło" i wzajemnie zwalczające przeciwieństwa[183]. Drzewo Życia natomiast, którego owoce człowiek przypuszczalnie mógł spożywać przed swoim upadkiem, stanowi negatyw owego rozgałęzienia i rozpadu, czyli odwrót nie tyle od świata, co od fałszywego postrzegania panujących tam relacji. Symbolizuje ponadto „walkę Prawdy i Fał-

---

[182] W. Blake, *Wizja Sądu Ostatecznego*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 243.

[183] Chcąc wyjaśnić różnice pomiędzy spożywaniem z Drzewa Wiadomości, a spożywaniem z Drzewa Życia, można by przywołać przykład wojny. Na przeciw siebie stają dwie armie, obydwie mają po swojej stronie Boga, jednak każda z nich, z konieczności, stawia się po stronie „dobra", przeciwnika utożsamiając ze „złem". Blake twierdzi, iż cały ów układ – „stan" wojny – jest fałszywy. Kiedy odrzucimy fałsz owego stanu, zobaczymy prawdę, jaką stanowi pokój i braterstwo międzyludzkie, „poza dobrem i złem" wzajemnych oskarżeń. Wówczas prawda okaże się być Dobrem wyższego porządku, „powrotem do raju" i komunią stworzenia. Warto zauważyć tu kontrast między ujednoliceniem wynikającym z wrogości i różnicą założoną w *coniunctio* – każda armia dąży bowiem do podporządkowania sobie wroga, co w efekcie skutkować musi zniesieniem różnicy i totalizacją na rzecz silniejszego. Kiedy stan wojny zostaje zawieszony, różnica pozostaje zachowana w jedności wyższego rzędu, jedności stanu pokoju. Inspirowany Blakiem Bob Dylan napisał niegdyś swoisty protest song pt. *With God on our side*, w którym opowiada o narodach i ich armiach zwyciężających wroga z „Bogiem po swojej stronie". Na końcu Dylan zadaje rozpaczliwe pytanie: czy „z Bogiem po naszej stronie" uda się powstrzymać kolejną wojnę? Zdaje się, iż kluczową aporią w kwestii – „uzyskanych" w momencie upadku pierwszych ludzi – możliwości rozpoznania i operowania kategoriami „dobra i zła" jest fundamentalna nieumiejętność rozpoznania tego, co złe (działania Szatana jako siły niszczącej). Człowiek, który uzyskał wgląd w rzeczywistość „dobra i zła" nader często nie potrafi rozpoznać go w świecie, w samym sobie i w swoim działaniu.

szu" jako stałą egzystencjalną i historyczną dyspozycję do błądzenia oraz konieczność ciągłej pracy, bowiem: „Ustanowienie Prawdy jest efektem niszczenia Fałszu nieustannie"[184]. Toteż w mitologii Blake'a wyobraźnia nie odwraca się od rozumu, ale – wręcz przeciwnie – pragnie włączyć go ponownie w święty związek z ciałem (forma) oraz uczuciami (popęd), które „jak na ziemi, tak i w niebie" pełnić musiały właściwe sobie funkcje. W innym wypadku „walka" przeciwieństw nieuchronnie zmienia się w śmiertelną wojnę: skłócą się plemiona, brat wystąpi przeciwko bratu, Bóg przeciwko naturze, natura przeciw ludziom i *vice versa*, dusza przeciwko „ciału i krwi", wiara przeciw rozumowi, świadomość przeciwko nieświadomości itd.

*

Ot, kilka przykładów, które doskonale obrazują to, co za Jüngerem moglibyśmy określić mianem rezultatu szczęśliwych „przybliżeń" (*Annäherungen*). Aby tworzyć metafizykę, której nie brak życia, należy najpierw „zejść w dół", ku materii i prasubstancji, przez Jüngera nazywanej mitycznym „splotem" (*Gespinnst*). Proces ów stanowi według pisarza „przybliżenie"; do „splotu" można dostać się – niczym w metaforycznej fazie języka – poprzez bezpośredni kontakt ze sferą elementarną. Tutaj następuje regeneracja poprzez mit i symbol i ponowne nawiązanie żywej relacji z „górą", czyli *sacrum*. Pisze Jünger w powieści posthistorycznej, zatytułowanej *Eumeswil*:

„Przed nami istniał zawsze jakiś poblask. Ale piec wystygł; nie ogrzeje już choćby rąk. Ekshumowani bogowie nie przyniosą zbawienia. Musimy głębiej wniknąć w substancję. Gdy biorę do ręki jakąś skamieniałość, na przykład trylobita [...] wówczas odnoszę wrażenie matematycznej harmonii. Piękno i celowość tworzą jeszcze ścisłą jednię [...] Bios musiał odkryć w tym praraku tajemnicę trójpodziału. Odnaleźć ją można wielokrotnie, także poza porządkiem natury; postacie w przecięciu symetryczne, pomieszkują w tryptykach. Przed milionami lat owa istota ożywiała morze, dziś nieistniejące? Trzymam w ręku odcisk, pieczęć nieprzemijalnego piękna. Także owa pieczęć kiedyś zwietrzeje lub spłonie w przyszłych pożarach świata. Stempel, który ją uformował, pozostanie ukryty w prawie i wciąż działający wedle niego, nietknięty śmiercią i ogniem"[185].

Widzimy więc, iż „splot" stanowi raczej miejsce źródłowej siły konkretnych mitów i symboli – być może „miejsce twórcze", w którym rodzą się jako faktyczne obrazy – aniżeli ich kultu-

[184] W. Blake, *Jeruzalem*; cyt. za:M. Fostowicz, Boska analogia, dz. Cyt., s. 233.

[185] E. Jünger, *Eumeswil*, tłum. W. Kunicki, Korporacja Ha!art, Kraków 2018, s. 30. Dalej napisze pijąc do Platona i Hegla: „Jego właściwym chwytem artystycznym było cofnięcie idei platońskiej do zjawiska, a tym samym ponowne ożywienie materii wykastrowanej przez abstrakcyjne myślenie. Cudu nie należy oczekiwać od tego, co nad nami, od przyszłości, na przykład od jakiegoś ducha świata, który buduje swą pozycję - - - pozostaje w rozmaitych szatach wciąż ten sam, w każdym źdźble trawy, w każdym kamyczku żwiru" (tamże, s. 221-222).

rowe, historyczne unaocznienia. Niemalże całą twórczość Jünger moglibyśmy określić mianem fenomenologii „przybliżeń", w ramach której konkretne rzeczy znaczą więcej aniżeli najdoskonalsze z pojęć; to w rzeczach bowiem, w samej rzeczywistości odnaleźć możemy zespalające wszystko napięcie: coś pomiędzy pojedynczym zjawiskiem, ogółem wszystkich zjawisk i ich wspólnym wzajemnym odniesieniem. Jego próba „konstrukcji sensów metafizycznych" więcej wspólnego ma z przyrodoznawstwem, literaturą, mitologią i historią religii, a nawet samą historią, aniżeli z filozofią – jednakowoż na każdą z tych dziedzin „splot" projektuje jak gdyby świetliste refleksy swoich wzorców.

Poniżej „splotu" sytuuje Jünger już tylko „Rdzeń" – to, co nieodgadnione i nienazwane. I znów, „Rdzeń" stanowi tu wspólne centrum zarówno podmiotu, jak i świata, który jest wyłącznie metaforą świata „Innego". Przypomnijmy cytowane już słowa Ricoeura, które w nowym kontekście nabierają nieco innego sensu i większej klarowności:

„Odbierać przejawy *sacrum* z <<kosmosu>> i dostrzegać jego przejawy w <<duszy>> to jedno i to samo […] Są to bieguny tej samej ekspresyjności, Kosmos i Psyche; wyrażając świat, wyrażam siebie; rozszyfrowując świętość świata, zgłębiam własną świętość"[186].

Na przykładzie Blake'a bądź Jüngera dostrzegamy, że sama forma wypowiedzi może zawierać już w sobie istotne element związanego z nią sposobu myślenia. „Baśń czy alegoria – pisze Blake – jest całkowicie podrzędnym rodzajem Poezji. Wizja albo Wyobraźnia Przedstawia to, co Istnieje wiecznie"[187]. Do owej wizji, czy owych wizji, sztuka i religia docierają z dużo większą skutecznością niż metonimiczna filozofia bądź teologia[188]. Przede wszystkim bowiem operują zmysłowym znakiem, który może działać nawet wówczas, gdy powtarzany jest mechanicznie (bezrefleksyjnie) niczym rytuał, cykle natury i to, co pojawia się w ich orbicie (jak Jüngerowski trylobit czy jego odcisk), odtwarzane wciąż na nowo narracje czy porządek liturgicznych znaków. W najgorszym wypadku – pisze Eliade – „W dalszym ciągu żyjemy przecież w podstawowym rytmie kosmicznym: dzień i noc, zima i lato, świat jawy i świat snu, światło i ciemność"[189].

---

[186] P. Ricoeur, *Symbolika zła*..., dz. cyt. s. 15/16.

[187] W. Blake, *Wieczna Ewangelia. Wybór pism*, tłum. M. Fostowicz, Z. Krukowski, Pracownia „Borgis", Wrocław 1998, s. 55.

[188] „Wykracza to także poza teologię – napisze Jünger w liście do Alberta Hofmanna – przynależąc raczej do sfery teogonii" (A. Hofmann, *LSD – moje trudne dziecko*, tłum. K. Lewandowski, Latawiec, Warszawa 2001, s. 185).

[189] M. Eliade, *Próba labiryntu*..., dz. cyt., s. 145.

Z tego samego powodu jednak to podstawowe, zmysłowe doświadczenie religijne może ulec zafałszowaniu i przerodzić się w swoje zaprzeczenie, dlatego tak ważna okazuje się podejmowana wciąż na nowo, interpretacja „pola" natury, bowiem: „Gdzie nie ma człowieka – pisze Blake – natura jest jałowa"[190], dodając w *V tezie* manifestu zatytułowanego *Nie ma Naturalnej Religii*: „Ta sama nuda wokół, nawet całego wszechświata, szybko stać się może młynem o zawiłych kołach"[191]. Zejście „w dół" i „w głąb" zabezpiecza więc przed kostnieniem „powierzchni" kulturowych form i systemów znaczeń – bądź mu przeciwdziała; dopiero stąd wyjść można „w górę" i „na zewnątrz", ku żywej transcendencji, która jakoby rozrywa zaklęty krąg cyklicznego czasu.

Świat i jego znaki muszą być pojmowane jako w pełni ambiwalentne: objawiające i ukrywające jednocześnie. Wszystko zależy od tego, kto przygląda się światu, oraz od sposobu interpretacji tego, co oglądane. Konstatacja, iż tylko przez świat i naturę da się zejść do „splotu", zasadniczo odpowiada założeniom *tawilu*, który dąży do rozpoznania koherentnego świata przedstawień symbolicznych – *alam al mithal* – w świecie zmysłowym, w egzoterycznej treści Koranu oraz zawartości muzułmańskiej tradycji i liturgii[192], co samo w sobie postrzegane jest jako interwencja Anioła. Również tutaj świat pojmowany jest jako metafora. Wszystko bowiem, co rozciąga się pomiędzy Ukrytym-Bogiem – cała skomplikowana hierarchia światów, zarówno fizykalnych, jak i duchowych – a absolutnym nieistnieniem, stanowi dające się stopniować wyobrażenie: system symbolicznych luster odbijających rzeczywistość absolutną. Dlatego też Ukryte (arab. *batin*) jest już zawsze Przejawionym[193] (arab. *zuhur*).

Interpretacja jest swego rodzaju odpowiedzią na manifestację – żywą odpowiedzią świadomości religijnej na apel zmysłowego znaku i ożywieniem obecnej w nim treści symbolicznej. Będąc w pełni świadomy wspomnianej ambiwalencji, Blake nazwie Antychrystem zarówno „zewnętrzną Ceremonię", jak i naturę odciętą od swoich wizyjnych czy duchowych źródeł. Stworzenie, które – jak powiada św. Paweł – „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia" (Rz 8,22), jest, według słów poety, monotonnym, wegetatywnym rytmem „pożerania i śmierci".

---

[190] W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, [w:] *Wiersze i poematy*, tłum. K. Puławski, Świat Literacki, Warszawa 1994, s. 97.

[191] W. Blake, *Nie ma Naturalnej Religii*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 210.

[192] Por. wątki *tawilu* w rozdziale I: *Obraz jako zasłona/ zasłona na obraz*; zwłaszcza wyjaśnienie alegorycznego znaczenia „hadisu Proroka".

[193] „Byłem ukrytym skarbem…" – te słowa stoją u podstaw mistycznych rozważań całej tradycji muzułmańskiej, z Ibn Arabim włącznie; podkreślają one jedność Ukrytego i Przejawionego, którą mistyk rozpoznaje w stanie uniesienia.

Takie i podobne wypowiedzi Blake'a nie stanowią jednak w żadnym wypadku wyrazu manichejskiej pogardy względem natury i materii, z równą mocą bowiem opisuje on swoje mistyczne uniesienia, w których natura zajmuje miejsce niepoślednie, gdyż jak mówi: „dla Oczu Człowieka Wyobraźni, Natura sama jest Wyobrażeniem. Jaki jest Człowiek, takie są jego postrzeżenia. Jak Oko jest uformowane, takie są jego Moce"[194]. W *Jeruzalem* wyznaje w sposób jednoznaczny: „O święte Rodzenie, wyobrażenie odrodzenia". Bez tego wyobrażenia – bez tej metafory wyższego świata – nie da się zrozumieć rzeczywistości źródłowej, którą wyobrażenie symbolizuje, jednocześnie ją zasłaniając. „Wizje pochodzące z Wieczności – napisze Blake – z powodu zwężenia percepcji, stają się nikłymi Wizjami Czasu i Przestrzeni"[195] – znów do czynienia mamy ze swoistą „siłą widzenia". W podobnym duchu wypowiada się jedna z postaci książki Jüngera, *Besuch auf Godenholm*, niejaki Nigromontanus: „Stworzenie nie stało u początków, ale było możliwe w każdym punkcie, który zapalał się o nierozciągłe [rdzeń – Ł.M.]. Odbywało się to codziennie, a wszelkie poczęcie było symbolem tego procesu"[196].

Mówimy wciąż o niewidzialnym „kanonie", który artykułuje się zarówno poprzez rytm natury, jak i liturgię czy Słowo Boże, jest wciąż obecny w mitologii oraz ogólnym kodzie kultury, spontanicznie manifestuje się w ludzkiej świadomości, jakoby odkrywany na nowo i „wymyślany" jednocześnie; jakkolwiek zdegradowany, zawsze odsyłać będzie do swojego źródła, wyrażać swoją ukrytą „przyczynę", bez niego bowiem nic nie mogłoby zaistnieć. Jak pisze Fostowicz:

„Źródłem kanonu jest wizja, a prawdziwy (wieczny) kanon pozostaje w świecie wyższym lub w głębszych sferach umysłu. To, co stanowi wzór w takiej czy innej kulturze, jest <<kopią>> wizji, która staje się rodzajem przepisu dla tych, pozbawionych wizji. Dlatego też sama wizja może podlegać coraz mniej doskonałym odzwierciedleniom w kolejnych kopiach kopii"[197].

Gdy zmysł wyobraźni symbolicznej ulega atrofii, a świat zaczyna być postrzegany w oderwaniu od swoich duchowych „przyczyn", wówczas to, co nadnaturalne, znika z pola natury –

---

[194] W. Blake, *List do dra Truslera*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 258. Do zacytowanej wypowiedzi Blake'a, z listu do doktora Truslera, możemy z powodzeniem porównać silnie korespondujące z nimi słowa Plotyna dotyczące natury: „jest tylko widmem <<oglądania innego>> [...] wątłe <<oglądanie>> wytwarza wątły <<ogląd>>, [w:] Plotyn, *Enneady*, t. I, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, III.8.4.

[195] W. Blake, *List do dra Truslera,* [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 258.

[196] E. Jünger, *Besuch auf Godenholm*, Vittorio Klosterman, Frankfurt 1952, s. 380 – cyt. za: W. Kunicki, [posłowie do:] E. Jünger, *Przybliżenia…*, dz. cyt., s. 500.

[197] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 128.

metafora świata krzepnie i, pomimo swojego iluzorycznego charakteru, zdaje się bardziej rzeczywista od swojego pierwowzoru. Mimo to póki istnieje sama metafora, a więc świat nieodarty ze swych istotowych, elementarnych składników, wiedza o tym, co źródłowe, zabezpieczona i przechowywana jest na pewnym podstawowym poziomie w samej jego postaci i różnorakich „wyglądach". Jeżeli jednak język natury i język kultury posiadają wspólne źródło, i tu, i tu dochodzić może do lokalnych „rozświetleń", jak również do dalszego zawoalowania, a nawet całkowitego zaprzepaszczenia pierwotnego sensu. „Świat – pisze Paracelsus – jest systemem luster, w których odbijają się rzeczy podobne – nie zawsze też wiadomo, co jest pierwotnym modelem, a co odbiciem"[198]. Trudno przy tym rozstrzygnąć w sposób jednoznaczny, czy płaszczyzna religijna pojmowana całościowo[199] wyłącznie odsłania i krystalizuje symboliczne znaczenia i sensy wykryte w pierwotnym objawieniu natury, czy wręcz przeciwnie, prowadzi do ich wypaczenia – zdaje się, iż oba „porządki" (naturalny i religijny) mogą się wzajemnie wspierać, jak i zwalczać i to zarówno na korzyść i niekorzyść źródłowego sensu symbolicznego świata. Potencjał ów wydaje się zawarty w samym ich ambiwalentnym charakterze. Niewątpliwy jednak, w świetle powyższych ustaleń, pozostaje ich źródłowy związek.

Na swoistym poczuciu owego związku oparto, powstałą w średniowieczu, a następnie rozwijaną przez romantyków, koncepcję świata jako księgi, według której objawienie jest czymś zasadniczo jednorodnym. Choć koncepcja świata jako księgi podniesiona została głównie ze względu na chrześcijańskie objawienie, zakładała ukryty, duchowy sens, który spina niewidzialną klamrą swoje konkretne unaocznienia w czasie, wykraczając daleko poza historię tradycji judeochrześcijańskiej. Pisze Janina Abramowska:

„Uzasadnienie takiej lektury Biblii tkwi oczywiście w przekonaniu, że prawdziwym autorem tej księgi jest sam Bóg, który podyktował ją ludzkim autorom, a może nawet pokierował losami starożytnych bohaterów w taki sposób, żeby uczynić z nich zapowiedzi mającego się dopiero wydarzyć misterium Odkupienia"[200].

Koncepcja ta zakładała istnienie wszechobecnych korespondencji, zarówno pomiędzy prefigurującymi żydowskie i chrześcijańskie objawienie – bądź współwystępującymi z nim – figu-

[198] *Miscellaneus*; cyt. za: E. Obarski, *Sztuka ognia…*, dz. cyt., s. 47.
[199] A więc nie tylko taka czy inna forma archaicznej świadomości religijnej fundującej wierzenia danego ludu, ale również skodyfikowana religia instytucjonalna, co samo stanowić może niebagatelną różnicę.
[200] J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, dz. cyt., s. 8.

rami kultury pogańskiej, ale również pomiędzy składnikami świata, który sam jest rodzajem tekstu oraz ludzką świadomością uzdolnioną do przeprowadzania wielowymiarowych analiz owego „tekstu". Za pomocą symbolu transcendencja mówi „do" człowieka, ale mówi również „o" nim samym, mówi „o" człowieku: „wszystko to – pisze Jünger – podobne jest do stron księgi, które otwierają się same z siebie i na których zawarta jest wiedza o coraz to głębszych, cudowniejszych pokrewieństwach"[201]. Abramowska doda:

„Napisana przez Boga, zawiera ona wiedzę zakrytą czy ukrytą, zadanie poznawcze wciąż odnawialne, choć nigdy do końca niespełnione. Znakami są w tym zaszyfrowanym zapisie wszystkie przedmioty materialne, a przy <<czytaniu>> dają się uruchomić wszelakie podobieństwa – cech istotnych, ale również całkiem marginalnych. Stąd biorą się dziwactwa metody, która […] pozwala na łączenie wszystkiego ze wszystkim"[202].

Uszczypliwy ton, jaki Abramowska nadaje swojej wypowiedzi, zdaje się odzwierciedlać współczesną pogardę dla dyletanckich metod religijnych *bricoleurów*; specjalista – jak sama nazwa wskazuje – nie może zaakceptować „łączenia wszystkiego ze wszystkim".

Nie może dziwić zbytnio fakt, iż sposób rozumowania leżący u podstaw koncepcji świata jako księgi dominował głównie w podatnym na obrazowe sugestie średniowieczu, kiedy wciąż obecna i żywa była wrażliwość symboliczna. Według Miłosza:

„Średniowiecze stosowało prawo analogii w filozofii (*analogia entis*), ale zarazem powszechnie odczuwano wtedy obecność analogii we wszystkich rzeczach ziemskich, czego świadectwem jest ówczesna architektura i sztuka. Ujęcie symboliczne nie miało wtedy jeszcze cech wyraźnego podziału na znak i określoną czy nieokreśloną treść, ku której znak wskazuje, było zespoleniem (*sym-ballein* znaczy rzucić razem). Niemożliwa byłaby wtedy o wiele późniejsza teza Zwingliniego/Zwinglego?, że ciało i krew Chrystusa w Eucharystii istnieją tylko symbolicznie, bo właśnie to, co symboliczne, było najbardziej rzeczywiste"[203].

Z kolei dla nastawionych anty-racjonalistycznie romantyków koncepcja symbolicznej księgi świata stanowiła doskonałą alternatywę dla repertuaru klasycznych narzędzi retorycznych, pośród których – łącząca pojęcie z obrazem – alegoria, mimo swego „plastycznego" charakteru, pozostawała środkiem podlegającym prawom zdrowego rozsądku. Tropienie podobieństw na kartach księgi świata zdaje się bowiem w pierwszej kolejności sprawą wyobraźni i wła-

[201] E. Jünger, *Gessamelte Werke*, Stuttgart 1978, t. 9, s. 17; cyt. za. W. Kunicki, *Symetria i symbolika*… dz. cyt., s. 175.
[202] J. Abramowska, *Rehabilitacja alegorii*, dz. cyt., s. 9.
[203] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*..., dz. cyt., s. 214-115.

ściwych jej treści; intelekt co najwyżej może służyć tutaj – i to w bardzo ograniczonym stopniu – swoją mocą porządkującą.

Być może jednak łatwiej i wygodniej współczesnemu rozumowaniu „wygładzić" nierówności obecne w symbolu i z konkretnych obrazów, podobnie jak to czyni Platon, wyodrębnić jedynie intencjonalne ukierunkowanie na to, co w symbolu pozostaje zakryte, przy jednoczesnym sprowadzeniu jego „radykalnie" metaforycznego charakteru do poziomu alegorii. Ukazanie takiej możliwości może okazać się wyjątkowo istotne dla przedstawienia symbolu jako „rzeczywistości" antecedentnej względem każdej metafizyki (w znaczeniu, jakie temu słowu nadała zachodnia tradycja filozoficzna) oraz obecności swego rodzaju „metafizyki poetyckiej" w samym porządku symbolicznym.

Aby naświetlić ten problem, posłużymy się przykładem Józefa Tischnera, który w swojej filozofii nie stronił (głównie za sprawą Ricoeura) od rozważań na temat symbolu i metafory, rozwijając jednocześnie oryginalny projekt fenomenologiczny, oparty na myśleniu o szczególnie pojętej metafizyce dobra – agatologii (gr. *agathon*). O ile w pismach na temat hermeneutyki[204] traktuje Tischner symbol z rzetelnością i powagą, podkreślając jednocześnie, iż w ramach filozofii religii hermeneutyka jako interpretacja dba o to, aby wykrywać coraz głębsze znaczenia symboli i mitów – niekiedy skrzętnie ukryte pod spiętrzonymi warstwami form kulturowych – „część" rozumieć zawsze w kontekście „całości"[205], a język symboliczny oraz charakterystyczne dla niego wartości pojmować w perspektywie, jaką on sam stwarza. O tyle tam, gdzie rozwija Tischner własny projekt fenomenologiczny, symbol – a raczej pojęcie symbolu – pojawia się wyłącznie w roli materiału wyjściowego dla myślenia, niemalże zrównany z metaforą o charakterze alegorycznym bądź porównawczym. Tym samym, tam gdzie w grę wchodzi hermeneutyka religii, na pierwszy plan wysuwa się raczej Tischner-kapłan, rzetelnie tropiący ściśle symboliczne treści obecne wewnątrz biblijnego objawienia. Natomiast tam, gdzie w wywodzie rolę przewodnią odgrywa fenomenologia, do głosu dochodzi Tischner-filozof szukający raczej tego, co ogólne i obiektywnie obowiązujące[206]. W *Myśleniu z wnętrza metafory* napisze: „Filozofowie przemawiają z takich miejsc w świecie, z jakich

[204] J. Tischner, *Hermeneutyka*; *Rozumienie – dziejowość – prawda*; *Hermeneutyka i język*; *Perspektywy hermeneutyki*, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.

[205] Z punktu widzenia hermeneutyki religii, w pracy nad mitem i symbolem, ideałem – zapewne niemożliwym do pełnego zrealizowania – byłoby widzenie „całości" nie tylko jednej tradycji, np. swojej własnej.

[206] Jeżeli hermeneutyka występuje w ogóle w tym kontekście, to jako badanie fenomenologiczne, które na podstawie danych hermeneutycznych za zadanie ma wyłuskać podstawową różnicę pomiędzy tym, co realne i nierealne. Z podobną strategią spotkamy się w niektórych pismach Mircea Eliadego czy w filozofii Jean-Luc Mariona.

nikt inny nie mówi – ani poeta, ani kaznodzieja, ani uczony”[207]. Rzecz jasna w przypadku tak wielowymiarowej postaci, jak Tischner, tego typu rozróżnienie pozostawać musi każdorazowo kwestią rozkładu akcentów, mimo to dokładniejsze przeanalizowanie tematu, który pociąga za sobą podobne deklaracje, może okazać się nader istotne dla naszych rozważań o symbolu.

Wprawdzie odsłania Tischner poniekąd zapomnianą istotową zdolność metafory do przenoszenia świadomości ponad to, co dane w powszednim doświadczeniu, jednocześnie relatywizuje samo znaczenie symbolu, przy czym – i to właśnie w kontekście całości naszych rozważań okaże się szczególnie ciekawe – czyni to, jak się zdaje, z pozycji fenomenologa:

„Co jest rysem znamiennym projektu sceny zawartego w myśleniu religijnym? Jest nim, mówiąc najogólniej, metaforyzacja sceny: scena ludzkiego dramatu jest potraktowana jako metafora prawdziwej, rzetelnej rzeczywistości. Dzięki swej metaforyczności, scena może nas przenosić z jednej sfery istnienia do drugiej. Metaforyczność sceny może przybierać rozmaity wyraz teoretyczny. Można np. głosić: mój dom nie jest prawdziwym domem, mój dom prawdziwy musi znajdować się gdzieś w innym świecie; podobnie – moje szczęście, moja miłość, moje prawdziwe życie [...] scena musi wystąpić jako coś relatywnego, jako forma istnienia w jakiś sposób zdegradowanego, pomniejszonego. Dzięki temu może się poprzez nią objawić byt Absolutny, doskonały Rozum, wszechmocny Stwórca rzeczy”[208].

Pisze Tischner – podobnie zresztą jak cytowany wyżej Scheler – o relatywnym charakterze empirycznego bytu, poprzez który dokonuje się objawienie bytu absolutnego. Scena zdaje się bytem ontologicznie „pomniejszonym” względem tego, co istnieje w sposób prawdziwy; wobec tego, co naprawdę „jest”. Źródłem wszelkich naszych starań, dążeń i nadziei wydaje się przekonanie, iż „powinno być inaczej”[209]. Przejawia się tu jakiś podstawowy brak, tęsknota i pragnienie pełni: „dzieje się coś – pisze Tischner – co się dziać nie powinno. Powinniśmy istnieć inaczej. Nasze istnienie jest pozorem istnienia. Kto nas w to wtrącił? Dlaczego?”[210].

Spostrzeżenie ściśle symbolicznego charakteru „świata jako metafory”, jak i pytania, które w związku z owym spostrzeżeniem same cisną się na usta – wszystko to bezsprzecznie zachowuje swoją ważność. Tischner widzi świat jakoby po platońsku: jest coś, czego być nie powinno, cierpią ci, którzy nie zawinili, co więcej – giną sprawiedliwi, którzy mieli odwagę

[207] J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 463.
[208] J. Tischner, *Myślenie religijne*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 352.
[209] Podobnie wyrazi się Jünger w *Węźle gordyjskim*: „Do osobliwych cech człowieka należy o wiele większe zainteresowanie terrorem niż dobrem, on to zajmuje więcej miejsca w jego wspomnieniach. Świadczy to, że dobro uznajemy za stan normalny” (E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, [w:] tegoż, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 223).
[210] J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 463.

świadczyć o prawdzie. Dlaczego tak się dzieje? Wyraźnie pobrzmiewa tu sprawa śmierci Sokratesa, z drugiej strony zaś doświadczenie jaskini z VII księgi *Państwa*, gdzie mowa jest o człowieku, który wróciwszy z „góry", z powrotem w głąb „ziemskich wklęsłości", pragnąc wyzwolić swoich współwięźniów, zostałby – jak przypuszcza Platon – wykpiony, a następnie zabity[211]. Podstawowym ludzkim doświadczeniem jest spostrzeżenie, iż dzieje się coś, co dziać się nie powinno, oraz towarzyszące temu doświadczeniu pytanie: dlaczego właśnie tak się dzieje? Poza owym specyficznym doświadczeniem można by zawiesić i podważyć zasadniczo wszystko, na podstawie czego wnosi Tischner o jego bezpośrednim charakterze. Zarazem jednak wiąże je z nieredukowalnym doświadczeniem dobra, bez którego wątpliwości i pytania – płynące z pierwotnego podważenia racji rzeczywistości zastanej – nie byłyby w ogóle możliwe. Żyje więc człowiek już zawsze w horyzoncie dobra, które niczym światło wdziera się w głąb jaskini; choć zrazu niedookreślone umożliwia ono pytanie, a tym samym również myślenie. Jak pisze Tischner:

„Kto myśli, ten widzi, że wszystko może być inne. Myślenie jest odsłanianiem możliwości. Dzięki niemu rzeczy, fakty, wydarzenia poczynają istnieć w horyzoncie innych rzeczy możliwych, innych możliwych faktów, innych możliwych wydarzeń – uzyskać agatologiczne, aksjologiczne i ontologiczne tło"[212].

To właśnie myślenie (zdaniem Tischnera) pozwala nam rozpoznać nasze – agatologicznie i metafizycznie określone – położenie i odsłonić możliwości, które wykraczają poza świat bólu, zła i niepewności – możliwości: innego dobra, innych wartości, innego świata[213].

Nie wchodząc w szczegóły tego, jak Tischner pojmuje myślenie, powtórzmy jeszcze raz, iż sam „mechanizm" myślenia zasadza on na koncepcji świata jako metafory świata Innego, inspirowanej z jednej strony hermeneutyczną refleksją nad symbolem, z drugiej zaś pla-

---

[211] Wątek ów niewątpliwie przywodzi na myśl szczegóły „misji" Chrystusa, Syna Bożego i Słowa, którego świat „nie poznał" i „nie przyjął".

[212] J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 467-468.

[213] Pomijamy w głównym wątku szczegółowe wyjaśnienie rozróżnienia na aksjologię i agatologię. Dla Tischnera bowiem doświadczenie agatologiczne jest doświadczeniem podstawowym, mimo to odsłania się ono zwłaszcza w dramatycznym spotkaniu z drugim, który cierpi – jest więc, jak się zdaje, przynajmniej szczątkowo nacechowane aksjologicznie – drugi mnie potrzebuje, tym samym kieruje ku mnie wezwanie. Dopiero na tym doświadczeniu nabudowuje się doświadczenie ściśle aksjologiczne czy też etyczne, które wynika z jakiejś mojej powinności względem drugiego. Doświadczenie agatologiczne cechuje swego rodzaju negatywność, nie ma ono określonej treści dotyczącej tego, jak powinno być, ale przesłanie brzmiące: jest coś, czego być nie powinno, oraz sprzeciw wobec tego stanu rzeczy, który stanowi już jakieś prowizoryczne poczucie preferencji. Doświadczenie aksjologiczne natomiast stanowi rodzaj zmysłu projektującego – ma zaradzić sytuacji wstępnie rozpoznanej jako negatywna, dramatyczna. Filozofia Tischnera stanowi ciekawą próbę przeciwstawienia transcendentnego dobra, które z zasady się nie zjawia i nie jest oglądane (agatologia), „przedmiotowym" wartościom (aksjologia), które zjawiają się i realizowane są w jego świetle.

tońską metaforą jaskini. Oznacza to, iż pierwszeństwo pośród filozoficznych projektów poszukujących tego, co absolutne, podstawowe, nieredukowalne itp. – niezależnie od tego, czy są to projekty motywowane religijnie, czy nie – ma „projekt metaforyzujący, w którym wyraża się względność tego, co człowiek ma pod nogami”[214]. O niejakim wypaczeniu znaczenia symbolu świadczy już choćby zarzucenie różnicy pomiędzy symbolem a metaforą[215] oraz stosowany przez Tischnera zapis „metafora-symbol”. W ten sposób uogólniony i w zasadzie uwolniony od zmysłowego medium partykularnych obrazów symbol staje się narzędziem myślenia. Nawet jeśli uznamy symboliczny, a nie wyłącznie alegoryczny charakter figury jaskini, inne symbole – o ile ich przenikanie się z tą podstawową symboliczną figurą miałoby jeszcze jakiś sens – zupełnie stracą na znaczeniu, skutkiem czego będzie można się ich najzwyczajniej w świecie pozbyć. W symbolu natomiast – w jego wielowymiarowym „splocie” – zawiera się nie tylko tajemnica tego, co Inne i zakryte, ale również tajemnica zachodzących w świecie związków: „Tajemnicza, wspólna istota życia”.

Zabieg, który stosuje Tischner, pozwala mu następnie na zrównanie z myśleniem symbolicznym między innymi fenomenologii ejdetycznej. Fenomenologia, która sama wprawdzie nie interesuje się symbolem czy metaforą, może być pojmowana jako symboliczne „zestawienie” istoty z jej przedmiotowym korelatem. Pisze Tischner:

„W świetle świadomości transcendentalnej otaczający nas świat jest ekspresją czystej świadomości, jej własną metaforą. Meta-fora, jak sama nazwa wskazuje, przenosi nas od czegoś poza to coś. Metaforyczność świata fenomenów w tym się przejawia, że wciąż każe nam myśleć o czystej świadomości, która go ukonstytuowała. Fenomen <<daje do myślenia>>. Fenomen staje się znakiem, symbolem, przejawem tego, co w świadomości jest radykalnie transcendentalne”[216].

Dalej, w tym samym kontekście, pisze Tischner również o Heideggerowskiej filozofii bycia:

„Aby rozumieć, czym jest byt, muszę wiedzieć, czym jest bycie. Na płaszczyźnie myślenia filozoficznego sens bycia okazuje się światłem, które pozwala tak lub owak rozumieć bezpośrednio otaczające mnie byty [...] Światło bycia decyduje o błyszczeniu bytów”[217].

---

[214] J. Tischner, *Myślenie religijne*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 352

[215] Tischner powołuje się tu na Ricoeura: „Ricoeur w swoim czasie odróżniał jedno od drugiego, ale ostatnio jakoby zarzucił różnicę”.

[216] J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 469.

[217] Tamże, s. 475.

Na podstawie podobnych przemyśleń Henry Corbin dochodzi do wniosku, iż badanie fenomenologiczne jako odsłonięcie tego, co zakryte (arab. *Kašf almaḥğūb*), jest poniekąd tym samym, co *tawil* – duchowa hermeneutyka Koranu[218]. Jako takie jednak badanie to nie może zmierzać do redukowania symbolu na rzecz np. intencjonalnych aktów świadomości. Wręcz przeciwnie – właśnie na tym, co źródłowe w doświadczeniu symbolicznym, z całym jego obrazowym „obciążeniem", opierać ma się proces fenomenalizacji zjawisk; tylko dlatego „obiekt" z niższej, zmysłowej sfery zdolny jest spontanicznie przenosić świadomość w wyższe, nadzmysłowe czy duchowe „rejony" poznania, gdzie *de facto* jest „zaczepiony" i skąd promieniuje „w dół", konstytuując widzialny element świata.

Przesunięcie akcentu, którego dokonuje Tischner – z żywego symbolu na „metaforę-symbol" pojmowane jako *modus operandi* myślenia – najjaskrawiej uwidacznia się w związku z Heideggerowską różnicą ontologiczną. Wciągnięcie różnicy między byciem i bytem w proces symbolizowania nie byłoby bowiem możliwe na gruncie Tischnerowskiej aksjologii. Tischner słusznie zauważa, iż Heideggerowska antropologia nie przewiduje żadnego stosunku człowieka – który (wyłącznie) „troska" się o swoje własne bycie (*Dasein*) – wobec wartości. Symbol natomiast jako żywe odniesienie do *sacrum* z góry zakłada już jakąś hierarchię wartości, nawet jeżeli nie jest ona zrazu dookreślona. W tekście *Perspektywy hermeneutyki* pisze Tischner:

„Wspomniałem wyżej, że jednym z istotnych momentów konstytutywnych symbolicznego języka religii jest moment aksjologiczny Sacrum. Poprzez religijny symbol przemawia i działa Sacrum. Jeżeli człowiek ma rozumieć jakoś to działanie i na nie jakoś odpowiadać, sam musi być bytem rzędu aksjologicznego. Nie wystarczy, żeby był rzędu tylko [...] zatroskanego"[219].

Na gruncie agatologii jednak porównanie filozofii bycia z procesem symbolizowania zdaje się uprawnione, co więcej – ukazuje przemiany w myśleniu Tischnera o symbolu. Pod zreinterpretowany po tischnerowsku proces metaforyzacji-symbolizowania podpada więc niemalże każdy system myślowy, który faktyczności „tego, co człowiek ma pod nogami", przyznaje

[218] H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, dz. cyt., s. 22-23.
[219] J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, [w:] *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 214.

charakter pochodny względem jakiejś transcendentnej – choć nierozpoznanej i niedookreślonej – rzeczywistości[220]. Pisze Tischner:

„Byty są metaforami, metaforą jest to, co bezpośrednie, co wspólne, co fizykalne. Czego metaforą? Metaforą tego, co jest naprawdę p o z a bytami. Istnienie, jakiego doświadczamy, cały obszar naszego *physis*, jest w swej naturze *quasi*-istnieniem [...] Nie fizyka jest teraz królową nauk, lecz meta-fizyka, jest ona bowiem jedyną nauką, która pokazuje, że istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia"[221].

Naprawdę istotny jest sam „projekt metaforyzujący", który dociera do tego, co podstawowe, aby usankcjonować szczególnie pojętą metafizykę:

„Oczywiście sposób wysławiania tej prawdy bywa rozmaity w rozmaitych dyskursach filozoficznych. Jedni będą nas przekonywać, że aktualna rzeczywistość znajduje się w stanie bezustannego przemijania, że więc naprawdę jest to, co będzie. Inni mówią, że rzeczywistość ta jest w swej naturze przygodna i jako tak wymaga ciągłej interwencji Absolutu. Jeszcze inni będą kwestionować jej bytową samoistność (idealizm metafizyczny). Mimo tych różnic jedno okaże się wspólne: myślenie z wnętrza metafory. Globalna struktura metafory jako szczególnego tworu myślowego będzie dostarczać ostatecznych horyzontów myślenia"[222].

Tym sposobem dochodzimy do punktu, w którym Tischner inspirowany symbolem[223] powołuje do życia wyjątkowo niesymboliczny „twór myślowy".

Uogólnienia typu „globalna struktura metafory" czy „projekt metaforyzujący" z pewnością nie dadzą się zastosować wprost do symbolu, który zawsze tworzy coś w rodzaju mapy

---

[220] Do rozważenia pozostaje tu „problem twarzy"; Tischner bowiem w jakimś sensie stoi okrakiem pomiędzy Heideggerowską filozofią bycia, a francuską – między innymi Lévinasowską – interpretacją pojęcia bycia. Zauważa wprawdzie Tischner, iż Heideggerowska ontologiczna „troska o bycie" nie koreluje z porządkiem aksjologicznym, do którego symbol – jako „wskazujący" wprost na *sacrum* – z konieczności przynależy. Mimo to pewne jego uwagi sugerują, iż agatologiczny „projekt metaforyzujący" – ze względu na fakt swojego aksjologicznego „niezwiązania" – jest w stanie pomieścić Heideggerowską ontologię opartą na różnicy bycia i bytu. Tę pospiesznie jak się zdaje sformułowaną korelację rozsadza jednak – i to dosłownie – „objawienie" twarzy, której Tischner, podążając za Lévinasem i Rosenzweigiem, nadaje szczególne znaczenie. Ów, bądź co bądź zeświecczony, symbol nie mieści się bowiem w horyzoncie ontologicznym. Wręcz przeciwnie, twarz „przychodzi" spoza porządku ontologicznego – dla Lévinasa jest ona fenomenem w szczególnym znaczeniu etycznym i to właśnie w polemice z filozofią Heideggera zwiąże on ów fenomen z ideą nieskończoności. Nie roztrząsając szczegółów owego związku, zaznaczmy jedynie, że Tischner i Lévinas jako „rzecznicy" transcendencji i zwolennicy powrotu w metafizyczny wymiar myślenia (choć nie do samej „skompromitowanej" metafizyki) zdają się być zgodni w tej szczególnej kwestii. Świat – jako zdegradowana metafora świata Innego – oraz twarz pozostają „wskazujące" w sensie negatywnym; przez swój podstawowy brak („dzieje się coś, co się dziać nie powinno") wskazują na świat wyższy. W tym kontekście twarz drugiego radykalizuje ów brak, obnażając jednocześnie ludzkie pragnienie pełni, które nie jest w stanie zadowolić się „łataniem" szczelin w bycie – epifania twarzy dokonuje się więc *stricte* z porządku agatologicznego. „Nie byt jest zasadą dobra, lecz dobro zasadą bytu" – napisze Tischner w Filozofii dramatu, łącząc myśl Léevinasa z filozofią platońską.

[221] J. Tischner, *Myślenie religijne*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 475.

[222] Tamże.

[223] Cały wywód bowiem niewątpliwie zaczyna się od Ricoeurowskiego symbolu, który „daje do myślenia".

wzajemnie konstytuujących się odniesień. Sam obraz symbolu, jego konkretny i namacalny charakter, gra tutaj niebagatelną rolę. „Ludzie wierzący i oświeceni – pisze Ibn Arabi – widzą Boga w tym świecie. Dla tych, którzy są poza tą grupą, Bóg jest tym, co można wydedukować, a świat tym, co można dostrzec, zaobserwować”[224]. Zważywszy na charakter myśli Ibn Arabiego, „widzenie Boga” musi odnosić się do symboliczno-anielskiego postrzegania otaczającego nas świata: każda epifania jest angelofianią. Bóg wprawdzie stanowi zasłonę: to, co Ukryte i jednocześnie symbolizowane przez świat jako całość; do tej całości jednak człowiek ma dostęp wyłącznie abstrakcyjny i założeniowy. Tym, co spotykają na swojej drodze ludzie wierzący i oświeceni, są pojedyncze symbole lub ich ewentualne kompleksy. I nawet jeśli Tischner korzysta z bardzo specyficznych przesłanek – i jeśli w dodatku jako wierzący oraz kapłan być może obdarzony jest „widzeniem Boga w tym świecie” – to jako reprezentant zachodniego typu myślenia, czyli człowiek, z religijno-symbolicznego punktu widzenia, „chory” na filozofię, nie robi nic innego, a właśnie dedukuje. Symbole takie jak jaskinia – niczym platońska metafora-alegoria – pełnią u Tischnera jedynie funkcję pomocniczą, a ich zadaniem jest wyłącznie zobrazowanie czegoś, co leży poza ich wewnętrznym „objawieniem”. Intencją Ricoeura, na którą Tischner stale się powołuje, było ukazanie symbolu jako „dającego do myślenia”, czemu wszakże nie można zaprzeczyć bez uwikłania się w religijny irracjonalizm. U Tischnera jednak to myślenie – zaledwie inspirowane symbolem – wyprowadza nową koncepcję symbolu, dla lepszego zobrazowania własnych idei. Zasadne jest pytanie, czy w tym wypadku Tischner wywiązuje się ze swoich własnych wcześniejszych zapewnień: „iż język religijny trzeba pozostawić językiem religijnym. Nie należy go na nic tłumaczyć. Bo w tym jest mądrość. Jeżeli język ten skrystalizował się tak, a nie inaczej, to w tym tkwi jakaś wartość. Nie należy z tej wartości rezygnować. Jedyne, co nam pozostało, to próbować ten język zrozumieć”[225].

Jeżeli język symboliczny sam z siebie „skrystalizował się” do znanej nam postaci i jako taki stał się wyrażającym to, co archaiczne, „posłańcem innych epok kulturowych” (Łotman) – a więc, jako zawsze starszy od swojego niesymbolicznego otoczenia, w zasadniczo niezmanipulowany sposób przemawia do nas jakoby z „głębi czasu” – wówczas Tischnerowskie myślenie „z wnętrza metafory” zdaje się mimo wszystko rodzajem przekładu języka

---

[224] Abu al-Qasim al-Qusayri, *Traktat o sufizmie*, tłum. J. Nosowski, Dialog, Warszawa 1997, s. 60.
[225] J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, [w:] *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 165.

symbolicznego na inny, chcący przewodzić refleksji nad rozumieniem jego składowych, język.

„Globalna struktura metafory", skądinąd interesująca i oryginalna, ukazuje charakterystyczne dla filozofii jako takiej próby okiełznania symbolu i płaszczyzny mitologicznej, z całą ich mnogo-znaczną „chropowatością". Podobne próby dostrzec możemy w opisie jaskini u Platona, „epifanii twarzy" u Lévinasa czy „fenomenie przesyconym" według Jean-Luc Mariona – fenomenie, którym może być zarówno twarz, jak i oślepiający blask idola, wydarzenie czy cielesność[226]; nawet Heideggerowska różnica pomiędzy byciem a bytem może zostać przedstawiona jako proces symbolizowania, z czego zapewne zdawał sobie sprawę Henry Corbin. Z religijnego punktu widzenia, wszystkie te fenomeny mogą wprawdzie posiadać znaczenie symboliczne – jak twarz Chrystusowa, idol stanowiący *axis mundi* czy np. wydarzenie męczeństwa świętego – nie są jednak symbolami *per se*, z założenia, chyba, że uznamy je za uogólnione i zeświecczone symbole pozbawione specyficznego, figuratywnego i zarazem partykularnego ciężaru. Dodatkowo, z podobnych wywodów zdaje się jednoznacznie wynikać, iż symbol stanowi antecendens wyżej wspomnianych projektów, nawet jeśli jego pierwotny względem nich charakter nie jest brany pod uwagę i pozostaje zwykle ukryty. W tym sensie zasługą Tischnera z pewnością pozostaje to, że ukazał zapoznany związek pomiędzy symbolem a metafizycznymi systemami myślowymi. W konsekwencji, dziwaczna z punktu widzenia tradycji filozoficznej, współzależność agatologicznej fenomenologii z metafizyką nie wydaje się już tak niezwykła i w rzeczy samej Tischner ma prawo nazwać Lévinasowską fenomenologię twarzy „biblijnie udramatyzowanym platonizmem".

Jeśli się nad tym zastanowić, okaże się, że każdy z kluczowych elementów przedstawionego wyżej sposobu myślenia zawiera się już w symbolu, który poprzez mit i czynności rytualne prowadzi do przenikania się tego, co „w górze", z tym, co „u dołu". Będą to więc:

1) poczucie znikomości relatywnego bytu czyli świata, który tylko odbija swój pierwowzór,

2) poczucie objawiającej się poprzez *sacrum* (paradoksalne hierofaniczne „zestawienie" bytu „całkiem innego" z tym, co naturalne i świeckie) pełni zawartej w tym pierwowzorze oraz

---

[226] Por. rozdział *Topika fenomenu*, [w:] J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, IFiS PAN, Kraków 2007.

3) intencjonalne nakierowanie na świat transcendentny, zawierające się już w samej różnicy pomiędzy wspomnianą pełnią *sacrum* a znikomością *profanum*.

Świadczą o tym choćby założenia „ontologii archaicznej", opisanej przez Mircea Eliadego,:

„Zarówno dla człowieka pierwotnego, jak i dla członka społeczności tradycyjnej, przedmioty należące do świata zewnętrznego nie posiadają żadnej samoistnej wartości. Przedmioty lub czynności mogą zyskać taką wartość – tym samym stać się realne – uczestnicząc w ten czy inny sposób w rzeczywistości wobec nich transcendentnej"[227].

W *Sacrum i profanum...* sporo uwagi poświęca Eliade właśnie rytualnym zależnościom, jakie zachodzą pomiędzy czasem i przestrzenią, a przywoływanym raz za razem czynnikiem boskim, który ma zapobiegać ich amorfizacji. Bez wstawiennictwa bogów świat popada bowiem w chaos i staje się nierzeczywisty. Aby z chaosu na powrót zamienił się w uporządkowany kosmos – aby zaczął na powrót istnieć – należy napełniać go mocą, odnowić, wyznaczyć jakiś „stały punkt" czy „centrum", określić kierunki, wytyczyć granice i ustrukturyzować. Da się to zrobić, jedynie powtarzając dzieło samych bogów.

Tak się jednak składa, iż sam Eliade – jakkolwiek niezaprzeczalnie otwarty na bogactwo świata symboli – próbuje dokonać redukcji rzeczywistości symbolicznej oraz mitycznej do samych aktów świadomości czy wręcz pojedynczego aktu opierającego się na podstawowym „przeświadczeniu, że w świecie istnieje coś nieredukowalnie realnego"[228]. Wszak jest to nierzadko spotykana reakcja na pozornie nieuzgadnialną różnorodność symbolicznych światów poszczególnych kultur. Strategia taka, która stanowi poniekąd wyraz ducha czasów, zabezpiecza dodatkowo przed posądzeniem o nienaukowość, zmierza bowiem od rzeczy i wydarzeń przypadkowych, ku temu, co konieczne. Pisze Eliade:

„Gdy myślimy o *sacrum*, to po pierwsze nie powinniśmy się ograniczać do postaci bogów. *Sacrum* nie implikuje wiary w Boga, w bogów czy w duchy. *Sacrum* to – powtarzam raz jeszcze – doświadczenie tego, co realne, doświadczenie źródła świadomości istnienia w świecie [...] Jeżeli doświadczenie *sacrum* należy z istoty swojej do porządku świadomości, to oczywiste jest, że nie daje się ono rozpoznać <<z zewnątrz>>. Można je natomiast rozpoznać przez doświadczenie wewnętrzne w aktach religijnych chrześcijanina czy człowieka <<pierwotnego>>"[229].

---

[227] M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 155.
[228] Tamże, s. 165.
[229] Tamże, s. 166.

Tak więc, zdaniem Eliadego, nie liczy się samo symboliczne przedstawienie, lecz ukryty za nim „ruch" świadomości, który uzewnętrznia się każdorazowo w medium charakterystycznym dla danej kultury. Oczywistym pozostaje jednak to, iż w świadomości archaicznej, jak również w tradycyjnej świadomości religijnej, rozróżnienie na to, co wewnętrzne i zewnętrzne, jako takie nie mogło funkcjonować.

Bez uwzględnienia erotycznego czy alchemicznego związku korespondujących ze sobą poziomów rzeczywistości, oparty na metaforze pomysł Tischnera czy dotyczące współzależności *sacrum* i *profanum* przemyślenia Eliadego okażą się mało odkrywcze, z punktu widzenia historii filozofii mieszczą się bowiem w jej podstawowych założeniach. Doniosłość formułowania podobnych sądów spoczywa w ich rzekomo ogólnej obowiązywalności oraz w tym, że formułowane są w czasach nieprzychylnych dla tego typu myślenia. I znów, wysunięcie na pierwszy plan przedstawień figuratywnych – w alegorii jaskini, którą posługują się zarówno Platon, jak i Tischner, czy w mitach i symbolach świata skrupulatnie badanych przez Eliadego – skłania nas do pochylenia się raczej nad związkiem religii ze specyficznie pojmowaną działalnością twórczą niż z nauką. Raz za razem bowiem szturmuje nas jakaś racjonalność ukryta w podstawowych wyobrażeniach religijnych, którym należy być może zwyczajnie, bez uprzedzeń, pozwolić „przemawiać" ich własnym językiem, zamiast próbować uczynić z nich punkt wyjścia dla myślenia, dzięki któremu znaczenie religii – niezależnie od tego, o jakiej religii mowa – dałoby się przynajmniej częściowo zrelatywizować.

Metafizyka poetycka

O możliwość istnienia „metafizyki poetyckiej" pytał już Giambattista Vico, a w jego odpowiedzi pobrzmiewa charakterystyczna dla myśliciela oświeceniowego dwuznaczność. Z jednej strony bowiem Vico chce dowartościować pierwszych „poetów-teologów", duchowych gigantów z Księgi Rodzaju (*nephilim*), z drugiej jednak podważa ich wielkość względem późniejszej, jego zdaniem ewolucyjnie doskonalszej, filozofii „oświeconych" Greków. W swojej filologicznej historiozofii Vico umieszcza naturalną teologię greckich filozofów wyżej

od teologii poetyckiej, najwyżej natomiast – za sprawą boskiej Opatrzności –sytuuje się teologia chrześcijańska: „Ponieważ początki wszystkich rzeczy z natury są niedorzeczne”[230].

Warty odnotowanie pozostaje jednak fakt, iż wszystkie trzy określa wspólnym mianem metafizyki:

„Dlatego to mądrość poetycka – pisze Vico – owa pierwsza mądrość pogaństwa, musiała się rozpocząć od metafizyki, jednak nie rozumowanej i abstrakcyjnej, jak dzisiejsza metafizyka erudytów, ale od metafizyki opartej na uczuciu i wyobraźni. Taka była zapewne metafizyka ludzi pierwotnych, całkowicie niezdolnych do rozumowania, obdarzonych ogromną zmysłowością i bogatą wyobraźnią”[231].

Podkreśla przy tym Vico, iż ich ponadprzeciętne zdolności poetyckie i mitotwórcze zrodziły się z nieznajomości przyczyn, przez co zmysłowe obiekty pojmowali jako objawienie ponadzmysłowych sił czy mocy (znali przyczynowanie wertykalne – zgodnie z terminologią Frye’a: radykalnie-metaforyczne – ale nie horyzontalne); natomiast wszelkie związki, jakie zachodziły w świecie – pomiędzy obiektami natury, jak i ich własną świadomością – pojmowali na sposób erotyczny. Cała zaś natura była dla nich wielkim, żywym ciałem, które „odczuwa namiętności i odbiera wrażenia” – naturą sympatyzującą.

Vico stara się przy tym skorygować błędne przekonanie Platona, Arystotelesa i wielu innych myślicieli na temat genezy poezji, sądząc, iż jego własne odkrycie jej początków obali przekonanie o niedoścignionej mądrości zaklętej w najstarszych wytworach kultury: „była to pospolita mądrość ustawodawców, założycieli rodu ludzkiego, nie zaś refleksyjna mądrość najwyższych i niepospolitych filozofów [...] wszystkie uczone interpretacje nadające głęboki, tajemniczy, filozoficzny sens baśniom greckim i hieroglifom egipskim okażą się sztuczne”[232]. Dla porównania, tak oto tę samą kwestię przedstawia Blake: „Święta Prawda głosi, że Grecja

---

[230] G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 159. Dzieło Vico, *Nauka nowa*, stanowi w ogólności wspaniały przykład racjonalnej naiwności. Łączy bowiem w sobie niepozbawione pewności dociekania na temat początków ludzkiego rodu („Działo się to wszędzie na świecie w dwieście lat, a w Mezopotamii w sto lat po potopie”) ze spekulacjami, które zapewne uchodzić miały za naukowe („Tyle bowiem potrzeba było czasu, ażeby ziemia, wyschnąwszy po powszechnym zalewie, mogła wydzielać suche opary lub materie palne, zdolne wytworzyć pioruny”) oraz rychłą oceną stanu natury ludzkiej sprzed tysięcy lat, sformułowaną na wyłącznej podstawie źródeł z zakresu filologii oraz, jak się zdaje, nieskrępowanej racjonalnym myśleniem twórczej inwencji. To wszystko połączone w amalgamat dający efekty w postaci spekulacji typu: „Matki, nakarmiwszy dzieci, pozwalały im jak zwierzętom tarzać się nago we własnym kale, a odstawiwszy od piersi porzucały na zawsze. Dzieci wzrastały wśród własnych ekskrementów, których sole azotowe znakomicie użyźniały glebę, i musiały przedzierać się przez wielką puszczę, niezwykle rozrośniętą po potopie. Były zatem zmuszone rozprężać i napinać mięśnie, i wskutek tych wysiłków do ich organizmów przenikały obficie sole azotowe. Pozbawione jakiegokolwiek lęku wobec bogów, rodziców lub nauczycieli, którzy by hamowali je w wieku dziecięcym, ogromnie wzmacniały swoje mięśnie i kości, nabierając takiej tężyzny i siły, że stawały się olbrzymami”.

[231] Tamże, s. 167.

[232] Tamże, s. 173.

i Rzym, takoż Babilon i Egipt, pretendujące do miana kolebki Sztuk i Nauk, były w istocie ich niszczycielami”[233].

Ze spostrzeżeniami podobnymi do opisanej przez Vico historiozofii, spotkamy się jednak już w starożytności, na przykład w dziele *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, który „perskich magów, babilońskich czy asyryjskich chaldejczyków, indyjskich gymnosofistów oraz celtyckich i galackich druidów i semnoteów”[234] określa wspólnym mianem „barbarzyńców”:

„Powiadają niektórzy – stwierdza dalej Laertios – że filozofia narodziła się u ludów barbarzyńskich [...] Ale ludzie, którzy tak twierdzą, nie zdają sobie sprawy z tego, że przypisują barbarzyńcom osiągnięcia będące w rzeczywistości osiągnięciami Greków i że od Greków zaczyna się nie tylko filozofia, ale w ogóle rodzaj ludzki”[235].

Dochodzi tu do głosu dwuznaczność, której echa znajdziemy jeszcze u Platona. Kiedy rozum ustanowiony zostaje jako jedyna zasada umożliwiająca pojmowanie rzeczywistości, powrót do źródeł przeddyskursywnych z konieczności staje się czymś w rodzaju *descensus ad inferos*. Wyzbywając się uporządkowania charakterystycznego dla „klasycznych” systemów znaczeniowych – zgodnie z zerojedynkową dystynkcją rozumu – zanurzamy się w chaosie, który „rozsądna” historia wypiera razem z całym bogactwem „barbarzyńskich” mitów i symboli[236]. Pisze Hakim Bey:

„Jedna z wersji mitu o upadku obraca się wokół motywu czterech metali: złota, srebra, brązu i żelaza. A co z mitem, w którym Kronos i Tytani zostają zniszczeni, aby dać miejsce Zeusowi i Olimpijczykom? Podobną historię znajdziemy w opowieści o Lewiatanie i Jahwe albo Tiamat i Marduku. W tych mitach <<Postępu>> bardziej pierwotny, chaotyczny, chtoniczny, <<żeński>>, powiązany z ziemią (lub wodą) panteon zostaje zastąpiony (czasem brutalnie) przez późniejszy duchowy, uporządkowany, niebiański panteon <<męski>>. Czy nie jest to *krok do przodu*? Czy buddyzm, chrześcijaństwo i islam nie uważały się za *lepsze* niż pogaństwo”[237].

---

233 W. Blake, *O poezji Homera. O Wergiliuszu*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 253.

234 D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, PWN, Warszawa 1984, s. 3.

235 Tamże, s. 3/5.

236 Warto być może odnotować, iż „filozofami barbarzyńskimi” mianują się np. Tacjan Syryjczyk czy Klemens Aleksandryjski. W *Kobiercach* pisze Klemens o chrześcijaństwie: „filozofia Boża i barbarzyńska” (*Kobierce*, t. I, 99.1). Tacjan natomiast zdecydowanie przeciwstawia chrześcijaństwo filozofii greckiej i rzymskiej: „Z tego właśnie powodu odrzuciłem waszą mądrość, choć w przeszłości uchodziłem za jej znawcę” (*Mowa do Greków*, 1,5), albo: „Tak więc pożegnawszy się z **manią wielkości Rzymian i próżną mową Ateńczyków** oraz **naukami Greków**, stałem się wyznawcą naszej barbarzyńskiej filozofii. Zacząłem też uzasadniać, że jest ona starsza niż wasze instytucje (podkreślenia moje - Ł.M.)” (*Mowa do Greków*, 33, 1n).

237 H. Bey, *Bezpośredniość*, [w:] tegoż, *Obelisk i inne eseje...*, dz. cyt., s. 84-85.

Czym jednak, oprócz zakładanego nieuporządkowania, charakteryzuje się „Wiek Złoty"? – bezpośrednim kontaktem z Bogiem lub bogami, czemu nie przeczyli ani Vico, ani Platon, ani Laertios. Pisze Vico:

„Jowisz miał więc rządzić za pomocą znaków, które były przedmiotowymi słowami (*parole reali*), a natura miała być jego językiem. Wiedzę o tym języku – według powszechnego mniemania ludów – stanowiło wróżbiarstwo, które Grecy nazywali <<teologią>>, tj. <<wiedzą o mowie bogów>> [...] Od tej teologii mistycznej zwano poetów w Grecji *mystae*, który to termin, jak uczenie tłumaczy Horacy, znaczy <<święci tłumacze bogów>>, czyli ci, którzy wykładają boskie tajemnice auspicjów i wyroczni"[238].

W *Ionie* Platon nazwie ów, tak charakterystyczny dla poetów, stan bezpośredniości „szałem" oraz „pomieszaniem zmysłów"[239]. I tutaj jednak pojawia się dwuznaczność, gdyż Sokrates pewnym stanom szału przypisuje pochodzenie boskie, roztropność zaś określa mianem cechy typowo ludzkiej[240], co skutkować może wysunięciem tezy o dwóch *logosach*: zdroworozsądkowym oraz manicznym[241] czy poetyckim.

To jednak skłania nas do przypuszczeń, iż tak charakterystyczne dla Platona lekceważenie wyższego (z racji swojej boskiej proweniencji), poetyckiego rodzaju „poznania" przesiąknięte jest głębokim resentymentem. Do tego typu niejasności w pismach Platona Blake odniesie się bezpośrednio:

„Platon poprzez usta Sokratesa wygłasza pogląd, że Poeci i prorocy nie wiedzą i nie Rozumieją tego, co piszą i głoszą. To najbardziej szkodliwe pomówienie [...] czy to by znaczyło, że niższy rodzaj pojmowania miałby być zwany Wiedzą? Platon sam sobie przeczy"[242].

---

238 G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 171-172.

239 Platon, *Ion* 534 A, tłum. W. Witwicki, Marek Derewiecki, Warszawa 1994.

240 Platon, *Fajdros* 244 D, tłum. W Witwicki, Marek Derewiecki, Warszawa 1994. Por. również *Ion* 533-534: 1994. „Tak i muza sprawia, że bóg w kogoś wstępuje; przez nią naprzód, a za pośrednictwem tych, w których bóg naprzód wstąpił, tworzy się i zwisa od nich długi łańcuch innych entuzjastów. Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo: Jak korybanci nie przy zdrowych zmysłach tańczą, tak i pieśniarze nie przy zdrowych zmysłach piękne pieśni owe składają, tylko, kiedy jeden z drugim wpadnie w harmonię i w rytm, w rodzaj szału, w zachwycenie – to już, jak owe bachantki, miód i mleko z rzek czerpią w zachwycie, a przy zdrowych zmysłach nie; tak i pieśniarzy dusza sama to robi, co ich usta mówią. Przecież mówią nam poeci, że z miodopłynnych źródeł i po jakichś ogrodach muz i dolinach zbierają pieśni i przynoszą je nam, jak pszczoły; i oni też tak latają. I prawdę mówią. Bo to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata, i święta. A nie prędzej potrafi coś zrobić, **zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu** (podkreślenie moje - Ł.M.). Jak długo ma ten majątek, nie potrafi żaden człowiek być poetą, ni wieszczem".

241 Zdaniem Platona istnieją oczywiście również stany szaleństwa niezależne od bogów i natchnienia.

242 W. Blake, *Wieczna Ewangelia*..., dz. cyt., s. 55.

Blake, który za pomocą podobnych stwierdzeń bardzo często polemizuje z poglądami Platona, zauważa, że skoro w platońskim systemie myślowym rozumowanie prowadzi do oglądania, to samo oglądanie z konieczności stanowić musi wyższy, a nie niższy, rodzaj pojmowania. Taki rodzaj wiedzy niekiedy udzielany jest w łasce poetom bądź prorokom. Pomiędzy rozumieniem i oglądaniem nie można postawić znaku równości; musi istnieć między nimi jakaś granica umożliwiająca przejście od jednego do drugiego. Sam Platon odróżnia od siebie kolejne stopnie „drabiny poznania" w postaci: nazwy, definicji, wizerunku, umysłowej wiedzy oraz poznawalnej i naprawdę istniejącej idei. Innym razem jednak stwierdza: „Filozof w swoich rozumowaniach oddaje się zawsze oglądaniu postaci bytu wiecznego"[243]. Nie bez powodu napisze Blake o bogach Grecji, iż stanowią oni „Matematyczne Diagramy": „Forma grecka jest matematyczna [...] pozostaje wieczna w Pamięci Rozumu; forma Żyjąca jest Wiecznym Istnieniem"[244]. Kwestią sporną pozostaje, co tak naprawdę w swoich rozumowaniach filozof „ogląda zawsze".

„Rozum – pisze Vico – posługuje się więc intelektem, kiedy z rzeczy odczuwanych wybiera to, co wymyka się zmysłom. To właśnie Latynowie nazywali *intelegere*"[245]. Zgodnie z kierunkiem językowego „postępu" – który staraliśmy się streścić w poprzednim podrozdziale, opisując trzy historyczne fazy języka – abstrahowanie od zmysłów i przesunięcie boskości do „centrum porządku słów", z którym komunikuje się „myśl", uchodziło za udoskonalenie i oczyszczenie mowy o transcendencji. Efektem owego procesu były narodziny metafizyki w znaczeniu, jakie dzisiaj przypisujemy temu słowu; z poezją ma ona być może tylko tyle wspólnego, iż dla naukowca reprezentującego trzecią fazę języka – i ogólnie: współczesnego człowieka, dla którego porządek „sensownych" słów odnosi się wyłącznie do intersubiektywnego doświadczeniem zmysłowym – zarówno poezja, jak i metafizyka mówią o rzeczach „niestworzonych" czy też wyłącznie wyobrażonych, o czym świadczą chociażby sławne już dzisiaj zarzuty wysunięte pod adresem metafizyki przez wiedeńskich pozytywistów logicznych.

Niepodobna dziś jednak, znów cytując Vico: „przeniknąć potężnej wyobraźni owych ludzi pierwotnych, których umysły nie były wcale abstrakcyjne, ani wysubtelnione, ani też uduchowione, lecz trwały pogrążone całkowicie w zmysłach, stępione przez namiętności, ze-

[243] Platon, *Sofista* 254a 4-6 [w:] tegoż, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
[244] W. Blake, *O poezji Homera. O Wergiliuszu*, dz. cyt., s. 254.
[245] G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 156.

pchnięte na samo dno materii”[246]. Właśnie do tego stanu pierwotnej bezpośredniości[247] – niemalże gorszącego dla przedstawicieli późniejszych religii i filozofii z ich metafizyką oraz intelektualnymi elitami – powrócić pragnęli wszyscy ci, którzy źródło prawdziwego objawienia odkrywali raczej w wyobraźni aniżeli w intelekcie. Vico z jednej strony burzy mur pomiędzy boskością a wyobraźnią czy zmysłowością, z drugiej jednak twierdzi, iż owa „potężna wyobraźnia” ludzi niemalże namacalnie obcujących z *sacrum* daleka jest jeszcze postawie „duchowej” w znaczeniu, jakie nadały temu słowu czasy późniejsze, które przymiotnik „poetycki” w kontekście religijno-filozoficznym traktować musiały jako epitet. Więcej niż znaczący zdaje się fakt, iż Vico nie może ostatecznie zdecydować się, czy opiewać, czy raczej ganić pierwotnych „poetów-teologów”[248]. Uwidacznia się przy tym jednak nieodparty, nawet dla myśliciela oświeceniowego, charakter oddziaływania porządku mitologicznego.

Z tej perspektywy zaczyna chwiać się w posadach sztywna alternatywa implikująca konieczność kategorycznego wyboru pomiędzy, po pierwsze, wizją, według której na początku był chaos i na drodze postępu zmierzamy zawsze ku lepszemu, lub (po drugie) wizją, według której dzieje inauguruje pobyt w raju (złoty wiek szczęścia i dobrobytu), a historia stanowi zapis nieuchronnego upadku.

Zdaje się bowiem, iż świętą sprawą mitologii jest utrzymanie świadomości w napięciu, gdzieś pomiędzy tymi – ze zdroworozsądkowego punktu widzenia sprzecznymi – możliwościami. W przeciwnym razie, każda z tych idei daje się wykorzystać w charakterze ideologii; tu również jak w wielu innych miejscach uwidacznia się aporetyczność symbolicznego porządku. W związku z powyższym pisze Bey:

„Oba te mity – Upadku i Postępu – służą mechanizmom Kontroli i Społeczeństwu Kontroli. Oba głoszą, że stan obecny poprzedzony był inną formą społeczną [...] Jedno podejście zakłada, że okres ten był czasem obrzydliwie brutalnego, permanentnego chaosu – pogląd taki nie został *wynaleziony* w XVIII wieku, pojawił się już w kulturze klasycznej i chrześcijańskiej. Drugi punkt widzenia zakłada, że pierwotne było niewinne, drogocenne, szczęśliwsze i łatwiejsze niż teraźniejszość, bardziej też przesiąknięte boskością [...] W żadnym wypadku mitotwórcy Porządku nie przyznają, że <<Chaos>> albo <<Wiek Złoty>> zaistnieć może w teraźniejszości czy też w teraźniejszości *istnieje*”[249].

---

[246] Tamże, s. 170.

[247] Por. Jüngerowskie pojęcie „przybliżenia”.

[248] Owa dwuznaczność Vicańskiej myśli wynika być może z faktu, iż reprezentuje on już oświeceniową antymetafizyczną reakcję, charakterystyczną dla trzeciej fazy języka. Sam Vico postuluje przy tym wyższość historycznego faktu, nad nieweryfikowalnymi danymi metafizyki wiecznych idei.

[249] H. Bey, *Bezpośredniość*, [w:] tegoż, *Obelisk i inne eseje...*, dz. cyt., s. 85.

Nie chodzi więc o jakiś regres, ale o ukazanie możliwościowego charakteru mitologii, zgodnego z postulatem cyklicznych wcieleń, zawsze otwartego i aktywnie korelującego z kontekstem kulturowym symbolu. Wizja „metafizyki poetyckiej" swoje uzasadnienie odnajduje w swoistej „archeologii" świadomości, niezależnie od tego, jak sprawy faktycznie miały się u zarania dziejów. Wielkie narracje symboliczne nie muszą wcale zdawać sprawy z tego, jak w rzeczywistości było – nie chcą konkurować np. z opisem przyrodoznawczym – ale i tak zawsze mówią o tym, jak „jest" i bez czego nie sposób się obejść, zarówno w życiu indywidualnym, jak i zbiorowym.

Wprawdzie wyobrażeniami typu symbolicznego da się administrować, nie da się jednak powstrzymać ich spontanicznego promieniowania w polu świadomości oraz związanych z takim promieniowaniem zbiorowych konsekwencji. Wręcz przeciwnie – to, co egzoteryczne, wzbudza ukryte sensy źródłowe, nawet jeśli same struktury religijne skostniały do tego stopnia, iż oglądane są już wyłącznie w zniekształcającym obraz lustrze tradycji bądź pojmowane jako narzędzie władzy i społecznego nacisku. Chcąc przedstawić szczególne znaczenie i wagę, jakie wyobraźnia miała dla tych pierwotnych objawień – które zdaniem Beya zawsze jeszcze mogą „tu i teraz" zostać rozbudzone – pisze Blake:

„Poeci starożytni wszelkie zmysłowe obiekty przedstawiali jako Bogów lub Geniuszy, nadając im imiona i czcząc ich w atrybutach lasów, rzek, gór, jezior, miast, narodów; we wszystkim, co tylko ich poszerzone i liczne zmysły mogły uchwycić. Szczególną uwagę poświęcali geniuszowi każdego miasta i kraju, wynosząc je jako duchowe bóstwa; Aż utworzony został system, którym pewne jednostki zawładnęły, by prostych ludzi zniewolić, abstrahując umysłowe istoty z ich obiektów; tak kapłaństwo powstało; Wyciągnąwszy formy kultu z poetyckich opowieści. I obwieszczając na koniec, że to Bóg wszystko ustanowił. Stąd zapomnieli ludzie, że Wszystkie bóstwa w ludzkiej mieszkają piersi"[250].

Zdaniem Blake'a, źródłowe doświadczenie religijne poddawane było stopniowej metodycznej cenzurze, by następnie – niekoniecznie już świadomie i celowo – zostać wyparte kosztem mniej namacalnego surogatu, sprokurowanego podług obowiązujących predylekcji intelektualnych. Mimo to zarówno w zlaicyzowanym świecie, zdesakralizowanej naturze, jak i w pustych formach religijnych wciąż obecne jest *sacrum*, a co za tym idzie możliwość ożywienia jego treści. Można sobie wręcz wyobrazić, iż – jak pisze Eliade – „To, co dziś jest dla nas

[250] W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 19.

<<naukowymi publikacjami>>, stworzy być może rezerwę kryjącą w sobie tradycyjne wartości i wzorce religijne”[251]. Wielokrotnie przywoływane przez Eliadego twierdzenie, iż *sacrum*, chcąc nie chcąc, zakamuflowane jest w *profanum*, prowokuje wręcz do postawienia pytania dla omawianego tu tematu zasadniczego: czy w ogóle istnieje w świecie cokolwiek, co u swych podstaw nie miałoby religijnego sensu?

To, iż symbol rozumie się zwykle niewłaściwie oraz nie docenia się jego wagi, nie znaczy jeszcze, iż wyobrażeniowa warstwa religii daje się łatwo zastąpić np. przez konstrukcje rozumowe. Wprawdzie rozum przenika wyobrażenia – szczególnie na Zachodzie, gdzie formację intelektualną kształtują nadal wzorce charakterystyczne dla greckiej filozofii – jednak to tradycja mistagogiczna, pomimo spłycenia, zwykle trwa w formie niezafałszowanej. Na pierwszy plan wysuwają się tu przede wszystkim różnorodne formy inicjacji. Zawsze więc spod tego, co „nowe”, przebija się jakiś archaiczny blask ożywiający i dynamizujący religię od wewnątrz. Być może mamy tu do czynienia z dwoma nie do końca przeciwstawnymi znaczeniami słowa „tradycja”. Jedna zewnętrzna, stabilizująca stosunki społeczne i gruntująca określony obraz świata jako całości. Druga wewnętrzna, ożywcza – zawsze obecna co prawda w zewnętrznej formie, choć jakby w uśpionej postaci. Nawet filozofom takim jak Platon na rękę było rozważane zagadnienia wspierać autorytetem religii oraz mądrością poetów, by pod osłoną mitu trafić do szerszej publiczności, przez co istotne wyobrażenia religijne nie zostały całkiem zapomniane, choć nie to było przecież pierwotnie celem owych filozofii.

Jeżeli pomiędzy człowiekiem i sferą elementarną, której materię dzierżawi symbol, nie stoi zbyt ciasna zapora pojęciowa, jeśli roli wiodącej nie przypisuje się dedukcyjnemu wnioskowaniu opartemu na abstrakcyjnych modelach konceptualnych i jeśli nie projektuje się na tej podstawie idei obciążonych ludzkim błędem w rozumieniu płaszczyzny religijnej, wówczas dużo łatwiej, jak się zdaje, o wykrycie źródłowego pokrewieństwa pomiędzy *sacrum*, człowiekiem i światem. Odkrywając *sacrum* w świecie, jednocześnie odkrywamy jego przejawy we własnej duszy. Powtórzmy jeszcze raz za Ricoeurem: „rozszyfrowując świętość świata, zgłębiam własną świętość”, czy za Eliadem: „Zagadka wszechświata jest zarazem zagadką kondycji ludzkiej. Przy czym odkrycie uniwersalnego pokrewieństwa pomiędzy naturą człowieka a naturą kosmosu jest jednocześnie dla każdego objawieniem prawdy jego własnego przeznaczenia”[252]. Już sama obecność konkretnego obrazu doprowadzić może do sponta-

[251] M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 69.
[252] Tamże, s. 141.

nicznego rozbudzenia w świadomości sensu zakodowanego w symbolu i nie potrzeba do tego żadnego rozumowania – wręcz przeciwnie, rozumowanie może być dopiero jakoby w pośpiechu, na mocy owego aktu, konstruowane.

Mniej więcej w taki sposób, zepchnięci na margines – bądź celowo dla własnego bezpieczeństwa odsuwający się w cień z powodu swoich proto-naukowych zainteresowań i eksperymentów – alchemicy, w osamotnieniu, poza jakimkolwiek nadzorem ortodoksji, niejednokrotnie na własną rękę odkrywali „przystępującą" energię wspólną dla podmiotu i przedmiotu. Jak słusznie pisze James Douglas Morrison:

„Niewielu broniłoby wąskiej koncepcji alchemii jako <<Matki Chemii>> i myliło jej prawdziwy cel ze sztukami zewnętrznego przekształcenia metalu. Alchemia jest sztuką erotyczną, zajmującą się nieznanymi aspektami rzeczywistości, stawiającą sobie za cel oczyszczenie i transformację wszelkiego bytu i wszelkiej materii. Nie znaczy to, że kiedykolwiek porzucono działania czysto materialne. Adeptowi zależy na pracy zarówno mistycznej, jak i fizycznej. Alchemicy dostrzegają w aktywności seksualnej związek ze stworzeniem świata, wzrostem roślin, z formowaniem się minerałów. Kiedy widzą łączenie się deszczu i ziemi, postrzegają to w sensie erotycznym: jako kopulację. Dotyczy to wszystkich naturalnych rodzajów materii. Potrafią dojrzeć miłosne historie między elementami chemicznymi i gwiazdami, romans kamieni lub płodność ognia. Alchemicy wyczuwali również dziwne i płodne związki między typami istnienia. Pomiędzy ludźmi i planetami, roślinami i gestami, słowami i pogodą"[253].

Alchemicy poddawali się bowiem – świadomie czy nieświadomie – bardzo intensywnym inicjacjom opartym na pracy z archaicznymi symbolami, które służyć miały im jako *quasi*-naukowa nomenklatura w doświadczeniach nad przemianą metali nieszlachetnych w złoto. Chcąc dokonać transmutacji zewnętrznej materii, poddawali próbom i transformowali sami siebie.

W podobny sposób przedstawia się rozumowanie szamanów prymitywnych społeczności. Na podstawie samego skojarzenia bądź świadomości metaforycznego napięcia pomiędzy światem natury i ludzką aktywnością życiową – zakładając, iż korespondencją rządzi jakaś duchowa moc, zespalająca różne wymiary rzeczywistości – szaman nakazywał plemieniu odbycie rytualnej orgii na polu uprawnym, aby pobudzić do wzrostu rosnące na nim rośliny: naturze zapewnić miał płodność, społeczności natomiast dostarczyć obfity plon ze zbiorów. Jeszcze inny przykład tego typu oddziaływania odnajdujemy w rytualnym uzdrowieniu, w czym udział brać mogło nawet całe plemię: poprzez pogłębienie objawów choroby, które

[253] J.D. Morrison, *Władcy. Zapiski wizji*, [w:] *Poezje*, tłum. A. Brodowicz, Rock-Serwis, Kraków 1993, s. 69-71.

zwykle wieńczyć miała ekstaza, szaman doprowadzał plemię do skrajnej katartycznej „dekompozycji", po niej zaś następowało odnowienie porządku – to ostatnie pojmowane było jako uzdrawiający kontakt z tym, co realne, co naprawdę istniejące (tak jak opisywał to Eliade). Nadrzędna była przy tym wiara w możliwość oddziaływania na to, co zewnętrzne – na mocy samego skojarzenia dwóch płaszczyzn rzeczywistości, które intuicja rozpoznawała jako analogiczne, bądź poprzez sprowadzenie transcendentnego czynnika boskiego w sferę immanencji – przy jednoczesnym zachowaniu rygoru ceremonialnych gestów[254]. Wiara w działanie podobnych mechanizmów przejawia się chociażby w modlitwie czy magii rytualnej, w sferze psychologicznej natomiast takie nieprzyczynowe oddziaływanie „na odległość" powiązać można z postulowanym przez Junga zjawiskiem synchroniczności.

Widzimy więc, iż symbol jest zawsze fenomenem cielesno-duchowym – „miejscem", w którym transcendencja, ludzki umysł i świat materialny koegzystują, w tajemniczy sposób „karmiąc" się sobą nawzajem. Nie gloryfikuje się tu zapewne wyobraźni kosztem zrozumiałości, wzorem tego, jak sam racjonalny typ umysłowości przez wieki obchodził się ze swoistą poetyką wyobrażeń. Mimo to musimy zdawać sobie sprawę z tego, jak rozumowa koncepcja „odcieleśnionej" duszy komunikującej się ze światem pojęć-inteligibiliów wpływała i nadal wpływa na nasz stosunek do symboli. Być może właśnie do ludzi nieobeznanych z wyszukanymi ideami zachodniej cywilizacji – słowem: do „prostaczków" i „barbarzyńców" – kieruje Jezus słowa słynnego Kazania na Górze. Zapewne właśnie w społecznościach współtworzonych przez ludzi prostych bez większego oporu dochodziło do sukcesji symboliki świata archaicznego w ramach tradycji religii objawionej – niezaprzeczalnie istnieją jednak symbole, bez których i sama teologia nie mogłaby się obejść. Adorować Najświętszy Sakrament, kontemplować tajemnicę krzyża czy „obserwować" przemianę wina i chleba w ciało i krew – wszystko to na jakimś podstawowym poziomie nie różni się wcale od obcowania z symbolem, nawet jeśli przyzwyczailiśmy się tak o tym myśleć.

Z tego punktu widzenia, najmocniejszym zarzutem, jaki postawić możemy rozumowaniu czy racjonalnemu myśleniu pozostaje niezmiennie konceptualne oddzielenie człowieka od porządku symbolicznego i uniemożliwienie mu sensualnego utożsamienia się z konkretnym symbolicznym obrazem. To właśnie ogromna skala zracjonalizowania zachodniej kultu-

[254] Podobny lub jeszcze bardziej restrykcyjny rygor cechował alchemię; w tekstach alchemicznych odnajdujemy wręcz aptekarską dokładność zarówno w stosunku do przebiegu procesów, odmierzania ingredientów, jak i dobieraniu konkretnych symboli.

ry stoi, jak się zdaje, za tym, iż wszelkie sensualne pobudzenie religijne zwykło się interpretować w kategoriach patologii, opętania czy zabiegów psycho-socjo-technicznych. Zapomina się przy tym, iż obok głoszenia i słuchania religia – na swoim podstawowym poziomie – jest również doświadczeniem. Często przerażającym i fascynującym jednocześnie; doświadczeniem osadzonym dodatkowo w zastanym już kontekście symbolicznym, gdzie dół spotyka się z górą, wnętrze przenika z tym, co zewnętrzne, a przeszłość oddziałuje całą swoją mocą na obietnicę, mogącego zajaśnieć już „tu i teraz", dopełnienia czasu.

Warto w tym kontekście jeszcze raz pochylić się nad symbolem jaskini. Wiedząc już, że każdy symbol w jakiś tajemniczy sposób przenika się z każdym innym symbolem, zdajemy sobie sprawę, iż mówiąc o jednym z nich, siłą rzeczy mówi się o wszystkich. Dodatkowo, obcując z symbolem, w jakiś bliżej nieokreślony sposób nieuchronnie obcujemy z własną *psyche* oraz *sacrum*. „Bóg, którego świątynią jest wszystko to, co widzisz"[255] – mówi Cyceron, co szczęśliwie daje się uzupełnić pytaniem św. Pawła: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?" (1 Kor 3,16). W kontekście naszych rozważań o symbolu, stwierdzenie „Apostoła narodów" nie wydaje się wzięte znikąd czy nieuzasadnione. Jeżeli ciało jest świątynią, nie da się zredukować w nim sensualności, aby nie utracić tego, co naprawdę istotne, choć wydaje się to, co najmniej paradoksalne[256]. Ciało bowiem, jak opisywana wcześniej jaskinia, może całkowicie zdławić to, co boskie – transcendentne światło może zostać całkiem zaciemnione przez pięć zmysłów: „główne wyloty Duszy w tej epoce"[257]. Paradoks zawiera się już w samym wyobrażeniu, bowiem warunki panujące we

---

[255] Por. Cyceron, *O państwie, o prawach*, tłum. I. Żółtowska, Antyk, Kęty 1999, s. 89. Tekst oryginału: *Deus is, cujus templum est omne id quod conspicis*.

[256] Św. Paweł zdaje się posuwać jeszcze dalej, za punkt wyjścia biorąc nie tyle sensualny, co wręcz fekalny (*skybala*) charakter cielesności (Flp 3,8). W przystępny dla ówczesnego Greka sposób podkreśla on wyjątkowe znaczenie tego, co w najwyższym stopniu problematyczne z uwagi na sferę bytów idealnych, z którą rzeczy absurdalne czy śmieszne, jak włos, szlam albo brud (*Parmenides* 130c 6) – słowem: najgorsze i bezwartościowe – nie mogły korelować w żaden dający się rozsądnie pomyśleć sposób. Badacze alchemii wiedzą, iż poza metalami nieszlachetnymi, alchemicy próbowali doprowadzić do przemiany w złoto także zwierzęce i ludzkie odchody. Konotacje fekalne zdają się na jakimś podświadomym poziomie oddawać bezkształtny, chaotyczny czy nieuporządkowany charakter tego, co wewnętrzne i bezpośrednie, z czym kultura świadomości, jednoznaczności i uporządkowania nie może sobie poradzić w sposób inny aniżeli poprzez wyparcie. „Od początków cywilizacji – pisze Fostowicz – dążący do klarowności i oświecenia umysł pragnie wyeliminować potworność wnętrza, by zaprowadzić czysty ład powierzchni. Metafizyka światła staje się więc na skutek tej pracy czystym oglądem [...] Poznanie staje się dyktaturą, która skazuje niepodległy wobec świadomości byt na banicję" (M. Fostowicz, *Cień światła*, [w:] tegoż, *Świat bez prawdy*, Biblioteka Rity Baum, Wrocław 2009, s. 181). W tym sensie, zawieszone pomiędzy przeciwieństwami symbole stanowią obrazową, a więc przybierającą określony kształt, „obiektywizację" wnętrza – bezkształtnej „przestrzeni ryzyka", w głąb której schodzi umysł uwolniwszy się spod dyktatury jednoznaczności. Zdaniem psychoanalityków proweniencji jungowskiej, przestrzeń ta stanowi odpowiednik naturalnego żywiołu; z jednej strony bowiem wyrywa z martwoty i skostnienia pobudzając do życia, z drugiej jednak – jak to żywioł – może okazać się śmiertelnie niebezpieczna przez swój charakter, niszczący zastane struktury i formy charakter. Parafrazując znane słowa Ronalda Lainga: psychotyk tonie tam, gdzie mistyk pływa.

[257] W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 14.

wnętrzu jaskini: wilgoć, ciemność czy skamieniałość symbolizują poniekąd sprzeczną kondycję ludzkiego bytu. Skojarzenie prowadzi do wywołaniu wrażenia zatrzymania funkcji życiowych, hibernacji ale jednocześnie inkubacji, czegoś poprzedzającego rodzenie czy wyklucie: „W łonie – pisze Morrison – jesteśmy ślepymi rybami jaskiniowymi”[258]. Liminalny charakter inkubacji wskazuje więc jednocześnie na możliwość przekroczenia tak pojętej kondycji ludzkiej. Takie, a nie inne skojarzenia za zadanie mają, jak się zdaje, wywołać odpowiednie reakcje już na samym poziomie sensualnym, choć nie da się ukryć, iż jest w nich obecne pewne rozumowanie; co więcej, jest to rozumowanie mnogo-znaczne o wysokim stopniu złożoności. Przypomina Fostowicz:

„Pierwotny kształt świątyni nawiązywał do wyobrażenia łona ziemi, jako jaskinia, ciemnego wilgotnego pomieszczenia [...] Do takiego wnętrza mógł się dostawać promień światła powodując szczególny, ekscytujący kontrast. Tam gdzie światło styka się z ciemnością, życie napotyka śmierć. Łono urodzajnej ziemi, zapładniana macica, jest jednocześnie grobowcem i miejscem przemiany. Sama jaskinia, poprzez swoją wieloznaczność, zawiera treść późniejszych misteriów, w których doświadczenie śmierci i narodzin (zmartwychwstania) łączą się ze sobą”[259].

Przedstawiając walkę skłóconych pierwiastków Boskiego Człowieczeństwa, której efektem okaże się (zapobiegające rozpadowi wieczności) powołanie do życia czasu oraz Ludzkiej Formy, Blake – szczególnie uwrażliwiony na symboliczne aporie, których rozum nie może pojąć – opisze swoją przedziwną wizję owego „wydarzenia” z dwóch różnych, na pierwszy rzut oka wykluczających się wzajemnie, perspektyw. W jednej z nich, wyobraźnia jako „Prorok Wieczności” opuszcza słońce w głąb jaskini: jest to punkt widzenia, w którym „duchowe światło”, w akcie łaski, zostaje „udzielone” nowo powstałej Ludzkiej Formie, lecz jednocześnie przez nią samą – jak powiada Blake – „zaciemnione”. Dlatego też w *Czterech Zoa* słońce wyobraźni zostaje wciągnięte w głąb ciemnej „jaskini umysłu” z rozkazu samego rozumu. To nie przypadek, iż dla Blake’a wyobraźnia to Chrystus działający w świecie poprzez ludzi natchnionych, i to również nie przypadek, że Jezus urodził się w grocie[260], co samo w sobie –

[258] J. D. Morrison, *Władcy. Zapiski wizji*, [w:] *Poezje*, dz. cyt., s. 19.

[259] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 339.

[260] W tym kontekście pełen sens owych narodzin objawiony został w powtórnych „narodzinach”, czyli zmartwychwstaniu Chrystusa w grocie grobowca, do którego został złożony po męczeńskiej śmierci na krzyżu. To z kolei stanowi wzór, odniesionych do nawrócenia, powtórnych narodzin – stanowiących „śmierć dla świata” narodzin z ducha – jeszcze tu, za życia na ziemi. Według wczesnochrześcijańskiej ikonografii, również chrzest odbywa się w grocie czy jaskini: „Ikona Chrztu Chrystusa – pisze Benedykt XVI – ukazuje napełniony wodą grób, mający kształt ciemnej jaskini, która z kolei jest ikonograficznym znakiem hadesu, podziemi, piekła” (Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Znak, Kraków 2017, s. 38).

jako jedna z podstawowych treści wyobrażeniowych wczesnego chrześcijaństwa – stanowić musiało element misterium inicjacyjnego.

Widzimy tutaj, jak potężny symboliczny „splot" stanowi jaskinia pojmowana jako świat, umysł i ciało – podobna do „Kosmicznego Jaja", w którym obecne są już pierwiastki niezbędne do „nawrócenia się" ku światu transcendentnemu; jaskinia, we wnętrzu której Ludzka Forma rozrasta się niby drzewo zdolne wydać zarówno dobre, jak i złe owoce; „wklęsła ziemia" zaciemniająca słońce, które nie ustaje w staraniach, aby rozjaśnić jej mroki. Wszystko pozostaje kwestią „podwójnej", paradoksalnej optyki i właśnie na tym rozgałęzieniu postrzegania opiera się symbol. To, co światowe i cielesne, nie jest wyłącznie złe, zepsute i do pominięcia. Nawet jeśli problematyczny stosunek względem cielesności w greckiej – szczególnie zaś w platońskiej – filozofii nie jest do końca jasny, klarowne zdaje się stanowisko tejże względem obrazów, metafor czy symboli, które zwodzić mają ku pozorom i złudzeniom szkodliwym bardziej nawet niż mniemanie związane z rzeczami widzialnymi. Czy to symboliczna, czy mimetyczna, sztuka jest zdaniem Platona godną politowania kopią kopii, ponieważ świat stanowi jedynie mgliste odbicie wiecznych idei – sztuka jest odbiciem odbicia: „Bo ta ziemia – mówi Sokrates, opisując ziemskie wklęsłości – tutaj i kamienie, i całe to miejsce tu zepsute jest i przeżarte jak to, co w głębi morza sól przeżarła"[261].

Jednak również w tym przypadku symbol gotów jest bezzwłocznie naprostować błąd jednostronnego rozumowania i pouczyć tego, kto patrzy na świat wyłącznie „jednym okiem"[262]. Sól w porządku symboliczny posiada bowiem zarówno właściwości żrące czy niszczące, jak również konserwujące, kiedy chroni od zepsucia. Z jednej strony sól symbolizować może krystalizację ziemskiej tożsamości, jak w przypadku żony Lota odwodzonej od Sodomy i Gomory materialnej światowości, która odwróciła się od Boga, by natychmiast zmienić się w słup soli. Z drugiej strony jednak świat bez soli nie ma smaku i dlatego mówi Jezus: „Wy jesteście solą ziemi" (Mt 5,13)! To sól nadać ma znaczenie temu, co poza mdłą doczesnością nie znajduje żadnego uzasadnienia; smak ów stanowić ma jednocześnie zapowiedź ocalenia, ochrony przed całkowitym zniszczeniem, które w obrębie doczesnej egzystencji dotyka wszystkiego bez najmniejszego wyjątku. Bowiem właśnie na tej Ziemi, którą „sól przeżarła", rodzi się wcielony Bóg i tak jak przyszedł na świat w ciemnej i ubogiej gro-

[261] Platon, *Fedon* 110 A, dz. cyt.

[262] Swego rodzaju cyklopami zwykł Blake nazywać Newtona, Bacona i Locke'a, którzy zamknęli wprawdzie w swoim mniemaniu „metafizyczne oko", jednak tylko po to, aby patrzeć na świat wyłącznie „okiem empirycznym".

cie, tak zgodnie z wielością korespondujących ze sobą planów symbolicznych może narodzić się również w jaskini ludzkiego umysłu.

Podstawą tak pojmowanej „metafizyki poetyckiej" jest zawsze mitologiczny „splot" symboli obrazujących metafizyczne tło historii, bez potrzeby odwoływania się do jakiegoś tworu myślowego czy szczególnie pojętego – wtórnego względem racjonalności samego symbolu – rozumowania. Symbol bowiem, pisze Hans-Georg Gadamer:

„to coś, co obowiązuje nie tylko przez swą treść, lecz też przez swą eksponowalność [...] w każdym przypadku znaczenie *symbolon* polega na jego obecności, a funkcję reprezentującą uzyskuje on dopiero przez ukazanie go lub wypowiedzenie [...] W pojęciu symbolu przebija metafizyczne tło, całkowicie nieobecne w retorycznym zastosowaniu alegorii. Możliwe jest przeniesienie ze sfery zmysłowej w boską. Sfera zmysłowa to nie tylko marność i mrok, lecz emanacja i odblask prawdy. Nowoczesnego pojęcia symbolu nie sposób w ogóle zrozumieć bez tej jego gnostycznej funkcji i metafizycznego tła tej ostatniej [...] że symbol nie stanowi dowolnie przyjętego lub ustanowionego znaku, lecz zakłada pewien metafizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne. Nierozdzielność widzialnego przejawu i niewidzialnego znaczenia, ta <<koincydencja>> dwóch sfer, leży u podstaw wszelkich form kultu religijnego"[263].

Można by zaryzykować stwierdzenie, iż *gnosis* zawarta w symbolu jest samowystarczalna, oznacza poznanie tego, co boskie, poprzez samo wewnętrzne istotowe prapowinowactwo, które zręcznie omija konwencje typowo ludzkie, wdrażane arbitralnie i zewnętrzne wobec repetytywnej eksponowalności religijnych treści wyobrażeniowych. Z tej perspektywy, czysto racjonalne czy zdroworozsądkowe „rozwinięcie" religii zdaje się równie czystym złudzeniem; paradoks pełni przy tym swoistą funkcję ochronną – ten, kto nie jest w stanie znieść symbolicznych aporii i do „boskich spraw" przykłada ludzką miarę – nawet jeśli tę miarę stanowić mają „wyżyny" wysublimowanych rozumowych konstrukcji – nie jest również gotów na wejście w autentyczną „sytuację" religijną. Tym sposobem symbol chroni zarówno *sacrum*, jak i samego adepta.

Nawet jeśli proponowana przez Vico narracja o przedpotopowych „duchowych gigantach", „poetach-teologach", z historycznego punktu widzenia jest co najmniej mało wiarygodna – jeśli da się z niej zachować najwyżej prelogiczny i mistyczny charakter bogatych wyobrażeń tych ludzi – i tak stanowić może rodzaj toposu. Niemieszczący się w ramach rozsądnej historii, przesunięci „w głąb" czasu „poeci-teologowie" należą być może do modelu „ontologii archaicznej" w znaczeniu eliadowskim. Z tej perspektywy nader istotny zdaje się

[263] H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*..., dz. cyt., s. 120/121.

właśnie poetycki charakter uprawianej przez nich metafizyki, sprawiający, iż była to „poezja tak wzniosła, że ani późniejsze systemy filozoficzne, ani nawet sztuki poetyckie czy krytyczne nie zdołały jej dorównać, a cóż dopiero przewyższyć”[264]. „Wzniosłość” stanowi tutaj słowo klucz, które świadczyć ma o tym, iż poezja ta była w rzeczy samej metafizyczna i od zmysłowego konkretu-symbolu – sensualnego znaku, którym mogło być zasadniczo wszystko – zdolna była „unosić” świadomość w rejony boskie. Vico twierdzi wręcz, iż to odkrycie „duchowej natury sztuki” i właściwych jej „zmysłowych myśli” stanowi „wiarygodną niemożliwość” (*l'impossible credible*)[265].

To wszystko skłania nas ku postawieniu pytania o relację, jaka zachodzi pomiędzy poezją – pojmowaną jako „rozwijający się według własnych praw autonomiczny system symboli” – a samą historią. Mianowicie: czy symbol jako „wizerunek” – podporządkowany przecież w jakiś sposób idei widzenia – może okazać się nieopresywny czy wręcz wyzwalający? Frye twierdzi, że poetycki czy literacki „mit *zbawia* historię”, która ze swej strony każdorazowo zadaje kłam temu, co w symbolu transcendentne:

„W prawdziwej historii, czyli w *Weltgeschichte*, nic się dokładnie nie powtarza – dlatego *Heilsgeschichte* i *Weltgeschichte* nigdy nie mogą się spotkać. Szczegółowa historia przynosi w każdej sytuacji zróżnicowane i jednostkowe elementy, zamazujące w ten sposób cel, który usiłuje przed sobą postawić *Heilsgeschichte*”[266].

Frye powtarza tutaj poniekąd argument Eliadego o amorfizacji czasu i przestrzeni, kiedy nie są one odniesione do swojego transcendentnego modelu, kiedy nie są rytualnie odnawiane, odmładzane w życiodajnej wodzie mitu. Jeśli jednak poprzez byt zmysłowy emanuje prawda, a historię da się zbawić, jeśli „zasłanianie” może stać się „odsłanianiem”, a „nieforemność” historii da się choć częściowo znieść, to zasadne wydaje się pytanie o status samej historii. Jest to szczególnie ważne pytanie z perspektywy religii objawionych, zwłaszcza zaś z punktu widzenia chrześcijańskiej doktryny Wcielenia.

---

[264] G. Vico, *Nauka nowa*, dz. cyt., s. 173.

[265] W tle pobrzmiewa problem sztuki jako medium przekazywania wiedzy; po co bowiem ktoś miałby próbować przekazywać jakikolwiek rodzaj wiedzy za pomocą sztuki, skoro powszechnie wiadomo, że to raczej medium słów/ pojęć precyzyjnie zdaje sprawę z tego, co ma się na myśli. W tym ujęciu sztuka – zauważa Fostowicz – stanowi rodzaj „paradoksu informacyjnego”, co jednak nie usuwa jej z pola doświadczeń ludzkich, mimo iż można o niej myśleć jak o swego rodzaju zbytku czy aberracji względem – mających czemuś służyć – „normalnych” zachowań ludzkich.

[266] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 76.

Podobnie bowiem jak w przypadku zmysłowości napotykamy tu aporię związaną z myśleniem symbolicznym; naiwne rozwiązanie owej aporii przedłożyć można już to poprzez ukłon w stronę poznawczo relatywistycznego historyzmu [267] czy antyesencjonalnej filozofii historii, już to poprzez „manichejski" odwrót od przygodnej substancji dziejów, ku substancji wiecznej czy też idealnej[268] – historia rzecz jasna nie może jednak zostać „zniesiona" na rzecz istniejącej poza nią i ukazanej w micie obiektywnej „przeszłości", staje się więc czymś w rodzaju problematycznego balastu. W ogromnym uproszczeniu przeciwstawienie to streścić można za pomocą, pociągającej za sobą ogrom najróżniejszych konsekwencji alternatywy: „konstruowane" tudzież „odzwierciedlane". „Konstruowane" jest przy tym wolne, niezwiązane pierwowzorem, „odzwierciedlane" natomiast zdeterminowane przez pierwowzór, w tym sensie również „podporządkowane" i jeśli nie spełnia wymagań, jakie stawia „idealny model", staje się godnym pożałowania „odpadem": aberracją bytu.

Tę samą alternatywę, w podobny sposób strywializowaną i uogólnioną, spotykamy tam, gdzie postawę religijną przeciwstawia się postawie świeckiej: niedojrzałe podporządkowanie się odgórnie narzuconym normom, dojrzałej postawie wolnego, nieodtwarzającego żadnej odgórnie narzuconej roli, a więc twórczego podmiotu. Bądź odwrotnie, gdy dojrzałe religijne uznanie i respektowanie autorytetu – podporządkowanie się z założenia słusznie ustanowionym prawom – przeciwstawiamy beztroskiej, destrukcyjnej samowoli. Istotną rolę z konieczności odgrywa tu przyjęta „metafizyka" pierwowzoru, sam wybór nie musi bowiem być uzależniony wyłącznie od jednostkowego temperamentu: wrodzonej skłonności do podporządkowania się bądź kontestacji.

Funkcją „metafizyki poetyckiej" (tak przecież różnej od metafizyki platońskiej i jej pochodnych), jak mówi Northrop Frye:

„nie jest ucieczka od rzeczywistości, lecz dostrzeżenie wymiaru możliwości w rzeczywistości. Program działań zaś, mimo że nie jest w stanie zignorować historii, może się często ustawiać w opozycji wobec niej [...] Poważne życie ludzkie, niezależnie, jaką <<religię>> przywołuje, nie jest w stanie rozpocząć się naprawdę, dopóki nie dostrzeżemy elementu iluzji w tym, co naprawdę istnieje, a czegoś realnego w fantazjach na temat tego, co mogłoby być"[269].

---

[267] Por. postmodernizm, konstrukcjonizm; rzecz jasna omijamy w tym naiwnym uproszczeniu kwestię metafizycznego czy metanarracyjnego uwikłania historyzmu.
[268] Tradycyjna „opcja metafizyczna".
[269] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 77/78.

Pobrzmiewa tu język tischnerowskich twierdzeń, słowa jednak dobiegają z głębi myślenia mitologicznego. Bez mitu, twierdzi Frye, nie jesteśmy w stanie opowiedzieć żadnej historii, również tej, która „pisze się" na naszych oczach, współtworzona i współkształtowana przez nas samych. Jeżeli więc historia jest tak samo, jak sztuka, a może i bardziej, wyrazem kodu kultury, to możliwość nieskrępowanego przekształcania substancji dziejów okazuje się złudzeniem. Zawsze już towarzyszący poetyckiej czy literackiej funkcji języka *mythos* odgrywa bowiem rolę projektującą i zarazem poznawczą, gdy nadaje kształt narracji historycznej, oraz ideologiczną, ponieważ – przypomina Frye – „prezentując rzeczywistość, czyni to zawsze w odniesieniu do pewnego ideału". Z tego powodu centralne miejsce w opisanym przez Frye'a „totalnym imaginarium literackim" zajmuje „mit o wyzwoleniu". Jest on zresztą *implicite* zawarty w możliwościowym czy po prostu symbolicznym charakterze narracji mitologicznych, w samym odniesieniu do transcendentnej strony symbolu, która zabezpiecza przed ideologizacją.

Jak dowodzi Hans-Georg Gadamer:

„Symbol nie dokonuje tak po prostu zniesienia napięcia między światem idei a światem zmysłowym: można sobie wyobrazić niezgodność między formą i istotą, wyrazem i treścią. W szczególności napięciem tym żywi się religijna funkcja symbolu"[270].

W opisywanym wcześniej procesie alegoryzacji właśnie owo napięcie pomiędzy tym, co idealne, i tym, co zmysłowe, zostaje usunięte – wraz z niepożądaną treścią religijną – w celu usankcjonowanie obiektywnie obowiązujących prawd. Tym samym związany z transcendowaniem ruch zostaje zatrzymany, a wyobrażeniowe treści danej religii mogą zostać przekształcone w treści opresywnie fundujące. Mitologiczne „wyzwolenie" – jak w przypadku skomplikowanej historii raz za razem popadającego w „kłopoty" Izraela – przekształca się w jedną z licznych figur zniewolenia. Cyrkulacja związana z wyzwalającym potencjałem mitu zostaje zatrzymana w utrwalonym mitologemie pewnego „porządku", a wówczas zorientowana eschatologicznie historia dosłownie nieruchomieje[271].

---

[270] H.G. Gadamer, *Prawda i metoda…*, dz. cyt., s. 127.

[271] Jednak i to wydarzenie „zbłądzenia" zdaje się przewidziane przez narrację mitologiczną, tak aby człowiek żyjący w czasie i przestrzeni, które ulegają coraz większej amorfizacji, mógł zdać sobie sprawę z własnego kłopotliwego położenia.

Dziś jednak, z nieporównywalnie większą mocą względem epok minionych, popadamy w skłonność do definiowania owego znieruchomienia w kategoriach dynamiki karmiącego się samym sobą ruchu, podczas gdy mitologiczno-symboliczna witalność pozostaje dla nas często zakryta krępującym gorsetem tradycji.

„Jeśli chodzi o moment historyczny, w którym się znajdujemy – powie Ernst Jünger – to przypomina on szybko jadący pojazd, gdzie na przemian ujawniają się cechy komfortu i zgrozy […] W naszej nihilistycznej epoce narasta optyczne złudzenie zdające się eksponować ruch kosztem spokoju. W rzeczywistości wszystko, co roztacza się dziś przed naszymi oczyma jako potęga techniczna, stanowi ulotny odblask ze skarbców istnienia. Gdy człowiekowi uda się do nich wkroczyć, choćby na niedającą się zmierzyć chwilę, wówczas zyska bezpieczeństwo: doczesność nie tylko straci swą grozę, lecz jakby zyska sens”[272].

Z jednej strony bezsensowny ruch, z drugiej sensowne (rzekome?) unieruchomienie w imię ideału. „Nihilizm – dodajmy za Miłoszem – to urzeczenie ruchem bez żadnego punktu odniesienia poza nim”[273]. Skoro jednak ruch nie posiada żadnego punktu odniesienia, zasadniczo przestaje być ruchem; musimy więc wyobrazić sobie „punkty odniesienia” tak czy inaczej mobilizujące i usensowniające jednocześnie nieskończony galop chwil: dzisiaj wciąż zabijanego przez jutro. Jak w takim wypadku rozumieć mamy mitologiczno-historyczną dialektykę rygoru i swobody? Jak pośród licznych – choć zdaje się ograniczonych i ograniczających – możliwości projektowania, zakodowanych w polu narracji mitologicznych osadzić ten szczególny rodzaj mitu, jakim jest „mit o wyzwoleniu”, tak aby ocalić zarazem wolność, jak i tradycyjne wzorce kulturowe? I ostatnie, choć nie mniej istotne od zadanych już, pytanie: jak nie zrezygnować z Boga – z całego bogactwa *sacrum* – kiedy już postawi się ów pierwszy krok na drodze „uwalniania” tego, co „niewyrażalne”, „niewidzialne” czy „niewysłowione”, od ułomnych ludzkich idoli?

Aby choć po części zadowalająco odpowiedzieć na postawione pytania, musimy teraz religijnie doświadczaną historię spróbować ukazać z dwóch różnych perspektyw:

1) z perspektywy stanowczych prób oswobodzenia się spod przemożnego wpływu skończoności dziejowej prawdy wyobrażeń, uzależnionych każdorazowo – mówiąc językiem Heideggera – od obowiązującej w danym czasie historycznym metafizyki bytu, oraz

[272] E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, dz. cyt., s. 122/125.
[273] C. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, dz. cyt., s. 21.

2) z perspektywy tych symboli, które najczytelniej ciążą ku „wcieleniu", z uwzględnieniem ich eschatologicznego – często zapoznanego – judeochrześcijańskiego rozwinięcia[274].

Spinając dzieje swoistą klamrą wyobrażeń, których sensy pokrywają się ze sobą niezależnie do historycznego czasu i miejsca występowania, uda się być może odeprzeć – niesprawiedliwy z przedstawianego tu punktu widzenia – zarzut dotyczący niejednoznaczności ich obowiązywania oraz ich wyłącznie względnej wartości. Z jednej strony bowiem, wyobrażeniowe *a priori* uwolnione od konkretnego obszaru geograficznego i czasu historycznego wykluczają definitywną „jedyność" jakiegoś Boga, z drugiej zaś skrupulatna analiza ich hierarchii, wzajemnych stosunków czy porządku symbolicznych „wcieleń", unaocznić może „głębinową mowę" *sacrum* przejawiającego się w historii, ukazując jednocześnie „miejsca" epifanii o szczególnej, dla tak pojętej „całości", randze. Inna jeszcze kwestia, którą postaramy się przybliżyć – związana z obydwoma wspomnianymi wyżej perspektywami – dotyczyć będzie konsekwencji, jakie myślenie symboliczne wywierać może na pojmowanie metafizyki oraz moralności, w kontekście stawianego przez nas pytania o Boga. Innymi słowy, nakreślimy alternatywne względem ontologicznego fundowania, epistemologicznego pojmowania prawdy jako *veritas* i etycznego nakazu, możliwości oparte na typologicznym powtórzeniu czy „wcieleniu" treści symbolicznych.

---

[274] Być może masowy odwrót od tradycyjnych form kultury, postępująca cywilizacyjna nędza w postaci braku jakiegokolwiek systemowego uchwytu, spowodowane są niezrozumieniem – zwłaszcza filozoficznym – paradoksu symbolicznej figury „wcielenia" (niezależnie od tego, czy na myśli mamy symbol wciąż od nowa „wcielający" się w rytualny porządek – a więc wcielenie w „słabym" tego słowa znacznie – czy też radykalne wcielenie jako przyjęcie przez Boga ludzkiego ciała i ludzkiej natury: wcielenie w ekstremalnie „mocnym" tego słowa znaczeniu). W ramach tej figury skrajnie dowartościowany byt konkretny nie tylko nie „zamyka" się unieruchomiony przez jakiś ideał, ale, wręcz przeciwnie, zostaje w szczególny sposób echatologicznie „otwarty" i „wprawiony w ruch", którego napędem, wbrew pozorom, nie są nuda i powszechne poczucie wyczerpania. Z drugiej strony bowiem do czynienia mamy z nie mniejszym, choć zgoła innym, paradoksem: figury takie, jak Heideggerowskie bycie, które pozornie wynoszą byt historyczny ponad idee, esencję itp., idące w parze z mistrzowskim opanowaniem sztuki skoków ponad tym, co konkretne, w bliżej nieokreślone dale, zdają się z równą mocą wywyższające i poniżające jednocześnie.

Rozdział IV
Absolutny horyzont historyczny

Chrześcijańskie objawienie, a Heideggerowska filozofia bycia

Aby dojrzałą myśl Martina Heideggera zaklasyfikować jako filozofię Boga, należałoby wykazać jej związki z wczesnymi, inspirowanymi zwłaszcza religijnie rozważaniami samego filozofa. Zadanie takie nie musi okazać się koniecznie karkołomne, zważywszy na fakt, iż Heidegger, poza swego rodzaju deklaracjami, nie odcina programowo filozofii bycia od tych wczesnych, typowo religijnych „prób" myślenia. Co więcej: pewne wciąż podejmowane przez niego zagadnienia zdają się ją jeszcze ściślej wiązać z filozoficzną tematyką Boga. Dużo można by pisać również o inspiracjach: św. Paweł, św. Augustyn, Mistrz Eckhart, Luter, Kierkegaard itp. – ich wpływ z pewnością przenika również późne pisma Heideggera. Jeszcze inny trop – być może mylący, pomimo częstotliwości występowania – stanowi z pewnością stan recepcji Heideggerowskiej filozofii, zarówno tej nastawionej entuzjastycznie, jak i krytycznej. Trudno byłoby bowiem zliczyć zarówno interpretatorów, jak i kontynuatorów myśli Heideggera, którzy skłonni byli – śmielej niż on sam – uderzać w religijny ton. Stwierdzenie – „wiara nie potrzebuje rozumienia" – może odnosić się bardziej do sposobu, w jaki wiarę przedstawia tradycja, aniżeli do samej źródłowej „sytuacji" zawierzenia. W tym kontekście, po raz kolejny problematyczne okaże się greckie czy platońskie, często zniekształcające autentyczny charakter aktów religijnych przedrozumienie owej specyficznej „sytuacji".

Chcąc przedstawić problem w taki sposób, aby w kontekście całości naszych rozważań mógł on okazać się znaczący, spróbujemy w pierwszej kolejności skupić się na krytyce ontoteologii, zwłaszcza w świetle Heideggerowskich komentarzy do listów św. Pawła oraz – dużo skromniej – myśli św. Augustyna. Interesujące nas problemy tego wczesnego etapu filozofii Heideggera to: Paruzja, Apokalipsa, możliwość poznania Boga i wiedzy o Nim, metafizyka czy szczególnie pojęte akty religijne, takie jak – wzajemnie powiązane – przyjęcie postawy „miłości względem prawdy" (gr. *ten agapen tes aletheias*) czy dowiadywanie się (gr. *dechestai*) jako doświadczanie (gr. *dokimazein*). Heidegger skupia się zwłaszcza na niewystarczalności metafizycznej – jak i każdej innej, proponującej fałszywe poczucie pewności, przez co usypiającej czujność i zasłaniającej potrzebę stałej gotowości – „wizji". Ta bowiem, według interpretacji filozofa, zawsze przeradza się w „rozgadaną" spekulację „na temat...".

Zwrócenie uwagi na możliwości i ograniczenia metafizyki, prowokuje jednak do postawienia pytania o alternatywne, w stosunku do metafizycznych rozstrzygnięć, sposoby problematyzowania rzeczywistości absolutnej. Pisze Heidegger:

„Metafizyka porusza się w obszarze ὂν ᾗ ὂν. Jej przedstawienia odnoszą się do bytu jako bytu. W ten sposób metafizyka wszędzie przedstawia byt jako taki w całości, bytość (*die Seiendheit*) bytu (οὐσία owego ὂν). Lecz bytość bytu przedstawia metafizyka dwojako: raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów (ὂν καθόλου, κοινόν) – zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto Boskiego (ὂν καθόλου, θεῖον) [...] Metafizyka sama w sobie jest dwojako, a zarazem w jedności prawdą bytu w ogóle i bytu w najwyższym stopniu; to mianowicie dlatego, że przedstawia byt jako byt. Z istoty swej jest równocześnie ontologią w węższym sensie i teologią”[275].

Na kształt, w jakim zjawia się przedmiot metafizyki – która przybiera formę ontoteologii – wpływ ma wstępne „przyglądanie się” samemu sobie i światu w celu dokonania obiektywizującej tematyzacji oglądanego przedmiotu. Czyste „przyglądanie się” jako „formalna naoczność” stanowi podwalinę pod tradycyjną metafizykę z jej czystymi pojęciami, jawiącymi się „jako przedmioty w wieczności obecności” (Vattimo). W takiej postaci spotykamy byt u Platona – choć również u Arystotelesa i w teologii chrześcijańskiej. Bytem platońskim rządzi bowiem metafora widzenia, pomimo swojego transcendentnego charakteru, stanowi on „pozytywną”, widzialną czy też oglądaną treść[276].

Bóg pojmowany i ujmowany jako taka właśnie „pozytywna” treść usytuowany zostaje na samym początku wielkiego łańcucha przyczyn jako *causa sui* bądź na szczycie hierarchii bytów jako *summum bonum* – dobro absolutne itp. Heideggerowska krytyka ontoteologii sugeruje zerwanie z pojmowaniem Boga za pomocą owych kategorii. Bliższe prawdziwie boskiemu Bogu jest zatem – twierdzi Heidegger – „myślenie bez-bożne”, które zrywa z wyżej wymienionymi kategoriami.

Bezbożność nie oznacza odwrócenia się od Boga, ale – wręcz przeciwnie – ochronę tegoż przed tematyzującym i uprzedmiotawiającym spojrzeniem metafizyki, które z góry określa sposób, w jaki odsłania i przedstawia się byt. W tekście o św. Pawle – którego część

[275] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 70-71.

[276] Głównym „winowajcą” w sprawie bytu oraz tym, który obłożył anatemą wszystko to, co od niego różne – zakazując zarówno myślenia, jak i rozprawiania na temat nie-bytu – okazuje się Parmenides. Powrócimy do niego przy okazji omawiania jednego z centralnych dla Heideggera zagadnień, jakim jest fenomen nicości.

postaramy się pokrótce zreferować – mówi Heidegger dobitnie: „Odstępuje się od właściwego rozumienia, ujmując Boga prymarnie jako przedmiot spekulacji”[277].

Tym samym postuluje Heidegger odejście od pojęciowości typu metafizycznego, na rzecz pojęciowania źródłowego, które stanowić miałoby rezultat swoistej fenomenologicznej eksplikacji tekstów objawionych. Rozróżnienie na „świat pospólny” i przynależącą mu sytuacje „obiektowo-historyczną” (wymiar intersubiektywny), oraz „świat samego siebie” i sytuację „aktowo-historyczną” jako wymiar „immanentnej eksplikacji o bardziej źródłowej pojęciowości niż pojęciowość, do której przywykliśmy i która jest pochodną tej źródłowej pojęciowości”[278]. Z eksplikacją aktowo-historycznej sytuacji łączą się jednak trudności jej językowej prezentacji; być może najlepiej uwidacznia się to na przykładzie późniejszej filozofii samego Heideggera.

„Wszystko, co indywidualne – mówi w tym samym tekście – jest nieskończenie skomplikowane”. Mimo to fenomenologiczne eksplikowanie przeciwstawione zostaje pojęciowemu abstrahowaniu, którym odpowiadają kolejno: akt i zawartość. Akt każdorazowo związany jest z ludzką egzystencją czy też po prostu z życiem, zawartość natomiast oznacza zawsze jakiś obiekt bądź przedmiot, w sensie „czegoś” do dyspozycji. Z pewnością pobrzmiewa tu hermeneutyczne rozróżnienie na rozumienie i poznawanie, przy jednoczesnym krytycznym nastawieniu względem koncepcji prawdy jako zgodności myślenia i bytu, rzeczy i umysłu. „Pojęcie rzeczowe – pisze Heidegger – jest absolutnie nieporównywalne z pojęciem fenomenologicznym. Źródłowa analiza motywacji problemu wczucia pokazuje, że w ogóle nie chodzi o zagadnienie epistemologiczne [...] Eksplikacja różni się od wszelkiej abstrakcji rzeczowej”[279]. Dla filozofa liczy się więc konkretna sytuacja – w tym wypadku sytuacja św. Pawła i tesalońskiej gminy, do której Apostoł kieruje swoje przepowiadanie – oraz fenomenologiczna eksplikacja tej sytuacji, która stanowi „oczekiwanie” na wydarzenie παρουσία, nadejście Dnia Pańskiego.

Sytuacyjny charakter gminy tesalońskiej streścić możemy w następujący sposób: wierzący „oczekują” παρουσία, znosząc troski dnia codziennego. Ściśle rzecz biorąc, chrześcijanie nie „są”, ale „stają się”; mówi wszak św. Paweł: „Niezmiernie wzrasta wiara” – wiara ujmowana jest tutaj jako układ aktowy, który może zostać spotęgowany. Wiara chrześcijan nie

[277] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002, s. 90.
[278] Tamże, s. 82. Heidegger dodaje przy tym: „Właściwego pytania wstępnego o sens filozoficznej pojęciowości już się nie stawia od czasów Sokratesa”.
[279] Tamże, s. 83.

jest statyczna, ale właśnie „wzrasta". Heideggerowi zależy na podkreśleniu wagi – niedoszacowanej dotąd w kontekście teologii chrześcijańskiej – niepewności w życiu chrześcijanina. Pisze: „w autentycznym sensie i w prawdziwym zatroskaniu trwożą się, czy będą potrafili dokonać dzieł wiary i miłości i czy wytrzymają do decydującego dnia"[280].

Przyjęcie wiary oznacza tutaj wejście w niedolę oczekiwania „przybycia"/ παρουσία. Doświadczenie tego oczekiwania jest absolutną udręką – rodzajem absolutnego zatroskania o rzeczone „dzieła wiary i miłości". Udręka ta odnosi się wyłącznie do świata, ponieważ wierzących chrześcijan przepełnia radość przyjęcia Ducha Świętego, pocieszyciela. To pocieszenie spływa na nich jednak w postaci „negatywnej" jako nie-przedmiot („brak", gr. *ta histeremata*); w ciągłym stawaniu się „wzrastającej wiary" pocieszenie przybiera kształt „braku", determinującego potrzebę uzupełnienia przez nieznaną jeszcze wartość przyjścia Pana – παρουσία. Całą tę sytuację – oczekiwanie, udrękę, stawanie się – charakteryzuje Heidegger jako „przepływanie fenomenów", podkreślając jednocześnie czasowy, paradoksalny charakter chrześcijańskiej egzystencji: „postępowania" i „wypatrywania". Chrześcijanin żyje bowiem w samym sercu eschatologicznego napięcia: „wypatrując" ponownego przyjścia Pana, zawiesza jakoby ważność tego, co wewnątrz-światowe, ale zawieszając, nie usuwa całkiem, by swoim postępowaniem (dziełami miłości i wiary) aż do „końca czasu" świadczyć o – nieznanej przecież, bo niepoznanej jeszcze – wartości tego, co wypatrywane. Stąd paradoksalne na pierwszy rzut oka konstrukcje Pawłowych wypowiedzi, np. „w utrapieniu wielkim z radością". Przyjęcie Słowa Bożego i przepowiadania nadejścia Dnia Pańskiego napełnia bowiem smutkiem, iż jeszcze nie nadszedł, iż trwa wciąż jeszcze „noc", a jednocześnie żywa jest radość płynąca z tego samego przepowiadania. Ona to jest darem Ducha Świętego, nie jest w żaden sposób umotywowana przez własne, ziemskie doświadczenie czy wewnątrz-światowe wartości. Przyjąć Słowo Boże znaczy „wejść w niedolę życia. Z tym związana jest radość pochodząca od Ducha Świętego i niezrozumiała dla życia"[281].

Św. Paweł skrupulatnie rozdziela egzystencję „uniesionego do Raju"[282] i apostoła, na względzie mając rzeczoną niedolę, dotyczącą zwłaszcza jego własnej osoby. Mamy tutaj do

---

[280] Tamże, s. 100.

[281] Tamże, s. 88.

[282] „Znałem człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy to w ciele było, nie wiem, czy poza ciałem, nie wiem, Bóg wie – został uniesiony w zachwyceniu aż do trzeciego nieba (τρίτος οὐρανός – tritos uranos). I wiem, że ten człowiek – czy to w ciele było, czy poza ciałem, nie wiem, Bóg wie – został uniesiony w zachwyceniu do raju (παράδεισος – *paradeisos*) i słyszał niewypowiedziane słowa, których człowiekowi nie godzi się powtarzać" (2 Kor 12 2-4).

czynienia z rozróżnieniem na „objawienie wertykalne" – otwierające możliwość „widzenia" i „słyszenia", wyróżniające i w pewnym sensie pocieszające – oraz zależne od czasu „objawienie horyzontalne", w którym dominuje poczucie niepewności i związana z nim niedola. Heidegger podkreśla, iż św. Pawłowi zależy na dowartościowaniu właśnie owej udręki oraz miłości, aktów bycia chrześcijaninem oraz historycznego kontekstu Objawienia; na dalszy plan schodzi wyróżnienie św. Pawła przez Boga czyli objawienie: „wizja" czy „widzenie". Jak pisze sam św. Paweł w liście do Koryntian: „Z tego więc będę się chlubił, a z siebie samego nie będę się chlubił, chyba że z moich słabości [...] Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa" (2 Kor 12,5,9). Ot, kolejny paradoks, iż „moc w słabości się doskonali". Heidegger komentuje to w następujący sposób:

„Niezwykłe wydarzenia, jakie dokonały się w jego życiu, nie odgrywają dla niego żadnej roli. Jedynie gdy jest słaby, gdy znosi niedolę swego życia, może wejść w ścisły związek z Bogiem. Ten podstawowy warunek, pod jakim można mieć Boga, jest przeciwieństwem wszelkiej złej mistyki. Decydujące staje się znoszenie życiowej słabości, a nie mistyczne zanurzenie i szczególne wytężenie"[283].

Co Heidegger ma na myśli, mówiąc o „złej mistyce"? Odpowiedź na to pytanie zdaje się ściśle związana z misją św. Pawła i z jego mową do Tesaloniczan. W pierwszym liście do wspólnoty św. Paweł odpowiada na pytanie: kiedy nastąpi παρουσία? Robi to, ponieważ Tesaloniczanie mają trudności ze zrozumieniem samego charakteru „przyjścia". W drugim liście napomina tych, którzy nie pojęli sensu jego wyjaśnień: „przestali pracować – komentuje Heidegger – wystają godzinami i deliberują, ponieważ w każdej chwili oczekują Dnia Pańskiego"[284]. Św. Paweł nie odpowiada wprost na pytanie o to, kiedy nastanie Dzień Pański; nie odpowiada w doczesnym sensie, w oparciu o jakąś pozytywną, przedmiotową zawartość: jutro, niebawem, kiedy będziecie gotowi itp. „Trzyma się – pisze Heidegger – z dala od poznawczego podejścia, ale też nie mówi, że chwila ta jest niepoznawalna"[285]. Odsyła Tesaloniczan do ich własnego rozumienia swojej życiowej sytuacji. „Odpowiada – mówi dalej Heidegger – przeciwstawiając sobie dwie formy życia: <<Kiedy mówić będą>> i <<Wy zaś>>"[286].

Twierdzi Heidegger, iż św. Paweł przeciwstawia sobie dwa sposoby bycia, dwa rodzaje ustosunkowania się do wydarzenia παρουσία. Według słów listu, na tych, którzy „mówić

[283] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 92-93.
[284] Tamże, s. 104.
[285] Tamże, s. 92.
[286] Tamże.

będą: pokój i bezpieczeństwo – tak niespodzianie przyjdzie zagłada, jak bóle na brzemienną, i nie umkną" (1 Tes 5,3). Spokój płynie z rzeczy świata – człowiek znajduje oparcie, gdy odwraca się od „niedoli życia" będącej powołaniem każdego chrześcijanina – ale również ze stosunku do spraw boskich. Można bowiem chcieć odnaleźć spokój w Bogu jako szczególnie pojętej „treści", w znawstwie Pisma, spekulacji metafizycznej czy w teologii, które mają dać pojęcie o tym, jak u swoich podstaw „uporządkowane" jest to wszystko, czego człowiek może się spodziewać w kwestii spraw ostatecznych. W „grę" uspokojenia wciąga również kwietyzm, który zamiast „treści" czy też „wiedzy" proponuje, uwalniającą od trosk i odpowiedzialności, bierną „orientację" na dar Bożej łaski. Pisze Otto Pöggeler:

„Myśleniu Heideggera przewodzi przekonanie, że nie ujdzie zagładzie myślenie, które zasłania sobie odniesienie do niedysponowalnej przyszłości przez to, że rachuje czas i zwraca się do dysponowalnych <<obiektywnych>> treści [...] przywołuje na powrót doświadczenie, które rezygnuje z wszelkich wizji i apokalips, przede wszystkim zaś z wizji metafizyki, i poprzez wzięcie na siebie słabości przenika do głębi faktycznego, a to oznacza z istoty historycznego życia"[287].

Stąd u św. Pawła zwrot ku Bogu związany jest z odrzuceniem wszelkich fałszywych bożków, idoli (gr. *eidolon* – złuda, od *eîdos* – wygląd, postać, kształt). „Zła mistyka" zdaje się więc jedynie wysubtelnieniem postawy niezrozumienia czasowego charakteru oczekiwania na παρουσία. Pisze Heidegger: „Rozumienie wymaga <<przeniesienia się w...>>, którego nie może zastąpić żadne <<fantazjowanie>>, żadne <<dorozumiewanie się>>"[288]. „Widzenie" jakiejś określonej treści, dysponowalnej zawartości, nie zastąpi życia czasem: zatroskanego o „chwałę Pana" wypatrywania ponownego przyjścia. Stąd na chrześcijan – tych, którzy zwracając się ku Bogu, odwrócili się od bożków – czeka wciąż stałe zagrożenie w postaci Antychrysta; ten wszak łudzi, podając się za Boga. Tym samym otwiera się możliwość nowej idolatrii, możliwość nowego pozoru – bycia łudzonym – możliwość szczególnego rodzaju nieautentyczności spowodowanej nieznajomością siebie i swojej życiowej sytuacji.

Dotykamy tu samego nerwu Heideggerowskiej krytyki ontoteologii, myślenia „bezbożnego", choć przecież na Boga nieobojętnego. W jednym z tekstów z serii *Czym jest metafizyka?* Heidegger stwierdzi, iż teologia – szczególnie zaś patrystyka i scholastyka – nigdy na

[287] O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 39-43.
[288] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 92.

poważnie nie wzięły słów św. Pawła o tym, iż Bóg „obrócił w głupotę mądrość świata”[289] (1Kor 1,20). Przenosząc na chrześcijański grunt konstrukcje platońskie i neoplatońskie, a następnie również arystotelejskie, teologia sama oddaliła się od właściwego pojmowania rzeczy; przede wszystkim zaś „aktywna postawa” – która przejawiała się jeszcze gdzieniegdzie (zdaniem Heideggera, częściowo u św. Augustyna, a później u Lutra) – przeradzała się w metafizyczną spekulację:

„Szczęśliwe życie jest radością z prawdy i dlatego ludzie kochają prawdę. Kochają w niej jednak tylko światło, nienawidzą w niej osądu. Kochają prawdę, która się objawia, nienawidzą prawdy, która ujawnia ich samych – prawdy która uderza na powrót w ludzi, jest samopoznaniem i wymaga czynu. Prawda zaś skrywa się przed człowiekiem, który w swoim uśpieniu chciałby sam pozostać w ukryciu, podczas gdy wszystko by mu się objawiało”[290].

Pöggeler nawiązuje tu do podnoszonego przez Heideggera problemu myśli św. Augustyna, w kontekście filozofii neoplatońskiej. Św. Augustyn kładzie wprawdzie nacisk na „postawę aktywną” i rozumienie własnej życiowej sytuacji – podkreślone zostają więc: dziejowość, zmienność, niepewność, czas jako chwila otwarta na wieczność itd. – pozostając jednak spadkobiercą neoplatonizmu, rozwija myśl o „kosztowaniu” Boga (łac. *fruitio Dei*). Takie „kosztowanie” zakłada już pozytywną treść – dysponowalną zawartość – objawiającą się kontemplującemu w postaci *summum bonum*, wartość – nawet jeśli jest to wartość absolutna – z konieczności usytuowaną w relacji do innych bytów. Wartościowanie, cenienie czy smakowanie, związane z pewnością i z kwietystycznym poszukiwaniem Boga jako spokoju, stanowić mogą doskonałą wymówkę od faktycznego, pełnego trosk chrześcijańskiego życia. Przywoływany przez Heideggera Luter nazywa reprezentantów takiej postawy „teologami wspaniałości”. Z punktu widzenia niepokoju oczekiwania na παρουσία – wartość ukrytą, „negatywną” – oraz zatroskanego, chrześcijańskiego życia, określenie to ma, rzecz jasna, charakter ironiczny.

W listach św. Pawła dostrzega Heidegger zwłaszcza alternatywny względem poznawczego – ujmującego Boga jako swój przedmiot – sposób odnoszenia się do zakrytego „absolutu”, czymkolwiek miałby on być. Tym sposobem jest miłość jako akt (*dechestai agapen aletheias*), przyjęcie postawy miłości względem prawdy, umożliwione przez szczególnego ro-

[289] Warto być może w tym miejscu zacytować słowa św. Pawła nieco szerzej: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?” – gdzie mądrość oznacza wiedzę poszukiwaną przez filozofów: *sofia tou kosmou*.
[290] O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 41.

dzaju „dowiadywanie się" (*eidenai*) – które nie jest poznawaniem, ale raczej odkrywaniem – oraz „doświadczanie" (*dokimazein*): próbowanie, sprawdzanie. Ów akt „miłości prawdy" – który splata ze sobą „dowiadywanie się" i „doświadczanie" – zdaje się polegać raczej na obalaniu bądź niszczeniu fałszywych wizerunków aniżeli na pojmowaniu czegoś ze swojego domniemanego „przedmiotu". Albowiem to właśnie wypatrywanie, które nie spekuluje, nie szuka odpowiedzi konkretnej i wytrzymuje niewiadomą nieznanego przyjścia (παρουσία) – rozpoznaje łudzenie przez Antychrysta i nie ulega zagładzie. Wierzy i próbuje, a także wypróbowuje, „dowiadując się" i „doświadczając". Pisze Heidegger:

„Dopiero na gruncie owego δοκιμάζειν wiedzący widzi wielkie niebezpieczeństwo, jakie zagraża człowiekowi religijnemu: kto nie przyjął aktu, ten w ogóle nie potrafi ujrzeć antychrysta, który nadaje sobie pozór boskości [...] ten ulega mu, sam tego nie zauważając – albowiem [dodaje Heidegger] – działa już tajemnica grzechu. To decydujący moment. Grzech jest tak samo tajemnicą jak wiara"[291].

Ten, kto nie doświadcza w wierze, nie próbuje i nie sprawdza – nie jest czujny i przytomny – łatwo popada w niewolę grzechu, pozostając we władzy łudzenia uosobionej w postaci Antychrysta: idola, który nadaje sobie pozór boskości.

Grzech pojmowany jako tajemnica powoduje, mówiąc najprościej, iż – popadłszy w błędne mniemanie na temat spraw boskich – opowiadając się za złem, możemy być jednocześnie przekonani, iż czynimy dobro, pozostając we władzy błędu, chcieć ową kondycję uczynić stanem powszechnym. Ewentualnie: czynić dobro, będąc zaaferowanym wyłącznie życiem, odstępując tym samym od Boga. „Ukazanie się antychrysta – pisze Heidegger – w szatach boskości ułatwia drogę odstępującej tendencji życia; dlatego, by jej nie ulec, trzeba nieustannie trwać w gotowości. Ukazanie się antychrysta nie jest przelotnym epizodem, lecz czymś, wobec czego decyduje się los każdego człowieka"[292].

Na tym wczesnym etapie, krytyka ontoteologii odnosi się do rzeczonej „władzy łudzenia" – podejmując temat Antychrysta, chcąc nie chcąc, odnosi się Heidegger do wzajemnych zależności teologii, filozofii oraz polityki. Antychryst jest bowiem na tyle sprytny, iż nie proponuje wprost adorowania zła. Pobrzmiewa tutaj decyzja Władimira Sołowjowa, aby Antychrystem uczynić człowieka niezwykłej mądrości, moralności i wiary, uczonego w Piśmie, wybitnego biblistę, odnoszącego sukcesy polityka, który honorowy tytuł doktora teologii

[291] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 105-106.
[292] Tamże, s. 106.

otrzymuje na uniwersytecie w Tybindze[293]. Tym samym jednak otwiera się perspektywa specyficznie pojętego nihilizmu związanego z ryzykiem unicestwienia wszelkiej wewnątrz-światowej wartości w obliczu παρουσία, nawet jeśli wartość tę stara się przedstawić człowiek za pomocą jakiejś kwietystycznej, budującej „mowy" o Bogu – czy też zwłaszcza wtedy. W tym sensie człowiek i Bóg – powie Heidegger w *Przyczynkach do filozofii* – stanowią wyłącznie „bezdziejowe werbalne łupiny". Jeśli wyprojektujemy na nie wszystkie nasze nadzieje i oczekiwania, być może nie pozostanie nam nic, co dałoby się ocalić: „Przemija bowiem postać tego świata" (1 Kor 7,29-31). Absolutna powściągliwość – wyrażająca się w tak często podkreślanych przez filozofów stanowczych twierdzeniach na temat nieuwarunkowania, niewysłowioności czy niewidzialności bytu absolutnego – zdaje się jednak tyleż roztropna, co ryzykowna.

Heideggerowi udaje się z pewnością uchwycić, jak trudna i wymagająca jest kondycja wierzącego chrześcijanina. Musi on wszakże być zdolny utrzymywać własną egzystencję w paradoksalnym napięciu. W braku oczekiwań względem życia, które jednak w tym ujęciu stanowi jedyne światło rozjaśniające ludzkie doświadczenie; w kręgu tego światła przejrzyste dla chrześcijanina są już tylko jego własne dzieła wiary i miłości, które wszak dla świata i jego interesów pozostają najczęściej niezrozumiałe czy życiowo nieuzasadnione. Życie związane jest z udręką braku oczekiwań, na chrześcijanina spływa jednak radość związana z nadzieją urzeczywistnienia „wartości" ukrytej, spoczywającej dotąd w głębinach ciemności, których życie nie zna. Dla chrześcijanina owa ciemność jest jakoby drogowskazem: paradoksalnym światłem rozjaśniającym mroki życia.

Jeśli głębiej zastanowimy się nad sensem oraz specyfiką wykładu *Fenomenologii życia religijnego* w kontekście późniejszych prac Heideggera, z łatwością zaobserwujemy ich przygotowawczy, antycypujący zwłaszcza konstrukcje przedstawione w *Byciu i czasie*, charakter. Indywidualizujące, pełne niepokoju nastawienie na nieznaną i niedysponowalną „wartość" παρουσία do złudzenia przypomina podobnie indywidualizujące doświadczenie trwogi, pod wpływem którego człowiek (*Dasein*) – odsunięty od zapewniającego oparcie wewnątrz-światowego bytu – staje naprzeciw czystego bycia-nicości. Fakt ów nie wyda się nam aż tak dziwny, gdy pod uwagę weźmiemy postulowany aprioryczny charakter wyników fenomenologicznego badania, które Heidegger na potrzeby projektu *Bycia i czasu* nazywa „egzysten-

[293] W. Sołowiow, *Krótka opowieść o Antychryście*, tłum. A. Czendlik, AA, Kraków 2018.

cjalną analityką jestestwa". Gra prześwitu, której treść stanowią zmagania pomiędzy światłem i ciemnością – bycie, które zawsze zjawia się już w towarzystwie bytu – z fenomenologicznego punktu widzenia stanowi warunek wstępny wszelkiego dziejowego objawienia i towarzyszących temu objawieniu narracji. Dlatego też Heideggerowskie *Dasein* z dużą dokładnością pokrywa się z obrazem podmiotowości zaprojektowanej na podstawie chrześcijańskiego doświadczenia życiowego. Jeżeli zaś źródłowe doświadczenie Boga daje się scharakteryzować raczej w odniesieniu do bez-bożności aniżeli jakiejś dziejowej „mowy" o Bogu, to ostrożność, z jaką Heidegger rozdziela bycie i jakikolwiek dziejowy obraz *sacrum*, wynika być może z obawy przed dwuznacznością, na jaką zawsze już narażone jest artykułowanie tego, co starożytni słusznie nazywali *arréton* – niewysłowionym.

To właśnie niejawny charakter bycia (bycie skrywające się pod postacią bytu) z jednej strony chroni je samo – człowieka powołując do tego, aby objął funkcję „stróża" bądź „pasterza" – z drugiej zaś prowadzi do, tak roztrząsanego przez Heideggera, zapomnienia bycia. Byt chroni bycie przed swoistą profanacją. Swego rodzaju przypomnienie stanowić ma zatem sama „pamięć zapomnienia", nie zaś jakieś odpomnienie, zdolne wciągnąć bycie w obszar bytu: przedstawienia, czegoś, co daje się „rachować" i czym można by, tak czy inaczej, dysponować. „Pamięć zapomnienia" chroni przed idolami bytu.

Dalej: czasowy prymat przyszłości w „byciu-ku-śmierci" – jako najbardziej własnej, a zarazem skrajnej możliwości bycia – niemalże jednoznacznie przywodzi na myśl rozważania na temat negatywnego, nieznanego charakteru Drugiego przejścia (παρουσία). Podczas gdy wykładnia bytu proponuje zawsze jakiś ogólny obraz świata, konfrontacja z byciem zdaje się odsuwać na bok ten rodzaj oparcia, podobnie jak autentyczne doświadczenie Boga, które ukierunkowane jest na swego rodzaju *exodus* ze świata: otwarcie na „wartość" niewiadomego przyjścia, „możliwość niemożliwości". Dlatego też w źródłowym chrześcijańskim doświadczeniu, miłość nieskrytości (*dechestai agapen aletheias*) – uczestnictwo w wydarzeniach, które stanowią część biblijnych narracji – poprzedza wszelką *veritas*: prawdę adekwacji. Bycie jako nicość, jako to, co Inne od bytu, wymagające ofiary i ogołocenia się w tym szczególnym znaczeniu, w jakim celu bądź celów własnego bytowania nie wiąże się ściśle z bytem, trwoga przed otchłannym charakterem bycia jako paradoksalną „nicością bytującą", bycie jako niedocieczona ciemność: źródło (*Ursprung*) i bez-grunt będące podstawą wszelkiego bytu –

wszystkie te uwagi ukazują ukryte pokrewieństwo rozważań zawartych w *Fenomenologii życia religijnego* z projektem *Bycia i czasu* oraz późną filozofią Heideggera.

Odnotowanie rzekomo „profetycznego" bądź „mistycznego" tonu filozoficznych wypowiedzi Heideggera – tak częste w wykładni jego pism – nie wydaje się czystą aberracją. Asumpt dla tego typu interpretacji stanowi najczęściej nicościowy charakter Heideggerowskiego bycia. Bycia jako nicości doświadcza człowiek (*Dasein*) zdaniem Heideggera w tym szczególnym nastroju, jakim jest trwoga (*Angst*). Trwoga istotna różni się od wewnątrz-światowego lęku (*Furcht*) o byty, które oferują nam oparcie w powszednim, codziennym życiu: „Lęk to upadła w <<świat>>, niewłaściwa i jako taka przed sobą samą skryta trwoga"[294]. Trwoga stanowi podstawowy – choć zwykle ukryty – nastrój, podobnie jak podstawowa z konieczności pozostaje zależność bytu relatywnego od bytu absolutnego, jakkolwiek się go pojmie; również ten związek może człowiek z całą mocą starać się ukryć przed samym sobą.

Terminologicznych podstaw rozróżnienia lęku i trwogi z oczywistych względów szuka się w filozofii Sørena Kierkegaarda, niewątpliwe jednak pozostaje jej źródłowe pokrewieństwo z myślą św. Augustyna oraz wpływ, dotyczących doświadczenia religijnego, koncepcji Friedricha Schleiermachera i Rudolfa Otto.

Lęk i trwoga pojmowane tak, jak Heidegger starał się przedstawić to w *Byciu i czasie*, posiadają swoją antycypację w postaci Augustyńskiego rozróżnienia bojaźni: „bojaźni światowej", „niewolniczej" (*timor servilis*) oraz „bojaźni Bożej" (*timor sanctus*/ *castus*), o których w notatkach z wykładu Heideggera zatytułowanego *Augustyn i neoplatonizm* wspomina jeden z jego słuchaczy, niejaki Oskar Becker.

„Jak długo boisz się Boga – mówi św. Augustyn – i Jego kary, nie kochasz Go jeszcze, skoro się Go lękasz. Nie pragniesz dobra, lecz uciekasz przed złem [...] Co to jest <<czysta>> bojaźń? Jest to bojaźń, aby nie stracić dobra. Uważajcie! Co innego jest lękać się Boga, iż może cię strącić z szatanem do piekła, a co innego jest bać się Boga, aby cię nie opuścił [...] Lękać się oddzielenia to kochać prawdę"[295].

Heidegger komentuje:

„Pierwsza bojaźń (*timor servilis*), <<bojaźń światowa>> (wywoływana przez świat otaczający i świat pospólny), jest zlęknieniem, które kogoś ogarnia, które kogoś opada. – Natomiast *timor castus* jest <<bojaźnią ze mnie sa-

[294] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 268.
[295] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 295.

mego>>, motywowaną przez prawdziwą nadzieję, przez zaufanie, które sam z siebie uczyniłem żywym zaufaniem. Bojaźń ta rodzi się we mnie na gruncie odniesienia, w którym doświadczam świata, w powiązaniu z zatroskaniem życia o moje właściwe doświadczenie samego siebie"[296].

Timor servilis jako „lęk światowy" zasadza się, podobnie jak *fruitio Dei*, na pewnej – zewnętrznej względem „doświadczenia samego siebie" – dysponowalnej treści, prowadzi do uwikłania Boga w zatroskanie o rzeczy światowe. W ten sposób „zaaferowany" i pogrążony w niewolniczej bojaźni człowiek skłonny będzie wypatrywać „pokoju i bezpieczeństwa", nie poznał bowiem jeszcze natury prawdy, którą należy kochać[297], a więc pozwolić jej „być" – nie tylko dysponować nią jak „rzeczą", oglądać ją bądź się nią „rozkoszować". Tym samym nie poznał samego siebie, bowiem gdy z miłości pozwolę już (sobie?) być, bez oczekiwań i pretensji, co do natury obiektu westchnień, sam „usytuuję" się we własnym byciu wobec niego. Tu niepewność czy miłosne rozedrganie, pragnienie, by najpełniejsze z uczuć stało się naszym udziałem, spotykają się z wyzbytym roszczeń „ja" ogołoceniem, które natychmiast przywodzi na myśl swój krańcowy wymiar – śmierć: najpewniejszą i zarazem pustą[298]. Odsłania się tutaj sens fenomenologii jako samego faktu istnienia w pewnym otwarciu; jako taka – jako umożliwianie widzenia tego, co się ukazuje zgodnie z tym, jak się ukazuje – fenomenologia egzystencji chrześcijańskiej antycypuje pytanie o bycie.

Widzimy, jak badanie fenomenologiczne (postępujące z wnętrza żyjącej czasem ludzkiej egzystencji), z mocą, która nie przysługuje myśleniu metafizycznemu, raz za razem notuje paradoksy; z nimi to zmaga się – zdaniem Heideggera – św. Augustyn. Z jednej strony bowiem ciąży na nim neoplatoński dualizm, który każe przeciwstawiać to, co doczesne, rzeczom „wiekuistym i niezmiennym", z drugiej strony jednak myśli Augustyn w kategoriach żywej egzystencji, w polu której z konieczności pojawia się również Bóg. Dysponować Bogiem, jakby stanowił On jakąś „treść" ze świata, zdaje się rzeczą śmiesznie małostkową, która jednak nazbyt często zdarza się ludziom „światowo zatroskanym w zaaferowanej mowie i bezczynności". Dla nich słowo „tajemnica" pozostaje czystą deklaracją i pustosłowiem. Dla Heideggera natomiast tajemnicę stanowi sam rdzeń ludzkiego doświadczenia życia, a więc i

[296] Tamże, s. 295-296.

[297] Św. Augustyn: „Lękać się oddzielenia to kochać prawdę" – tekst oryginału: *Timere separationem est amare veritatem*.

[298] Podobnie w skrajnie gnostyckich rozważaniach, „iskra" duszy stanowi wewnętrzną rzeczywistość do tego stopnia ukrytą, iż wręcz absolutnie nieprzekładalną na „demiurgiczny" język bytu-stworzenia; odkrycie owej „iskry" – stanowiące *gnosis* – z konieczności wiąże się ze śmiercią.

źródłowe bycie sobą. Kto bowiem zdolny jest ponieść ofiarę, tak iż straci siebie, ten paradoksalnie zyska siebie: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa" (Łk 9,24).

Kiedy *mysterium* i *maiestas* Boga odczuwa się jako *tremendum*, koniecznym krokiem w życiu człowieka religijnego musi okazać się coś na kształt „skoku wiary", ten natomiast musi wiązać się ze swego rodzaju nadzieją bądź zaufaniem. Stąd, powie Heidegger, „czysta bojaźń łączy się z ufnością".

Połączenie miłości i śmierci, kenotyczny charakter zdecydowanego bycia-ku-śmierci w nastroju trwogi czy szczególnego rodzaju życiowe u-bóstwo, które w *Fenomenologii życia religijnego* wiąże Heidegger z doświadczaniem Boga, w *Byciu i czasie* (podobnie jak w jego późniejszej filozofii) tracą swój religijny – a już z pewnością biblijny – charakter. Ufność i tajemnica natomiast stają się „otwartością bycia" i – niełatwą wprawdzie – wolnością odwrotu od bycia w *modus* niewłaściwości (*Uneigentlichkeit*) „opinii publicznej Się" (*das Man*), ku „samemu Sobie" (*Selbstsein*) w zindywidualizowanym byciu-ku-śmierci: „Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczna możliwość egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprześcignionością, jak niewłaściwe bycie ku śmierci, lecz się jej dobrowolnie *poddaje*"[299]. Kenotyczny charakter chrześcijańskiej eschatologii przekształca się w „umieranie i śmierć", którymi to – jak mawiał Sokrates – powinien zajmować się filozof przede wszystkim. Człowiek jednak kuszony jest zwykle, aby odwrócić się od samego Siebie, od bycia w *modus* właściwości, upada (*Verfallen*) wówczas w uspokojenie (*Beruhigung*) i „odurzenie" światem, w którym się zatraca, co zasadniczo brzmi jak powtórzenie słów św. Pawła: „kiedy mówić będą spokój i bezpieczeństwo". Przebija się tu bowiem jeszcze język biblijny; w zwrotach takich jak „upadek", „pokusa", „trwoga", „troska" i „sumienie" czujemy religijne konotacje, od których Heidegger jednak stanowczo się odcina.

W *Byciu i czasie* pytanie o wolność i otwartość stawiane jest już z punktu widzenia nicości bycia, różnego przecież od wszelkiego bytu, dobitniej także pobrzmiewa tu krytyka „metafizyki światła", mimo iż nieeksponowany pozostaje temat samej nieskrytości (*aletheia*). Chcąc zrozumieć heideggerowski „mit", który często określa się mianem filozoficznego „powrotu do pogaństwa", należy wyłuszczyć pewne cechy samego punktu zwrotnego, jakim był dla Heideggera projekt *Bycia i czasu*. Wprawdzie już w *Fenomenologii życia religijnego* za-

[299] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 370.

uważa: „Apologetyczna obrona przed pogaństwem i jego nauką zaowocowała regresywnym i potęgującym się przekształceniem chrześcijańskiego doświadczenia życiowego w obiektywną formę”[300] – nie postuluje jednak odwrotu od chrześcijańskich wyobrażeń, ku pogańskiemu imaginarium, celem ożywienia tego, co zniekształcone przez teologiczną systematykę „obiektywnej formy”. Receptą nie są bowiem pogańskie wyobrażenia czy formalna treść myśli presokratyków. Heidegger stale będzie starał się udowodnić, iż wewnątrz każdej filozofii, w każdym myśleniu i egzystencji niejako „skrywa się” i jednocześnie daje o sobie znać samo, zapoznane w dziejach metafizyki, bycie. Tym samym zarówno egzystencja pogańska, jak i chrześcijańska mogą kierować się tak błędną, jak i właściwą wykładnią swej istoty (lub taką i taką jednocześnie). Upraszczając sprawę, moglibyśmy rzec, iż „prawda” przejawia się wszędzie, ponieważ wszystko i tak wydarza się już w horyzoncie bycia – zazwyczaj jednak przejawia się tak, iż się właśnie nie przejawia.

Heideggerowski „mit” nicości

Tym, co według Heideggera umożliwia i jednocześnie ukazuje otwarcie, jest „nastrój, bycie nastrojonym”. Ze swej strony powszedni nastrój (*Stimmung*) otwiera lub ujawnia to, co już pierwotnie otwarte przez ogólne położenie/ nastrojenie (*Befindlichkeit*). Heidegger stwierdza to wprost, gdy mówi: „Jestestwo jest swą otwartością”. Jestestwo (*Dasein* - ten specyficzne pojmowany „podmiot” bycia) jest już faktycznie położone w swoim byciu-tu-oto (*Dasein*), które z istoty jest byciem-w (*In-sein*), a więc byciem-w-świecie (*In-der-Welt-sein*). Naturalnym sposobem bycia jestestwa „jest bycie-w, gdy już wraz z jego byciem-tu-oto (*Dasein)* zostaje mu odkryte coś takiego jak świat, z którego […] może się wyłonić byt, aby w ten sposób stać się dostępnym w swej obecności”[301]. Właśnie tak jestestwo oświetla swoje tu-oto w sobie samym, jako byciu-w-świecie, dzięki czemu uzyskuje dostęp do tego, co w nim obecne. Władzę, którą jestestwo dysponuje we wnętrzu – czy też z wnętrza – swojego „nastrojonego położenia” stanowi *lumen naturale* pojmowane jako „prześwit” bycia; władza owa nie obejmuje samego „prześwitu” jako takiego ani nawet otwartej w nim całości, jaką stanowi świat. Istotnie, *lumen naturale* wskazuje na pierwotne otwarcie „położenia” wyłącznie w taki sposób, iż w tym, co „otwarte”, odnajduje ono jedynie byt. Filozofia, która pyta o byt, uparcie

[300] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 106
[301] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 78.

pomijając kwestię jego byciu, bada zdaniem Heideggera jedynie wycinek rzeczywistości. Jasność wiedzy i poznania, które zjawiają się w oświetleniu *lumen naturale*, stanowi co najwyżej szczególny aspekt – wycinek mrocznego horyzontu – bycia, czasu i historii.

Już na tym etapie dostrzec możemy budzący zdziwienie, tajemniczy i „ciemny" charakter bycia. Albowiem: wszelka jawność bytu, powiada Fostowicz w zdecydowanie mistycznym tonie: „wymaga światła, lecz to, co światło rodzi (sam prześwit), pozostaje w ukryciu jako fundamentalna wewnętrzna ciemność"[302]. Bycie nigdy nie ukazuje się samo, lecz zawsze w towarzystwie „oświetlonego" – przez *lumen naturale* – bytu. To byt daje się poznać oraz w określony sposób przedstawić i jako taki stanowi podstawę dla metafizyki, nauki itp. „Według Heideggera – dodaje Fostowicz – metafora światła pojawia się wszędzie tam, gdzie myśl przybiera postać metafizyki, i dlatego może być ona nazywana w ogólności <<metafizyką światła>>"[303].

Pojawia się tutaj istotne niebezpieczeństwo: filozofia pojęta jako metafizyka zmierza do pogłębienia „wszechwładnej niepamięci bycia", wykorzeniając jednocześnie byt z jego podłoża[304]. Sama nastrojowość jednak nie przynależy do sfery poznawczej, stanowi raczej podstawę dla wszelkiego poznania i wiedzy: „Okazuje się sposobem napotkania innym niż przedstawienie, innym niż poznawcze odnoszenie się do przedmiotu"[305]. Zdaniem Heideggera: „możliwości otwierania przez poznawanie są zbyt małe w porównaniu do źródłowego otwierania przez nastroje"[306]. Przedstawiona w *Byciu i czasie* ontologia fundamentalna, jako egzystencjalna analityka jestestwa, zmierza jakoby do ukazania „nocnego"[307] charakteru fenomenów źródłowych, które paradoksalnie stanowią samą – zakorzenioną w byciu – podstawę ukonstytuowania ludzkiego bytu, choć zwykle właśnie jako fenomeny głęboko ukryte.

---

[302] M. Fostowicz, *Cień światła*, [w:] tegoż, *Świat bez prawdy*, dz. cyt., s. 174.

[303] Tamże.

[304] Zachodzi tutaj coś na kształt relacji symbolicznej. Można by jednak polemizować, czy byt – jako pewne przedstawienie – może „powiedzieć" cokolwiek o byciu; poza tym, iż skryło się już ono pod jego „osłoną".

[305] K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 72.

[306] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 191.

[307] Poza oczywistymi źródłami podobnych sądów, w postaci kierkegaardowskich nastrojów czy schleiermacherowskich uczuć religijnych, być może należałoby przywołać tu Novalisa, który jako poeta zwykł wypowiadać się w niezupełnie poetycki sposób, łącząc ze sobą – w stylu wybitnie romantycznym i, zdaje się, wybitnie niemieckim – filozofię, sztukę i mistycyzm. „Myślenie – napisze Novalis – jest tylko snem uczucia, zamarłym uczuciem, bladosinym słabym życiem" (Novalis, *Uczniowie z Sais*, *Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 72). Heideggerowskie myślenie rzeczywiście przypomina przedstawione w słynnych *Hymnach do nocy* odwrócone wartościowanie, w świetle którego nocne doświadczenie jest nie tylko prawdziwsze od jawy, ale również otwiera inne, głębsze od powszednich, wymiary rzeczywistości i związane z nimi możliwości „poznawcze".

Pozbawione wpływu na swoje położenie, jestestwo „zastaje się" już zawsze w otwartej przez nastrojenie całości świata, jest – powie Heidegger – „wrzucone w świat". Niezależność nastrojonego bycia już-w-świecie, odsłania prosty fakt rzucenia (*Geworfenheit*) w świat. „Termin <<rzucenie>> winien sugerować faktyczność wydania. Otwarte w położeniu jestestwa <<że jest i ma być>>"[308]. Jestestwo już zawsze faktycznie „jest i ma być", stąd nieusuwalne – poniekąd tragiczne – poczucie bycia uwikłanym w swój los wraz z byciem bytu napotkanego wewnątrz świata[309]. Świat więc jako otwarta całość jest tym, o co jestestwo nieustannie się troska (*Sorge*). Zwykle bowiem jestestwo „odwraca wzrok" od nagiego faktu swego rzucenia, kierując całą uwagę na byt „nadchodzący" z wnętrza świata[310]. Umyka i odwraca się od faktyczności swojego wydania, co Heidegger określi mianem „upadania" (*Verfallen*). Rzucenie równie pierwotnie zawiera w sobie oba te momenty: moment faktyczności oraz moment upadania, „odurzenia" i „zatracenia" się w tym, co egzystujące jestestwo napotyka wewnątrz świata. „Termin ten, który nie wyraża żadnej negatywnej oceny, ma oznaczać: jestestwo jest zrazu i zwykle przy objętym zatroskaniem <<świecie>>"[311]. Upadanie jest tym, co najbliższe naszemu powszedniemu doświadczeniu, tym, co od strony objętego zatroskaniem bytu „znane" najlepiej; zaświadcza więc o tym, jak jestestwo „zrazu i zwykle jest, w swej przeciętnej powszedniości"[312].

Sposób przeciętnego bycia powszedniości określa Heidegger mianem bezosobowego „Się" (*Man*). Oznacza to: „jestestwo jako powszednie wspólne bycie jest pod władzą innych"[313]. Nie są to żadni konkretni inni, od których mogłoby się odróżnić i przez których niczym przez jakąś namacalną, zewnętrzną siłę mogłoby być zniewolone. Jestestwo raczej samo jest Się, przynależy do innych, chodź zwykle dystansuje się (*Abständigkeit*) i ukrywa tę przynależność powodowane nie czym innym, ale nią samą, bowiem:

„Używamy sobie i bawimy się, tak jak się używa; czytamy, patrzymy / i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak się patrzy i sądzi; równocześnie odsuwamy się od <<tłumu>>, tak jak się to zwykle robi; uznajemy za <<oburzające>> to, co się za oburzające uznaje"[314].

---

[308] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 192.
[309] Tamże, s. 79.
[310] Tamże, s. 194.
[311] Tamże, s. 248.
[312] Tamże, s. 24.
[313] Tamże, s. 180.
[314] Tamże, s. 181.

Eksplikacja, której dokonuje Heidegger w przytoczonym cytacie, pokazuje zatroskanie „Się" o przeciętność i niwelację (*Einebnung*) wszelkich możliwości bycia, wykraczających poza to, co można i wypada zdaniem „opinii publicznej". W konsekwencji, ujawnia się ograniczenie w sferze projektu, którym włada przeciętność, w postaci gadaniny, ciekawości i dwuznaczności. „Się" pod postacią opinii publicznej rządzi oglądem i rozumieniem zarówno świata, jak i samego jestestwa, przy tym charakteryzuje je brak rzetelności: spłaszcza i rozmywa, zaciemnia wszystko, czyniąc nieprzejrzystym, i jako takie udostępnia każdemu, odbiera odpowiedzialność, poręczając tym samym brak kompetencji jestestwa, które tym chętniej powołuje się na opinię publiczną.

„W ten sposób – mówi Heidegger – Się odciąża powszedniość aktualnego jestestwa. Nie tylko to; wraz z tym odciążeniem bycia Się wychodzi / jestestwu naprzeciw, jeśli to ostatnie ma skłonność do tego, by być lekkomyślne i niefrasobliwe. Ponieważ przez odciążenie bycia Się wychodzi aktualnemu jestestwu stale naprzeciw, zachowuje ono i umacnia swe uparte władanie"[315].

Kim w tych okolicznościach jestestwo jako zatroskane bycie-w-świecie „jest" samo dla Siebie (*Selbst*)? Heidegger odpowiada: „Jestestwo jest najpierw Się i zwykle nim pozostaje"[316]; w *modus* niewłaściwości (*Uneigentlichkeit*): zatroskane, rozproszone upadające i zatracone w tym, co obiegowe. „Się" nieustannie umacnia swój autorytet, rozporządzając prostymi, choć nierzetelnymi propozycjami, informacjami i rozwiązaniami. Upadanie stanowi istotową skłonność jestestwa, które nieustannie odwraca się od właściwego (*eigentlich*) bycia Sobą (*Selbstsein*). Jednakże ze względu na swój czasowy charakter jestestwo wciąż na nowo podejmuje własne możliwości, nawet jeśli w *modus* niewłaściwości jego dominującą tendencję stanowi raczej zamykanie możliwościowego charakteru własnej egzystencji. Dla upadającego jestestwa świat stanowi ciągłą pokusę: „Bycie-w-świecie jest w sobie samym kusicielskie"[317].

Pokusa charakteryzuje swoistą ruchliwość (*Beweghtheit*), która podtrzymuje upadłość jestestwa. Gdy gadanina wraz z dwuznacznością stwarzają pozór ujrzenia i zrozumienia wszystkiego, jestestwo zostaje „wplątane" w iluzoryczną otwartość: pozbawione tajemnic bezgraniczne pole działania; pojawia się wówczas „mniemanie, że tak dostępna dominująca otwartość jestestwa zdoła mu zagwarantować pewność, rzetelność i pełnię wszelkich możli-

[315] Tamże, s. 182.
[316] Tamże, s. 184.
[317] Tamże, s. 251.

wości jego bycia”[318]. Wraz z tym mniemaniem odciążające powszedniość aktualnego jestestwa i wychodzące mu stale naprzeciw „Się” wnosi w jestestwo uspokojenie (*Beruhigung*), które wzmaga jedynie ruchliwość, popychając do dalszych działań „na miarę” domniemanej weń (w „Się”) otwartości.

Kuszenie i uspokojenie stanowią dwa zwrotne momenty tego samego, błędnego przekonania o zbędności najbardziej własnej możności bycia: pogłębiające upadkową tendencję jestestwa momenty odwrotu od samego Siebie. Kusząco-uspokajająca „krzątanina” w postaci zwodzącej rozumienie ciekawości i „rozbieganej” znajomości-wszystkiego powodują wyobcowanie (*Entfremdung*): „życie” w oddaleniu i zdystansowaniu od samego Siebie i odwrót od możności bycia, „która musi się wyzwolić w najbardziej własnym jestestwie”[319]. Wyobcowanie sprawia, że jestestwo wikła się (*verfängt*), przeskakując wciąż między nieprzebranymi możliwościami. Pobudzona w ten sposób, rozległa aktywność zatroskania staje się już tylko gonitwą za możliwościami, które jawią się jestestwu jako coś pozostawionego (danego) jego stałej dyspozycji. Jestestwo „przeskakuje” pomiędzy możliwościami, „które zatroskanie nie tylko pozostawia nie podjęte, ale nawet nie rozważa ani nie oczekuje ich wypełnienia”[320]. „Dane” w ten sposób „możliwości” stanowią już pewną „rzeczywistość”, przez co tracą specyficzny, możliwościowy charakter. „Wraz z zatratą w Się zostaje już rozstrzygnięta najbliższa faktyczna możność bycia jestestwa – zadania, reguły, mierniki, pilność i zakres zatroskanego i troskliwego bycia-w-świecie”[321]. Jestestwo „przebierając” w tych – właściwie zamkniętych – możliwościach, stwarza samo przed sobą „pozór, jakoby coś się działo”[322], pozór wolności w „lawirowaniu” pomiędzy „możliwościami”. W rzeczywistości jednak „Się”, oferując te jak gdyby „gotowe rozwiązania”, odciążyło już jestestwo od właściwego wyboru i uchwytywania swych możliwości.

Wszystko, co powiedzieliśmy, począwszy od nastrojenia, przez „Się”, po bycie w *modus* niewłaściwości, bynajmniej nie odsłania kwestii samego bycia, a zatem również tego, co inne od bytu – w domyśle: nicości. Jeżeli zaś nicość jest tym, co nieznane, przeciwieństwem bytu, to aby w ogóle mówić o jakimś „uwolnieniu” jestestwa z „niedogodności” opisywanej tu sytuacji – tzn. by mogło ono być w sposób właściwy – musi zostać w jakiś unikalny i nie-

[318] Tamże.
[319] Tamże, s. 252.
[320] Tamże, s. 276.
[321] Tamże, s. 277.
[322] Tamże.

codzienny sposób z nicością skonfrontowane. Skoro jednak „oswojene" jest z opisaną wyżej sytuacją – wszak „Się" kusi i uspokaja – skoro odurzone zatraca się w upadku, skoro w „odciążeniu" zostaje zdjęta z niego wszelka odpowiedzialność za własny los – jak o własnych siłach ma się ono z owej niewłaściwości wydostać?

Niezbędnym ku temu warunkiem według Heideggera jest nastrój trwogi (*Angst*). Trwoga otwiera świat jako taki, świat jako świat: całość bytu w ogóle. Wszak zwykle jestestwo opiera swe możliwości na konkretnym bycie z wnętrza świata, o który „zabiega" w powszedniej trosce o bycie-w-świecie. Gdy trwoga „opada", możliwości zostają zamknięte, a jestestwo odcięte od codziennego „oparcia". Wówczas trwoży się ono jakby przed „niczym" jako „pozbawionym perspektyw" byciem-w-świecie. Jestestwo zawsze już znajduje się pośród bytu w całości (bycie zawsze jest byciem-w-świecie), który jednak zwykle ujmowany jest jako stanowiące oparcie, najbliższe otoczenie. Świat jako świat stanowi fenomen ledwie przeczuwalny dla zatroskanego i zaabsorbowanego swym otoczeniem jestestwa, które zagubione „w związku" z bytami nie dostrzega horyzontu, w którym chcąc nie chcąc jest osadzone. Jednakowoż, świat jako fenomen właściwy przytomności jestestwa „jest" zawsze faktycznie tu-oto. Trwoga „rozsuwa" jak gdyby byt z otoczenia, odsuwa go od samego jestestwa, uniemożliwiając jakiekolwiek konkretne działanie. Jestestwo pozostaje w zawieszeniu charakteryzującym się niemożliwością kontynuacji, jak i ucieczki: powrotu do powszedniości.

„W trwodze – pisze Heidegger – tonie to, co w otoczeniu poręczne, w ogóle wewnątrzświatowy byt. <<Świat>> nie może niczego więcej zaoferować, podobnie jak współjestestwo innych. Trwoga pozbawia w ten sposób jestestwo możliwości, by upadając, mogło rozumieć siebie na podstawie <<świata>> i publicznej wykładni"[323].

Odsuwanie się bytu-oparcia, nagłe przeobrażenie świata w „bezkształtną" całość bytu, wypchnięcie jestestwa z „zażyłego" ze światem powszedniego „zamieszkiwania" – słowem: położenie, w jakim jestestwo znalazło się opanowane przez trwogę, budzi w nim nieswojość (*Unheimlichkeit*):

„W trwodze jest nam <<nieswojo>>. Znajduje tu wyraz swoista nieokreśloność tego, przy czym się jestestwo w trwodze znajduje: <<nic>> i <<nigdzie>>. Nieswojość [*Unheimlichkeit*] jednak oznacza przy tym także bycie-nie-w-swoim-domu [*Nicht-zuhause-sein*]"[324].

---

[323] Tamże, s. 266.
[324] Tamże, s. 267.

Załamuje się więc uczucie bezpieczeństwa związane z „byciem-w-swoim-domu"; zniwelowane zostaje bowiem wszystko to, z czym jestestwo było dotychczas „obeznane".

„Oswoić znaczy stworzyć więzy [...] Poznaje się tylko to, co się oswaja" – słusznie zauważa Lis z *Małego Księcia*, a w wypowiedzi tej pobrzmiewa tak przecież charakterystyczna dla heideggerowskich konstrukcji myślowych ambiwalencja. Nieoswojone z nową sytuacją, odwiązane czy wyłączone z całościowego związku bytu, który dotychczas stanowił porękę dla projektowania „Się" na rozliczne możliwości – jestestwo czuje się nieswojo. Nie mogąc uchwycić niczego „ze względu na", co mogłoby być, jestestwo nadal jednak „jest" i świat jako taki również nadal „jest", mimo iż w postaci niezrozumiałej, oderwanej całości. Nieswojość stanowi zatem „dyskomfort" związany z przekroczeniem pod wpływem nastroju trwogi całości związków fundowanych przez świat bytu. Nieswojość jest samym ciężarem wolności, zawrotem głowy, który spotyka jestestwo, gdy więzy świata i poznania zostają poluzowane.

Niezrozumiałość jest jednak przyczyną dalszych konsekwencji. Skoro jestestwo nie rozumie swej „sytuacji", nie ma jak „kontynuować" własnego bycia-w-świecie, przynajmniej nie w sposób, z którym było dotychczas „obe-znane". To, co charakterystyczne dla jego codziennej egzystencji, zostaje zawieszone. Mimo wszystko egzystencja jako taka nie „zatrzymuje się", jestestwo nie „wyprzęga" się z sytuacji projektowania. Skąd jednak w takich warunkach ma ono czerpać jakiekolwiek możliwości, na które mogłoby się zaprojektować, skoro byt wewnątrzświatowy „usunął" się spod jego wpływu? Czytamy dalej:

„Trwoga rzuca jestestwo z powrotem w to, o co się ono trwoży, w jego właściwą możność-bycia-w-świecie. Trwoga indywidualizuje jestestwo na jego najbardziej własne bycie-w-świecie, które jako rozumiejące z istoty projektuje się na możliwości. Dlatego wraz z <<o co>> / trwożenia się trwoga otwiera jestestwo jako bycie-możliwym, a mianowicie jako to, czym wyłącznie z siebie samego może ono jako zindywidualizowane być w zindywidualizowaniu"[325].

Co właściwie Heidegger chce przez to powiedzieć? Trwoga ukazuje samą możność-bycia-w-świecie, którą jako faktyczne jestestwo „odłożyło" już w pewną możliwość rozumienia, aby w ten sposób, na co dzień, realizować ją (tę możność) w swej egzystencji. Niemożność „ro-

[325] Tamże, s. 266.

zumiejącego ujęcia" świata w jego fenomenalnej całości, która blokuje wyprzedzające przewidywanie (antycypację) możliwości bycia w oparciu o byt wewnątrzświatowy, zwraca jestestwo ku jedynej możliwości, którą pozbawione „świata", zindywidualizowane i pozostawione przed samym sobą jestestwo może jeszcze przewidzieć. Zwraca się ono ku śmierci jako wyróżnionej, najbardziej własnej, opartej na samym fakcie egzystowania, możliwości.

„Obraz" egzystencji wypełnionej przez pustkę, w której jawi się już tylko jedna jedyna, ostateczna możliwość, stawia jestestwo w sytuacji „dramatycznej", w której zostaje ono skonfrontowane z kresem swych możliwości: trwoga ujawnia się jako trwoga przed śmiercią:

„Tak oto śmierć odsłania się jako możliwość najbardziej własna, bezwzględna, nieprześcigniona. Jako taka jest wyróżnionym czymś, co nas czeka. Jej egzystencjalna możliwość opiera się na tym, że jestestwo jest samemu sobie z istoty otwarte – a mianowicie w sposób samoantycypacji"[326].

Trwoga odsłania przed jestestwem jego skończony charakter – to, że jest ono śmiertelne – ponieważ w strukturze bycia-w-świecie zawiera się już kres tego bycia, w postaci osiągalnej dla przewidywania możliwości. W „przed czym" trwogi, które odsyła jestestwo wprost do jego własnej śmierci, ukazuje się, „o co" trwoga się trwoży. „O co" trwogi, tożsame z jej „przed czym", to możność bycia jestestwa; troska o to, aby móc w ogóle jeszcze bytować. Trwoga ujawnia bycie-ku-śmierci, ponieważ odsłania to, czym jestestwo zawsze już „jest", a zawsze już w swej faktyczności jest ono wydane światu; w-rzucone w świat, tym samym rzucone w śmierć. Jestestwo postawione przed samym sobą wyraźnie dostrzega ów fakt, gdyż nie zasłania go żadna relacja do bytu czy współjestestwa. „Chwilowo" jestestwo jest samym sobą: najbardziej własnym jestestwem, i odkrywa, że śmierć stanowi jedyną w pełni realną możliwość, której nie da się pominąć czy zastąpić inną możliwością, a oderwana od sytuacyjnej przypadkowości śmierć staje się stałą dyspozycją, czekającą na ujawnienie i realizację. Wydaje się, że trwoga – oprócz czynienia bytu „nieważnym" – przez ujawnianie bycia-ku-śmierci, budzi w jestestwie największą nieswojość, z którą nie może równać się żaden lęk o cokolwiek z wnętrza świata. Trwoga związana ze śmiercią ukazuje bowiem: „nieswojość jestestwa jako zagrożenie, które godzi w samo jestestwo, płynąc z niego samego"[327].

[326] Tamże, s. 352.
[327] Tamże, s. 352.

Trwoga i nieswojość „leżą" najbliżej „trzonu" ukonstytuowania jestestwa, a świadczy o tym źródłowe otwarcie, jakie niosą ze sobą owe struktury, ujawniając zarówno faktyczność, jak i rzucenie: by jestestwo mogło „zapierać" się sensu swojego bycia, ten sens musi mu być udostępniony już wcześniej, by móc „odwracać wzrok" od faktyczności bycia ku śmierci, musi ono być już „skierowane" ku śmierci; by lękać się tego czy owego w „świecie", świat jako całość musi mu zostać już wcześniej udostępniony. Położenie ujawnione w nastroju trwogi pozwala jestestwu na bycie-wolnym ku właściwym lub niewłaściwym możliwościom egzystencjalnym, może więc ono w sposób wolny odnosić się do ujawnionej właściwości bycia i swych możliwości:

„Możność bycia jest tym, ze względu na co jestestwo zawsze jest tak, jak faktycznie jest. Skoro teraz jednak owo bycie ku możności bycia samo zostaje określone przez wolność, to jestestwo może się odnosić do swych możliwości także i niechętnie, może ono być niewłaściwie i faktycznie zrazu i zwykle w taki sposób jest"[328].

Istnieje jednak alternatywa dla opisanej powyżej powszedniej postawy jestestwa wobec trwogi: sytuacja, kiedy bycie-ku-śmierci odsłania się jako realna, a co za tym idzie wykluczająca swoje urzeczywistnienie możliwość.

Z uwagi na fakt, iż w nastroju trwogi cały byt usunął się spod wpływu jestestwa, musi ono szukać poświadczenia owej najbardziej własnej możliwości nie gdzie indziej, ale w samym sobie. Takie świadectwo – mówi Heidegger – „znane jest jako *głos sumienia*". Sumienie wzywa bowiem zindywidualizowane jestestwo w sposób niezapośredniczony: „zew musi wzywać bez zgiełku, niedwuznacznie, nie dając oparcia ciekawości [...] Do własnego Siebie. Nie do tego, co jestestwo obowiązuje w publicznej <<wspólnocie>>, do czego jest zdolne, o co się troska, ani też nie do tego, co uchwyciło, czemu się poświęciło, w co się dało wciągnąć"[329]. Jestestwo musi rozumieć możliwość śmierci jako swoją własną i w tym sensie niemożliwą do urzeczywistnienia; rozumieć ją jako „możliwość niemożliwości" dalszej egzystencji. Zmierzanie ku tej możliwości, zbliżanie się do niej umacnia jedynie jej „czysto możliwościowy" status. W zdecydowanym wybieganiu ku śmierci, do którego zew wzywa, jestestwo musi taką – rozumianą w sposób nieosłabiony – możliwość „wykształcać" i przede wszystkim „wytrzymać"[330].

---

[328] Tamże, s. 273.
[329] Tamże, s. 381-383.
[330] Tamże, s. 267.

„Wybieganie – mówi Heidegger – pozwala jestestwu zrozumieć, że musi ono wyłącznie samo z siebie podjąć możność bycia, w której chodzi wprost o jego najbardziej własne bycie. Śmierć domaga się go jako zindywidualizowanego. Zrozumiana w wybieganiu bezwzględność śmierci indywidualizuje jestestwo w samo siebie [...] Bycie ku niej pozwala jestestwu zrozumieć, że jako ostateczna możliwość egzystencji stoi przed nim porzucenie samego siebie. Wybieganie nie ucieka jednak przed nieprześcignionością, jak niewłaściwe bycie ku śmierci, lecz się jej dobrowolnie poddaje”[331].

Zew pozbawia znaczenia, czyni nieważnym, zmusza do przekroczenia bytu i pustoszy „schronienie” opinii publicznej – jestestwo transcenduje więc ku bliżej nieokreślonej pustce i ogołoceniu, tak iż musi porzucić również samo siebie o tyle, o ile samo stanowi byt. Jeżeli jednak wszystko (byt jako całości) zostało unieważnione, przekroczone i spustoszone, a „nadchodzące” bycie – podobnie jak Pawłowa παρουσία – unicestwiło jakoby czy prze-nicowało wszelką wewnątrzświatową wartość, to poprzez zdecydowane bycie-ku-śmierci jestestwo „wkracza”, można by rzec, raczej do pewnej pełni czy całości (możliwości?), która tylko pozornie jest pusta. Jakkolwiek samo bycie, którego w zdecydowanym wybieganiu ku śmierci nie zasłania już żaden byt, ukazuje się jako zakryte przez to, co inne od bytu: nicość. Tu przebywa i stąd pochodzi prawda jako pierwotna otwartość (gr. *aletheia*), nie ma mowy o miłości (jako nastroju przewodnim dla filozoficznego zapytywania[332]) – pozostaje trwoga. Nie ma również łaski, która zakładałaby jakiś wymiar transcendencji – pozostaje, równający wzywanego i wzywającego, immanentny głos sumienia.

*

Ta nieco przydługa dygresja dotycząca *Bycia i czasu* na celu miała uzmysłowienie tego, jak w neutralnym z religijnego punktu widzenia języku wypowiada się w tym okresie Heidegger na tematy, z którymi jako fenomenolog religii zmagał się już w czasie wykładów dotyczących św. Pawła. Jednocześnie ukazuje ona, jak niebezpodstawne okazują się religijno-mistyczne interpretacje Heideggerowskiej filozofii i jak z jednego z podstawowych chrześcijańskich wyobrażeń (eschatologiczny wymiar wydarzenia παρουσία) wyprowadził on filozoficzny projekt pełen ambiwalencji i paradoksu, przesuwając zarówno ontologiczne, epistemo-

[331] Tamże, s. 307.
[332] Gr. *ten agapen tes aletheias*.

logiczne, jak i etyczne granice, o czym zdają się świadczyć również językowe niuanse owej filozofii.

Jednakowoż paradoksy światła i ciemności (bycie i byt), życia i śmierci, nicości i pełni – ich ambiwalentny wymiar, który z religijnej perspektywy pozwala widzieć w nich coś więcej aniżeli tylko pary przeciwieństw – nieobce są samym źródłom, z których czerpie Heidegger. „To, co śmiertelne, i to, co nieśmiertelne – mówi Filon – nie może dzielić tego samego domu. I dlatego zachód rozumu i ciemność, która go otacza, wywołują ekstazę i natchniony szał”[333]. W rzeczy samej, myślenie bycia stanowi rodzaj „filozofii ekstazy”, która ignoruje i przekracza potoczny sposób rozumowania i wypowiadania się na temat tego, co do myślenia zadane. Przyczynkiem do przemyślenia problemu nicości zdaje się w filozofii Heideggera inwertywny charakter fenomenów światła i ciemności – ich skłonność do zmiany wartości z pozytywnej w negatywną i na odwrót[334] – który w perspektywie religijnej posiada doniosłe znaczenie i wielowiekową tradycję. W tym sensie brak bytu w heideggerowskim byciu, które zjawia się pod postacią nicości, nie musi z konieczności oznaczać pustej nicości.

Zgodnie z Pawłową teologią, „zachód rozumu” oznaczałby oczekujące nastawienie na nadchodzący D z i e ń Pana. To nastawienie, jako nawrócenie, rozjaśnia mroki życia i – ogólnie rzecz biorąc – zawiesza (choć nie wycofuje[335]) troskę o wymiar doczesny, pojmowany jako obszar, którym zawiaduje rozum i jego światło. Światło Dnia Pańskiego rozjaśnia mrok, który w naszym powszednim doświadczeniu okazuje się również – i to w zdecydowanie dużo bardziej dosłownym sensie – światłem. O tym doczesnym świetle mówi się w języku symbolicznym, iż jest ono „jasną północą”, co Heidegger w jednym z tekstów o poezji Hölderlina oddaje za pomocą figury „Nocy Świata”: „Północą czas Nocy jest najbardziej zmarniały. Wtedy wynędzniały czas niezdolny jest nawet doświadczać swej marności” – w tak „zmarniałym czasie” mroków nie doświadcza się już nawet jako braku światła.

---

333 Filon z Aleksandrii, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, dz. cyt., s. 66.

334 Znów najbardziej oczywistych przykładów dostarcza nam gnostycyzm, gdzie zastępy aniołów oraz Boga, który daje się poznać – choćby na kartach Starego Testamentu – zastępują Archonci Ciemności i Zły Demiurg. Siły dobra natomiast pozostają „ukryte”, ciemne i niepoznawalne – zupełnie nieprzekładalne na język „upadłej” materii. Jest to rzecz jasna przykład myślenia skrajnie dualistycznego, które – nieobecne, zda się, na podstawowym poziomie wielu (o ile nie większości) źródłowych pism religijnych – do powszechnej świadomości religijnej przeniknęło w wyniku niefortunnych bądź „prymitywnych” interpretacji paradoksalnych treści wyobrażeniowych religii.

335 Por. Pawłowe *hos me* – „jak nie”: „Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7,29-31). Heidegger rozważa sens owego zwrotu, dokonując charakterystyki prachrześcijańskiego doświadczenia życiowego, por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 111-112.

Znamienne, iż właśnie na północy lokuje Blake w swoim symbolicznym systemie Urizena – upostaciowanie światła rozumu. Tutaj włada „dzień" doczesności i gdy na tak pojętą scenę – z tego czy innego powodu – zdoła wedrzeć się transcendentne światło *sacrum*, powoduje ono „zaćmienie rozumu", które wszakże interpretowane może być w kategoriach natchnienia zdolnego przekroczyć zastane reguły i prawa[336].

Dane są więc dwa znaczenia światła i ciemności, co samo w sobie odpowiada za inwertywny charakter owych pojęć, gdy popatrzymy na nie z religijnego punktu widzenia. Moc owej inwersji sprawia, iż biblijne upostaciowania tak Boga, jak i Szatana posiadają jasną i ciemną stronę: Bóg przebywa pośród transcendentnych ciemności, oślepia bądź zaciemnia horyzont świata[337], Szatan natomiast jest „gwiazdą zaranną", Synem Jutrzenki (łac. *lux ferre* – niosący światło) i zarazem Księciem tego świata. Skądinąd jednak wiemy, iż to właśnie Bóg stoi za stwórczym *fiat lux*, uosabia najwyższą jasność, światło świecące w ciemności, którego ta „nie przemogła". Szatan natomiast jest panem owej ciemności czy też nią samą.

Kiedy św. Paweł mówi o nadejściu παρουσία, ma na myśli dwie rzeczy: Dzień Pana jako figurę eschatologiczną, której przedmiot pozostaje zasadniczo nie do rozjaśnienia pod każdym niemalże względem[338], oraz stan, który „wobec ciemności oznacza <<jasność>> wiedzy człowieka o sobie samym"[339]. Drugie znaczenie z konieczności odnosi się jednak do pierwszego. Bezpośrednio oznacza skończoność wszystkiego, co jest – a więc świata i mnie samego, jako bytu z jego wnętrza – oraz zmartwychwstanie, jako figurę transcendowania, zasadniczo niemożliwą do zrealizowania bez samej skończoności. Pośrednio jednak odnosi się do „śmierci dla świata" i „zmartwychwstania", jakie jeszcze w faktycznym życiu stanowi sam akt nawrócenia: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20).

---

[336]Emblematyczne pod tym względem zdają się wydarzenia, które staną się udziałem św. Pawła – wówczas Szawła faryzeusza – na drodze do Damaszku.

[337] Jeden z dwóch najwyższych stanów transmutacji w perskiej alchemii to tak zwane „Czarne Światło" bądź „Świetlista Czerń" (per. *nur-i siyah*, arab. *aswad nurani*) – przypisane Jezusowi – jest nicością totalnego oświecenia, *arcanum* – miejscem tajemnic, ciemnym aspektem Boga, „Słońcem o Północy", paradoksalną obecnością braku w postaci światła. W perspektywie „Nocy świata", którą przeciwstawić chcemy Dniu Pańskiemu, określenie „Słońce o Północy" zdaje się nader znaczące. Światłem nocy bowiem, w konwencjonalnym sensie, jest Księżyc; tu jego świecenie musiałoby być tak mocne, iż zaciera się granica pomiędzy dniem i nocą, co również posiada znaczenie symboliczne. Mianowicie ci, którzy myślą, iż to właśnie jest dzień – a jest to przeświadczenie podyktowane instynktem – nie są skorzy do szukania innego, nie tak już oczywistego, Dnia (dnia podług ducha – dodajmy – a nie podług ciała). Symbol Księżyca natomiast, który występuje tu w roli imitacji Słońca, oznacza: „wszelkie ziemskie zjawiska ubywania i przyrostu: wzrost roślin i ich więdnięcie, kobiecą menstruację, przypływy i odpływy fal, stawanie się i umieranie, dlatego rządzi światem podatnym na rozkład" (M.L. von Franz, *Alchemia…* dz. cyt., s. 189). Pełne symbolicznego znaczenia pozostaje również to, iż Księżyc świeci odbitym, a więc „pożyczonym" światłem Słońca.

[338] Wyjątkiem są „objawienia" – jak Janowa Apokalipsa – zjawiające się w formie symboli, snów i wizji, które bynajmniej nie starają się opisywać faktów. Por. kwestię zawieszenia ontologii – rozdział II.

[339] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 96.

Tutaj Dzień Pański odnosi nas do naszego własnego życia i jasności wiedzy o nim, bowiem wszelka „prawda", która nie wynika z czujności badania samego siebie, może okazać się blaskiem idola, złudzeniem Antychrysta. Chrześcijanin żyjący czasem paradoksalnie u-wiecznia swój byt już za życia, w tym świecie, w faktycznym nastawieniu zaabsorbowanym oczekiwaniem na „negatywną" – w sensie apofazy – wartość jeszcze nieznanego „przyjścia". Przenosi on czy raczej prze-projektowuje swoje życie na inny plan, tak aby mieć oparcie w czymś zrazu niedookreślonym, „innym" niż świat i to, co dostępne wewnątrz świata, a więc w czymś innym niż byt. Dlatego też nawrócenie oznacza ocalenie samego siebie od całkowitej zagłady; zrozumienie, iż jest w nas samych coś, co nie podlega rozkładowi i zniszczeniu. W tym stanie należy jednak „wytrzymać" – co Heidegger powtarza wielokrotnie również w swojej późniejszej twórczości, bowiem światło pod korcem gaśnie, podobnie jak z wolna gasł blask twarzy Mojżesza opromienionej obecnością Boga. Św. Paweł mówi wszak: „nie jesteście w ciemności", „synami światła jesteście", lecz również: „bądź czujny", „jeśli już stoisz, bacz, abyś nie upadł" – abyś znów nie osunął się w ciemność.

Pisze Heidegger:

„By móc tutaj jasno widzieć, każdy musi się zastanowić nad własnym życiem. Ci, którzy mówić będą <<pokój i bezpieczeństwo>>, oddają się temu, co przynosi życie, zajmują się jakimiś życiowymi zadaniami. Dają się porwać temu, co podsuwa życie, tkwią w ciemności, jeśli chodzi o ich samowiedzę. Natomiast ci, którzy wierzą, są synami światła i dnia"[340].

W tym sensie wszystko, co jasne dla świata, pogrążone jest w ciemnościach doczesności (od rzeczy, przez logikę, po metafizykę itd.); próbując przebić się do światła, pogrążamy się coraz głębiej w bezkształtności i nieokreśloności παρουσία – nadchodzącego Dnia. Pośród licznych uwag Plotyna, które z powodzeniem moglibyśmy przypisać Heideggerowi[341], czytamy:

„W miarę wspinania się do bezpostaciowego dusza, nie mogąc objąć go zgoła, ponieważ nie doznaje ani <<określenia>>, ani kształtowania przez wieloraki przedmiot kształtujący, ślizga się i lęka próżnego uchwytu. Toteż męczy się na takich wyżynach i chętnie schodzi w dół, spadając często z nich wszystkich, aż przybędzie do zmysłowego przedmiotu, wypoczywając niby na bryle"[342].

---

340 Tamże, s. 97-98.

341 O naturze Jedni (jak o byciu: „Bo nie jest ono od niczego dalekie i z drugiej znowu strony dalekie jest od wszystkiego"), paradoksalnej ofierze z siebie i jednoczesnym byciu wyłącznie sobą („niech sam siebie wini i próbuje, porzuciwszy wszystko, być tylko sobą"), otchłannej „wszechności" pierwocin itd.

342 Plotyn, *O Dobru lub Jednem*, [w:] tegoż, *Enneady*, t. I, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, s. 828.

Passus ów doskonale oddaje sens inwersji światła i cienia: fenomeny źródłowe udzielające wszystkiemu swego „światła" są z punktu widzenia faktycznego świata/ doczesności/ zmysłowości niejasne – docieranie do nich stanowi jakoby cofanie się w ciemne podłoże bytu, który w tradycji metafizycznej odsłania się jako widziany, oglądany, a więc również zawsze już jakoś oświetlony. Zasłoną samego podłoża jest bezpostaciowa nicość: ciemność, wewnątrz której brakuje rozróżnień, określeń, kształtów czy obrazów. Tutaj, niczym w nastroju trwogi, gdy byty odsuwają się od nas i nie sposób znaleźć w nich oparcia, dusza – mówi Plotyn – „ślizga się i lęka próżnego uchwytu"[343].

Heidegger nie mówi wprawdzie o fundowaniu w jakimś określonym podłożu, nie mówi o przyczynie, te bowiem klasyczna metafizyka starała się zawsze przedstawiać jako to, co oświetlone i najlepiej widoczne; nawet jeśli przyczynę bądź fundament pojęlibyśmy jako nieznaną, niezgłębioną czy bezpodstawną (*unergründeten Grund*), nie zadośćuczynilibyśmy czasowemu charakterowi tego „fundowania". Bycie nie jest ani pierwszą przyczyną, ani żadnym fundamentem, choć jako zapomniane skryło się przecież w owych metafizycznym „formułach". Tym, co skryło się razem z nim, jest zapomniana istota czasu. Ułomna – z punktu widzenia metafizyki, która bieg czasu przeciwstawiała temu, co wieczne, realne, spójne, obiektywne i subsystentne – diachronia egzystencji oraz dziejów. Do bycia należy to, co było, i to, co będzie.

Pytanie o bycie – czytamy w *Byciu i czasie* – zakłada „godne uwagi <<odniesienie wstecz i w przód>> tego, o co pytanie pyta"[344]; w przeszłości spoczywa już to, co Nieodwracalne, z przyszłości „czasuje się" Nieobliczalne, całością zaś rządzi los (*das Geschick*). Faktyczność jako prosty, „domknięty" przez śmierć, fakt bycia wrzuconym w świat, konstytuuje „skąd i dokąd", które – powiada Heidegger – pozostają w mroku. Abstrahując od sytuacji samego podmiotu, dziejowe bądź wydarzeniowe „jest i ma być" faktyczności w analogiczny sposób ograniczone pozostaje przez jakieś „było" i jakieś „będzie", zasłonięty nicością początek i koniec czasu.

Związek owej koncepcji z teologią św. Pawła zdaje się oczywisty. Heidegger nie przesądza jednak w żadnym miejscu o charakterze „widoków na" to, co wyczekiwane, należy

---

[343] „W tym wyślizgiwaniu się bytu pozostaje i spływa na nas tylko to <<żadne>>. Trwoga ujawnia nicość" (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., s. 36).
[344] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 12.

spełniać „dzieła wiary i miłości" w oczekiwaniu na to, co może odwlekać się w nieskończoność – tyle! – żadnego obrazu, żadnej ekstazy w sensie ściśle religijnym, żadnego mistycznego wglądu. Żadnego celu, bowiem: „Pasja celów mąci jasność gotowej do trwogi bojaźni w owej ofiarności, która wyznaczyła sobie sąsiedztwo obok tego, co niezniszczalne"[345].

Na myśl przychodzi tu Chrystus, który musiał stawić czoła pokusie realizowania celów wewnątrz-światowych, chociaż zarówno uczniowie, jak i ludzie, którzy słuchali Jego słów, oczekiwali ich rychłej realizacji. Wszelkie rzeczywiste spełnienie – z punktu widzenia celu zaświatowego – musiało jawić się jako zniekształcenie powierzonego Mu zadania; tę, specyficznie pojmowaną, „wytrzymałość" wieńczy męczeńska śmierć na krzyżu. W analogicznym sensie, całą treść Heideggerowskiej „apokalipsy" możemy streścić w słowie „wytrzymać"[346]: nie pozwolić, by jakaś wewnątrz-światowa treść, jakiś idol podający się za Boga przesłonił trwożliwą troskę o „dzieła wiary i miłości" oraz właściwe – tzn. otwierające możliwość stałej rewizji – doświadczenie samego siebie. W *Byciu i czasie* oznacza to otwartą w *modus* właściwości możliwość autentycznego bycia wolnym ludzkim indywiduum, które stało się chwilowo zdolne do porzucenia „idoli" opinii publicznej Się.

„Wtedy wszakże – pisze Heidegger – winniśmy jako pełną istotę egzystencji myśleć zarazem i stanie wewnątrz otwartości bycia, i wytrwanie w nim (troskę), i niezłomność wobec ostateczności (bycie ku śmierci)"[347].

Spełnienie takiej ofiary i „doświadczenie bycia jako Innego od wszelkiego bytu"[348] – o czym mówiliśmy wyżej, opisując nastrój trwogi – w sposób szczegółowy umożliwia właśnie śmierć (podmiot), całościowo zaś skończoność (dzieje): „rzucenie samego siebie w nicość, tzn. wyzwolenie się od idolów, które każdy posiada i do których zazwyczaj usiłuje umknąć"[349]. Bez tego wybiegania w nicość, wykraczania poza byt nazywany transcendencją, „nie byłoby – mówi Heidegger – ani jaźni, ani wolności"[350]. Błędem byłoby jednak pytać wprost o naturę bycia-nicości, odpowiedzi bowiem i tak musielibyśmy udzielić w języku bytu. Skoro jednak w „jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu"[351], skoro „nicość

---

345 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie*, dz. cyt., s. 55.
346 W *Przyczynkach…* napisze Heidegger, iż podstawowym nastrojem „Przyszłych" (*Überlegungen*) jest właśnie „wytrzymałość".
347 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 67.
348 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie*, dz. cyt., s. 51.
349 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 46-47.
350 Tamże, s. 39.
351 Tamże, s. 38.

jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego”[352], jeżeli „nicość nie pozostaje nieokreślonym przeciwieństwem bytu, lecz ujawnia się jako przynależna do j e g o [podkreślenie moje – Ł.M.] bycia”[353], jeśli poeta – nie bez związku z istotą bycia – „nazywa świętość (*das Heilige*)”[354], i jeśli bez bycia „wszelki byt tkwiłby w niebyciu”[355] – wówczas „coś” mimo wszystko o byciu-nicości da się powiedzieć.

Nicość bowiem przede wszystkim u-możliwia i u-walnia. U-walnianie od czegoś równoznaczne jest tutaj z u-możliwianiem czegoś innego. Samo sformułowanie „bycie bytu” (byt jako będący, a więc skończony) zawiera już w sobie oba te momenty: moment u-trwalania, u-obecniania, u-współcześniania jako „punkt” osadzenia..., zatrzymania... czy ulokowania... oraz moment wy-istaczania i prze-istoczenia. Oba te momenty należą do nieskrytości (ἀλήθεια): byt bowiem jednocześnie odkrywa i zakrywa bycie[356]. Oba te momenty opisuje Heidegger we właściwym sobie stylu:

„Dla nas jednak εἶναι i οὐσία jako παρ- i ἀπουσία mówią przede wszystkim tyle: w uobecnieniu, w wyistaczaniu, niepomyślane i skryte, rządzą współczesność i trwanie, istoczy się czas. Bycie jako takie jest przeto nieskryte mocą czasu. W ten sposób czas odsyła do nieskrytości, tzn. do prawdy bycia”[357].

Stąd tożsame z nicością bycie: metafizyczne *esse* obecności (εἶναι i οὐσία) jako nieobecność, przychodzenie czy też pojawianie się (ἀπουσία i παρουσία) odpowiada paradoksalnie za wszelkie ziszczenie i wszelkie ginięcie osobliwej efemerydy bytu, który jest i nie jest jednocześnie. W tym sensie – i w zasadzie w każdym innym – bycie i byt są nierozdzielne.

W konsekwencji ten właśnie „ruch” nazywany transcendowaniem ku byciu (wykroczenie czy wy-stawanie poza byt, ku nicości) określa Heidegger mianem metafizyki, którą pojmuje teraz nie jako „szkolną” dziedzinę filozofii, ale „podstawowy proces ludzkiej przytomności”. Istotę tego „ruchu” zaś stanowi stałe przekraczanie tego, co „jest”, a więc bytu, oraz „demontaż”[358] związanych z nim wyobrażeń. Zindywidualizowanie jako wolne odnosze-

---

[352] Tamże, s. 39.
[353] Tamże, s. 44.
[354] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – posłowie*, dz. cyt., s. 56.
[355] Tamże, s. 51
[356] „To zaś – mówi Mędrzec z trialogu *Rozmowy na polnej drodze* – pozwala przypuszczać, że ἀλήθεια i εἶναι mogłyby nazywać to samo” (M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, tłum. J. Mizera, KR, Warszawa 2004, s. 157.)
[357] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 69.
[358] M. Heidegger, *W kwestii bycia*, [w:], tegoż, *Znaki drogi*, tłum. M. Poręba, Aletheia, Warszawa 1995, s. 209-210.

nie się do możliwości otwieranych w takim wy-stawaniu poza byt nie może być zapośredniczone przez jakąkolwiek zastaną treść: wartość, obraz, tradycję, dogmat, prawo bądź regułę. Jako taka metafizyka należy do natury człowieka: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć" (Łk 9,58)[359].

Z tego wynika jednak, iż metafizyka konstytuuje owe, różnorako pojmowane, „treści", umożliwiając jednocześnie ich przekroczenie, i jako taka właśnie jest „podstawowym procesem ludzkiej przytomności. Jest ona samą tą przytomnością"[360]. Jest tak samo bytem, jak i „Nie" wszelkiej jego czasowej metamorfozy: „Czyste bycie – Heidegger cytuje Hegla – i czyste Nic są więc jednym i tym samym". „Nie" samego bycia poprzedza wszelkie „nie" logicznego przeczenia; nie wywodzi się z negacji, ale jest, by tak rzec, realne. Jest włączone w metafizyczną grę stale odnawianego otwierania „całej przestrzeni prawdy o naturze i dziejach"[361], a ponieważ prawda samej metafizyki tkwi w otchłani nicości, „w tej bezdennej podstawie, ma ona za najbliższego sąsiada najgłębszy błąd, którego możliwość czyha na nią stale"[362].

Te właśnie słowa – przywołujące na myśl Pawłowe przepowiadanie Antychrysta – w tekście *Czym jest metafizyka?* pojawiają się w bezpośrednim sąsiedztwie cytowanej wyżej przestrogi dotyczącej idoli, „które każdy posiada i do których zazwyczaj usiłuje umknąć". Dotyczą one także fundowania konkretnych, dziejowych obrazów świata, zatrzymanego „ruchu" transcendowania.

Ta wyraźna dyskusja z Parmenidesem i jednoczesna krytyczna próba sprowadzenia nauki do jej parmenidejskiego „funduszu", który – otwierając przestrzeń dla bytu jako bytu – dostarczył jej przedmiotu i wytyczył ścisłe granice, przenika całość Heideggerowskiego myślenia o byciu. We wprowadzeniu do *Bycia i czasu* czytamy:

„proste postrzeżenie czegoś obecnego w jego czystej obecności [*Vorhandenheit*], co już Parmenides przyjął za przewodni motyw wykładni bycia – ma temporalną strukturę czystej <<teraźniejszości>> [*Gegenwärtigen*] czegoś. Byt, który się w niej sobie ukazuje i jest rozumiany jako właściwy byt, uzyskuje zatem swą wykładnię poprzez odwołanie się do współ-czesności [*Gegenwart*], tzn. pojmuje się go jako uobecnianie [*Anwesenheit*] (οὐσία)"[363].

---

[359] To samo odnosi się do „zmarłych" – ludzi odwracających się od Królestwa Bożego w kierunku doczesności – którym to należy pozostawić „grzebanie ich umarłych".
[360] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 46.
[361] Tamże, s. 45.
[362] Tamże, s. 46.
[363] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 36.

Wykładnię, którą odtwarza tu Heidegger, zasadniczo streścić można słowami samego Parmenidesa: „Byt jest, niebytu nie ma”[364]. To, co rodzi się i znika, powstaje i ginie, samo w sobie jest niezrozumiałe. Niezależnie jednak od tego, czy podkreślimy tutaj nacisk na tożsamościowy charakter bytu[365] jako obecnego, czy też – zgodnie z interpretacyjnym ukierunkowaniem na to, co w tekście Parmenidesa „niewypowiedziane” – zwrócimy uwagę na dychotomiczny charakter poematu *O naturze*, w którym obok przewodniego dla zachodniej tradycji filozoficznej pojmowania bytu pojawia się również mowa o zakazanej ścieżce myślenia, musimy przyjąć, iż dokonany przez Heideggera „krok wstecz” prowadzi ku temu, co przedfilozoficzne, przednaukowe, a więc jednocześnie „święte” w szczególnym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi tu bowiem o *sacrum*, które w toku dziejów poddało się „mowie bytu”, ale o to, co w jakimś sensie również przedreligijne o tyle, o ile ta mowa zawładnęła także i religią. O „świętość” dotąd niepomyślaną – jak pomyślany mógł być Bóg jako byt: Jego współczesność i trwanie – ale wciąż do pomyślenia w swej nieskrytości, jako bycie i czas.

„Święte” myślane przez Heideggera zgodnie z własną wykładnią, której przewodnim motywem pozostaje zawsze „zapomnienie bycia”, przypomina nietzscheańską „zasadę” wyłożoną w 133 paragrafie *Wiedzy radosnej*:

„Nieunikniona hipoteza, na którą musi wpadać ludzkość wciąż na nowo, jest na dłuższą metę jednak m o c n i e j s z a niż najwierniej wyznawana wiara w coś nieprawdziwego (podobna wierze chrześcijańskiej). Na dłuższą metę: to znaczy tu na przeciąg stu tysięcy lat”[366].

Znany z genealogicznego tropienia zasad myślenia poprzedzających to, co pomyślane – konstrukcji, z punktu widzenia owych zasad, prowizorycznych – Nietzsche dokonuje w tym krótkim paragrafie quasi-redukcji do „nieuniknionej hipotezy”, źródłowo związanej z samym człowiekiem i właściwym mu sposobem myślenia. Trudno ocenić, jak wiele pod tym i wieloma innymi względami Heidegger zawdzięcza recepcji Nietzschego, jak słusznie bowiem zauważa Farrell Krell: „Historia bycia nie jest historią ducha. To podstawowe, decydujące

[364] χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν· – fr. B 6,1-2.
[365] „Jakżeby potem zniknąć mógł byt? Jakżeby miał się narodzić? Jeśli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być. Tak powstawanie stłumiono i niezrozumiałe ginięcie” – *O naturze*, fr. B 8,19-21. Bycie – czasowe, skończone, dziejowe – stanowi to, co „niezrozumiałe”, i co już u zarania zachodniego myślenia „stłumiono”.
[366] F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 114.

Nietzscheańskie cięcie; to jego najgłębsze cięcie”[367]. „Myślenie bezbożne” staje się więc naturalną konsekwencją ogłoszonej przez Nietzschego śmierci Boga, za którą odpowiedzialni pozostają, jak wiadomo, ludzie. Ci sami ludzie doprowadzili, jak pisze Heidegger w usuniętym fragmencie *Wprowadzenia do metafizyki*:

„do ostatnich konsekwencji pewne myślenie, biorące swój początek u Kartezjusza, dla którego prawda nie była już jawnością bytu, a zatem zakotwiczeniem i ugruntowaniem *Dasein* w ujawnionym bycie, lecz prawdą nakierowaną na pewność, do czystego zabezpieczenia myślenia, a właściwie do zabezpieczenia myślenia matematycznego przed wszystkim, co dlań nie do pomyślenia. Owo pojęcie prawdy jako zabezpieczenia myślenia doprowadziło w końcu do sekularyzacji świata [...] Są to wszystko jedynie ostatecznie konsekwencje pozornie tylko gramatycznej kwestii, czy bycie (*Seyn*) należy pojmować na podstawie <<jest>> oraz czy <<jest>> należy interpretować zależnie od pojęcia zdania i myślenia”[368].

Jeśli przyjmiemy za Anandą Coomaraswamym, iż „Nietzsche z pewnością nie był filozofem w ścisłym znaczeniu. W istocie był to poeta, socjolog, a nade wszystko mistyk sytuujący się w linii europejskiego mistycyzmu”[369] – tę samą miarę bez wahania przyłożyć możemy do Heideggera, który wysuwa równie radykalne, jak Nietzsche twierdzenia (choć, zda się na pierwszy rzut oka, lepiej ugruntowane filozoficznie).

Być może ojcami niemieckiej filozofii byli teologowie – jak pogardliwie wyraża się Nietzsche o Leibnizu, Kancie czy Heglu – niemniej jednak jej nieodrodnymi synami stawali się nader często „mędrcy” zasłuchani w posłanie płynące przez wieki z samego źródła antyku, niekiedy tak głębokie, że aż nieme. Sekularyzację świata pierwotnie czy też naturalnie „uświęconego” rozpoczyna wszak nie co innego, ale jego systematyczna czy systemowa sakralizacja. W tym kontekście paradygmatyczna okazuje się wypowiedź Jacques’a Derridy:

„<<Dekonstruować>> filozofię to inaczej przemyśleć ustrukturyzowaną genealogię jej pojęć w sposób jak najbardziej rzetelny, wewnątrz niej samej, ale jednocześnie, począwszy od pewnego zewnętrza już dla niej nieopisywalnego, nienazywalnego, określić to, co ta historia mogła zataić, czego mogła zakazać, czyniąc siebie historią poprzez wyrachowaną represję”[370].

---

[367] D. F. Krell, *Heideggerowskie odczytanie Nietzschego: konfrontacja i spotkanie*, „Sztuka i Filozofia” 1997, nr 14, 27-41, s. 28.

[368] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1983, s. 227-228. Cyt. w języku polskim za: J. Taubes, *Od przysłówka „nic” do rzeczownika „Nic”. Przyczynek do Heideggerowskiego pytania o „nic”* tłum. P. Sosnowski [w:] tegoż, *Apokalipsa i politika. Eseje mesjańskie*, Kronos, Warszawa 2013, s. 145-146.

[369] A. Coomaraswamy, *Cosmopolitan view of Nietzsche*, [w:] tegoż, *The Dance of Shiva. Fourteen Indian Essays*, New York 1963, s. 140; cyt. za: M. Fostowicz, *Świat bez prawdy*, dz. cyt., s. 133.

[370] J. Derrida, *Implikacje. Rozmowa z Henri Ronsem*, [w:] *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem/Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, FA-art., Katowice 2007, s. 10.

Kiedy byt wzywany jest przez bycie, gdy otrząsa się z użyczonych mu bądź siłą narzuconych określeń, uwalnia się spod panowania logiki – która jako myśl przedstawiająca doprowadzona do swoich ostatecznych konsekwencji staje się techniką – odzyskuje swoją głębię; re-sakralizuje się w szczególnym, bo „ateistycznym", sensie, odsłaniając swoje bycie.

*

Zadziwiające, iż w filozofii Martina Heideggera zimna pojęciowość nieco niedbale przeplata się z naporem obrazów „naturalnych" czy też „przyrodniczych". Związek ów jednak, daleki od zmieszania, przypomina gruby węzeł: sznury wprawdzie są splątane, jednak ich wzajemny kontakt jest znikomy, obrazy nie dają do myślenia, a myślenie zrazu nie ewokuje obrazów. Domniemany ruch re-poganizacji zachodniego myślenia w filozofii Heideggera może odbywać się, co najwyżej, w przekroczeniu tradycyjnych wyobrażeń oraz pojęciowej generalizacji związanej z różnicą ontologiczną i źródłowym doświadczeniem bycia jako innego od bytu – doświadczeniem bycia jako nicości. Samo zagadnienie bycia zdaje się bowiem implikować abstrakcyjny sposób wyrażania myśli, z drugiej strony, wokół nicości – pojętej jako *potentia pura* – nabudowują się wyobrażenia związane zwłaszcza ze sferą chtoniczną i wegetatywną: rodzenie, macierz itp.

Kiedy próbujemy uporządkować intuicje i interpretacje dotyczące bycia jako nieopisywalnego, nienazywalnego, Innego czy nieprzedstawialnego, bo zasłoniętego nicością, trudno oprzeć się wrażeniu, iż niezupełnie pokrywają się one ze sobą. Sprawy nie ułatwia zmiana perspektywy, jakiej Heidegger parokrotnie dokonuje w ramach rozwoju swojej filozofii: od podmiotu analityki egzystencjalnej (*Dasein*), w stronę wydarzenia (*Es gibt*) i samego bycia (*Seyn*). Skoro jednak nie sposób sprowadzić owych intuicji do jednoznacznego rozstrzygnięcia, za co odpowiedzialny zdaje się sam Heidegger, możemy chociaż wskazać na swego rodzaju ogólne „linie" interpretacyjne. Zgodnie z takimi – być może arbitralnie wyselekcjonowanymi – „liniami" interpretacji, bycie to:

1) Poprzedzająca i przekraczająca wszelkie rozróżnienia nicość chaotycznego zmieszania. Jak powiada Lévinas – podejmując trop wyobrażeń chtonicznych, symboliki waginalnej – u Heideggera „ontologia staje się ontologią przyrody, bezosobowej płodności, szczodrej

matki bez twarzy, matrycy bytów szczegółowych, niewyczerpanej materii rzeczy”[371]. W tej interpretacji heideggerowskie bycie odnosiłoby się raczej do wyobrażenia chaosu poprzedzającego stworzenie[372] lub inaczej: każdorazowo poprzedzającego wszelkie przejawienie się bytu. Chaos stanowi tutaj synonim niedosiężnego dla bytu źródła natury, residuum możliwości bycia, rezerwuar nieskończonej ilości różnorakich rozstrzygnięć i ich przekształceń, nieobliczalność samą; stąd często występujące w pismach Heideggera krytyczne uwagi względem policzalności, przeliczania i rachowania, które „samo siebie ciągle pożera”:

„Nie potrafi przeczuć, że nim jeszcze wyliczy swoje sumy i iloczyny, wszystko, co obliczalne w obrachunku, już jest całością, tej zaś jedność należy oczywiście do nieobliczalnego, które się wraz ze swą niesamowitością wymyka chwytom rachunkowym [...] Nazwijmy istotnym myślenie, w którym myśli nie tylko nie rachują, lecz w ogóle wyznaczone są tym, co Inne od bytu”[373].

Obliczalne należy więc do nieobliczalnego, zwykłe do niesamowitego (sic!), określone (zapośredniczenie) do nieokreślonego (bezpośredniość), znane do nieznanego – jak byt do (Innego od bytu) bycia.

2) (*Quasi-*)mistyczna nicość pozbawione religijnych konotacji. Teza taka towarzyszy przemyśleniom Jacoba Taubesa w jednym z jego *Esejów mesjańskich*[374], który obfituje w intrygujące spostrzeżenia na temat hipostazy Heideggerowskiej nicości. W omawianej interpretacji znowu do czynienia mamy z rzekomą dyskusją między Heideggerem a Parmenidesem. Zdaniem Taubesa, w swoim inauguracyjnym wykładzie fryburskim *Czym jest metafizyka?* Heidegger stara się wykreślić „pole” dla tego, co nie mieści się w parmenidejskiej wykładni bytu jako czystej obecności, podkreślając jednocześnie, iż właśnie tak scharakteryzowany byt stał się właściwym przedmiotem nauki, ta natomiast naszą wielką „namiętnością”. Współczesny świat myśli w sposób naukowy. Nauka zaś mówi: byt „i oprócz tego nic”, byt „i więcej nic”, byt „i poza tym nic” – wylicza Heidegger, wskazując jednocześnie na owo „nic”, które

---

[371] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 36.

[372] Zgodnie ze starożytną symboliką pojęcie chaosu nie jest jednoznaczne. Oznacza mianowicie zarówno: „ziejącą czeluść pomiędzy ognistym niebem a ziemią” (chaos zrodzony), jak i pierwotne zmieszanie, w którym „wszystkie rzeczy były razem” (chaos poprzedzający stworzenie). W *Teogonii* Hezjoda z pierwotnego Chaosu powstają Noc i Dzień, podobnie jak w Heideggerowskim prześwicie, który umożliwia dopiero wszelką grę światła i cienia.

[373] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?Posłowie*, dz. cyt., s. 53-54.

[374] J. Taubes, *Od przysłówka „nic” do rzeczownika „Nic”...*, dz. cyt.

bynajmniej nie jest nieistotne czy nic nieznaczące[375]. Nic jest, by tak rzec, realne – można go doświadczyć – stąd przysłówek „nic" niepostrzeżenie zamienia się w tekście Heideggera w hipostazę „Nic". Owo Nic jest przy tym w jakimś sensie „stwórcze". Taubes pisze: „*Ex* w zwrocie *ex nihilo* wskazuje na to, że jakąś formę *nihil* można by uznać za <<przyczynę>> stworzenia"[376]. Starożytna metafizyczna formuła *ex nihilo nihil fit*, mówiąca iż „z niczego nic nie powstaje", niepostrzeżenie przekształca się w *nihil ex nihilo fit* w znaczeniu: z bycia pojmowanego jako nicość istoczy się dziejowe bycie bytu, które jako powstawanie i ginięcie, rodzenie i zanikanie nie podpada pod parmenidejską wykładnię bytu w jego czystej obecności. Z niczego powstaje nic, co – zarówno z teologicznego, jak i filozoficznego punktu widzenia – generuje liczne sprzeczności.

Sam Heidegger podkreśla przede wszystkim trudności w rozumowaniu wynikające z samego sensu sformułowania *creatio ex nihilo*; jeśli bowiem Bóg tworzy z nicości, musi móc się jakoś do owej nicości odnosić, z drugiej strony jednak jego status bytu absolutnego wyklucza istnienie czegoś zewnętrznego względem Niego, do czego mógłby się tak czy inaczej odnieść. W tym miejscu Taubes powołuje się na Gershoma Scholema:

„Bóg ma wolność stworzenia bytu, który nie jest Nim samym. Cóż może być bardziej paradoksalnego niż to? Jak bowiem, jeśli istnieje Bóg, może istnieć jakiś byt, który nie byłby zawarty w Nim samym? Ale hasło stworzenie z niczego zdaje się właśnie z góry wykluczać takie zawarcie całego bytu w samym Bogu, takie panteistyczne odwrócenie pojęcia stworzenia [...] Stworzenie z niczego [wyjaśnia Scholem nieco dalej] tak jak pojawia się ono stale w tradycjach mistycznych, jest stworzeniem z samego Boga. Jest to dokładnie to, co doktryny wszelkich ortodoksji zdawały się wykluczać. Niczym, które warunkuje stworzenie, jest On sam. Wolność dzięki której stwarza, odnosi się do Niego samego, a nie do czegoś, co znajduje się poza Nim. Nic filozofów, niebyt, staje się substancjalnym Niczym, Niczym nad-bytu Boga"[377].

I choć Heidegger z oczywistych względów nie podejmuje tych teologicznych tropów, twierdzi wprost, iż zgodnie z jego własną reinterpretacją pojęcia nicości, formuła *creatio ex nihilo* na-

---

[375] „Przeszukując byt – pisze Hiedegger w posłowiu – gdziekolwiek i jakkolwiek dogłębnie, badanie nigdzie nie znajduje bycia. Zawsze spotyka byt tylko, gdyż, z założenia, obstaje przy bycie, aby go wyjaśniać. Bycie wszakże nie jest żadną bytującą jakością tego, co jest. Bycia nie można na wzór bytu przedmiotowo przedstawić i dostawić. To, co po prostu inne wobec wszelkiego bytu, jest nie-bytem. Lecz to Nic istoczy się jako bycie. Zbyt pochopnie sprzeniewierzamy się myśleniu, jeśli tak tanio oceniamy Nic jako po prostu nic nieznaczące i przyrównujemy do czegoś nieistotnego. Zamiast ulegać takiemu nadmiernemu pośpiechowi i próżnej przenikliwości i odrzucać wieloznaczną zagadkowość Nic, trzeba się nam uzbroić w swoiście jedyną gotowość doświadczenia w Nic przestronności tego, co wszelkiemu bytowi poręcza bycie" (M. Heidegger, *Czym jest ‚metafizyka? Posłowie*, dz. cyt., s. 50-51).

[376] J. Taubes, *Od przysłówka „nic" do rzeczownika „Nic"...*, dz. cyt., s. 154.

[377] G. Scholem, *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989, s. 55-62 – przekład zmieniony za: J. Taubes, *Od przysłówka „nic" do rzeczownika „Nic"...*, dz. cyt.

biera „innego znaczenia, znaczenia, które dotyczy samego problemu bycia i brzmi: *ex nihilo omne ens qua ens fit*”[378].

Parmenidejskie „Nic, które nie jest”, zachowuje sens; ten jednak wskazuje raczej na zakazaną ścieżkę Nocy i „mniemania śmiertelnych”. To ich właśnie dotyczy owa ścieżka, gdyż – jak powiada Hölderlin – „Nie potrafią wszystkiego niebianie. W otchłań bowiem śmiertelni raczej sięgają”, co zasadniczo wpisuje się w przeprowadzaną przez Heideggera analizę fenomenów skończoności i śmierci. „Nic – mówi dalej Taubes – stało się tym, co zdawała się wykluczać starożytna nauka o byciu, począwszy od Parmenidesa, którego <<żadne nie nie kala>>, stało się substancjalnym Niczym, z którego wyłonił się wszelki byt jako byt”[379]. Taubes wskazuje na obecność zreinterpretowanej formuły *creatio ex nihilo* w tekstach gnozy ismaelickiej[380], w Kabale żydowskiej i w chrześcijańskiej mistyce, nie omija jednak przy tym istotnych różnic w wykładni religijnej i filozoficznej:

„Wprowadzony przez Heideggera termin <<Nic>> [*das Nichts*] nie oznacza *nihil* tradycji mistycznej. Oznacza on <<Nic istnienia>> [*Nichts des Daseins*]. Nie trafia się ono w ekstazie lub mistycznej medytacji, lecz można <<napotkać>> je w trwodze”[381].

Niemniej jednak, na swoiste podobieństwo wskazuje – charakterystyczny zarówno dla mistyki, jak i wypowiedzi Heideggera dotyczących spotkania z Niczym – zwrot ku antropologii i związany z nim, szczególnego rodzaju, a-teizm; ten ostatni, tak często pobrzmiewający w kazaniach Mistrza Eckharta czy u Anioła Ślązaka:

„Ja wiem, beze mnie ani chwili żyć nie możesz
Gdy sczeznę ja, Ty także oddasz ducha, Boże” itp.

3) Nicość jako ἀλήθεια – przestrzeń nieskrytości. Interesuje nas w tej kwestii nie tyle cała aletheiczna „maszyneria” związana z byciem – które istoczy się z Tego-Samego w roz-

[378] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie*, dz. cyt., s. 45.
[379] J. Taubes, *Od przysłówka „nic” do rzeczownika „Nic”...*, dz. cyt., s. 157.
[380] O której wspominaliśmy między innymi w rozdziałach I i II niniejszej rozprawy, mówiąc o islamie ezoterycznym i jego radykalnej metodzie hermeneutycznej, jaką stanowi *tawil*, w swojej radykalnej wersji rozwijany i praktykowany przez Nizarytów zwanych również asasynami.
[381] J. Taubes, *Od przysłówka „nic” do rzeczownika „Nic”...*, dz. cyt, s. 156.

cięciu odkrywająco-skrywającej wyróżni[382] wy-darzenia – lecz sam fakt otwartości pojmowanej jako istota prawdy. „Długi jest czas, wydarza się jednak prawdziwe" – mówi Hölderlin w niedokończonym hymnie *Mnemozyne*. W owym „prawdziwym" należącym do wydarzenia Heidegger dopatruje się rozpiętej przestrzeni[383] prześwitu, wewnątrz której „Bycie oferuje się zawsze tylko w takim lub innym z góry przesłanym dziejowo charakterze,[384]" jako skategoryzowany, tak czy inaczej przedstawiony byt oraz, również dziejowa, prawda tegoż. W tych dziejowych odsłonach triumf święcić może, całkiem zresztą słusznie, prawda adekwacji – epistemologiczna zgodność sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, do którego ów sąd się odnosi – nie dotyczy ona jednak prawdy samego prześwitu, ta bowiem jako pierwotne ujawnienie poprzedza i warunkuje wszelką tego typu zgodność. Nieskrytość jest gruntem w absolutnie źródłowym sensie, ale tylko jako „ruch" pomiędzy zmagającymi się czy odpychającym w wydarzeniu (od-przeciwniającymi, sporzącymi itp.) byciem i bytem. Znowu nasuwa się tu wątek „mowy nic niemówiącej" czy myślenia, które ze swej strony musi „porzucić" Boga, zwłaszcza Boga filozofii, by otworzyć się na boskiego Boga.

„Stan – mówi Heidegger – w jakim jest rzecz myślenia, bycie, pozostaje swoistym <<stanem rzeczy>>. Nasz potoczny sposób myślenia potrafi go uwydatnić tylko w niedostatecznym stopniu. Próbuje się dokonać tego, przywołując przykłady, przy czym z góry trzeba zastrzec, że nigdzie w bycie nie ma przykładu na istotę bycia – przypuszczalnie dlatego, że istotą bycia jest sama gra"[385].

Z perspektywy myślenia przedstawieniowego owa gra okazuje się niczym – „przestrzenią" nieskrytości, w której może się dopiero zjawić „coś" bytującego.

Ten ogólny „przegląd" z pewnością nie wyczerpuje możliwości interpretacyjnych, jakie stwarza pojęcie bycia-nicości jako Innego od bytu. Dwa pierwsze punkty są niewątpliwie w większym stopniu wyinterpretowane z filozofii Hiedeggera aniżeli punkt ostatni. W żadnym miejscu jednak nie rozchodzą się bezwzględnie, a przyczyna możliwości przenikania się stanowisk zarysowanych w ramach każdego z nich, zdaje się spoczywać w samym Heidegge-

[382] Niezależnie również od tego, czy na ten sam problem spojrzymy z perspektywy wy-darzenia, czyli różnicy pomiędzy byciem a bytem, która przejawia się jako próba ugruntowania bytu w byciu skrywającym się – w odmowie bycia tymże gruntem – jako bezgrunt (por. M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010).

[383] Metafory przestrzenne z oczywistych względów są tutaj nie na miejscu. Heidegger w pewnym momencie zaczyna posługiwać się np. zwrotem „czas przestrzeń".

[384] M.Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 157.

[385] Tamże, s. 153-155.

rowskim projekcie. Za każdym razem wprawdzie należy tu czynić zastrzeżenia w stylu: to nie taki chaos i nie taki nadmiar, z jakimi mogła skonfrontować nas metafizyka, nawet wówczas gdy usiłowała przekraczać własne kategorie, lub: nie taki Bóg, z jakim zapoznała nas tradycja, jej wyobrażenia i pojęcia, bądź: nie taki bezgrunt, nie taka identyczność i nie taka różnica, jakie zdolni jesteśmy uchwycić za pomocą myślenia przedstawiającego itd.

Postawa Heideggera wykracza poza tradycję filozoficzną, opiera się na „wglądzie" podobnym do harmonii Tao[386] czy „przebłysku" Satori; z drugiej strony jednak po demontażu wyobrażeń związanych z pojęciami zachodniej filozofii, Heidegger wraca do owych pojęć, twierdząc, iż sam ów „wgląd" jest „źródłowo" filozoficzny, a pojęcia te posiadają jakiś zapoznany, i w tym sensie niezbadany, wymiar. Porównując nicościowy charakter bycia z filozofią mistrzów zen, Agnieszka Kozyra słusznie zauważa:

„Starania Heideggera, by <<filozofować>>, odstępując od kategoryzowania, mistrzowie zen uznaliby pewnie za z góry skazaną na niepowodzenie próbę <<zmycia krwi krwią>> – jak można przestać kategoryzować, używając słów-pojęć, które nieuchronnie są związane z kategoryzacją?"[387].

Z pewnością do czynienia mamy tu z tak charakterystycznym dla mistyki problemem wysłowienia i zobiektywizowania „najwyższej prawdy". Tym samym, w interpretacji pobrzmiewać może zarówno *cimcum* Izaaka Lurii: „wycofanie", „skurczenie się" czy „cofnięcie" samego Boga, który – poniekąd negując własną Nicość – stwarza „przestrzeń" dla bytu wyłaniającego się w ten sposób jakoby z jego własnej nieokreśloności, ale i bezgrunt (*Ungrund*) Jakoba Böhmego jako nicość, z której Bóg dopiero się wyłoni. Z punktu widzenia różnicy ontologicznej stanowiska te wcale nie muszą się wykluczać; a porównania do buddyjskiej formuły siunjaty[388] czy hinduistyczny postulat o identyczności atmana i Brahmana[389] również nie wydadzą się w tym miejscu nazbyt wydumane.

---

386 Por. pierwsze słowa *Księgi Drogi i Cnoty* przypominające mowę o Heraklitejskim logosie czy właśnie Heideggerowskim byciu: „Tao, które można wyrazić słowami, nie jest (prawdziwym) niezmiennym tao". Inne opisy Tao: „Niebo i Ziemia zrodziły się z nieistnienia. **Wszystko zrodziło się z nieistnienia**"; „To źródło jest tajemnicą nad tajemnicami, łonem obiecującym narodziny wszystkim istotom"; „Ledwo dostrzegalne, wiecznie obecne, nie wie, kto je zrodził, **starsze niż pojęcie** Boga (podkreślenia moje – Ł.M.)". Por. Lao-Tsy, *Tao-te-king czyli Księga Drogi i Cnoty,* tłum. T. Żbikowski, „Literatura na świecie" 1987, nr 1 (186)

387 A. Kozyra, *Filozofia zen*, PWN, Warszawa 2003, s. 305.

388 Sanskr. *śūnyatā* – pustka, niesubstancjalność: „Forma jest pustką, pustka jest forma", gdzie pustka oznacza nie tyle nicość, co brak własnej natury.

389 *Atma brahma ća* – atman (podmiot) i Brahman (Bóg jako wieczny, bezosobowy absolut) to jedno.

Warto po raz kolejny podkreślić – i pochylić się nad tym faktem – iż każda z wyszczególnionych wyżej „linii" interpretacyjnych w jakiś sposób łączy pojęcie bycia-nicości ze źródłowym ujawnianiem się świata-natury jako całości, a więc mimo wszystko abstrakcji. Pod tym względem Heideggerowskie rozważania zdają się kompensować nie-naturalność i zaświatowość myśli chrześcijańskiej i jako takie zwracają się ku pojęciowości greckiej, szczególnie jednak tej, która myśli o ogólnych zasadach (*arche*) świata i jego struktur[390]. Zwykle bowiem z zimną obojętnością odnosi się Heidegger do odrębnych treści wyobrażeniowych, niezależnie od tego, czy pochodzą one z judeochrześcijańskiego, czy też greckiego „kodu" kultury. Stąd najbardziej abstrakcyjne rozważania filozofa więcej wspólnego mają raczej z „naturalnością" fizykalnych teorii bytu (w innych, „poetyckich" miejscach wykraczając oczywiście daleko poza tę afiliację) aniżeli z naturalną orientacją mitu.

Są to wszystko konsekwencje myślenia o zasadzie ogólnej, takiej jak nicość, otwartość, prześwit, chaos[391] itp. Kompensacyjny ruch przeciwko zdenaturalizowanej metafizycznej wykładni bytu odcieleśnia filozofię Heideggera w innym kierunku i na zupełnie innym poziomie. Nagi, fundujący (czy „założycielski") „fakt" bycia-nicości osłabia wszelką typo- i topo-logię, aż po jej całkowite rozmycie. „Wydarza się jednak prawdziwe" – mniejsza o to, „co", „gdzie" i „jak" się wydarza. Człowiek bowiem – razem ze wszystkim, co należy do jego świata – zadomowiony jest jakoby „w przepływie" (ściśle rzecz biorąc „w prześwicie"), natomiast nigdy w miejscu-zamieszkania: miejscu-ciała, miejscu-obrazu, miejscu-konkretnego-świata.

Można powiedzieć, iż owa natura – bezosobowa, szczodra matryca bytu bez twarzy, aby wybiórczo posłużyć się wyimkami z Lévinasa – jest tak naturalna, iż obca pozostaje jej wszelka kultura, a więc również to, co typowo ludzkie. Tylko w człowieku dojść może do rozjaśnienia – niekoniecznie ludzkiej – prawdy bycia, jednak zdaje się, iż „myśl" zdolna byłaby z większą skutecznością penetrować głębie własnego wyłaniania się z owej „szczeliny"

---

[390] Warto zauważyć, jak niepodobne są owe rozważania do również kompensacyjnych i symbolicznych projektów alchemików. W tym sensie z pewnością stoi Heidegger w jednym szeregu z Böhmem (przynajmniej w tej części jego prac, które napędza – nieco zmodyfikowany – aparat pojęciowy współczesnych mu myślicieli spekulatywnych) czy Mistrzem Eckhartem.

[391] Por. uwagi Cezarego Woźniaka o „świętości ontologicznej" (Biemel): „Otwarte, będąc czymś, co nie daje się zapośredniczyć (*das Unvermittelbare*), zapośrednicza/ umożliwia (*vermmitelt*) odniesienie między wszystkim, co się uobecnia. Jako świętość, Natura jest jednocześnie Chaosem (dla Hölderlina 'świętym Chaosem'), który pomieszcza zróżnicowanie tego, co się uobecnia" (C. Woźniak, *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe, a granice filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 243).

bycia zwanej prześwitem, gdyby nie była obciążona tym, kto myśli[392]. W tym miejscu owa zdecydowanie mistyczna antropologia spotyka się z – nie do końca jasną dla Europejczyków – nieosobową antropologią Dalekiego Wschodu. Modelowy dla tego zagadnienia może być sposób, w jaki *Upaniszady* wyrażają jedność Innego, absolutnego czy nieuwarunkowanego bytu, z cielesnym, materialnym kosmosem i „ja" oraz – przenikającym wszystko – kosmicznym rozumem. Być może najlepiej ilustruje to przykład, który przybiera postać dialogu pomiędzy uczniem zwanym Świetaketu i jego ojcem oraz nauczycielem:

„Przynieś mi stamtąd owoc figowego drzewa. – Oto jest, czcigodny. Przetnij go. – Już przecięty, czcigodny. Co widzisz w nim? – Nic, czcigodny. Wówczas rzekł do niego: Z tego najdrobniejszego, o miły, którego nie widzisz, z tego nieuchwytnego, o drogi, powstało wielkie drzewo figowe. Wierz mi, drogi, że to właśnie – to, co najlotniejsze, to jest istotą wszechświata, to rzeczywistość, to atman, to jesteś Ty, o Świetaketu! [i dalej] Włóż oto tę sól do wody i przyjdź do mnie jutro nad ranem. Ten uczynił to, a ojciec rzekł: Przynieś mi sól, którąś wieczorem włożył do wody. – Ten chciał ją uchwycić, ale nie znalazł, gdyż się zupełnie rozpuściła. Spróbuj tej wody z jednej strony, jakiś ma smak? – Słony. – Spróbuj z innej strony, jakiż ma smak? – Słony. – Spróbuj ze środka, jakiś ma smak? – Słony. – Porzuć to i siądź koło mnie. I ten uczynił tak. – Zawsze to się dzieje, powiedział – Podobnie, o miły, nie widzisz tu wcale bytu, a jednak jest on wszędzie. I to właśnie, to, co najlotniejsze, to jest istotą wszechświata – to rzeczywistość, to atman, to jesteś ty, o Świetaketu!"[393].

Co jest naturą wszystkiego? Nic! Wszystko wyłania się – niczym z „pustki" wewnątrz figowych nasion – i wraca – jak rozpuszczona w wodzie sól – do owego Nic; nim również, w swej najgłębszej istocie, jest sam człowiek, bowiem atman i Brahman to jedno[394].

---

[392] Heidegger wyraża takie przekonanie, mówiąc chociażby o tym, iż zachodnie myślenie związane z bytem w ogóle nie myśli. Jednakowoż człowiek, którego znamy, myśli, zwłaszcza w „zachodnim" stylu.

[393] *Upaniszady, Ćhandogja-upaniszad*, tłum. F. Michalski-Iweński, Ultima Thule, Warszawa 1924, s. 10-13.

[394] Na te same podobieństwa wskazują Heideggerowskie analizy monady; monada bowiem – mówi Leibniz – jest żywym zwierciadłem uniwersum: „każda substancja prosta (*monada*) zawiera odniesienia, wyrażające wszystkie pozostałe substancje [...] jest zatem wiecznym i żywym zwierciadłem wszechświata" (G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, *Rozprawa metafizyczna*, *Monadologia*, *Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 308). Heidegger tłumaczy, iż to odzwierciedlenie pozostaje każdorazowo względne: „różne stopnie, od pełnej przejrzystości aż do otępienia i nieprzytomności"; „świat każdorazowo należy do niej w pewnym perspektywicznym załamaniu"; „każda monada jest uniwersum w taki sposób, iż zawsze przedstawia w swym parciu *całość świata* w jej jedności, choć nigdy nie chwyta jej w zupełności" itd. (M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, tłum. M. Poręba, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 336/337). Jeżeli ktoś dodatkowo chciałby poczynić zarzut, iż dominującą postawą duchowych praktyk filozofii Dalekiego Wschodu pozostaje kwietyzm, wygaszenie jednostkowej woli itp., podczas gdy dominującym nastrojem w filozofii Heideggera, za sprawą którego człowiek otwiera się na czyste bycie jako Nic, jest, jak mówiliśmy, trwoga – spieszymy z wyjaśnieniem, zgodnie z którym: „W trwodze następuje ruch cofnięcia się przed..., ruch, który wprawdzie nie jest już ucieczką, lecz zaklętym spokojem" (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 38).

Uzależniona od metafizycznych przedstawień, pochodząca z *Upaniszad* przypowieść teoretycznie nie może zostać zaimplementowana do heideggerowskiego typu myślenia[395]. Mimo to na poziomie opisu bytu wyłaniającego się z nicości różnice nie są tak duże, jak z pewnością życzyłby sobie tego Heidegger. W obydwu przypadkach do czynienia mamy z fundamentalnym rozmyciem partykularnego zamieszkiwania – które jeszcze przed Nietzschem globalnie określać mogło myślenie o jakiejś idei mogącej spełniać warunek bycia modelem prawdy oraz absolutnej pewności co do treści jawiącej się jako oczywista – w poczucie (*Stimmung*) będące jednocześnie przeczuciem pewnego całościowego związku, niezróżnicowanego *arche*-faktu. Uczasowione wyłanianie się z tak pojętej *nihil originarium* jawi się jako chaotyczne „splątanie", pulsacja czy fluktuacja natury (φύσις – w znaczeniu pierwotnym: energia), z której dopiero wyłonią się bogowie, czasy, ludzie i rzeczy[396].

W ten sposób Heidegger w sposób pierwotny i źródłowy „uświęca" samą naturę[397], w zalążku mieszczącą wszelkie zróżnicowanie tego, co dopiero ma się unaocznić w procesie wyistoczenia; tego, co ma się wy-darzyć w pewnym rozstrzygnięciu. Podobnie bowiem jak bycie, „natura – mówi Heraklit – lubi się ukrywać" (D 123). Ukrywa się więc, negując swój absolutny, nierozstrzygnięty, nicościowy i chaotyczny wymiar, aby w wyniku tego procesu ujawnić się jako – określone, względne, uformowane i rozstrzygnięte – coś.

---

[395] Zdecydowanie bliżej spokrewniona jest z wolitywną metafizyką Artura Schopenhauera, w związku z czym Józef Marzęcki może sformułować taki oto sąd: „greckie eleackie hasło <<*hen kai pan*>> jest dokładnie zbieżne z sanskrycką formułą <<*atma brahma ća*>>; i w jednym, i w drugim przypadku wskazuje się wprost, iż wewnętrzna najgłębsza istota we wszystkich rzeczach jest ewidentnie jedna i ta sama, a jej tajemnicę nosi człowiek w sobie – klucz do zagadki istotowości świata (*Brahmana*) jest więc kluczem antropologicznym, skrojonym na miarę naszego poznającego i chcącego <<ja>> (*atmana*)" (J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*..., dz. cyt., s. 15). Dodać należy, iż rozwinięte hasło *hen to pan kai ta panta hen* – które w przekładzie na języki polski brzmi: „jedność jest wszystkiem, a wszystko jest jednością" – stanowi mistyczną formułę magii greckiej (zaadaptowaną i reinterpretowaną przez gnostyków, hermetyków i alchemików), której figuratywno-symbolicznym przedstawieniem jest *Uroboros*, wąż zjadający własny ogon. *Uroboros* to m.in. chaos bez formy, święta natura, która w nieskończoność odradza się i zanika, wyrażając wieczne trwanie wszechświata i jego „wieczne powroty" – duchowo-fizykalny cykl wszechrzeczy. Gdyby więc nie „bytowe" i wyobrażeniowe afiliacje, formuła ta mogłaby stanowić odzwierciedlenie „gry" bycia-bytu. Symbol jako taki jednak nosi w sobie potencjał otwierający zarówno na to, co ponad (metafizycznie), i to, co nadchodzi (eschatologicznie) – już u alchemików *Uroboros* staje się wariantem kamienia filozoficznego, uosabiając również Chrystusa. Rozwiniemy ów wątek nieco dalej pochylając się nad symbolem węża, jednym z podstawowych archaicznym wyobrażeń.

[396] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Aletheia, Warszawa 1999, s. 91.

[397] Por. . K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Alet *Listu o humanizmie*: „Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo <<Bóg>> [...] Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie, czy Bóg przybliża się, czy oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenia się w wymiar, w którym jedynie pytanie to może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świętości. Pozostaje on, nawet jako wymiar zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka. Być może dominującą właściwością naszych czasów jest zamknięcie się wymiaru tego, co zbawienne (*das Heilen*). Być może, to jedynie jest dla nas zgubne (*Unheil*)".

Rozstrzyganie (*Entscheidung*) to jedna z kluczowych figur *Przyczynków…*, którą posługiwaliśmy się dotąd dosyć swobodnie, trudno bowiem każdorazowo oddać jej znaczenie w taki sposób, aby ściśle odpowiadała temu, co chciał za jej pomocą wyrazić sam Heidegger. Rozstrzyganie jako istoczenie bycia stanowi właściwy moment „odróżnienia" (wyłonienie się różnicy bycia i bytu), z „roz-cięcia" tego, co pierwotnie – w skryciu – nie-rozstrygnięte. Tylko dzięki temu roz-cięciu możliwe staje się rozstrzygnięcie (wybór) już w obrębie danej alternatywy: albo-albo. Rozstrzygając, bycie rozcina samo siebie – swoją Takoż-Samość sprzed pojawienia się alternatywy: albo-albo – rozstrzyga więc o samym sobie. Czy rozstrzyganie, czy nie-rozstrzyganie – zawsze już bycie: skryte bądź nieskryte. Rozstrzyganie przypomina więc poniekąd „błysk prawdy zen", który Nishida opisał w języku tradycji filozoficznej jako „nicość absolutną", czyli „absolutnie sprzeczną samotożsamość"[398], oddając tym samym tożsamość i jednoczesność zarówno wielości, jak i jedności świata, który wyłania się z nicości tego, co jeszcze nie-rozstrzygnięte: z residuum ukrytych przed świadomością (która swoje procesy opiera właśnie na odróżnianiu i selekcji), wykluczających się możliwości i – zdaje się – czegoś jeszcze, jakiegoś naddatku, który nie podpada pod żaden z członów wyłaniającej się alternatywy i związanej z nią możliwości wyboru.

„Absolutnie sprzeczna samotożsamość" jest więc terminem określającym współ-przynależność niejawności i jawności (skrytości i odkrytości) – krótkotrwałe doświadczenie tej współ-przynależności, w obrębie ludzkiej świadomości, buddyści zen określają mianem *satori*. Rozstrzyganie to: „rozstępowanie się, które dzieli i w tym dzieleniu pozwala dopiero wejść do gry przy-swajaniu [*er-eignen* czyli wy-darzanie – Ł.M.] właśnie tego w rozstępie *Otwartego* jako prześwitu na to, co skrywające się i jeszcze nie-rozstrzygnięte"[399]. Λήθε – to, co niejawne czy ukryte – musi zanegować samo siebie, stąd ἀ-λήθεια jako nieskrytość, prześwit, stanowi upostaciowanie wspomnianej wyżej „gry" pomiędzy byciem i bytem. W tej aletheicznej grze odkrywania-ukrywania dostrzec możemy zarówno przebłysk formuły *creatio ex*

---

[398] Por. A. Kozyra, *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Nozomi, Warszawa 2007. Co ciekawe, Nishida, podobnie jak Heidegger, odróżnia metafizykę jako dziedzinę filozofii oraz naturę ludzkiej jaźni; ta i wiele innych pokrywających się tez Heideggera i Nishidy stanowić mogą przyczynek do zbadania japońskich inspiracji Heideggera, który wiedział o Nishidzie – jak podaje Kozyra – od swoich japońskich uczniów. Sam Nishida, który umarł w roku 1945, zdążył zapoznać się jedynie z dziełem *Bycie i czas*, do którego to odniósł się krytycznie, mianowicie, iż nie stanowi ono – wbrew zapewnieniom Heideggera – ontologii fundamentalnej, lecz pewną odsłonę filozofii subiektywności. W tej kwestii por. A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt. rozdz. *Nihilizm paradoksowy – filozofia zen, Nishidy i Heideggera*.

[399] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 89.

nihilo, dalekowschodnią opowieść o *Cudownie śniącym*[400] Wisznu, jak i luriańską ideę *cimcum*, skoro wszak Nic zawsze potrzebuje czegoś, z czym mogłoby wejść w „miłosny spór", aby przejawić się jako coś. Dla Nishidy będzie to oznaczało, istotną z punktu widzenia dalekowschodniej antropologii, tożsamość immanencji i transcendencji, a więc również to, iż – zgodnie ze słowami słynnego koanu – nawet „pies ma naturę Buddy".

Prawda bycia jest „świętością" pierwszą, niezróżnicowanym i niejawnym *arche*-faktem. Jak wobec tego rozumieć otwarte przez bycie-nicość (czy też „zawarte w" nicości) możliwości bycia oraz związek tego, co umożliwiane, z tym, co umożliwiające? Zdaje się on być równie niejasny i nierozwikłany, jak samo bycie. Ogólnie rzecz biorąc – podobnie jak w globalnej strukturze metafory Tischnera – następuje tu proces swego rodzaju „przekładu". Prawda bycia odzwierciedla się w dziejach Zachodu, „w zapomnieniu", a więc przyjmując postać metafizyki. W rozcięciu, w prześwicie Tego-Samego, istoczą się odróżnione – i przez to należące do siebie – bycie i byt. Okazuje się jednak, iż To-Samo – jako skrywające się w odmowie bycia gruntem, a więc jako bezgrunt – to nic innego, ale właśnie bycie. Jest bycie, które się nie metaforyzuje, nie przekłada czy – jak mówi Heidegger – „nie przesyła" bądź przesyła „w odmowie"[401], ale również takie, które przesyła się jako bycie bytu.

Można założyć jakiś całościowy – i tylko taki – związek między *arche*-faktem Tego-Samego oraz tym, co odsłania się jako bycie-bytu. Dlatego więc w nastroju trwogi nie ukazuje się nic szczególnego, ale całość-bytu, co zarazem samo w sobie wskazuje na to, iż metafizyka odzwierciedla jakieś istotowe ukonstytuowania bycia: „Prawdę bycia można przeto nazwać podłożem, w które wczepiona jest metafizyka i z którego czerpie pokarm jako korzeń drzewa filozofii"[402]. Mimo to same rozważania na temat jakiegoś „istotowego ukonstytuowania" zwodzą nas już na manowce myślenia z wnętrza metafizyki, które wprawdzie mówi nam coś jako „odzwierciedlenie" – nigdy jednak wprost o byciu samym:

---

[400] „Szczęśliwy, śpiący Wisznu spoczywa na zwojach wielkiego węża Anaty, unosząc się w kosmicznym Oceanie Mlecznym. Przed nim, jak na wysuniętej do przodu scenie, widnieje sześć postaci, które symbolizują umysł i pięć zmysłów. One są obudzone i w pełni działania, podczas gdy Bóg pogrążony jest we śnie. Są to więc istoty (...) pełne świadomości i poczucia własnej autonomii, reprezentują świat zjawisk. Skądinąd wiemy, że świat w perspektywie tych istot pozbawiony jest boskiej harmonii i spokoju. Wyłania się z głębi, gdzie wszystko jest jednością i błogością, a przejawia się jako wielość, ograniczoność i związane z tym konflikty i cierpienia. Rzec można, że Bóg śni jakiś koszmar" (M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 97).

[401] Zdaje się, iż pozostaje to kwestią nieusuwalnej trudności, z jaką boryka się Heidegger mówiąc o czymś tak wybitnie nieprzedstawialnym jak bycie:. „Bycie jest poprzedzającym różnicę wydarzeniem i dlatego bez bytu" (fragment obecny w 4 wydaniu *Posłowia* do *Czym jest metafizyka?*, w 5 wydaniu usunięty – wydźwięk tego zdania mógł wydawać się mylący, sam sens jednak towarzyszy późniejszym wypowiedziom o „wyróżni" oraz „wydarzeniu", np. w *Identyczności i różnicy*).

[402] M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 59.

„Wszędzie metafizyka porusza się w obszarze prawdy bycia, która pozostaje dla niej nieznanym i niezgłębionym podłożem (*unergründeten Grund*). Jeśli jednak przyjąć, że nie tylko byt wywodzi się z bycia, lecz że również i na sposób bardziej pierwotny bycie samo spoczywa w swojej prawdzie, zaś prawda bycia istoczy się (*west*) jako bycie prawdy, wówczas trzeba koniecznie pytać, czym jest metafizyka u swego podłoża. Pytając tak, musi się myśleć metafizycznie, ale zarazem musi się też myśleć z podłoża metafizyki, tzn. już nie metafizycznie”[403].

Jeśli zatem wnioskujemy o charakterze bycia na podstawie metafizyki, onto-teo-logiki, zauważamy następujące „cechy”: ogólność, całość, jedność; ponadto jest ono tym, co najwyższe, gruntujące, zarazem pierwotne i ostateczne. To wszystko jednak nie może być myślane od strony bytu – a więc systematycznie, metafizycznie – ale od strony nie-bytu czyli samego bycia[404].

Według kreślonego tu schematu, bycie okazuje się niezmiennym centrum, wokół którego krążą wszelkie możliwości: istnienia, myślenia, wyobrażenia. Można by rzec, iż bycie trzyma wszystko w ryzach, scala całość i jedność „wszystkości” oraz każdej „poszczególności”; na tej korespondencji opiera się więc wszystko, co zachodzi. W tym sensie, decydujące dla opisanego przez Heideggera „mitu” nicości będzie to, czy bycie „daje się...” poza tą korespondencją, poza przekładem czy procesem metaforyzacji. Odpowiedź na to pytanie stanowić będzie jednocześnie pouczenie dotyczące możliwości i charakteru transcendencji: możliwość wyjścia poza odzwierciedlenie (poza byt). Język sam wskazuje rozstrzygnięcie postawionej w taki sposób kwestii, jeżeli bowiem bycie „daje się...” przedstawić, „daje się...” pomyśleć, „daje się...” uchwycić itd., to zasadniczo nie jest już byciem. Pozostają dwie możliwości transcendowania: wykraczanie w nicość tego, co zakryte, oraz – opisywane wyżej – czasowe „wy-stawanie” poza byt ukonstytuowany w teraźniejszym uobecnieniu, pojmowane jako egzystencja, historia, dzieje, istoczenie jako prze-istaczanie. Jak przypomina Taubes:

---

[403] M. Heidegger, Czym jest metafizyka? *Posłowie*, dz. cyt., s. 49.

[404] Por. związane z Heglowskim *Aufhebung*, wywodzące się z późnych prac Heideggera pojęcie *Vervindung* (od niem. *Überwinden* – przezwyciężenie) – pojęcie to oddaje sens traktowanie dziedzictwa metafizycznego jako czegoś, co już za nami, czegoś obcego, z czym nie możemy się już w pełni utożsamiać, ale jednak – jako dziedzictwo i swoista przynależność – niemożliwego do pełnego przekroczenia, choćby z uwagi na to, iż nie dysponujemy niczym innym, niczym lepszym. Musimy mówić wciąż z wnętrza przezwyciężonej metafizyki, ale w swego rodzaju „skrzywieniu”. Wyleczenie się z „choroby” metafizyki pozostawia bowiem ślady, należy się z tym pogodzić, przyznać, iż owszem, „prze-było” się takową chorobę. *Vervindung* pozostaje, obok pojęć takich jak subwersja (cytowanie kodów kultury wbrew ich pierwotnym znaczeniowym wersjom), modnym postmodernistycznym słowem-wytrychem, jako „zniekształcenie”, „skrzywienie”, które nie rezygnuje z podstawowych danych tradycyjnego dyskursu, ale je przekształca – ukazuje jakoby „z ukosa”.

„W *Posłowiu* do czwartego wydania *Czym jest metafizyka?* Heidegger twierdzi, że istnieje bycie (*esse*) bez bytów, lecz nie istnieje byt (*ens*) bez bycia, Bycie przekracza wszystkie byty w świecie i istnieje niezależnie od nich. Teza ta, przełożona na język teologiczny, mogłaby oznaczać istnienie transcendentnego Boga bez stworzenia. W piątym wydaniu jednakże to samo zdanie zostaje <<nieznacznie>> zmienione, sama prawda bycia polega teraz na tym, że nie ma bycia (*esse*) niezależnego od bytu ani bytu (*ens*) niezależnego od bycia. Wedle tego zdania bycie wydaje się immanentne wszelkim bytom i nie istnieje niezależnie od nich – można je porównać do immanentnego Boga z wyobrażeń mistyków, który nie istnieje bez stworzenia”[405].

Nieusuwalna sprzeczność i wynikające z niej napięcie interpretacyjne polega na tym, iż bycie jest byciem bytu, ten jednak zawsze – jako pewien ograniczony obraz – zasłania bycie, które nie może odzwierciedlić się w jego medium, czy też odzwierciedla się właśnie w odpowiedzialnym za zapomnienie bycia „niepodobieństwie”. Stąd niejasny związek pomiędzy możliwościami zawartymi w samym byciu – jako pewnym *residuum* możliwych, a więc nierozstrzygniętych jeszcze, rozstrzygnięć – i tym, co umożliwiają owe możliwości, oraz konstatacja zasadniczo abstrakcyjnych rysów tego związku: ogólność, jedność, całość itd.

Nieco inaczej tę samą rzecz przedstawia Gianni Vattimo, kreśląc analogię pomiędzy interpretacją myśli Heideggera a rozróżnieniem na „lewicę” i „prawicę” szkoły heglowskiej. Mówi Vattimo:

„prawica jest pewną interpretacją dokonanego przez niego przekroczenia metafizyki jako wysiłku, mimo wszystko, przygotowania w jakiś sposób <<powrotu Bycia>>, być może w formie apofatycznej, negatywnej, mistycznej ontologii. Lewicowe jest natomiast proponowane przeze mnie odczytanie historii bycia jako historii <<długiego pożegnania>>, niekończącego się osłabiania bycia; w tym przypadku przekroczenie metafizyki ma być jedynie pamiętaniem o zapomnieniu, nigdy zaś ponownym uobecnianiem bycia, nawet jako terminu sytuującego się zawsze poza każdym sformułowaniem”[406].

W tym miejscu zasadniczo Taubes i Vattimo są zgodni: właściwym miejscem „objawienia” bycia są dzieje, a więc immanencja i skończoność. Immanentna transcendencja, jako istoczenie się rzeczywistości w ramach czasowego horyzontu, jest samą „intensywnością”[407] skończonego bycia, jego iluminacją w łonie absolutnej historii, która nie uwzględnia żadnej miarodajnej – przedkładającej jakąś konkretną, zobowiązującą miarę dla dziejów – meta-historycznej perspektywy. Toteż „mit” nicości w filozofii bycia w żadnym razie nie podlega interpreta-

[405] J. Taubes, *Problem ontologii w najnowszej filozofii niemieckiej*, tłum. P. Sosnowska, [w:] tegoż, *Apokalipsa i polityka…*, dz. cyt., s. 172.
[406] G. Vattimo, *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Universitas, Kraków 2011, s. 23.
[407] J. Taubes, *Problem ontologii w najnowszej filozofii niemieckiej*, tłum. P. Sosnowska, dz. cyt., s. 172.

cji teologicznej; można go co najwyżej czytać w duchu wspomnianej wyżej „apofatycznej, negatywnej, mistycznej ontologii". O ile jednak Vattimo przyjmuje to za dobrą monetę, Taubes podkreśla niebezpieczeństwo pojmowania świata jako „obrazu" – „zestawu" bądź systemu pojętego jako „produkt" przedstawiania, dostawiania, wytwarzania – które nie prowadzi do żadnego objawienia, ale raczej bez reszty zasłania bycie. Pisze Taubes:

„Nie chodzi tu o – jak można by przypuszczać – obraz świata (w sensie modelu etc.), lecz o to, że świat przedstawiony zostaje jako obraz i jako taki odwołuje się do przedstawiającego podmiotu [...] dzieje się nieskończenie wiele, ale nic się naprawdę nie wydarza"[408].

Paradoksalnie, właśnie w owym „nieskończenie wiele", w nie-obliczalności dziejowego bytu, upatruje Vattimo możliwość odciążenia samego wydarzenia, uwolnienia go od opresywnej „istoty", *essentia* tego, co się wydarza:

„byt zostaje <<w pewien sposób wyzuty z bycia>>. Lecz ta utrata staje się radykalna, gdy – wyrażając praktyczny charakter sprawowanej przez niego władzy – obraz świata powiela się w skontrastowanych i walczących między sobą kopiach. Ta walka leży u podstaw rozrostu systemów obliczania i przewidywania, doprowadzając do tego, iż rozszerzenie możliwości kalkulacyjnych doprowadza do całkowitej nieobliczalności: epoka światoobrazu stwarza przestrzeń dla rozmycia tego obrazu w wieżę Babel skontrastowanych przedstawień"[409].

Żadnej istoty, żadnego konkretu, oblicza czy „twarzy" bytu – jedynie multiplikujące się w nieskończoność maski i kolejne odsłony „światoobrazu", który ogromniejąc, staje się swym własnym zaprzeczeniem[410] – czysta proliferacja[411].

Za słusznością interpretacji Vattimo przemawia sama litera Heideggerowskiego *Czasu światoobrazu*. Bycie w pełni ukazuje się tutaj „w odmowie", nie jest wszak przypominane wprost, ale pamiętane-w-zapomnieniu; daje się, a więc odkrywa – zgodnie ze swoją istotą – w skrytości, w ten sposób urzeczywistniając swój a-letheiczny charakter (ἀ-λήθεια). Bycie, mówi Heidegger, „kładzie się cieniem" w obszar bytu, który dotąd zdominowany był przez

---

[408] J. Taubes, *Estetyzacja prawdy w posthistorii*, tłum. A. Kujawa-Eberharter, [w:] tegoż, *Apokalipsa i polityka…*, dz. cyt., s. 498.

[409] G. Vattimo, *Poza interpretacją*, dz. cyt., s. 36.

[410] Pozostaje sprawą dyskusyjną, czy i na ile możliwe jest takie odsłanianie się w łonie bytu czystych możliwości bycia i czy możliwy jest „skok jakościowy": przeskok z ilości, a więc obliczalności, w jakość „ogromu" tego, co nieobliczalne.

[411] Jedno z wiodących pojęć *Gender Studies*, oznaczające w tym kontekście niestałość wszelkiej tożsamości, zmienność i podleganie nieustannemu różnicowaniu. W pierwotnym, biologicznym kontekście oznacza: silne rozrastanie się czegoś, gwałtowny rozwój, rozmnażanie się, bujny rozrost, rozprzestrzenianie się.

światło szeroko pojętej metafizyki. Sama nieobliczalność jest tym cieniem, który rozmywa „kontury" wszelkiej istoty (*essentia*): idei, hierarchii, porządków, praw, ale i tropów, typów i obrazów. Jak mówi Heidegger:

„W potocznym mniemaniu cień jest zaledwie brakiem światła, jeśli nie wręcz jego zaprzeczeniem. Naprawdę zaś cień jest jawnym, a jednak nieprzenikalnym świadectwem skrytego świecenia. Zgodnie z takim pojęciem cienia, tego, co nie do obrachowania, doświadczamy jako czegoś, co wymyka się przedstawianiu, a przecież jest w bycie powszechnie jawne i wskazuje na bycie skryte"[412].

Istotą nowożytności okazuje się w pełni zdemokratyzowane „przesyłanie się" bycia, które sankcjonuje pluralistyczne – a tym samym niewykluczające skrajnego skontrastowania – równouprawnienie w sferze bytu pozbawionego odtąd „miejsc" szczególnych, wywyższonych pod jakimkolwiek względem. Poza istotą, „porządkiem prawd wiecznych", poza hierarchią i związaną z nią opresją odbywa się wspomniana przez Vattimo walka: „W tej walce światopoglądów – mówi Heidegger – zgodnie z jej sensem, człowiek angażuje nieograniczoną potęgę kalkulacji, planowania i hodowli wszystkich rzeczy"[413].

Zanegowanie wertykalnego charakteru transcendencji oraz równomierne rozłożenie w obrębie całego bytu „ciężaru" rozstrzygnięć-możliwości skrywających się w *arche*-fakcie bycia legitymizuje wszelką immanentną inność – również inność „nieustannego tego-jeszcze-nigdy-nie-było"[414] – kosztem jakiejkolwiek Inności metafizycznej. Bowiem, jak powiada Vattimo, streszczając polityczne konsekwencje owych ustaleń:

„o ile jest ona myśleniem o wiecznej obecności bycia – jako o ostatecznym fundamencie, wobec którego można jedynie milczeć i, być może, doświadczać zachwytu – o tyle jest myśleniem opresywnym: fundament, jeżeli jawi się z nieodwracalną oczywistością, nie pozostawia miejsca na dalsze pytania, staje się niczym władza, która zakrywa i narzuca się, <<nie udzielając wyjaśnień>>"[415].

Wypada jednak podkreślić – bez dalszego zagłębiania się w szczegóły tego wątku – iż analizowana tu interpretacja nie jest wcale budująca, a z założenia nihilizująca[416]. Vattimo podkre-

---

412 M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 95.
413 Tamże, s. 81.
414 Tamże.
415 G. Vattimo, *Poza interpretacją*, dz. cyt., s. 42.
416 Aby to podkreślić, Vattimo wprowadza termin „ontologia nihilistyczna"; tylko nihilizm bowiem, zgodnie z Nietzscheańską formułą: „nie ma faktów, są tylko interpretacje", nie ulega dalszym uroszczeniom interpretacji – jest więc specyficznym „faktem", nie fundującym *quasi*-bytem.

śla wątki „osłabienia" i „zanikania" obecne w tej szczególnej religii objawionej, jaką stanowi dla niego chrześcijaństwo, oraz we współczesnej kulturze jako takiej, uwzględniając przy tym zwłaszcza hermeneutyczną i fenomenologiczną spuściznę filozofii. Właśnie owa wielość – ogrom[417] nieobliczalnego jako przeskok z ilości w jakość – nieograniczony i wszechstronny pluralizm[418] jako „rozkład" tradycyjnie pojmowanej esencji (jakakolwiek by ona nie była) czy „rozmontowanie" metafizycznego ze-stawu odzwierciedlać mają pewien „ideał" założony w samym byciu, w otchłani, w bezgruncie wy-darzenia.

Wyliczane wyżej interpretacje: chaotyczna, aletheiczna, *quasi*-teologiczna i nicościowa zdają się łączyć w całość, w odsłonie przypominającej teologię dziejów Joachima z Fiore[419], po epokach Ojca (podporządkowania, często brutalnemu, boskiemu autorytetowi) i Syna (wiary i posłuszeństwa, religii i polityki), które oznaczałyby tutaj zaranie i rozwój metafizyki jako onto-teo-logiki – z wszelkimi tego procesu następstwami, aż po „śmierć Boga" i współczesne panowanie techniki – następuje epoka Ducha Świętego (epoka wolności Dzieci Bożych). W wersji Heideggera: epoka otchłannej proliferacji bycia.

„Cóż jednak – pisze Heidegger w zakończeniu *Czasu światoobrazu* – gdyby to sama odmowa stała się nieuchronnie najwyższym i najsurowszym objawieniem bycia? Odmowa, skryta istota bycia, pojmowana z perspektywy metafizyki […] odsłania się najpierw jako niebyt po prostu, jako Nic"[420].

W *Identyczności i różnicy* czytamy wprawdzie, iż: „bezgrunt ten nie jest ani pustą nicością, ani mrocznym chaosem, lecz: wy-darzeniem"[421] – i dalej, gdy Heidegger wspomina o „nadmiarze" „zachowanych jeszcze treści" – „tego, co niepomyślane, z czego to, co już pomyślane, czerpie przestrzeń swej istoty"[422]. Te i tym podobne sformułowania wykazać mają

---

417 M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, dz. cyt., s. 82.

418 W tym miejscu Vattimo powołuje się na „dwie koncepcje archetypiczne dla filozoficznej i religijnej tradycji Zachodu", pojmowane jednak poza pierwotnym kontekstem: arystotelesowską ideę substancji – byt wyrażający się na wiele sposobów – oraz wielowymiarowy charakter kierowanego do ludzi słowa Bożego; wcielenie Syna Bożego, które usensownia inne wydarzenia, te poprzedzające wcielenie oraz następujące po nim. Arystoteles: „*to on leghetai pollachos*". Św. Paweł: „*Multifariam, multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis*".

419 Joachim z Fiore – teolog i mistyk chrześcijański. Rozwinął koncepcję teologii dziejów, opartej na dialektyce tego, co boskie i historyczne – swoisty mesjanizm bez Mesjasza bądź mesjanizm immanencji. Dzielił dzieje na trzy etapy, trzy epoki inspirowane kolejno trzema osobami Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha. Pierwsza to epoka posłuszeństwa, druga – wiary, trzecia – duchowej wolności. W trzeciej epoce, epoce Ducha, boska obecność „zamieszka" w immanencji i w sposób doskonały objawi się w człowieku i jego historii. Wówczas ceremonie, etyka i prawo, kodeksy i Kościoły staną się zbyteczne. Zewnętrzne formy kultu zastąpi wewnętrzna obecność Boga, Jego jedność z człowiekiem. W kontekście filozofii Heideggera wątki Jaochima z Fiore podnoszą m.in. Taubes, Vattimo, Agamben; w Polsce np. Andrzej Serafin.

420 M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, dz. cyt., s. 95.

421 M.Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 67.

422 Tamże, s. 99.

programowy – ale wciąż filozoficzny – charakter myśli, która uchodzić chce za namysł anty-, przed-systemowy lub źródłowy, oddalając jednocześnie skojarzenia z mrocznym „mitem" nicości. Mimo to epoka bycia – które zgodnie ze swą istotą odsłania się „w odmowie" (jako jawny cień, skryte świecenie), wywołując ogrom możliwości tak zróżnicowanych i skontrastowanych, iż ich wzajemne zmagania przywodzą na myśl raczej nietzscheańską „wojnę duchów"[423] aniżeli możliwy do pomyślenia etap dziejów – z punktu widzenia myślanego w dowolny sposób bytu stanowić musi epokę chaosu. Epokę „myślenia rozległego – jak mówi Heidegger w *Przyczynkach...* – i nastawionego na mroczne drogi"[424].

[423] „Gdy prawda zetrze się z kłamstwem tysiącleci, nastąpią przewroty, zatrzęsie się ziemia, przeniosą się góry i doliny, że nawet o czymś podobnym nie śniono. Pojęcie polityki rozpłynie się wówczas w wojnie duchów, wszystkie potężne twory starej społeczności wysadzone zostaną w powietrze – wszystkie spoczywają w kłamstwie: nastaną wojny, jakich jeszcze nie było na ziemi. Dopiero ode mnie poczyna się na ziemi wielka polityka" (F. Nietzsche, *Ecce homo*..., dz. cyt., s. 115.). Proroctwo nader prawdopodobne z punktu widzenia niszczącej, dionizyjskiej ekstazy, będącej wynikiem absolutnego zanegowania, dotąd nadużywanej wprawdzie, apollińskiej – a więc związanej z miarą i harmonią – części tradycji: filozoficznej, religijnej i każdej innej.

[424] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 90.

Rozdział V
Wieczność i czas

„Droga nadmiaru" czyli dwa rodzaje źródłowości

Z wolna kierując się ku zawęźleniu problemów, których perspektywy staraliśmy się wyznaczać od pierwszego pytania niniejszej rozprawy, na powrót przeniesiemy się bliżej zagadnień związanych ze ściśle religijnym doświadczeniem Boga. Jednocześnie spróbujemy na ten teren „wciągnąć" myśl Martina Heideggera, co zostało już poniekąd zasugerowane w końcowych partiach poprzedniego rozdziału, gdzie zdawkowo napomknęliśmy o filozofii zen, Tao, obrazowej metafizyce *Upaniszad* czy kabalistycznym *cimcum* Izaaka Lurii. Tym samym podejmiemy tropy już naświetlone, próbując posłużyć się ich potencjałem czysto obrazowym.

Użycie w tym miejscu terminu „doświadczenie religijne" może okazać się jednak cokolwiek mylące. Zwyczajowo bowiem zarezerwowany jest on dla opisu doświadczeń już przefiltrowanych przez tradycję, często „wydrenowanych" z treści wyobrażeniowych przez teologię czy „nastawienie" ogólnofilozoficzne. Niekiedy nawet tak liberalne dziedziny nauki jak antropologia religii, religioznawstwo czy filozofia kultury potrafią rozprawić się z surowym materiałem wyobrażeniowym w taki sposób, iż w gromadzonych przez nie danych z trudem można dopatrzyć się wyjściowych względem nich wartości. Być może więc bardziej zasadne będzie tu mówienie o terenie „wyobraźni religijnej"; terenie, na którym Heidegger, jak się zdaje, nie czuje się zbyt pewnie. Nie jest to jednak żaden trik mający na celu obnażenie słabości Heideggerowskiego myślenia w starciu z wyobraźnią religijną i jej nieodłącznymi elementami w postaci mitu i symbolu. Celem będzie tutaj raczej ukazanie zakresu możliwości związanych z twórczą wyobraźnią religijną, potencjału mitów i symboli, którego Heidegger i podobni mu myśliciele zdają się nie dostrzegać lub dostrzegać nie chcą. Nieco dalej rozważania nad tym potencjałem posłużą szerszej prezentacji sylwetek „specjalistów" od religijnych wyobrażeń *par excellence.* Ma się rozumieć, iż na tym etapie naszej uwadze nie może ujść również zagadnienie dzieła sztuki – w odróżnieniu od „dzieła" myślenia – w jego szczególnym związku z postawą religijną.

Warto zauważyć, iż założenia z pozoru podobne do tych, jakimi posługuje się Heidegger, spotykamy wszędzie tam, gdzie poddane krytyce zostają podstawy tradycyjnych – postrzeganych jako przemocowe i represywne – systemów myślowych: „Żadnego kapłańskiego

rzemiosła – pisze Hakim Bey, wykładając podstawowe tezy ontologicznego anarchizmu – żadnej teologii, metafizyki czy moralności.[425]" I w innym miejscu:

„Zapamiętajcie sobie: jedynie w Fizyce Klasycznej ma Chaos cokolwiek wspólnego z entropią, śmiercią cieplną albo rozkładem. W naszej Fizyce (Teorii Chaosu), chaos identyfikuje się z Tao, wykraczając poza jin-jako-entropię i jang-jako-energię – bardziej zasada ciągłego tworzenia, niż jakiekolwiek *nihil*, bardziej próżnia w sensie *potentia*, niż wyczerpanie (Chaos jako <<suma wszelkich porządków>>)"[426].

Bey jednak walczy o symbol, o wyrwanie go z martwoty kulturowej kodyfikacji i ożywienie, które – przywracając ludzkiej świadomości samą jego siłę – od razu odbywa się w formie ruchu twórczego. „W umyśle pozostaje symbol Alamut[427], mandala albo magiczny krąg utracony wprawdzie dla historii, ale za to osadzony, wręcz wytrawiony w świadomości"[428] – pisze Bey o nizarytach, doskonale zdając sobie sprawę, iż nieodwracalnie przeminęły czasy twierdzy asasynów; jednakowoż nie wszystko z symbolu należy do przeszłości, zawsze bowiem ożywia go jakiś ukryty naddatek. Obrazoburstwo – przejawiające się chociażby w tym, iż Bey w swoich źródłowo ezoterycznych „eskapadach" raz za razem odnosi się do Nietzschego – na celu ma rozbicie zakrzepłych, zobiektywizowanych, a więc przeciwstawionych twórczemu podmiotowi i wyłącznie w tym sensie opresywnych przedstawień religijnych.

Aby ujrzeć boski nadmiar, należy uwolnić go od ludzkiej miary – i choć brzmi to jak paradoks – nie musimy jednak wiązać tego ruchu z definitywnym rugowaniem „kształtów" naszych wyobrażeń dotyczących *sacrum*. Mówi Ernst Jünger:

„życie skrywa w sobie dwie linie: jedna ciążąca ku trosce, druga ku nadmiarowi otaczającemu ognie ofiarne. Nauka, ze względu na swe założenia przyporządkowana trosce, odwraca się od świątecznej strony życia, nieodłącznie wiąże się z nędzą, jak mierzący z miarą, a liczący z liczbą. Stąd należałoby koniecznie wynaleźć naukę o nadmiarze, o ile takowa od dawna już nie istnieje – gdyż jest nią nic innego, jak teologia"[429].

A więc, z jednej strony teologia, z drugiej zaś anarchia i obrazoburczość, ostatecznie jednak i to, i to. „Droga nadmiaru – przypomina Blake – wiedzie do pałacu mądrości" (*The road of*

---

425 H. Bey, *Chaos: Szpalty ontologicznego anarchizmu*, [w:] tegoż, *Poetycki terroryzm*, tłum. J. Karłowski, Der Rumtreiber, Kraków 2003, s. 13.

426 H. Bey, *Komunikaty stowarzyszenia na rzecz ontologicznej anarchii*, [w:] tegoż, *Poetycki terroryzm*…, s. 39.

427 Twierdza al Alamut – siedziba sekty asasynów.

428 H. Bey, *Chaos: Szpalty ontologicznego anarchizmu*, dz. cyt., s. 17.

429 E. Jünger, *Awanturnicze serce*..., dz. cyt., s. 184. Por. też E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, dz. cyt., s. 144: „Teolog to ktoś, kto ponad niską ekonomią dysponuje wiedzą o nadmiarze, zna zagadkę z odwiecznych źródeł, wciąż niewyczerpanych i wciąż bliskich".

excess leads to the palace of wisdom), co jednak tylko z pozoru daje się przełożyć na język Heideggerowskich zabiegów myślowych. Nadmiar oznacza tu bowiem – podobnie jak u Jüngera – niemożliwą do zredukowanie istotę boskich unaocznień: chaotyczną, stwórczą, wciąż w potencji, wciąż przed pierwszym *fiat*, ale jednocześnie zawsze już w postaci *lux* oświetlającego jakiś archetypowy obraz. Nigdy nie dowiemy się, co znaczy „dość", jeśli nie sięgniemy po „zbyt wiele": „Wyjmij liczydło, wagę i miarę w rok nieurodzaju" (*Bring out number, weight & measure a year of dearth*) – doda Blake.

Jeśli nie sięgniemy poza „nędzne" historyczne unaocznienia boskości, poza te „werbalne łupiny" (Heidegger), nigdy nie poznamy drzemiącej w nich – stwórczej, jak na bogów przystało – siły. Czy Heidegger nie popada w kłopoty właśnie dlatego, iż usilnie stara się wyłożyć za pomocą „ubogich" pojęć filozoficznych przedstawienia, które więcej wspólnego mają z doświadczeniem religijnym bądź mistycznym niż z samym myśleniem, jakkolwiek by je pojmować? Czy nie chce przy tym opisać sytuacji tak źródłowo „ontologicznej", iż przywołuje ona na myśl raczej gnostycki mit genetyczny aniżeli jakąkolwiek teorię bytu bądź bycia? Czy to myślenie nie inspiruje się religią i czy nie implikuje rozważań religijnych? I czy przez to niepostrzeżenie nie przestaje być myśleniem zarówno religijnym, jak i filozoficznym?

Z aletheicznej prawdy bycia, „szczeliny" i źródła wszelkiej jawności – tyleż pustości, co i nadmiaru – istoczy się różnica: spór, tudzież miłosny związek bycia i bytu[430]. Jakby z Chaosu pierwszy wyłaniał się Eros wraz z Ziemią – jak powiada Hezjod; jeśli bowiem bycie potrzebuje czegoś – parafrazując Plotyna – to szuka oczywiście tego, żeby byciem nie być, tak iż będzie potrzebować tego, co je zniszczy: bytu[431]. Oczywiście, wszelkie pojęcia klasycznej metafizyki ulegają tu przemieszczeniu, a więc pozornie „to samo" może równie dobrze oznaczać coś przeciwnego. Stąd myśl Heideggera zdaje się rezonować poniekąd z wyobrażeniami, którym rozliczne determinanty ontologiczne (bytowe) ciążą zdecydowanie mniej niż pojęciom.

„Ani Byt, ani Niebyt – mówi *Rig Veda* – JEDEN, który sam siebie wytchnął [...] JEDEN, ukryty w próżni". Istota bycia bowiem – przypomnijmy – jest „samą grą". Jeśli jednak w myśleniu bycia chodzi wyłącznie o grę, to namysł – prędzej czy później – musi wydać się

[430] Niemieckie *Austrag*, które zwyczajowo oddaje się za pomocą polskiego słowa „wyróżnia", Łukasz Kołoczek proponuje tłumaczyć jako „rozejm", które to słowo oddaje sens wzajemnej przynależności tego, co się odróżnia: bycia i bytu.

[431] Por. Plotyn, *O Dobru lub Jednem*, [w:] tegoż, *Enneady*, dz. cyt., s. 833.

jałowy. Wprawdzie nic nie da tu nasze chcenie czy niechcenie, lecz dla życia, prawdziwego życia, stawka takiej gry, wbrew licznym zapewnieniom Heideggera, zdaje się wątpliwa. Myślenie to bowiem niczego nie wygrywa – bądź wygrywa właśnie „nic" – a jako swoista, bo wyłącznie wkoło-myśląca „maszyna" może również wszystko stracić. Pod pozorem zwrócenia człowiekowi jego własnego doświadczenia świata – ziemi, którą nietzscheańscy „zaświatowcy" wyrwali nam spod stop – pustoszy kulturę (religię, sztukę i wszystko, co da się opróżnić), unieważniając jej partykularne treści, aby zwrócić „tylko" świat; w imię bezpośredniego doświadczenia *arche*-faktu bycia, do którego wszystko „doczepiło" się już jakoś, aby jako takie „coś" zjawić się nam przed oczami. Spod wyroku unieważniającego wszelką treść, która ośmielałaby się sama w sobie nieść jakieś przesłanie, umknąć zdołają jedynie te jej „istotne" elementy, które poddadzą się – nadużywanej zresztą – heideggerowskiej przemocy interpretacyjnej. Kiedy Heidegger wypowiada sądy w rodzaju: „zapomnieliśmy o byciu, to wielka katastrofa!" – zdaje się, iż wypowiada coś tak oczywistego, coś tak ogólnego, że wypada tylko bezradnie rozłożyć ręce. O tym samym przecież w sposób niezawodny informuje nas choćby „prymitywny" topos *genesis*, z konieczności już zawsze uwikłany w *hybris* i *exsilium*, oferując jednocześnie jakiś – co prawda, w zamyśle najczęściej niezgrabny, a już z pewnością niejednoznaczny – projekt z widokiem na eschatologiczny *telos*.

Gdyby tak myślenie Heideggera było chociaż wskazywaniem paradoksu w stylu mistrzów zen; na to jednak, jak mówiliśmy, zdaje się zbyt zachodnie. Interesujące nas pytanie: czy Heidegger w ogóle przewiduje tutaj jakieś „zewnętrze", jakieś *trans*-, poza istoczącą się różnicą bycia i bytu? – znajduje od razu swoją odpowiedź. „Życie jest tylko przechodnim półcieniem – mógłby Heidegger powtarzać za Shakespeare'em (podobne zabiegi zresztą nie są mu obce) – nędznym aktorem, który swoją rolę przez parę godzin wygrawszy na scenie, w nicość przepada" – spektakl ów może oglądać człowiek jedynie z wnętrza horyzontu, w którym zawsze znajduje się już jako wzięty w nawias z całą resztą skończony byt. Nawet jeśli założymy, iż bycie-samo „wystaje" poza proces ludzkiej przytomności, nazywany również m.in. „różnicą ontologiczną", owa przytomność nie może rozświetlić go tak, jak oświetla się byt. Nie może go również oświetlić za pomocą obrazów, partykularnych wyobrażeń mitologicznych bądź szczególnych wydarzeń, z ich ciężarem, jednorazowością i oryginalnością. Jest to myślenie o tyle niepokojące, o ile przewodnie dla ponowoczesnej formacji intelektualnej; myślenie, za pomocą którego niejednokrotnie starano się „rozjaśniać" również religijne źródła

kultury lub – podążając za jego wezwaniem – z danych owych źródeł czyniono wyłącznie „ciekawy" materiał kulturowej dekonstrukcji.

Jeśli bycie ma być grą, to – wypowiadając się w podobnym duchu – można by rzec, iż mity i symbole oferują nam również zasady oraz potencjalnie nieskończony zestaw scenariuszy, plansz i pionków, oraz widok na wygraną bądź przegraną: rozwiązanie, odnowienie, pojednanie, rozejm itd. Kiedy zabłądziwszy w wielkim lesie, wołamy o pomoc, nie spodziewamy się przecież, iż na ratunek przybiegną nam niedźwiedzie albo wilki. Problem jednak zdaje się polegać na tym, iż w myśleniu Heideggera przypuszczalnie nie ma stron konfliktu; nie ma tutaj graczy, celu gry: wygranej czy przegranej. Ten ostatni ekskurs w stronę Heideggera musi rozjaśnić powody decyzji wycofania się ku światu jako takiemu – ku światu jako całości – które jednocześnie stanowi wydziedziczenie ze świata obrazów, a więc z intuicyjnie pojętego, prostego ludzkiego zadomowienia.

W tym miejscu należy zadać jeszcze jedno istotne pytanie, mianowicie: czy Heidegger nie zmierza nieuchronnie do zatarcia granicy pomiędzy kulturą – w tym również tradycją źródeł religijnych – i naturą w globalnym porządku jawienia się *arche*-faktu bycia? Tę tendencje obserwujemy w całej myśli Heideggera: od prac najwcześniejszych, od rozważań osadzonych w materiale Ewangelii i Pawłowej teologii, przez swoistą cezurę projektu *Bycia i czasu*, po dalsze – związane z przezwyciężaniem metafizyki, zwrotem ku byciu itd. – etapy na myślowej drodze filozofa. Dla tego myślenia metafizyka pozostaje mimo wszystko punktem wyjścia – najpierw jako dyskursywna całość, fenomen kultury, tym bardziej więc jako determinujący wszelkie sposoby jawienia się oraz myślenia „ruch świadomości" – odzwierciedla ona bowiem (jako metafora w sensie Tischnerowskim) otchłań otwartości, „niewzruszone serce prawdy"[432]: ogólność, jedność, całość *arche*-faktu bycia.

Myślenie i bycie bowiem – powtarza Heidegger za Parmenidesem – są tym samym, czy raczej: są/ jest „to Samo". Nie dziwi niechęć Heideggera do mitologicznych obrazów, symboli, partykularnych wyobrażeń czy szczególnych wydarzeń, z ich ciężarem, jednorazowością i oryginalnością, nawet jeśli miałyby one ukazywać się jako swego rodzaju dominanty aktywnie korelujące – w pewnym sensie „jednoczesne" – z każdym czasem oraz każdą otwieraną w czasie możliwością. Ogólne Heideggerowskie metafory są więc pozbawione wagi i ciężaru, i choć naturalne, jednocześnie neutralne na sposób abstrakcji. Niemalże heglowska

[432] Przywoływany przez Heideggera zwrot z Parmenidesa (B 1,29).

praca pojęć, wycofanie się w podłoże metafizyki oraz apofatyczne „ukąszenie": Eckhart, Böhme, wschodni anikonizm – stąd też Heidegger przypomina nurka z Delos, który miast wyjawić wyłowione, schodzi jeszcze głębiej, aby zwrócić tajemnicę podziemnym nurtom. Emblematem owej tajemnicy pozostają więc milczenie, leśny prześwit i jutrzenka, anonimowi bogowie, którzy „przeszli", czy Ostatni – bezimienny – Bóg, który nadchodzi: „Całkowicie inny niż Dawni, zwłaszcza chrześcijański"[433].

*

Natura *versus* kultura, co gorsza w formie schyłkowej, zachodniej cywilizacji z jej techniką i powszechnym uprzedmiotowieniem – znów jest to dylemat bez wątpienia nietzscheański, w który bezbłędnie wpisuje się cytowana wyżej, dotycząca chrześcijańskiego Boga uwaga z *Przyczynków*. Nietzschego zachwycają wprawdzie antyczne zmagania niezliczonej ilości bogów, bóstw i opiekunów, duchów i geniuszy, walki te odzwierciedlają bowiem niczym niespętaną jeszcze wolność i żywotność greckiej świadomości, która wraz z nadejściem chrześcijańskiego mono-teizmu (wcześniej świadomość człowieka „psuli" zdaniem Nietzschego szczerze znienawidzeni przez niego Sokrates i Platon) zostaje wypaczona, wykorzeniona z natury i zniewolona przez jednoznaczny obraz autorytetu. Ustanowienie umownej typologicznej osi dzielącej boskie wpływy na te, które darzą miarą i porządkiem, oraz takie, którym towarzyszy dzikie rozpasanie[434], nie zawadza tutaj ogólnemu spostrzeżeniu, iż zrodzeni w łonie kultury, współtworzący historię ludzkiego ducha bogowie nie posiadają tej samej mocy witalnej, jaką źródłowo dysponuje natura (φύσις). Podczas gdy pogańscy bogowie wykazują jeszcze pokrewieństwo względem tych witalnych sił, chrześcijański zaświatowy Bóg zdaje się bez reszty nienaturalny. Natura charakteryzuje się nadmiarem, kultura umiarem, metafizyka natomiast stanowi idealną realizację apollińskiej zasady „miary i harmonii", jest zatem ze wszech miar „metafizyką światła": nauką o idealnych, „wyważonych" obiektach, ograniczonych już choćby przez swoją doskonałą widzialność.

Zdecydowanie nietzscheański werdykt Heideggera dotyczący chrześcijaństwa brzmi więc: chrześcijaństwo nie jest wydarzeniem zewnętrznym wobec historii metafizyki[435]. Chcąc

[433] M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 373.

[434] Słoneczne oddziaływanie Apollina przeciwstawione telurycznym wpływom Dionizosa. W wyobrażenia wczesnochrześcijańskie paradoksalnie wpisane zostają oba te typy.

[435] Nawiasem mówiąc, uwidaczniają się tutaj radykalne zmiany w Heideggerowskim myśleniu na temat chrześcijaństwa, w porównaniu choćby z opisywanym wyżej projektem przedstawionym w *Fenomenologii życia religijnego*.

zatem przezwyciężyć metafizykę, należy przezwyciężyć również chrześcijaństwo. Chrześcijańska filozofia, teologia i apologetyka wpisują się w ciąg historycznych odsłon, który Heidegger nazywa „dziejami zachodniej metafizyki", te zaś charakteryzuje wzrastający stopień nieprzystawalności dziejowych odzwierciedleń bycia, które bezskutecznie, z głębi „zapomnienia", apeluje do ludzkiego bytu. Ten sam schemat dotyczy myśli Platona, która zasadniczo jako filozofia – nie tyle stroniąca, co abstrahująca od konkretnych wyobrażeń – z większą jeszcze łatwością poddaje się owej interpretacji. Zgodnie z nią Heidegger zmuszony jest bowiem usilnie ignorować wszelkie wyobrażenia, co na gruncie filozofii zdaje się nie być aż tak trudnym zadaniem.

Istotna różnica między Nietzschem i Heideggerem polega więc na tym, iż ten pierwszy z greckiej, i nie tylko greckiej, tradycji wyławia mitologiczne upostaciowania pierwiastków istotnych dla człowieka i jego stawania się, wzrastania; przedmiotem zajadłych ataków pozostają tymczasem filozofowie tacy, jak Sokrates czy Platon. Heidegger zaś w kulturze archaicznej widzi wyłącznie obrazowe epifenomeny „myślenia początkowego" i jeżeli w swoim namyśle podejmuje się „dekodowania" znaczenia któregoś z jej wyobrażeń[436], stanowią one dla niego swego rodzaju proto-pojęcia[437], przy czym nacisk zwykle kładzie na oryginalny źródłosłów samej nazwy, nie odnosi się zatem nigdy do między-wyobrażeniowych związków, sensów konkretnych symbolicznych figur, narracji charakterystycznych dla mitu i ich wielorakich mnogo-znacznych unaocznień.

---

436 Zwykle są to wyobrażenia bardzo ogólne, jak np. Moira, Eris czy – wciąż przywoływana tu w kontekście bycia, a przez Heideggera sprowadzona do postaci wiodącego pojęcia filozofii – boginii Aletheia z poematu Parmenidesa.

437 W tej szczególnej kwestii tok rozumowania Heideggera odsłania się chociażby w uwagach pod adresem Hegla i jego wypowiedzi na temat Parmenidesa: „Ten początek – mówi Hegel o Parmenidesie – jest co prawda jeszcze mętny i nieokreślony; nie da się szerzej wyjaśnić, co się w tym kryje; ale właśnie dzięki temu wyjaśnieniu powstaje kultura filozoficzna jako taka, która tu jeszcze jest nieobecna" (G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1994, t. I, s. 355. Fragment cytowany przez Heideggera m.in. w rozprawie *Moira*, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2007, s. 231-232). W odpowiedzi Heidegger wytyka Heglowi „zasadniczy błąd mniemania", jakoby: „początek dziejów był tym, co prymitywne i jeszcze nierozwinięte, niezdarne i wątłe. Tymczasem jest odwrotnie. Nic nie przewyższa początku niesamowitością i potęgą. Co następuje, nie stanowi wyższego szczebla rozwoju, lecz jest spłyceniem jako samym tylko rozszerzeniem [...] zbagatelizowaniem go i wyolbrzymiającym zniekształceniem jego wielkości przez nadanie mu czysto liczbowo-ilościowej rozciągłości" (M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, KR, Warszawa 2000, s. 145). Ogrom zapomnianych pierwocin z dziejów bycia nie stanowi czysto przestrzennej, ekstensywnej i ilościowej rzeczywistości; wręcz przeciwnie, u początków spoczywa niewyeksplikowana jakość, wartość intensywna i dlatego rodząca – z tego splątanego początku późniejsza filozofia wywiedzie dopiero swoje „linie", „figury", całe „siatki" (hierarchie przyczyn i skutków, pojęciowe typy) uporządkowanych i usystematyzowanych projektów. Dokonując „kroku wstecz", Heidegger chce jakoby wynaleźć język całkiem nowych pojęć do opisu tego, co źródłowe, do opisu „początku" każdego sposobu bycia, a więc i myślenia.

Wróćmy do św. Pawła, teraz bowiem powody, dla których Heidegger poświęcił sporo uwagi właśnie Pawłowemu przepowiadaniu, staną się jeszcze jaśniejsze. Św. Paweł pozostaje powściągliwy w kwestii religijnych wyobrażeń, kierując uwagę wiernych na ich własne życie: powołanie, zatroskanie o dzieła wiary i miłości względem Boga i bliźnich, „staranie się o chwałę Pana" i nieuleganie zaaferowanej światem odstępującej tendencji życia. Paweł przypuszczalnie zdaje sobie sprawę z tego, iż kierując swoje mowy głównie do pogan, musi starać się unikać niejasności, które mogłyby narastać w wyniku konfrontacji nowej wiary z pogańskim przedrozumieniem religii[438]. Dla Heideggera problematyczny staje się jednak związek treści omawianego przez niego listu do Tesaloniczan – zwłaszcza wątku Antychrysta – z Apokalipsą św. Jana. Janowa Apokalipsa bowiem, bez pełnego powagi podejścia do wyobrażeń i przedstawień symbolicznych, z tekstu wewnętrzenie spójnego i jak żaden inny tekst Nowego Testamentu ukazującego skondensowane typologiczne pokrewieństwo z treścią Tory, staje się wydmuszką, pustym peanem na cześć archaicznej wyobraźni. To jednak nie przeszkadza Heideggerowi czynić uwag w duchu demitologizacji:

„Ustępu 2 Tes 2,2-13, nie wolno traktować jako wyizolowanej"[439].
„Powiada się, że te chiliastyczne wyobrażenia są zdeterminowane przez historię epoki, że zatem nie mają ponadczasowej wartości"[440].
„Albowiem ten typ badań w ogóle nie stawia pytania, czy ludzie, którzy mają takie eschatologiczne wyobrażenia, mają je również jako wyobrażenia. Mówiąc o <<wyobrażeniu>>, zapoznaje się fakt, że eschatologia prymarnie nigdy nie jest wyobrażeniem"[441].
„<<Wypatrywanie>> nie jest wyobrażeniowym <<oczekiwaniem>>"[442] itd.

Wyraźnie uwidacznia się tutaj stosunek Heideggera do mitu i symbolu, ale również do wydarzeń, których „substancję" stanowi zmieszanie treści historycznej z tym, o czym nie da się mówić w sposób jednoznaczny czy „rozsądny"; te zaś stanowią lwią część doświadczeń pierwszych Apostołów – również św. Pawła, mimo iż ten decyduje się w dużej mierze przemilczeć szczegóły swojego spotkania z Bogiem. W przytoczonym tu kontekście symbol bez wątpienia stoi w jednym rzędzie z tym, co Heidegger kwituje pejoratywnym mianem „wy-

438 Pełnym znaczenia wyjątkiem zdaje się w tym kontekście Pawłowa mowa o „Nieznanym Bogu".
439 M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 100,
440 Tamże, s. 103.
441 Tamże.
442 Tamże, s. 104.

obrażenia", a co ze swej strony, jako rodzaj wypowiedzi katafatycznej, nie mieści się w programie zarówno ówczesnego, jak i późniejszych jego projektów.

Zdaje się więc, iż treść wczesnych wykładów fryburskich niejako antycypuje wspomnianą w poprzednim rozdziale koncepcję „immanentnej transcendencji" bycia; tutaj w wersji immanentnego mesjanizmu, mesjanizmu bez Mesjasza. W świetle absolutyzacji horyzontu historii – stosunku do aktów własnego życia[443], który w *Byciu i czasie* przeistoczy się w pytanie o sens egzystencji *Dasein* – oraz wycofania pionowej transcendencji, oczekiwanie na nieznaną wartość Drugiego Przyjścia Pana (παρουσία) okazuje się dwuznaczne. Nie bierze się tu przede wszystkim pod uwagę znamiennych wydarzeń „pierwszego przyjścia", stąd znoszący smutki doczesności za porękę zdają się mieć wyłącznie puste pocieszenie Parakleta. Wcielenie, cuda, przemienienie, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie – to fantazje bujnej chrześcijańskiej „wyobraźni" lub swego rodzaju szyfry wewnątrz-światowych sensów historycznej egzystencji.

Być może jednak Heidegger walczy z filozoficzno-teologicznym (ontoteologicznym) bałwochwalstwem, a Dzień Pański i pocieszyciel są tu figurami zasłaniającymi czy też „chroniącymi" to, z czym ciekawość wiernych chciałaby się przedwcześnie zapoznać: ukrytą za horyzontem doczesności transcendentną inność zasymilować jako immanentny przedmiot poznania? W końcu odpowiedzią Pawła na pytanie o „czas" powtórnego Przyjścia Pana, przypomina Heidegger:

„jest wezwanie do czujności i trzeźwości umysłu. Odpowiedź zawiera przytyk do entuzjazmu, do manii deliberowania tych, którzy spekulują nad takimi pytaniami, jak pytanie o czas παρουσία, którzy troskają się tylko o obiektywne określenie: <<kiedy>> nastąpi i <<czym>> będzie. Brakuje im właściwego, osobistego zainteresowania. Grzęzną w doczesności"[444].

Jakkolwiek spotęgowanie najwyższej niedoli związane z pojawieniem się Antychrysta – ślepota i odstąpienie ku anty-Bogu lub czujność i trwanie w gotowości, które stanowią duchową tarczę chroniącą przed kłamstwem i zwodzeniem „złego" – nie stanowią jakiegoś przelotnego, ustawionego w konkretnym punkcie osi czasu, epizodu. Są raczej: „czymś, wobec czego decyduje się los każdego człowieka, również człowieka już wierzącego"[445]; dotyczą wszyst-

[443] Aktowo-historycznego stosunku do samego siebie, przeciwstawionego obiektowo-historycznemu nastawieniu do świata pospólnego.
[444] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 98.
[445] Tamże, s. 106.

kich, niezależnie od umiejscowienia w danym dziejowym momencie, podobnie jak samo wejście w niedolę życia i radość pochodząca od Ducha Świętego, które stają się udziałem wiernych.

Dopóki działa powszechne uśpienie i błędne mniemania w sprawach duchowych, Antychryst nie musi używać „cudownych" środków, aby zwieść człowieka. Pojawienie się Antychrysta stanowi jakoby zapowiadający ozdrowienie paroksyzm trwającej już choroby: Antychryst staje się jawny, tylko dla tego, kto go rozpoznał:

„Wielka pompa, z jaką ukazuje się antychryst, ułatwia wierzącym wiarę, gdy się już zdecydowali. Sama decyzja jest bardzo trudna. Oczekiwanie musi być już takie, by dzięki wierze można było rozpoznać oszustwo antychrysta. Słowo <<najpierw>> oznacza tu zatem spotęgowanie najwyższej niedoli"[446].

Albowiem zawsze działa już „tajemnica grzechu" – to właśnie on (grzech) powstrzymuje Antychrysta przed pełnym objawieniem swojej zwodniczej mocy. „Wiecie, co go teraz powstrzymuje, aby objawił się w swoim czasie. Albowiem już działa tajemnica bezbożności" (2 Tes 2,6-7). To, zasadniczo „trudne" zdaniem biblistów, miejsce Pisma Heidegger objaśnia – zgodnie z jedną z dwóch możliwości interpretacyjnych – tak, iż czynnikiem powstrzymującym nie jest jakaś dobra siła, np. działalność Kościoła, ale sam grzech, pojmowany jako swego rodzaju duch fałszywego proroctwa, który zwodzić ma ku niewłaściwemu zatroskaniu światem; nawet jeśli owo niewłaściwe zatroskanie określimy mianem „sprawy" Kościoła.

„Wersety 6-7 – tłumaczy Heidegger – zawierają problem chrześcijańskiego nastawienia wobec niechrześcijańskiego świata otaczającego i świata pospólnego, a tym samym problem historii zbawienia [...] To znaczy: wszyscy, którzy pozostają poza chrześcijańskim stawaniem się, są bezradni wobec pytania o zmarłych"[447].

Można bowiem umrzeć od grzechu, ale również „dla grzechu" (Rz 6,2), umrzeć dla świata, aby żyć – zdaje się jednak, iż wcale nie poza światem.

Postawiony tu problem zbawienia oraz pytanie o zmarłych otrzymują odpowiedź w granicach odniesionych do sytuacji aktowo-historycznej, a więc do „własnego życia" chrześcijanina, nawet jeśli oznaczać ma ono raczej jakieś „nie" rzucone temu, co pośród większości uchodzi właśnie za życie: odmowę i umieranie, aniżeli jakikolwiek pozytywny projekt. Do

[446] Tamże, s. 108.
[447] Tamże, s. 107.

czynienia mamy tutaj z – tak częstą przecież w obrębie religijno-symbolicznej gry światła i cienia, życia i śmierci itd. – inwersją pojęć, które okazują się wewnętrznie sprzeczne, a ich ostateczna wartość uzależniona wyłącznie od przyjętej perspektywy.

Bynajmniej nie z powodu ukierunkowania na wieczność chrześcijanin nie „grzęźnie w doczesności" – prawdziwy chrześcijanin żyje czasem[448]. Wyłącznie z tej perspektywy należy, zdaniem Heideggera, rozumieć termin „eschatologia", nie odpowiada on bowiem na pytania o „jak", „kiedy", „gdzie" i „co" wydarzenia, jakim ma być παρουσία. Nie można również patrzeć na nią przez pryzmat spełnienia, kulminacji, całkowitego uobecnienia: „władającej paruzji absolutu"[449]. Zakończenie eksplikacji jest pod tym względem wymowne, choć bynajmniej nie zamyka dyskusji: „Nie musimy się zajmować takimi pytaniami ciekawości, gdyż wiara daje nam pewność. Mk, 9,1: Niektórzy z was nie umrą, zanim βασιλεια του θεου {<<królestwo Boże>>} nie przybędzie εν δυναμει {<<w mocy>>}. Również Paweł oczekiwał, że paruzja nastąpi jeszcze przed jego śmiercią"[450].

Akcentuje się tutaj nie topos królestwa, ale *atopos*: chrześcijańskie bycie „nie na miejscu" w świecie, który reprezentuje odstępującą tendencję życia zatroskanego sprawami doczesności. W takim świecie bowiem przyjęcie postawy miłości względem prawdy (gr. *dechestai agapen aletheias*) jest właśnie *atopos* – jak sam o sobie mówi Sokrates (*Teajtet* 149a) – dziwne, ekstrawaganckie, dosłownie „zbijające z tropu". Życie chrześcijan jest u-topijne w pełnym tego słowa znaczeniu, jest dynamiką immanentnej rezygnacji, zanikania czy kenozy: mocą słabości. Tylko te warunki pozwalają Heideggerowi połączyć „prachrześcijańskie doświadczenie życiowe" z filozofią pojętą – po sokratejsku – jako „umieranie i śmierć". Chrześcijanin bowiem, podobnie jak Sokrates, jest prawdziwie wolny: jest przechodniem-w-świecie; wolnym w równej mierze od doczesności, jak i konkretnego toposu wieczności, a zatem tym, który pozwala sobie i innym być – „przechodzi" i nic więcej. Nadmiar bowiem może dopełnić się tylko poprzez „brak" miary!

Historia, a więc również kultura powinny się zatem wyrażać poprzez ten sam ruch kruchej fluktuacji i ciągłych przemieszczeń, którymi charakteryzuje się sama natura. Jedna-

---

[448] „Sens tej czasowości ma fundamentalne znaczenie również dla faktycznego doświadczenia życiowego, podobnie jak dla problemów takich, jak problem wieczności Boga. Już w średniowieczu problemy te nie były źródłowo ujmowane, skutkiem przenikania filozofii platońsko-arystotelesowskiej do chrześcijaństwa; dzisiejsza spekulacja, która rozprawia o Bogu, jeszcze powiększa ten chaos. Rzutując pojęcie ważności na Boga, osiągnięto dziś szczyty zbłądzenia" (tamże, s. 97).

[449] M. Heidegger, *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, tłum. R. Marszałek, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 167.

[450] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 108.

kowoż: „Człowiek – mówi Heidegger – stoi naprzeciw świata. Nie mieszka wprost w ciągu i wietrze całościowego związku”[451]. Człowiek chce się raczej uobecnić, niż u-bywać w prześwicie prawdy. Pobrzmiewa tu zatem – wciąż obecne u Heideggera – przeciwstawienie niepewności czy ryzyka i zabezpieczenia. W tym sensie: religia, teologia czy metafizyka, nauka, technika, polityka, ideologia itd. – oraz ich, nie tak incydentalne jak by się mogło wydawać, związki – stanowią zręczne strategie zabezpieczające życie. W metodycznym wprowadzeniu do *Fenomenologii życia religijnego* wymienia Heidegger trzy główne tendencje zabezpieczające historię: szeroko rozumianą drogę platońską, drogę radykalnego oddania się światu historycznemu i kompromis pomiędzy dwoma poprzednimi stanowiskami. Wszystko zaś określa dosadnym mianem: *Walki życia przeciwko światu historycznemu*, co oznaczać ma, iż będzie on starał się wyłuskać za pomocą fenomenologicznej eksplikacji faktycznego życia zupełnie nowe, nieobciążone przez zabezpieczenie, źródłowe pojęcia i kategorie „ludzkiej rzeczywistości historycznej”.

„We współczesnej filozofii – mówi Heidegger – sfera ta nie jest problematyzowana lub co najwyżej jest ujmowana za pomocą schematu pojęciowego odnośnej filozofii. Nikt nie zadaje sobie pytania, czy może nie jest tak, że sensu faktycznego istnienia nie sposób uchwycić współczesnymi narzędziami filozoficznymi [...] Na pozór wydaje się więc, że trzeba tylko zapełnić lukę, jaka występuje we współczesnym systemie kategorii filozoficznych. Jak się jednak okaże, eksplikacja faktycznego istnienia rozsadza cały system tradycyjnych kategorii”[452].

Tradycyjne kategorie są danymi możliwych przekształceń tendencji poznawczych wszystkich trzech wymienionych wyżej dróg. Każda z nich ujawnia nastawieniowy charakter odniesienia do historii: ujmuje historię, odnosząc się do różnie pojmowanych obiektów. Heidegger podkreśla, iż postępowanie takiego ujmowania „zostaje zaabsorbowane przez układ rzeczowy”. Ogólnie rzecz biorąc: „Reprezentanci wszystkich trzech dróg uznają historyczną rzeczywistość za obiektywny byt. Droga jest drogą poznawania, rzeczowych rozważań. Towarzyszy jej tendencja do typizowania, do typotwórczego rozumienia”[453]. Obojętne więc, czy będą to typy w postaci idei pojmowanych jako substancja, wartość, norma, zasada rozumu, czy kategorie przyrodoznawcze lub historyczne bądź też typy w postaci uporządkowanych sensów, czy uzasadnieniem uczyni się epistemologię, logikę (teoria), czy jeszcze coś innego –

[451] M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 231.
[452] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 51.
[453] Tamże, s. 46.

„Zaniepokojonej rzeczywistości życia, zaniepokojonego istnienia ludzkiego z jego zatroskaniem o własne zabezpieczenie nie bierze się tu samych w sobie, lecz rozważa je jako obiekt i wpisuje jako obiekt w obiektywną rzeczywistość historyczną. Nie odpowiada się na zatroskanie, lecz natychmiast je obiektywizuje”[454].

W owych metodycznych rozważaniach mianem „tendencji do nastawieniowego odstępowania” konsekwentnie nazywa się skłonność analogiczną względem tego, co w tekście o św. Pawle – w kontekście fenomenologii religii – określa się mianem „odstępującej tendencji życia” związanej z ukazaniem się Antychrysta (w *Byciu i Czasie* zaś „kuszeniem” i „upadaniem”). Owa typizująco-obiektywizująca tendencja – mówi lapidarnie Heidegger – „załatwia” źródłową historię: siłę życia i sens faktycznego istnienia. Są to wszystko kwestie, które omawialiśmy już w poprzednim rozdziale, przedstawione jednak z nieco innej perspektywy.

Poza typizacją, poza rachowaniem i obiektywizacją zaabsorbowaną przez układ rzeczowy, podobna naturze (is)toczyć ma się historia wraz z kulturą (o ile ta ostatnio w ogóle może „należeć do *wydarzenia*”[455]) jako odzwierciedlenie piętrzącego się nadmiaru bycia: nicości i dziejów; są to bowiem dwie strony tego samego doświadczenia, które w wykładach fryburskich przedstawiono z perspektywy przeciwieństwa zabezpieczenia i zaniepokojenia rzeczywistością „istnienia-życia” (Pawłowe apokaliptyczne przeciwstawienie: „Kiedy mówić będą: spokój i bezpieczeństwo”/ „Wy zaś”)[456]. Wprawdzie człowiek „zaryzykowany” (niezabezpieczony) jest inaczej niż np. roślina lub zwierzę, te bowiem „wpuszczone” są w układ czystego związku całości świata – w otwartość prześwitu – w sposób nieświadomy i „nieprześwitujący,” „bez przejaśnienia”:

---

[454] Tamże, s. 48.

[455] Ów, wyrwany z kontekstu wyimek, w tekście źródłowym towarzyszący rozważaniom na temat dzieła sztuki, w zasadzie odpowiada na postawione wyżej pytanie: „Sztuka nie jest ani dziedziną dokonań kulturowych, ani przejawem ducha, lecz należy do *wydarzania*, dzięki któremu dopiero określa się <<sens bycia>>“ (M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 61). Dzieło sztuki zdolne jest wydobyć na jaw to, co w kulturze jako takiej pozostaje zapoznane; jest wydarzeniem – czy też „należy” do wydarzenia – dzięki któremu odkrywa się i określa „sens bycia”.

[456] Ściśle rzecz biorąc, nie jest to „przeciwieństwo”, gdyż zabezpieczenie ma swoje źródło właśnie w zaniepokojeniu i wynikającej z niego „trosce o zabezpieczenie”, która jakoby zwrotnie tematyzuje życiową perspektywę samego zaniepokojenia i miast poddać się jego poruszeniom, ujmuje – tak czy inaczej – zaniepokojenie w ramach układu obiektowo-historycznego jako swój przedmiot. Podobnie u Pawła, który stanowczo zaleca zatroskanym o dzieła „wiary i miłości” chrześcijanom, aby zważali na poszukiwania doczesnych rozwiązań dotyczących problemu własnej troski czy udręki; by więc w zatroskaniu „wytrzymali” pocieszani przez Ducha Świętego („w utrapieniu wielkim, z radością”).

„Rośliny i zwierzęta są trzymane w Otwarte – beztroskie w <<ryzyku swej głuchej żądzy>> [...] Są przez swe popędy ukołysane w Otwarte. Wprawdzie i one są w niebezpieczeństwie, ale nie w swej istocie. Rośliny i zwierzęta tak leżą na wadze, że równoważy się ona stale w spoczynku bezpieczności”[457].

Zatem tylko człowiek zaryzykowany jest ze swej istoty, może bowiem „chcieć” realizować siebie: zabezpieczać i dostawiać, rachować ludźmi i rzeczami. Może zasłaniać czy za-stawiać bycie jako to, co otwarte: zamykać – i zwykle tak właśnie czyni – co paradoksalnie potęguje tylko ryzyko. Pobrzmiewa więc tutaj Pawłowe przekonanie, iż rozpaczliwie próbując się zabezpieczyć, człowiek w końcu sam się unicestwi; powinien natomiast ryzykować bardziej, ponad to, jak zaryzykowany jest ze swej własnej istoty. Powinien „sięgać w otchłań” (Hölderlin), tam bowiem paradoksalnie znajdzie bezpieczeństwo.

„Człowiek – mówi Heidegger – nie tylko z istoty swej ryzykuje bardziej niż rośliny i zwierzęta. Człowiek nieraz ryzykuje bardziej nawet, <<niż ryzykuje samo życie>>. Życie znaczy tu: byt w swoim byciu, natura. Człowiek ryzykuje nieraz bardziej niż ryzyko, bytuje bardziej niż [*ist seiender als*] bycie bytu. Ale bycie jest podłożem bytu. Kto ryzykuje bardziej niż podłoże, ten ryzykuje zejście tam, gdzie brak jakiegokolwiek podłoża, w otchłań”[458].

A więc sięgając w otchłań (bycia-nicości) człowiek ryzykuje bardziej niż byt w swoim byciu, czyli natura. Czy to przekreśla jednak naszą interpretację, podług której Heidegger stara się ukazać historię i kulturę przez pryzmat naturalnej proliferacji, w globalnym porządku jawienia się *arche*-faktu bycia? Niekoniecznie.

Jeśli bowiem wszystko – a więc historię, kulturę, naturę oraz zasadnicze elementy każdej z tych płaszczyzn, m.in. również Boga – ustawia Heidegger w porządku jawienia się, a zatem stworzenia bądź stwarzania (φύσις), które wyłania się z bycia-nicości, wówczas wszystko to istotnie przynależeć musi do obszaru źródłowej natury. Gdzie indziej powie Heidegger:

„Drzewo i trawa, orzeł i byk, wąż i świerszcz wchodzą najpierw w podjętą przez siebie postać i w ten sposób wychodzą na jaw jako to, czym są. Owo wychodzenie na jaw i wschodzenie, samo i w całości, Grecy już wcześnie nazwali φύσις”[459].

---

457 M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, dz. cyt., s. 253.
458 Tamże, s. 240.
459 M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, dz. cyt., s. 27.

Wszystko to więc, co w tak pojmowanym „porządku" natury pojawia się jako postanowione, przedstawione, dostawione i wytworzone w celu zabezpieczenia, stanowić będzie aberrację owej źródłowości, chyba że człowiek z własnej woli zdecyduje się zaryzykować „bardziej niż samo życie" i rzuci się w otchłań otwartego, bowiem: „gdzie jest niebezpieczeństwo, rodzi się również ratunek" (Hölderlin). Odtwarzając ów tok rozumowania, doprawdy trudno przecenić religijne inspiracje Heideggera, trudno jednak nie odnotować również ich kluczowych deformacji. Choćby tej, iż każda możliwa do pomyślenia „aktywność" jest krążeniem, które nigdy nie przekracza granic Tego-Samego. Ryzykując „bardziej", nie może człowiek przewyższyć pułapu tego, w czym już zawsze jest zakorzeniony, a choć wy-istacza się on z „otchłani" bycia, zawsze „zamieszkuje" już w różnicy; tylko ona bowiem jest mu dana – i poza nią „nic".

„Jeśli bycie jest specyfiką bytu – mówi Heidegger – to cóż by je mogło przewyższyć? Tylko ono samo siebie i tylko własną swoistością, tak mianowicie, że umyślnie w nią wróci. Wówczas bycie byłoby tym czymś jedynym w swoim rodzaju, co po prostu samo siebie przewyższa (transcendens po prostu). Nie jest to wszakże przekraczające wy-kraczanie w górę ku czemuś innemu, lecz przekraczające w-kraczanie w siebie i powrót w istotę własnej prawdy. Bycie samo wymierza to przechodzenie w siebie i samo jest jego wymiarem"[460].

Ten, kto ryzykuje „bardziej", transcendując, nie wykracza „w górę ku czemuś innemu" – w domyśle ku Bogu, jakiejś wartości, idei – nic mu się nie objawia, nie „prorokuje", więc i nie objaśnia, niepotrzebne mu święte księgi czy jakiekolwiek wyobrażenia; niczego również nie tworzy, w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Uchwycić byt w jego *generatio*: powstawaniu, jawieniu się, wyłanianiu, by poświadczyć o tym „ruchu" – zdaniem Heideggera częściowo powiodło się to poetom, takim jak Rainer Maria Rilke czy Friedrich Hölderlin, mistyk jednak przypuszczalnie sam zapuszcza się w ten „ruch", „zaszczepia" się w nim. Stąd, oprócz ewentualnego opisu procesu, niewiele może powiedzieć o samym jego „przedmiocie". W zasadzie nie może powiedzieć nic, a więc musi milczeć lub dać znak niczym „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach". Niczym Budda, który usilnie milczał przed zgromadzonymi na Górze Sępa uczniami, a wprawiwszy wszystkich w konsternację, podniósł w górę kwiat, by tym sposobem przekazać im w duchu zen „niewysłowienie subtelny wgląd w nirwanę, który otwiera drzwi mistycznej wizji Bezforemnej For-

[460] M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, dz. cyt., s. 250.

my, niezależny od słów i pism lecz przekazywany poza wszelkimi tekstami". Sam kwiat stanowić miał milczący znak *generatio*; Budda nie dodał wszak, nie „dostawił" nic do jego „wychodzenia na jaw i wschodzenia", do jego źródłowej φύσις – siły, „która przez zielony lont prze kwiaty" (Dylan Thomas) – mimo to osiągnął zamierzony cel, unikając przy tym zbędnych komentarzy.

„Ryzykowanie – mówi Heidegger – ryzykujące bardziej, bardziej chcące – gdyż chętne – niż każda samorealizacja, <<stwarza>> nam bezpieczność w Otwartym. Stwarzać oznacza czerpać [*schópfen*]. Czerpać ze źródła znaczy podjąć wytryskujące i przynieść przyjęte. Bardziej ryzykujące ryzykowanie chętnego chcenia niczego nie sporządza. Przyjmuje i daje to, co przyjęło. Przynosi, gdy to, co przyjęte, wykształca w jego pełni. Bardziej ryzykujące ryzykowanie spełnia, ale nie dostawia"[461].

Ten, kto w taki sposób ryzykuje – a jest to również ryzyko związane z opisywaną powyżej „śmiercią dla świata", „byciem nie na miejscu" – „podejmuje wytryskujące", a więc źródłowe, „przenosi przyjęte", choć „niczego nie sporządza", nie wytwarza, przyjmuje i daje, spełnia, ale nie dostawia. Aby nie pogrążyć się bez reszty w specyficznym Heideggerowskim żargonie, warto być może przywołać przykład z życia filozofa, co zgrabnie ilustruje omawianą kwestię. Jak pisze Agnieszka Kozyra, gdy

„Tsujimira Kōkichi pokazywał Heideggerowi słynne dziesięć wizerunków bawołu i pasterza, które wyrażają drogę do 'oświecenia' zen. Największe zainteresowanie Heideggera wzbudził obrazek dziewiąty przedstawiający <<kwiaty kwitnące, tak jak kwitną>>, ponieważ dopatrzył się w nim podobieństwa do poematu Angelusa Silesiusa, który analizował w swojej wcześniejszej pracy:

W róży nie ma pytania: dlaczego?
– rozkwita, ponieważ rozkwita"[462].

Jeśli Heidegger zmierza do re-sakralizacji *sacrum* w formie bezpostaciowego bycia – otwartości prześwitu, wyłaniającej wszystkość *nihil* – to nie da się zaprzeczyć stwierdzeniu, iż próbuje dokonać tego na gruncie źródłowo pojętej natury: immanentnej transcendencji *generatio*. Naszkicowana w *Czasie światoobrazu* próba przełożenia tej koncepcji na płaszczyznę historyczno-kulturową zdaje się najmniej intuicyjnym z Heideggerowskich pomysłów, mimo to z naszego punktu widzenia niezmiernie istotnym.

---

461 Tamże, s. 241.
462 A. Kozyra, *Filozofia zen*, dz. cyt., s. 279.

Aby to przedstawić, spróbujemy odnieść się pokrótce do arystotelejskiej idei στέρησις – prywacji. Najogólniej rzecz biorąc, prywacja to: brak określonej cechy w podmiocie zmian. Podług *aletheicznej quasi*-teologii Heideggera, bycie-nicość – jako odmawiający siebie grunt czyli bezgrunt – musi zanegować samo siebie, by w ogóle móc wejść w grę wy-istaczania różnicy bycia-bytu. Ruch ten, jak już wspominaliśmy, podobny jest do kabalistycznej idei *cimcum*. Mówiąc najprościej: Bóg jako nieprzejawiona nicość-wszystkość (*ens increatum*) musi zanegować samego siebie, samoograniczyć się, by udostępnić swego rodzaju pierwsze „zewnątrz" jako przestrzeń dla stworzenia. Bóg jest w tym układzie, ściśle rzecz biorąc, „niczym" – całym „brakiem" tego, co ontycznie przynależne do struktury wychodzącego z niejawności podmiotu stworzenia. Gdy ten brak zostanie zanegowany, z nicości wyłoni się stworzenie. W rzeczy samej, w arystotelejskiej teorii powstawania (*generatio*) – zmiany i ruchu – oprócz aspektu logicznego czy formalnego, rozważa się również aspekty ontyczny i fizykalny, zgodnie z którym: punktem wyjścia dla wszelkiego powstawania w sensie biologicznym jest prywacja, czyli brak przyszłej formy w podmiocie zmian, który zdolny jest do jej posiadania i w swoim rozwoju zmierza do tego, by ją uzyskać. Gdy już ją uzyska, gdy z nicości – mówiąc skrótowo, bez zagłębiania się w czasowy aspekt różnicy ontologicznej – wyłoni się byt stworzenia, możliwość powrotu, *unio mystica*, będzie mogła dokonać się wyłącznie *via negationis*. Ten ostatni ruch jest nam dość dobrze znany dzięki relacjom, których w toku dziejów dostarczali wszelkiej maści mistycy. Dla Heideggera jednak nie oznacza to wyłącznie prostego zwinięcia bytu na powrót w jego „Nic", ale możliwość uczasowionego „wpuszczenia" się w jego „nie" – w jego bycie.

Skoro jednak nie miara, ale źródłowy nadmiar rządzi nicością pojmowaną jako *potentia pura*, to nie może być tu mowy o jakimkolwiek zaspokojeniu; ruch nie kulminuje w spełnieniu, byt nie przechodzi od potencji do aktu, nie ma tu toposu – uprzywilejowanego miejsca spoczynku, wyróżnionej epoki – raczej cyrkulacja permanentnego wywłaszczenia. Utopia bycia nie daje się zrealizować. Ani celowa dążność konkretnej formy: kształtu i wyglądu, z założenia wpisanych w „prywatne sygnatury" bezpostaciowego tworzywa materii (ὕλη), ani „władająca paruzja absolutu", ani kabalistyczne *tikkun*[463] jako wielka, zmierzająca ku odzyskaniu jedności i harmonii, eschatologiczna reintegracja „świata podzielenia" – żadna z tych

[463] Przeciwieństwo *cimcum*. Por. G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Aletheia, Warszawa 2014, s. 159; I. Kania, *Wątki kosmologiczne w Kabale*, [w:] tegoż, *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze*, Homini, Kraków 2012, s. lxxxiii.

koncepcji nie może mieć tutaj zastosowania. Każda z nich zdaniem Heideggera zabezpiecza, a więc za-stawia i uniemożliwia wejście w otwarte: w układ czystego związku całości świata.

Słusznie Taubes nazywa Heideggerowską transcendencję immanentną „intensywnością bycia": ruchem, w którym byt nasiąka nadmiarem, a ten – jako nadmiar właśnie – nie może być niczym konkretnym, nie można ustawić go pośród wewnątrz-światowych miar, porównywać, zestawiać, wymieniać. Obecne jest tu niezbywalne napięcie: bycie ponad miarę jako niemożliwość przedstawienia, sięgnięcia po nadmiar i przyciągnięcia go do siebie jest udręką doczesności (gr. *thlipsis*), natomiast otwartość nadmiaru, jego nad-mierny i nie-zwykły, pociągający ku sobie i budzący nadzieję charakter, stanowi sam rdzeń mesjańskiej radości (gr. *kharas*) – w ciągłym ruchu chrześcijańskiego stawania się (gr. *genesthai*). Czasem mesjańskim w pełnym tego określenia znaczeniu jest więc sam nieustannie płynący czas; wykluczając jednocześnie fetysz wieczności. Relacja, jaką chrześcijanin może nawiązać z nadmiarem παρουσία, nie jest zdeterminowana przez proste „wypatrywanie" czegoś, „oczekiwanie" na coś; jest raczej życiem „jak nie":

„aby i oni którzy mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby niepłakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci którzy używają świata tego, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać świata tego" (1 Kor 7,29-31).

– Pawłowa propozycja zdaje się w tym kontekście zręcznie pomyślanym dialektycznym odwróceniem pierwotnej sterezy (στέρησις). „Jak nie" rozbija bowiem jedność każdej tożsamości (w ścisłym sensie chrześcijanin nie posiada nawet siebie), ukazując uniwersalną Toż-Samość całości i źródłowo „duchowy" związek wszystkiego; już tu i teraz Bóg może być „wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28). Każdy bowiem ma pozostać tym, kim jest – punkt wyjścia jest tu bez znaczenia – niewolnik podług ciała jest duchowo wolny, natomiast człowiek wolny jako chrześcijanin staje się niewolnikiem w obliczu Boga. Toteż żadna tego typu klasa-tożsamość nie zachowuje prawomocności: bycie wolnym, bycie niewolnikiem, bycie radosnym, bycie smutnym, żonatym, obrzezanym czy nieobrzezanym – „nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa przez miłość" (Gal 5,6). Kto bowiem „pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto stało się nowe" (2 Kor 5,17).

Nie może dziwić fakt, iż wielu myślicieli dostrzegło w teologii św. Pawła zręby projektu politycznego, o ile nie projekt *per se*. Historiozofia niedomknięta przez konkretny chi-

liastyczny topos czy heglowski ideał spełnienia uwalnia bowiem zarówno od opresji związanej z mechanizmem władzy, jak i od nadużyć opartych na myśleniu tożsamościowo-klasowym; niezależnie od tego, czy mówimy tu o tożsamości światowej, czy pozaświatowej. Sama nieelastyczna jednoznaczność kategorii tożsamości stwarza już zawsze istotne zagrożenie dla wolności i tolerancji; ryzyko związane z koncepcją ideologicznej administracji: „stróżowanie" z ramienia i w oparciu o arbitralnie ustalony porządek. Jednakowoż prostotę Pawłowej prachrześcijańskiej „czujności i trzeźwości" życia, od nieobliczalnego ogromu światoobrazu, który nadmiar bycia „wciągnął" jakoby w wymiar bytu – prowadząc tym samym do „rozkładu" klasycznie pojmowanej esencji – dzielić musi ciąg spektakularnych katastrof dwóch tysięcy lat rządów rozlicznych strategii zabezpieczających.

Nie możemy mówić o żadnej mesjańskiej konsekwencji, o żadnym wynikaniu; co więcej, nie ma tu dla nich miejsca. Czy dominująca w dziejach szeroko pojęta postawa posiadania (*dominium*), dysponowania zawartością, obiektywną treścią – żonglerka rzeczami, racjami, poglądami, wiedzą itp. – wraz z nastaniem po-nowoczesności może przerodzić się w powszechną, bezmierną używalność[464] (*usus*), poza władzą, własnością i panowaniem? Czy jej naturalnym rozwinięciem, tudzież ciągłym rozwijaniem, może stać się wirtualna[465] numisfera niekończącej się dekompozycji i ciągłych przekształceń możliwości, „gdy tylko ogromność w planowaniu, kalkulacji, organizowaniu i zabezpieczaniu obróci się nagle z tego, co ilościowe, w osobną jakość"[466] tego, co nie do obrachowania; świat od-rzeczowiony i zdeesencjalizowany za sprawą triumfu najnowszej nauki oraz technologii? Czy Heideggerowski „cień" zapowiadający „coś jeszcze" – o czym wiedza ludziom żyjącym w czasach Heideggera, a może i nam, ludziom dzisiejszym, została odmówiona – mógłby oznaczać swobodną translokację *signum* tożsamości, podobną do przerzucania, wedle upodobań, nieskończonej ilości telewizyjnych kanałów? Czy przyszłość należy do paradoksalnej żywej maszyny, organicznej technologii, prawdziwego symulakrum? Czy więc, koniec końców, mamy dopatrywać się tu znaku jakiejś przewrotnej Opatrzności, wpisanej w logikę zapomnienia bycia?

---

[464] Chodzi tu o Pawłowe „raczej czyń użytek": „Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej **skorzystaj** (podkreślenie moje – Ł.M.) [z twego niewolnictwa]!" (1 Kor 7, 21) – inne przekłady oddają czasownik χρησαι jako: „czyń użytek", „posłuż się", „wykorzystaj".

[465] W rzeczy samej, wirtualny oznacza przecież „możliwy", „potencjalny": nie-rzeczy-wisty.

[466] M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, dz. cyt., s. 82.

Te i tym podobne pytania pozostawmy bez odpowiedzi. Wystarczająco interesująca zdaje się sama możliwość postawienia ich w takim, a nie innym – przeczuwanym przez Heideggera bądź całkiem mu obcym – kontekście.

Jedno wydaje się pewne: próba źródłowej resakralizacji świata, która bezwzględne pierwszeństwo przyznaje otwarciu – globalnemu odkrywająco-zakrywającemu jawieniu się *arche*-faktu bycia – prowadzi ku naturalizacji dziejów ludzkiego ducha, w tym również religii, a więc ku paradoksalnej *quasi*-mistycznej sekularyzacji równającego wszystko „objawienia". O tym samym, w nieco inny sposób, mówi Taubes:

„apoteozowanie procesu nad rzeczywistość, funkcji nad substancję, energii nad materię. W teologii taki model może prowadzić jedynie do anihilacji całej boskiej substancjalności i do deifikacji procesu jako takiego"[467].

Objawienie Boże, prawda Pisma Świętego, tradycja Kościoła, wszelki przedmiot kultu, jakiekolwiek wyobrażeniowe treści religii – są w tym ujęciu epifenomenem, czymś podrzędnym i pochodnym względem źródłowej epifanii bycia. W konsekwencji, brak również kryteriów, podług których moglibyśmy rozsądzić, co mieści się w kategorii objawienia, a co zostaje z niej wykluczone. Biorąc pod uwagę specyfikę pism św. Pawła, z pewnością trudno trafnie ocenić, do jakiego stopnia mogłoby to odzwierciedlać jego osobiste poglądy. Nie wykluczone wszak, iż dajemy się ponieść własnej fantazji, gdy Pawłową próbę uwalniania wiary od zabobonu i bałwochwalstwa odczytujemy w duchu interpretacji myślicieli postsekularnych. Gdy staramy się ustalić nowe warunki posiadania przekonań religijnych (Taylor), jakby zaakceptowanie religijności – z całym supranaturalistycznym i obrazowym dobrodziejstwem inwentarza – jako brzemiennej w sensy, było dziś śmieszne czy wręcz niestosowne. Można wprawdzie przez ten pryzmat wytłumaczyć wiele miejsc Pisma Świętego, z „obrazem i podobieństwem" włącznie – szczególnie zaś kenotyczną śmierć Chrystusa[468] – jednakowoż bez wewnątrz-religijnego kryterium trudno jednoznacznie zdecydować, co jest tu „prawdą" prawdziwszą, a co mniej prawdziwą.

Northrop Frye przypomina, iż zastępowanie wyobrażeniowych treści mitu, wraz z ich moralnymi i dydaktycznymi implikacjami, „przez wykładnie *quasi*-antropologiczne, w który-

[467] J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, dz. cyt., s. 229.

[468] Por. esej Hakima Beya – *Wola mocy jako zanikanie*, [w:] tegoż, *Tymczasowa strefa autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadżijewa, J. Karłowski, Ha!art, Kraków 2009; również – wspomniane już – koncepcje słabego Boga, słabej ontologii, słabej etyki itd. autorstwa Gianniego Vattimo.

ch, na przykład, życie Jezusa można interpretować z całkowitą dowolnością, od mitu Słońca poczynając, a na kulcie grzybków kończąc”[469], pozostaje typową – umotywowaną osłabieniem dogmatycznego autorytetu – tendencją opisowej fazy języka (por. trzy fazy języka, rozdz. III). W tym wypadku trudno nie odnieść wrażenia, iż poszczególne interpretacje – zwłaszcza te, które z chęcią abstrahują od podstawowych treści wyobrażeniowych religii – różnią się między sobą wyłącznie stopniem wyrafinowania i metodą, za pomocą której dochodzi się do związanych z nimi wyjaśnień (czy na myśli mamy interpretację „solarną”[470], czy tę związaną z substancjami psychoaktywnymi[471], czy zsekularyzowaną religię przemocą oderwaną od swojego pierwotnego, wyobrażeniowego podłoża). Pozostaje pytanie o możliwość resakralizowania *sacrum*, niegdyś wyrwanego z porządku natury przez metonimiczną-konceptualną fazę języka, bez konieczności redukowania go do zdecydowanie niereligijnych – zgodnie z naszymi ustaleniami dotyczącymi tego, co dla wiary i religii nieodzowne – form czy pojęć, takich jak chociażby bycie.

„W prawdziwej historii – mówi Frye – czyli w *Weltgeschichte*, nic się dokładnie nie powtarza – dlatego *Heilsgeschichte* i *Weltgeschichte* nie mogą się spotkać. Szczegółowa historia przynosi w każdej sytuacji zróżnicowane i jednostkowe elementy, zamazując i fałszując w ten sposób cel, który usiłuje przed sobą postawić *Heilsgeschichte*. Jaką wartość może przedstawiać cel, który można osiągnąć tylko fałszując historię?”[472]

Pytanie wieńczące ów cytat, bardzo w duchu Heideggera – jaką wartość można osiągnąć poprzez mitologiczną typizację „załatwiającą” historię? – uzyskuje niezgodną z owym duchem odpowiedź. Mianowicie, *Heilsgeschichte* pojmowana jako przekazywanie i odtwarzanie mitu „odnosi się nie do rzeczywistości, ale do możliwości. Istota człowieka jest tu ukazywana na dwa sposoby: przez zapis jego czynów i przez to, co w danym momencie próbuje on z siebie uczynić”[473]. Symboliczna struktura mitu ukazuje się jako możliwość, jako taka więc otwiera i sama pozostaje otwarta, ale – w porównaniu z historyczną „niepowtarzalnością” – z pewno-

[469] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 91.
[470] Por. np. A. Niemojewski, *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Wydawnictwo Myśli Niepodległej, Warszawa 1909.
[471] Por. np. J. Allegro, *The Sacred Mushroom and the Cross*, Doubleday and Company, Garden City, New York 1970. Książka słynąca z kontrowersyjnej tezy zakładającej iż, Jezus Chrystus „był” grzybem z gatunku *Amanita Muscaria* z rodziny muchomorowatych, znanym niemalże wszystkim, łącznie z dziećmi, muchomorem czerwonym, który odpowiadać miał za niezwykłe wizje pierwszych chrześcijan i nie tylko.
[472] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 76.
[473] Tamże, s. 77.

ścią względnie określona[474]. W historii bowiem może dziać się nieskończenie wiele, sama jednak nie posiada ona narzędzi oceny tego, co wydarza się w jej ramach, i w tym właśnie sensie podobna jest do natury.

Natura – powiada William Blake – „nie ma konturu"; choć również w jej granicach dochodzi przecież do swoistej recyrkulacji obrazów, wciąż odtwarzanych na nowo podług określonych praw i wzorców. Jednak dopiero *mythos*, jako narracja uporządkowana według pewnych zasad, nadaje kształt wydarzeniom, wyodrębniając z historycznego „dziania się" proste formy opowieści. Przypuszczalnie tylko dzięki temu możliwe staje się odróżnienie działalności typowo ludzkiej, od owadziego automatyzmu, z pewnego dystansu bowiem ludzka „praca" w niewielkim stopniu różni się od nieustannego ruchu, jaki odbywa np. w kopcu termitów.

Przeświadczenie, iż wszystkim, co składa się na ludzkie doświadczenie Boga, włada zawsze jakieś zabezpieczenie (co samo w sobie stanowi myślenie wybitnie niesymboliczne): teoria, systematyka czy logika (np. metafizyka czy swoista „logika" mitu zawarta przecież w słowie mito-logia), oraz przekonanie, iż definitywnie streszcza ono tę całość, muszą nieuchronnie prowadzić do znaturalizowania objawienia; tylko w ten sposób bowiem może ukazać ono swoje nie-wyrachowane, niezaprojektowane przez człowieka oblicze. Sprawa komplikuje się jednak, gdy za punkt wyjścia obierzemy perspektywy, jakie otwiera przed nami wyobraźnia religijna. Blake, a w bezpośrednim nawiązaniu do niego również Frye, postulują nieskończoność twórczej potęgi przy jednoczesnej skończoności stwarzanych form, co Frye określa mianem „dialektyki rygoru i swobody".

W tym samym kierunku pójdą również Bey i Jünger[475]. Może to oznaczać, między innymi, jak trafnie zauważa Ricoeur, iż: „<<Bóg>> nie jest jedynie wskaźnikiem wzajemnej przynależności pierwotnych form dyskursu wiary, jest on także wskaźnikiem ich niepełności. Stanowi wspólny im kres intencji oraz to, co wymyka się każdej z tych form"[476]. Skoro więc nie da się przekształcić tej, z założenia twórczej, dialektyki „nazywania Boga" w wiedzę, nie

---

[474] Nieco inaczej wygląda sprawa na tle różnicy pomiędzy mitem synchronicznym a diachronią religii objawionych. Spróbujemy tę kwestię rozważyć nieco dalej.

[475] Bey niejednokrotnie w swoich tekstach nawiązuje do Blake'a jako jednego z radykalnych duchowych rewolucjonistów. Jünger natomiast nigdzie nie wspomina Blake'a bezpośrednio, mimo to jako świadomy spadkobierca romantyków, silnie inspirowany alchemiczną teorią wyobraźni (m.in. Paracelsusem czy Goethem), przyjaźnie nastawiony do rodzącej się na przełomie lat 60. i 70. XX wieku kultury psychodelicznej, która – począwszy od Aldousa Huxleya – wyniosła Blake'a do roli duchowego patrona, nie mógł nie znać tej postaci.

[476] P. Ricoeur, *Pomiędzy filozofią a teologią: Nazywanie Boga*, [w:] tegoż, *Nazwać Boga*, tłum. R. Grzywacz, WAM, Kraków 2011, s. 74.

możemy również mówić tu o ostatecznym zabezpieczeniu w postaci teoretycznego projektu. Wręcz przeciwnie, doświadczenie Boga jako ostatecznie nienazywalnego ukazuje jednocześnie potencjał uwalniający od nazw, wizerunków, gdybań czy teorii, ale jednocześnie umożliwiający uwolnienie się z zastanej sytuacji, potencjał zmiany położenia: wyjścia.

Tym samym, chronienie tajemnicy Bożego bycia „dla siebie" stanowi jednocześnie „przyciąganie" człowieka przez Boga „ku sobie": ludzkie bycie-ku-Bogu. To z kolei implikuje „zaburzenia zwyczajowych procesów mentalnych" (Frye), prowokowane już przez samo pojawienie się – bardzo często niefortunnie zapoznanych przez tradycję – religijnych treści wyobrażeniowych, w polu powszedniego ludzkiego doświadczenia, „znaczenie stanów niezwykłych" (Bey) czy też, *implicite* obecne w niemalże każdej religijnej wypowiedzi, dezorientujące „prawo dziwaczności" (Ricoeur), które „powoduje pojawienie się tego, co niezwykłe, w tym, co zwyczajne"[477].

Na podstawie założenia, iż bogowie pozostają „niemierzalni", Ernst Jünger wysunie twierdzenie o prymacie i wyższości „jak", nad „co". „Jak" nie jest tu jednak tożsame z „krokiem wstecz" w porządku jawienia i usytuowaniem się jakoby „przed" tym, „co" się jawi – w „jak" jawienia. Jünger pyta raczej o to, „jak" bogowie na rozliczne sposoby jawili się ludziom w przeszłości, „jak" jawią się nadal – np. *via* enteogenetyczne[478] „przybliżenia" charakterystyczne dla zmienionych stanów świadomości – oraz „jak" mogą się jeszcze zjawiać. Jak każdy „duchowy rewolucjonista", Jünger podkreśla „niedokonany" charakter objawienia: aby idea nie zakrzepła w ideologię, musi być zawsze *in statu nascendi*, ciągle w ruchu, jednocześnie nie może zostać bez reszty zinstytucjonalizowana i wepchnięta w sztywny aparat administracyjny, który autorytatywnie zasądzi, co w owym religijnym „stawaniu się" dozwolone i niedozwolone.

„Ciągle i ciągle – przypomina Bey – wewnątrz religii pojawiają się reformatorzy, którzy wyganiają lichwiarzy ze świątyni, a oni zawsze wracają – faktycznie, wystarczająco często lichwiarze stają się Świątynią [...] dlaczego w tym punkcie <<oficjalna>> religia zawiodła w realizowaniu swojego potencjału jako opozycja i zamiast tego poszła drogą zapewnienia moralnego wsparcia dla Państwa?"[479]

---

[477] Tamże, s. 76.
[478] Gr. ἔν, „w" i θεος, „bóg"; bóg wewnątrz – a więc związane z możliwością narodzin Boga wewnątrz ludzkiej świadomości.
[479] H. Bey, *Religia i rewolucja*, [w:] tegoż, *Millenium*, dz. cyt., s. 64.

Z tej perspektywy próbuje Bey przemyśleć ikonoklazm pojmowany jako wewnątrz-religijna „prohibicja" obrazu, słusznie, jak się zdaje, kojarząc problem raczej z ideologicznym oraz politycznym bałwochwalstwem aniżeli zagrożeniem, jakie dla „prawdziwej" wiary mogliby stanowić pomniejsi, „obcy" bogowie.

Podążając tropem równoległym względem dialektyki „rygoru i swobody", przypomina Bey o Hermesie – poruszającym się w górę i w dół, pomiędzy światem duchów i ludzi – jako patronie i łączniku wszelakich form wypowiedzi, komunikatu, języka, medium, które rozciągają swoje wpływy między żywotnością i ruchomością właściwą poezji a ideologicznym krzepnięciem dyskursu w potencjalnie nierozbrajalne, ciężkie i opresywne formy.

„Świętej pamięci Ioan Couliano – przypomina Bey – zauważył, że renesansowy hermetyzm definiował magię m.in. jako <<zdalny>> wpływ kompleksów tekstowo-obrazowych na świadome i nieświadome poznanie przedmiotów. W sensie pozytywnym techniki te służyć miały <<uświęceniu>> zarówno maga, jak i samego aktu kreacji; alchemia jest więc postrzegana jako wyzwolenie świadomości (na równi z materią) od ciężkich i negatywnych form i jako samooświecenie poprzez realizację ich istnienia"[480].

W tym miejscu Bey przywołuje koncepcję Blake'a, zgodnie z którą każda forma wypowiedzi ma swojego, podgryzającego ją, „robaka", wszystko ma swoją „formę i widmo", pozytywne i negatywne objawienie: „również Język Zdradny! – mówi Blake – Jakie mu święcono dary, aż że i sam Jezus, Niewidzialnego obraz Boga, Fałszu się pastwą stał, i klątwą"[481]. Każda wypowiedź, jak już wspominaliśmy, działa w dwie strony: mówi jedno, ale znaczyć może coś odwrotnego[482]. Pisze dalej Bey:

„Jeśli spoglądamy na hermetyzm poprzez pozytywną <<formę>>, widzimy go jako wyzwolenie [...] jeśli natomiast bierzemy pod uwagę jego <<widmowy>> kontekst, dostrzegamy, że renesansowi magowie byli pierwszymi nowoczesnymi szpiegami i bezpośrednimi przodkami wszelkich speców od propagandy, PR, twórców reklam i technik prania mózgu [...] Bizantyjscy ikonoklaści oraz (później) islam próbowali przeciąć ten hermetyczny dylemat poprzez <<prohibicję>> obrazu"[483].

.

---

[480] H. Bey, *Obelisk*, , dz. cyt., s. 18.

[481] W. Blake, *Milton…*, dz. cyt., s. 19

[482] Gwoli ścisłości należy dodać, iż Blake nie posługuje się przeciwstawieniem „forma"/„widmo" – choć nie jest ono do końca fałszywe – mówi raczej o dwóch formach: „widmowej", nazywanej również matematyczną, oraz „żywej": „Forma grecka jest matematyczna [...] pozostaje wieczna w Pamięci Rozumu; forma Żyjąca jest Wiecznym Istnieniem" (W. Blake, *O poezji Homera. O Wergiliuszu*, dz. cyt., s. 254).

[483] H. Bey, *Obelisk*, dz. cyt., s. 18.

To „przecięcie" w obrębie islamu poskutkowało uruchomieniem dialektycznego procesu wymiany zasadniczych determinant „niewidzialnego" i „naturalnego", dlatego islam niekiedy nazywany jest „religią zmysłowości". Jednocześnie centralnym miejscem objawienia z konieczności pozostawał Koran, islam bowiem „bazuje" na – objawionym przez archanioła – tekście, odmawiając jednak stanowczo wychwalania tekstu za pomocą obrazu:

„W islamie istnieją dwa *Korany* i ten drugi jest generalnie interpretowany jako integralny z naturą samą w sobie, jako rodzaj niewerbalnej semiotyki, <<siatka śladów po samolotach przecinających horyzont>>. Stąd geomorficzność architektury, jej interakcja z wodą, roślinnością, krajobrazem i horyzontem, a także ideowa interpretacja tekstu przez kaligrafię"[484].

Powstają dwa równoległe zespoły: niewidzialne-natura i niewidzialne-tekst; w domyśle muszą one mówić coś o sobie nawzajem w kontekście możliwości uwalniania wypowiedzi dotyczących Boga od filozoficznych, politycznych i religijnych idoli – choć z tego punktu widzenia oraz przy założeniu, że szeroko pojęta „wypowiedź" jest fenomenem typowo ludzkim, mówią raczej o uczłowieczeniu natury (która wraz z człowiekiem i przez człowieka staje się wyrazem boskości) niż o znaturalizowaniu objawienia (które zarówno człowieka, jak i objawienie uzależnia od źródłowo pojętej natury) czy ucywilizowaniu Boga (które systematyzując objawienie dostarcza ideologicznego wsparcia dla spraw „tego świata"). Paralelą ostatniego zastrzeżenia będzie więc przesunięcie każdej religijnej „wypowiedź" w kierunku źródłowej (naturalnej?) recyrkulacji dyskursu (łac. *discursus*). „Tam gdzie zatrzymali się bogowie – mówi Bey w *Millenium* – to jest prawdziwe. Ale bogowie ruszają dalej"[485].

Pobrzmiewa tu przekonanie o tym, iż ontologicznie pojmowane uobecnianie w czasie – jak ciągle uobecniające się Heideggerowskie bycie-w-różnicy – w przeciwieństwie do sterylnej nieobecności, unieruchomienia „w krystalicznej, szkieletowej formie doskonałej wieczności" (Bey), wyraża źródłowy nadmiar i witalność pochodzącą nie skądinąd, ale od „niewidzialnego". Tę subtelną dialektykę odzwierciedlają, przywoływane przez irańskiego sufiego Semnaniego, dwa najwyższe stany transmutacji w perskiej alchemii: „Czarne Świa-

[484] Tamże, s. 20. W tym samym miejscu Bey dodaje jednak: „Bezsprzecznie, ten ideowy lub też religijny kompleks może nabrać sztywności i ciężaru. Jego oczywistą organiczność chyba łatwiej jest docenić w starych, anonimowych, nieoficjalnych formach, takich jak karawanseraje Azji Środkowej lub afrykańskie meczety lepione z błota, niż w imperialnych Majstersztykach, bądź katastrofalnie nowoczesnych stolicach dzisiejszego islamu".
[485] H. Bey, *Millenium*, dz. cyt., s. 39

tło" przypisane Jezusowi oraz zieleń przypisana Mahometowi[486]. Powszechny spór o prymat któregoś z nich daje się rozwiązać poprzez – zgodne z symbolicznym prawem *compositio oppositorum* – pojęcie ich jako wzajemnie dookreślających się manifestacji. „Czarne światło" oznacza totalną luminescencję Objawienia, ciemną stronę Boga: mistyczną nicość. Zieleń natomiast oznacza stworzenie: świat pojmowany jako ikona niewidzialnego Boga. Z konieczności muszą się uzupełniać, trudno bowiem z religijnego punktu widzenia mówić o jednym, abstrahując od tego drugiego.

Znów obserwujemy splot rodem z obrazowej teogonii Hezjoda: pierwotny Chaos (boskie nieprzejawienie) – Eros (pożądanie/ związek, *coniunctio*) – Gaja (stworzenie). Wszystkie te symboliczne obrazy mają pobudzić intuicję poprzez zestawienie pozornie sprzecznych wyobrażeń na temat związku tego, co transcendentne, z tym, co immanentne. Oznacza to, iż założony w wyobrażeniu *telos* takiej cyrkulacji – jako koincydencja, z ludzkiego punktu widzenia, wykluczających się członów – nie może być nigdy pojmowany z perspektywy podobieństwa do prostego światowego celu, osiągnięcia kresu „ruchu"; nie może też być pojmowany na sposób ontoteologiczny, jako cel przeniesiony w sferę ostatecznego uobecnienia, kulminacji „władającej paruzji absolutu", oceną którego „zajęłaby się" spekulacja. W naturze zawarty jest potencjał wyzwolenia, ale nie samo wyzwolenie – to ostatnie pozostaje bowiem sprawą transcendencji, która nie wyczerpuje się w horyzontalnych ekstazach tego, co możliwe, ale stanowczo żąda tego, co niemożliwe i nienaturalne. Prócz tego bowiem wszystko jest tylko: *vanitas vanitatum, et omnia vanitas*.

Resakralizacja *sacrum* jako „krok wstecz" i wejście w „inny początek" nie musi opierać się na naturalnym porządku jawienia się, nie wykluczając jednocześnie tego, co specyficznie naturalne i pozostające w ścisłym związku z tym, co typowo ludzkie, w czym religia od zarania osadzona była mocniej, aniżeli w jakiejkolwiek strukturze systemowej, doktrynalnej czy konceptualnej. Gdy uznamy, że obrazy świata, który zamieszkujemy – jako rozbite w pary przeciwieństw „radykalne metafory" świata wyższego – nie tylko zasłaniają źródłowe doświadczenie, ale w całej swojej konkretności są jednocześnie zasłaniające i odsłaniające, za

---

[486] „*Green is the spiritual, liturgical color of Islam, it is the color of the Alids, that is, the Shi'ite color par excellence. The twelfth, hidden Imam, the <<lord of this Time>>, dwells on the Green Island in the middle of the Sea of Whitenes. The great Iranian Safi Semnani (fourteenth century) inaugurated a subtile physiology, whose centers are typefied by <<the seven prophets of thy being>>. Each has its specific color. Whereas the subtile center of the arcanum, the <<Jesus of thy being>> has luminous black (aswad nürani, <<black light>>) as its color, the color of the supreme center, the <<mystery of mysteries>>, the <<Muhammad of thy being>> is green*" (H. Corbin, *Alone with the alone. Creative Imagination*..., dz. cyt., s. 56-57).

jednym zamachem zerwiemy tak z pojmowaniem ich jako opresywnych, alienujących zapośredniczeń, jak i z historycznym żądaniem wolności w postaci swoistego fetyszu „nieustannego tego-jeszcze-nigdy-nie-było". Dlatego też:

„Można – mówi Bey – odrzucić autorytatywność zakazu obrazowania, niekoniecznie odrzucając jego intencję [...] Kwestionowanie medium nie musi być dążeniem do jego zniszczenia w imię ortodoksji czy herezji"[487].

W tym szczególnym kontekście dialektyka „rygoru i swobody" mogłaby korespondować z tak zwanym „praniem płótna" – pierwszym etapem alchemicznego *opus* – dzięki któremu wszelkie obrazy świata (czy to w postaci autorepresywnych obrazów świadomości, czy społecznych umów, zabezpieczeń, konceptualizacji itp.) mogą zostać potencjalnie rozbrojone, by odzyskać swoją lekkość i źródłową energię. Krok ów porównuje się ze stanem „przebudzenia" lub z nowymi narodzinami". Przed „marnością" tego, co wymierne, chroni nas wyłącznie postrzeganie świata jako odzwierciedleń partycypujących – w spontaniczny sposób uczestniczących – w swoim niewymiernym, ale i żywym, praobrazie.

„Uczestnictwo widzialnego w niewidzialnym – tłumaczy Fostowicz – jest rodzajem <<uniesienia>> [...] nazywany również natchnieniem. Natomiast uczestnictwo niewidzialnego w widzialnym, obecne, lecz nieuświadomione, gdy energie niewidzialnego drzemią ukryte pod powierzchnią percepcji, kojarzone jest ze śmiercią lub snem"[488].

„Nie masz – mówi Kohelet – nic nowego pod słońcem" (Koh 3,1): co zdaje się oznaczać, iż ciągłe przezwyciężanie kolejnych etapów historii może okazać się nużące i rozczarowujące. Można z góry założyć to znużenie, przewidzieć na podstawie obserwacji świata – co zresztą czyni sam autor biblijnej księgi – nie sposób jednak wydostać się z tej beznadziei; wymaga się tu zgoła innego podejścia. Pozostaje – mówi Frye – „dystans bez ucieczki", zarówno ze świata, jak i w świat. W tym kontekście mądrość Koheleta, który spostrzega iluzoryczny charakter wszystkiego, co nas otacza, zdaje się zakładać prorocki *exodus* – z pełnymi znaczenia „niezwykłymi" stanami – jako swoje dopełnienie. Zorientowana na to, co przeszłe – dialog z doświadczeniem i tradycją pokoleń – mądrościowa „etyka pracy" przeistacza się w od-stwórczą (re-genetyczną) energię wychyloną w przyszłość: „Nie wspominajcie – mówi

[487] H. Bey, *Obelisk*, dz. cyt., s. 20/21.
[488] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 203.

Izajasz – wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy. Oto Ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie?" (Iz 43,18-19).

W rzeczy samej, oba te typy – mądrość i proroctwo – wzajemnie się uzupełniają: „Proroctwo bowiem stanowi indywidualizację impulsu rewolucyjnego, tak jak mądrość jest indywidualizacją prawa, i jest połączone z przyszłością w taki sam sposób, jak mądrość łączy się z przeszłością"[489]. Jeśli prorok „wydobywa" coś z niewidzialnego, to dlatego, że jako indywiduum ma za sobą etap „prania płótna" lub – zgodnie z terminologią Jüngera – etap „bielenia" (*Weißung*): dostrzegł iluzję w tym, co jest, i prawdę w tym, co może być. „Marność" (*hebel*) Koheleta – w powszechnie dosyć abstrakcyjnym tłumaczeniu – nie wywołuje istotnych, obrazowych skojarzeń z mgłą, parą czy dymem, na które wskazuje jednak hebrajski źródłosłów. Te natomiast konotują z zasłanianiem, z nieprzejrzystością i jednocześnie z pustką. Gdy udaje nam się wydostać z gęstej mgły nieprzezroczystych – zarówno naturalnych, jak i ludzkich – praw i spraw; gdy widzimy, że „każda rzecz ma swój czas" (Koh 3,1) i jako taka przemija, jest pusta, wydostajemy się wówczas z iluzji wtórnych odzwierciedleń, które chcą nas bez reszty określić: opisać bądź wyobrazić, zamiast dać się nam wciąż wyobrażać, wciąż pisać się na nowo zgodnie z naszą boską proweniencją.

Iluzją jednak jest sama nieprzezroczystość – „obwarowania" skończoności i jej ideologicznych zabezpieczeń – jako wymiar aspektowego widzenia rzeczywistości: za (lub „pod") gęstą zasłoną mgły czy dymu marności kryje się „inne" jeszcze życie, jak powietrze i światło, jak ożywiająca moc ducha z pierwszych zdań Księgi Rodzaju, tchnięta w – chciane przecież przez Boga i „dobre" jako takie – formy stworzenia. Mówiąc inaczej jeszcze: pod powierzchnią marności – z dymu i mgły – tego, co niepewne, ginące, efemeryczne, ale przecież jakoś ukształtowane, nie musimy koniecznie spodziewać się ciemnej nieokreśloności niezróżnicowania: wiecznej, pierwotnej chaotycznej magmy. Tak wprawdzie rzecz przedstawia się ludzkiemu rozumowi, który oparcia poszukuje w prostych przeciwieństwach typu: jedno – wiele, proste – złożone, uformowane – nieuformowane, czas – wieczność itd.

Warto być może w tym miejscu odnotować, jakie kłopoty napotyka filozofia, której zalążkiem i motywem staje się symbol. Zainicjowane w dowolnym miejscu myślenie mimowolnie rozświetla całość, w jaką wpisany jest pojedynczy symbol; owa całość jednak nigdy nie jest prostą abstrakcją jedności czy ogólności, ale splotem potencjalnie nieskończonej ilo-

[489] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 138.

ści szczegółów wpisanych w równoległe – mówiące coś o sobie nawzajem – płaszczyzny. Próba syntetycznego – bądź synoptycznego – myślenia o symbolu nie stanowi więc kaprysu, ale konieczność determinowaną przez własny przedmiot i zarazem odzwierciedlającą jego charakter. Usiłując mimo to przejść od punkt A do punktu B, aby argumentacji nadać linearny charakter, odkrywamy zasadnicze trudności, z jakimi metonimiczo-konceptualna faza języka – która za pomocą analitycznej dekompozycji treści wyobrażeniowych próbuje słowa-pojęcia odnieść do logicznego porządku myśli – borykała się zawsze w spotkaniu z symbolem. Poświęcając więc uwagę na przykład wertykalnemu charakterowi symbolicznych objawień, powstrzymywaliśmy się od poruszenia kwestii ich horyzontalnego wymiaru. Fakt, iż nie zawsze udaje się zachować ów dystans, wynika ze sposobu, w jaki symbol zagęszcza doświadczenie tak, iż wszelkie próby analitycznego demontażu zdają się zadawać gwałt tej jednorodnej i jednocześnie wielowymiarowej tkance. Już chociażby opisywany tu specyficzny – związany ze wspomnianą wyżej cyrkulacją – „ruch" twórczy uniemożliwia nam podejście czysto analityczne; posiada bowiem zarazem wymiar naturalny, indywidualny, historyczny i kulturowy. W ujęciu symbolicznym żadnego z tych doświadczeń nie da się ot, tak zredukować, aby w prosty sposób osadzić się wewnątrz widzenia aspektowego. Przypomina to Jüngerowską „tożsamość pojęć" mogących występować na różnych płaszczyznach doświadczenia jednocześnie i odpowiada zasadniczo symbolicznej tożsamości *sacrum*, jaźni i kosmosu. „Przybliżenie" – przejście „bogów" – dokonuje się za każdym razem z innej perspektywy: zmiany stylu i proroctwa, widzenia zmieniające tok dziejów, rewolucje społeczeństw, ale również „rewolucja" całej Ziemi czy wszechświata.

Odnosząc własne, wyniesione do rangi terminu technicznego, pojęcie „przybliżenia" (*Annäherungen*) do Heideggerowskiego „zbliżenia" (*Annähern*: *Nähe* – bliskość, pobliże, *Nahe* – pobliski), dokonuje Jünger świadomego – twierdzi Kunicki – przeinterpretowania tegoż pojęcia tak, iż zyskuje ono wymiar nieco bliższy religijnym strategiom wypowiedzi. Zarówno Jünger, jak i Heidegger podążają tropem zachowanego szczątkowo heraklitejskiego fragmentu-zdania ἀγχιβασίην, aby dojść na tej podstawie do różnych wniosków.

Dla Heideggera oznacza ono „zapuszczanie-się-w-bliskość", bycie wpuszczone w źródłowe wyistaczanie: „chód w obrębie nieskrytości wyistaczającego się"[490] – a zatem wspomniane już „wpuszczenie" się w otwarte, w transcendentną immanencję ruchomej różni-

[490] M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, dz. cyt., s. 156.

cy bycia i bytu, gry nieskrytości. „We wszelkim wyistaczaniu włada bliskość”[491] oddalonego czy od-mówionego bycia, sama bliskość pozostaje bez-przedmiotowa[492]. Odzwierciedla to poniekąd klasyczny paradoks hezychastycznego przebóstwienia świata, pozbawiony jednak odniesienia wertykalnego. Pozostaje *arche*-fakt bycia, mroczna całość bytu: czysty związek, który jednak – z racji ludzkiego odniesieniowego stania Naprzeciw (*Gegenüber*) – od-dala „w pobliże”.

Jünger natomiast widzi w „przybliżeniu” immanentne objawienie *par excellence*, do którego samo „nie” procesu „bielenia” należy o tyle, o ile usuwa „zrogowaciały naskórek” doświadczenia, aby objawić paradoksalne „widoki” niewidzialnego, konstelacje nowych możliwości. Oko daje przyuczyć się do rejestrowania takich widzeń. „Wydarzenia takie jak wyjście Mojżesza z przybytku – mówi Jünger – albo oślepienie Pawła na drodze do Damaszku nie istnieją w ramach dziejów, ani nawet w obrębie czasu. Mimo to stało się coś, co będzie współdziałało w czasie, warunkując jego przyszłość”[493]. Wkraczanie wieczności w czas – a zatem również czasu w wieczność – nie musi jednak być z założenia wydarzeniem cudownym, wszystko zależy od „siły widzenia”, jaką dysponuje obserwator. Doskonałym przykładem jest tutaj Chrystus, przez jednych „rozpoznany”, przez innych, mimo cudów, wręcz przeciwnie, to ci właśnie „nie wiedzą, co czynią”! „Rzeczy, które w swoim czasie wydawały się normalne, zyskują w retrospektywie mantyczne znaczenie. Gwiazdę Betlejemską w jej prawdziwym blasku widzieli jedynie Trzej Królowie”[494]. Rozbłyski te są – zdaniem Jüngera – nie tyle wciąż możliwe, co wręcz konieczne dla rozwoju ludzkości.

„Sfery komunikacji” z Bogiem/ *sacrum* zdają się wspólne tak dla świata, jak i dla podmiotu stanowiąc swego rodzaju *axis mundi* czy” – jak mówi obrazowo Bey – „pasma znaczeń [...] drabiny Jakubowe [...] włókna *Aurora Borealis* pulsujące świetlistymi sygnałami, jak gwiazdy spadające przez zasłony gazy”, które radykalna hermeneutyka *tawilu* odkrywała, rozbijając zarówno egzoteryczne skorupy religii, jak i destabilizując jej formy ezoteryczne. Docierała tym samym do absolutnej prawdy, pojmowanej jako swego rodzaju u-mocowanie

---

[491] Tamże.

[492] „To dzięki od-daleniu ujawnia się bliskość (*Nahe*) jako taka. Ukazuje się po raz pierwszy pobliże (*Nähe*). Robiąc krok wstecz, uwalniamy rzecz myślenia, bycie jako różnicę, w pewne Naprzeciw, które może pozostawać zupełnie **bez przedmiotów** (podkreślenie moje – Ł.M.)” (M.Heidegger, *Identyczność i różnica*, dz. cyt., s. 149).

[493] E. Jünger, *Przybliżenia…*, dz. cyt., s. 294.

[494] Tamże, s. 295-296.

symbolu. Każde „przybliżenie" do boskiego przepychu, każde powtórzenie, ponowne „przybycie":

„zacznie – mówi Bey – naturalnie na ruinach ortodoksji – i nie rozbije tam niczego bardziej stałego niż dziesięć czarnych namiotów beduina Ibn Khalduna. A wtedy, prędzej czy później, *jihad*[495] (walka) zaprowadzi nas z powrotem (*via tawil* albo hermeneutyczna egzegeza) do *shariah* czy prawa. Ale *shariah* znaczy także ścieżka, czy droga – i jest już <<otwartą drogą>> bezcelowego wędrowca"[496].

Jednak, aby połączyć zagadnienie absolutnej prawdy (arab. *al-haqq*) z cyrkulacją, należy położyć akcent na ontologiczny i egzystencjalny sens prawdy, pojmowanej jako „inspiracja" – podobna tej, która Abrahamowi nakazała wyjście z Ur w Chaldei[497] – ignorując jednocześnie jej z reguły „usztywniający" (zatrzymujący recyrkulację wymiany *implicite* zawartą w słowie *discursus*) sens logiczny czy epistemologiczny.

„*Tanzil* – tłumaczy Corbin – oznacza religię pozytywną, tekst przesłania przekazanego przez anioła Prorokowi. Polega na sprowadzeniu tego objawienia ze świata wyższego. *Tawil*, wręcz przeciwnie, oznacza powrót do początku, a w konsekwencji do prawdziwego i pierwotnego znaczenia pisma. Jest to sprowadzenie rzeczy do jej początku. Osoba praktykująca *tawil* to ktoś, kto odszedł od zewnętrznego znaczenia wypowiedzi (ezoterycznego, *zahir*) i sprowadził ją do jej prawdy, jej *hakiki*. Taki jest właśnie *tawil* jako duchowa egzegeza wewnętrzna lub egzegeza ezoteryczna, symboliczna itd. Pod ideą egzegezy ujawnia się egzegeza Przewodnika [...] A spod idei *exegesis* przebija *exodus*, <<wyjście z Egiptu>>, które jest wyjściem poza metaforę i ograniczenia słowa, poza wygnanie i Zachód postaci egzoterycznej, na Wschód pierwotnej i ukrytej idei. W gnozie isma'ilickiej spełnienia *tawilu* nie da się oddzielić od nowych narodzin duchowych (*wilada ruhanijja*). Egzegeza tekstów nie może się obyć bez *exegesis* duszy"[498].

---

[495] Rozumiany ezoterycznie (arab. *batin*) jako „wysiłek" podejmowany w celu odkrycia prawdziwej „woli Boga" (arab. *hakika*).

[496] H. Bey, *Millenium*, dz. cyt., s. 39.

[497] *Exodus* z sytuacji na pierwszy rzut oka komfortowej, w porównaniu np. z położeniem Żydów w niewoli egipskiej. Gwoli ścisłości należy jednak przypomnieć, iż to nie sam Abraham wyszedł z Ur w Chaldei, choć przyjęło się tak twierdzić, ze względu na słowa, które Bóg w późniejszym czasie skieruje do patriarchy: „Ja jestem Pan, który wywiodłem cię z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność (Rdz 15,7). W rzeczywistości Abraham wyszedł z Ur za sprawą swojego ojca Teracha: „Terach wziął swego syna, Abrama, Lota i Saraj, swą synową, (...) wywiódł ich z Ur chaldejskiego, aby dojść do Kanaanu" (Rdz 11,31). To z kolei można by potraktować jako streszczenie struktury doświadczenia symbolicznego: posłuszeństwo Ojcu oznaczałoby podążanie za głosem szacownej tradycji i respektowanie jej treści, co może udać się tylko do pewnego momentu. Terach bowiem osiada w Charan; „przyobiecane" mu Kanaan staje się przeznaczeniem jego syna, który kontynuuje drogę ojca. Tym samym Abraham aktywnie uczestniczy w tradycji swego ojca, modyfikując zarazem jej treści – nie tyle „odtwarza", co „stwarza" na nowo!

[498] H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 21-22.

Wynika z tego, iż bez wewnętrznej *metanoi* – która oznacza swego rodzaju egzystencjalny *exodus* angażujący całość osoby mistyka – nawet ezoteryka może pozostawać pustą i zewnętrzną nauką tradycji.

Krążenie między egzoterycznym *zahir* a ezoterycznym *batin* „zaczepionym" w *hakika*: „rzeczywistej rzeczywistości" (Corbin), wymaga, aby utożsamiana z samym Bogiem absolutna prawda (*al-haqq*) i związany z penetrowaniem jej głębin „rygor" – warunki „poznania" własnej duszy – zostały dialektycznie uzupełnione przez biegun destabilizujący, który umożliwiałby „swobodę" przekraczania wszelkich obrazów i unaocznień. W teozofii sufickiej i w myśli Ibn Arabiego ów biegun – wymuszony jakoby przez niewyrażalną nadwyżkę ostatecznej rzeczywistości Boga – przybiera postać mistycznej idei *tagallub*[499]: fluktuacji, przemieszczeń, ciągłego przezwyciężania. Jednak to, co w taki sposób przezwyciężone i „zawieszone – by posłużyć się stwierdzeniem Kierkegaarda – nie ginie, ale właśnie zachowuje się w tym wyższym, które stanowi jego τηλος"[500]. Tylko w taki sposób daje się zachować oba człony na raz: „to, co widoczne, dosłowna oczywistość, prawo, materialny tekst Koranu"[501] – są istotne i nieusuwalne jako objawienie, a więc metafora „świata prawdziwego".

„Każde sensowne zjawisko – mówi Jünger – podobne jest do kręgu, którego obwód można odmierzyć z całą precyzją krokami w świetle dnia. Nocą jednak zanika, uwydatnia się natomiast fosforyzujący środek, jak kwiat roślinki *lunaria*, o której opowiada Wierus w swej książce *De praestigiis daemonum*. W świetle jawi się forma, w ciemności zapładniająca moc. Nasza zdolność rozumienia pozwala realizować poznanie zarówno z obwodu, jak i z punktu środkowego. W pierwszym wypadku człowiek dysponuje mrówczą pilnością, w drugim darem intuicji"[502].

Przytoczony fragment zręcznie demonstruje inwertywny charakter gry światła i cienia, jaka dokonuje się w procesie „przybliżenia"; ciemność i jej bezkształt są tylko zasłoną – pierwszym krokiem na drodze negacji zwykłego, „dziennego" postrzegania form[503] – gdy zdołamy ją przekroczyć, naszym oczom ukaże się zgoła inne światło: „fosforyzujący środek", „zapład-

[499] „*One of the words employed above as a synonym for transformation was taqallub or <<fluctuation>>. From the same root we have the word qalb or <<heart>>. As a verbal noun, qalb is more or less synonymous with taqallub. The dictionaries define qalb as <<reversal, overturn, transformation, change>> and taqallub as <<alteration, transformation, change, fluctuation, variableness, inconstancy>>. Thus the Shaykh sees the heart as a place of constant change and fluctuation. He finds the divine root of the heart's fluctuating nature mentioned in various hadiths*" (W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. The sufi path of knowledge*, State University od New York, Albany 1989, s. 106).

[500] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1981, s. 56.

[501] H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 22.

[502] E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 26.

[503] Już tutaj zaczyna się „bielenie" pojmowane jako alchemiczny „proces destylacji".

niająca moc". W jednym z hadisów czytamy, iż wszystko „ma swój *haqq*, więc oddaj temu, co posiada *haqq* jego *haqq*"[504]. *Al-Haqq* to nasz symboliczny rdzeń: „miejsce" u-mocowania[505] zarówno całego stworzenia, jak i każdej rzeczy z osobna. Tylko w tym sensie *hakika* czyli prawda – jak wyjaśnia Corbin – może być utożsamiona z *logosem*; przykładanie do niej metonimiczno-konceptualnej miary charakterystycznej dla gry pojęć prowadzi jedynie do jej zafałszowania.

Po przekroczeniu iluzorycznej, „widmowej formy" ukazuje się „forma żywa":

„Duchy i Wizje – mówi Blake – nie są, jak uważają współcześni filozofowie, mglistymi oparami lub rzeczą nieistniejącą: są one lepiej uporządkowane i szczegółowiej wyrażone niż jakikolwiek twór przemijającej natury. Hebrajska Biblia oraz Ewangelia Jezusa nie są Alegoriami, lecz Wieczną Wizją bądź Wyobrażeniem wszystkiego, co Istnieje [...] W Wiecznym Świecie Istnieją Nieprzemijające Wzory Wszystkich Rzeczy, które postrzegamy w tym Roślinnym Lustrze Natury"[506].

W podobny sposób tę samą kwestię – z perspektywy noetycznej funkcji *tawilu* – przedstawia Corbin:

„*Tawil* wykorzystuje świadomość wyobrażeniową [...] Nie tylko Koran, jak gdzie indziej Biblia, stawia nas przed tym niezbitym faktem: dla wielu czytelników Koranu i Biblii tekst zawiera nie tylko znaczenia, które zapisano jawnie. Nie ma tu sztucznej konstrukcji ducha, lecz apercepcja początkowa, równie nieusuwalna, jak w przypadku koloru czy dźwięki"[507].

Tawil stanowi analogię redukcji transcendentalnej, której zadaniem jest odsłanianie źródła „kanonu" stworzenia: rdzeń czy symboliczny „środek" świata, *isthmus* w postaci wyobrażeniowego między-bytu (*Mundus Imaginalis*). Badanie można rozpocząć zasadniczo wszędzie, dlatego niekiedy kwiat bądź minerał, pszczoła albo chrząszcz – którym tak bacznie przygląda się Jünger – świadczyć mogą o *haqq* w prostszy, mniej zafałszowany sposób aniżeli wszelka teologiczna czy filozoficzna ekwilibrystyka[508] i jej, jak powiada Corbin, „sztuczne konstruk-

---

[504] Por. W.C. Chittick, *In Search of the Lost Heart: Exploration in Islamic Thought*, Sunny Press, New York 2012, s. 109.

[505] Współbrzmiące polskie słowo „hak" doskonale oddaje sens arabskiego *hagg*. pojmowanego jako prawda, w której każda rzecz jest zgodnie ze swoją naturą u-mocowana.

[506] W. Blake, *Wizja Sądu Ostatecznego. Uzupełnienie do Katalogu Obrazów. Napisane w 1810*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 229-231.

[507] H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 23.

[508] Zdaje się, iż właśnie tą drogą szła część mistrzów zen: „Czerpanie wody, zbieranie chrustu – jakież to cudowne" nauczał Dahui Zonggao.

cje". Odbicie pozostaje jednak wyłącznie odbiciem, odzwierciedleniem, które dosłownie obraca na nice swój pierwowzór tak, iż zdaje się on zrazu mniej rzeczywisty niż kopia. Gdy zaś na podstawie kopii tworzymy kolejną kopię, np. w postaci wyabstrahowanej, a więc pustej, ogólnej i uproszczonej formy – „fosforyzujący środek" i jego „zapładniającą moc" zrównując z metafizycznym „światłem powierzchni" jasnych i wyraźnych pojęć – wówczas potęgujemy iluzoryczne oddalenie. Nie da się „ustanowić" prawdy – a więc zdecydować na sposób teoretyczny, co nią jest, a co nie jest – inaczej niż poprzez imitację.

Zwalczający oświeceniowy empiryzm, deizm oraz modne w XVIII wieku idee religii naturalnej Blake odnosił się do zagadnienia natury z dużo większą ostrożnością niż Ibn Arabi czy Jünger. „Izrael wyzwolony z Egiptu – pisze w *Laokoonie* – to sztuka wyzwolona od Natury i Imitacji"[509]. Nieistotne bowiem, jak bliska źródła, natura pozostaje odzwierciedleniem; rodzenie jest święte, o ile dla świadomości pozostaje wyobrażeniem transcendentnego odrodzenia, odwróconą podług praw inwersji „Boską Analogią" innego świata kopią prawdy. Łatwo popaść w pustą kontemplację, rozpłynąć się w fasadowych urokach natury, bez reszty skupić na zwierciadle. W tym sensie Blake identyfikował naukowe zabiegi opisowej fazy języka – która intersubiektywnie komunikowalne, dające się przewidzieć, powtarzalne doświadczenia zmysłowe „zastępuje" słownymi pojęciami – z dziedzictwem sztuki mimetycznej. Kopiowanie z natury nie ma nic wspólnego z wizją, wręcz przeciwnie – kopia zatrzymuje, przykuwa wzrok obserwatora jeszcze skuteczniej niż „woal" natury. Ten rodzaj imitacji wiąże się z kategorią posiadania (Pawłowym *dominium*), nawet jeśli w pewnym momencie to właśnie imitacja, odbicie, bierze w posiadanie nas samych. Stwierdzenie „mieć coś na oku" – jak bielmo czy łuski – doskonale oddaje sens tej nagłej zmiany perspektywy. Ludzki zmysł kartograficzny, przenoszenie czy też „przekładanie" świata na język struktury-imitacji, klasyfikacja praw i kategorii – charakterystyczne dla drugiej i trzeciej fazy języka – z wolna odwracają stosunek podmiotu i przedmiotu (aktywne staje się pasywne i na odwrót: „Zaprawdę, kto mało posiada, tym mniej będzie posiadany" – jak wyraża się Zaratustra), współtworząc zalążki idei zwierzchności, władzy, widowiska, symulacji, wyobcowania pojmowanego jako podział na widownie i scenę, scenarzystę i aktora, widza oraz ekran, słowem: pana i niewolnika.

[509] W. Blake, *Laokoon*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 249.

„Nie ma już <<tancerzy>>, opętanych – konstatuje Morrison w zdecydowanie nietzscheańskim tonie – Fakt podzielenia ludzi na aktorów i widzów jest zasadniczym wydarzeniem naszych czasów. Naszą obsesją są bohaterowie, którzy żyją dla nas [...] Gdyby wszystkie radia i telewizory zostały pozbawione źródeł zasilania, wszystkie książki i obrazy spalone, wszystkie przedstawienia zawieszone, kina zamknięte, a wszystkie te sztuki zastępcze... W poszukiwaniu wrażeń zadowalamy się tym, co nam <<dane>>. Z szalonych ciał tańczących na wzgórzu zostaliśmy przemienieni w parę oczu wpatrzonych w ciemność”[510].

Pierwotnym „ekranem” pozostają jednak same zmysły, którymi „przybliżenia”, symboliczne wizje – „niemierzalność” bogów wdzierająca się w świat naturalnych ograniczeń – muszą wstrząsać niczym apokaliptyczne gromy.

Ludzka potrzeba zabezpieczenia prowadzi paradoksalnie do wyobcowania świadomości, która poza partycypacją w przewyższającym ją pod każdym względem uniwersum – związanym jednak nierozerwalnie z realizacją jej własnych możliwości – odnajduje jedynie pozór wolności; z jednej strony napiera nań ogrom piętrzącej się systematyzacji życia, zawłaszczonych, widmowych wartości, z drugiej zaś dokucza poczucie beznadziejnej przypadkowości, bycia wydanym na ich pastwę, zdanym na łaskę i niełaskę uniezależniających się wpływów, nad którymi nie sposób już zapanować.

Do duchowych rewolucjonistów pragnących zwrócić uwagę i uczulić na ten wciąż zagrażający nam rodzaj niebezpieczeństwa należał Antonin Artaud. Jego koncepcja „sobowtóra” – odpowiadająca poniekąd Tischnerowskiej metaforze, zaś w jeszcze większym stopniu „boskiej analogii” Blake‘a topniu wskazuje na jednorodny charakter przed-dyskursywnego doświadczenia religijnego, które jak niczym innym karmi się symbolem i mitem. Warto zwrócić uwagę na Artauda choćby dlatego, iż prawdopodobnie nikt z równą mocą nie wskazywał explicite na zagrożenia wynikające z zaparcia się życiodajnej siły mitu. Pojmowanie, podglądanie, „wyłanianie myśli z czynów” (zamiast utożsamienia czynów z myślami), roztrząsanie świata, zerwanie z uczestnictwem, świętem itd. – niekończąca się litania[511] tego, kto ubolewa nad przemianowaniem teatralnego bohatera z „Nosiciela Mitu” w psychologiczny „Charakter”, odpowiada zarówno Blake‘owskiej degeneracji postrzegania, jak i Nietzscheańskim uwagom – dotyczącym przeoczenia dionizyjskiej siły na rzecz apollińskiej miary – z okresu *Narodzin tragedii....* Tak człowiek, twierdzi Artaud, jak i jego świat są tylko (lub aż) „sobowtórami” innego, wyższego świata, który odzwierciedlają w mniej lub bardziej doskonały

[510] J. D. Morrison, *Władcy. Zapiski wizji*, [w:] *Poezje*, dz. cyt., s. 25.
[511] Por. A. Artaud, *Teatr i jego sobowtór*, tłum. J. Błoński, czuły barbarzyńca press, Warszawa 2010.

sposób: od urzeczywistnienia, zdrowia i harmonii po zaparcie się swoich duchowych korzeni, chorobę i rozkład. Fałszywe pojęcie kultury streszcza słowo „cywilizacja". Ta bowiem – jednolita, zwarta i zaborcza – prawdziwą kulturę zamieniła w filozoficzny snobizm, modę, luksus, blichtr, wychowanie, wykształcenie i obycie, wyrachowanie, intelektualne uzasadnienie politycznej demagogii, osiągnięcia nauki i postęp techniczny. Pisze Artaud:

„Nigdy nie mówiono o cywilizacji i kulturze tyle, co teraz, kiedy zamiera samo życie. Istnieje też osobliwa równoległość między tym upadkiem życia, jego ogólnym zapadnięciem, które legło u początku współczesnego rozpadu moralnego, a troską o kulturę, która nigdy nie zgadzała się z życiem i która po to została stworzona, by życiem rządzić"[512].

Ta napierająca z zewnątrz moc – „fałszywa i niepełna metafizyka" jednostronnej racjonalności – potęgująca głębokie wyczerpanie wewnętrznych sił ludzkich i uzurpująca sobie prawo do wszelkich podziałów i ujednoliceń, manifestuje się ostatecznie w postaci wojny i opresji. Samoloty, bomby, czołgi, działa i gazy bojowe – nieodzowne wyposażenie cywilizacji – stanowią fizyczne przedłużenie tego, opętanego wiecznym głodem, zmysłu ekspansji i zabezpieczeń. Wszelkie „egzotyczne" peryferia mogą zostać zasymilowane w ramach tego cywilizacyjnego monologu wyłącznie jako etniczna osobliwość lub „niemądra" ciekawostka, ekscentryczny dodatek do całości konsensusu monokultury – symulakrum różnicy.

Artaud wskazuje na samego siebie jako jedną z fatalnych ofiar „sobowtóra", który odwrócił się od swoich życiodajnych źródeł. Opętany, obłąkany, wyklęty to ten, „którego społeczeństwo nie chciało wysłuchać i któremu chciało przeszkodzić w wypowiedzeniu prawd nie do zniesienia"[513]. Odsłonięcia owych prawd oczekuje Artaud od powrotu do terapeutycznej funkcji święta, oczyszczającej siły rytuału, „nowej magii", ezoterycznej anarchii, introspekcji, która otwierać ma ukryte w wyobraźni „skarbce archaicznych obrazów" pełne wielkich symboli i mitów. Najistotniejsze z „przybliżeń" zdolny byłby jeszcze wywołać teatr pojmowany rytualnie jako – apelujący do wszystkich zmysłów – nośnik mitu, medium *par excellance* symboliczne, posiadające moc „wyrywania" z codzienności, z bezinteresownej kontemplacji, estetycznego ukontentowania, stwarzające warunki, w jakich zmuszeni będziemy zakwestionować i przekroczyć samych siebie, swoje upodobania, potrzeby i pretensje.

---

[512] Tamże, s. 45.

[513] A. Artaud, *Van Gogh albo samobójca społeczny* (fragment), tłum. J. Lisowski, „Twórczość" 1957, nr 4, s. 113.

Znów mit i symbol ukazują swoje pokrewieństwo z ruchem twórczego wykraczania poza „obronne" pozycje człowieka cywilizowanego i jego światopoglądu: „albo pozbędziecie się swoich uwielbień – jak przewiduje Nietzsche – albo siebie samych. To ostatnie byłoby nihilizmem; lecz czyżby i pierwsze nie było nihilizmem?"[514]. W przeciwieństwie do Nietzschego jednak, twórczy nihilizm Artauda – typowy także dla innych „apostołów" wyobraźni – identyfikuje program własnych działań jako ciągły dialog z poprzedzającą go tradycją. Teatr może być więc „sobowtórem" idealnym, wymodelowany tak, aby móc w magiczny sposób wpływać na rzeczywistość; jako przestrzeń święta, wymagająca uczestnictwa i autentycznego zaangażowania, odzwierciedlająca tajemnicę, z której poczęły się wielkie cywilizacje – stanowi doskonały przykład „sfery komunikacji" z zupełnie innym, transcendentnym światem.

„Teatr – mówi Artaud – winien być uważany za Sobowtóra, lecz nie tej codziennej i bezpośredniej rzeczywistości, której stopniowo stał się martwą kopią; raczej Sobowtóra innej rzeczywistości, typowej, lecz niebezpiecznej, gdzie wielkie zasady niczym delfiny, pokazawszy na chwilę łby, wracają pospiesznie w ciemne głębokości wód"[515].

Teatr taki byłby więc katalizatorem przemiany, alchemicznym *opus*, rytuałem, misterium, wywoływaniem demonów i egzorcyzmem w jednym – motywu jego działań nie może stanowić chęć zapanowania nad rzeczywistością, wręcz przeciwnie, ma on odsłaniać prawdy „nie do zniesienia", wyzwalać moce, nad którymi nie sposób panować. Tego jednak, zwykle dla własnej wygody, pragnie oszczędzić sobie człowiek dzisiejszy.

W tym kontekście, podążając zdecydowanie tropem Blake'a, przywołuje Artaud wizję jaskini, która reprezentuje umysł współczesnego człowieka; we wnętrzu jaskini, po ścianach z wolna przesuwają się „bezsilne cienie", które człowiek ów bierze za swoje myśli. Wiodące znaczenie ma tu bycie widzem, miłośnikiem, kolekcjonerem, a przede wszystkim posiadaczem, a więc tym, któremu – i dla którego – wszystko ukazywałoby się, podczas gdy on sam mógłby pozostawać w bezpiecznym ukryciu, oddaleniu i wyobcowaniu. Świat *voyeurów*, podglądaczy i nadzorców, który ceremoniał zmienił w *peep show* czy „dziurkę od klucza" – na co w świecie współczesnych mediów odnajdujemy aż nadto przykładów – nie toleruje przede wszystkim jasnowidza (*Voyant*). Jego cicha władza ze wszystkich sił stara się „fabrykować" raczej naśladowców, aniżeli twórców, szczególnie obcy zaś są mu wszelkiej maści

514 F. Nietzsche, *Wiedza radosna...*, dz. cyt., s. 188.
515 Tamże, s. 87.

religijni rewolucjoniści postulujący radykalną – choć nie w duchu postępu – przemianę świata, która zaczynać ma się od, niekiedy bolesnej, osobistej transformacji. Świadectwem tego, jak niezwykłe, wręcz niemożliwe w całym tego słowa znaczeniu, cele wyznaczają sobie ludzie pokroju Artauda, pozostaje jego własna wizja nowej „liturgii" magicznego teatru – podobnie jak alchemia, tak „okrutna" w dobieraniu środków i odmierzaniu wszelkich proporcji oraz detali, że niemalże całkowicie wykraczająca poza możliwość realizacji. U Artauda obserwujemy tę samą dialektykę ścisłego związku z tradycją i stałych prób destabilizacji jej wyobrażeń, z jaką próbują nas oswoić umysły wykraczające poza logiczną alternatywę: kanon (imperatyw)/ wolność. Z tego punktu widzenia, żywotność wpisana w ludzkie doświadczenie *sacrum* zdaje się – prawdopodobnie jedyną – paradoksalnie niszczącą i jednocześnie zachowującą, chroniącą swoje treści przed zupełnym rozkładem, siłą:

„Tak więc kiedy wymawiamy słowo <<życie>>, winniśmy rozumieć, że nie idzie o życie poznawane w zewnętrznym wyglądzie rzeczy, lecz o to osobliwe ognisko kruche i ruchliwe, którego nie mogą zagarnąć formy. I jeśli w naszych czasach istnieje jeszcze coś prawdziwie piekielnego i przeklętego, to artystyczne zadowalanie się formami, zamiast abyśmy byli jak żywcem paleni męczennicy, co dają jeszcze znaki ze swych stosów"[516].

Inaczej więc niż Artaudowski męczennik, typ *voyeura*-onanisty[517] zadowala się tym, „co jest", i tym, co zdoła odbić w trwałych, określonych kształtach i formach; reprezentant autoodniesieniowego świata Tego-Samego, wytwórca wątpliwej jakości władczej „sztuki" totalnego konsensusu, która „ozdabia ściany naszych więzień, sprawia, że siedzimy cicho, rozbawieni i obojętni"[518]; również niezagrożeni, choć zda się tylko ze strony płomieni męczeńskich stosów.

Źródło tych samych, przypuszczalnie odwiecznych aberracji Blake lokalizuje w dalekiej przeszłości, kiedy to z wolna – z wewnętrznego stosunku do bogów, z bezpośredniej inspiracji – wyłaniać się miały pierwsze formy zorganizowanego kultu, sankcjonujące istnienie zewnętrznego autorytetu kapłanów i proroków „z urzędu". Podobnie jak Artaud podkreśla Blake niemożliwość prawdziwego uczestniczenia w rzeczywistości poza swego rodzaju „zadomowieniem" w tym, co żywe; poza „spektaklem" wyobrażeń rozciąga się bowiem władza abstrakcji czystego myślenia, będąca w istocie uzurpacją miary i proporcji, światem odmie-

[516] A. Artaud, *Teatr i jego sobowtór*, dz. cyt., s. 51.
[517] Według określenia Morrisona; człowiek nietwórczy, odseparowany, nieuczestniczący w prawdziwym życiu, oglądający czy podglądający jedynie życie z bezpiecznego oddalenia i ukrycia.
[518] J. D. Morrison, *Władcy. Zapiski wizji*, [w:] *Poezje*, dz. cyt., s. 75.

rzającego wszystko *ratio*, względem których artysta zdaje się całkiem bezsilny. Niczym Dürerowski anioł melancholii: „Czuje się – mówi Fostowicz – przytłoczony i upokorzony, potrafi chwytać realnie ukształtowane jakości, pewne ogólne treści w sposobie ich przejawiania się, ale nie potrafi postrzegać <<czystych>> jakości, jakości niczego”[519]. Ostatecznie więc, za „duchowe kalectwo Zachodu” odpowiedzialni są, zdaniem Blake'a, oświeceni Grecy: racjonalna filozofia, zewnętrzne względem impulsów życia normatywne systemy morale czy teoria państwa przedkładającego interesy zbiorowości nad wartość jednostki:

„Wizje wiecznych zasad lub charakterów ludzkiego życia jawią się poetom wszystkich czasów; bogowie Grecji byli starożytnymi Cherubinami Fenicji [...] Bogowie ci są wizjami wiecznych atrybutów lub imion świętych, które gdy wyniesione zostały do postaci bogów, stały się niszczące dla ludzkości”[520].

Tak imitacje żywych idei systematycznie przekształcano w ideologię: „Bogowie Grecji i Egiptu to Matematyczne Diagramy – mówi Blake i dodaje wymownie – to ich chwałą jest Wojna i Zwierzchność”[521]. Wszystko zaczyna się więc od swego rodzaju „sztuki”, od sposobu patrzenia na rzeczywistość oraz jej przedstawiania, które Blake przybliża za pomocą naglącej alternatywy: „Imperium przeciwko Sztuce”[522]. Albowiem walka z „imperialnym wzrokiem i słuchem” (Bey), z panowaniem (*dominium*) i ze zwierzchnością stanowi zarazem walkę o twórczy użytek (*usus*) i uczestnictwo: „Całym Ludzkim Przedsięwzięciem jest Prawdziwa Sztuka i Wspólność Wszystkiego”[523].

Analogię prawdziwej sztuki stanowią jedność (w postaci zakładającej różnicę „wspólności”, nie zaś znoszącej ją totalności), miłość oraz wybaczenie win; gdy dzieło pochodzi z inspiracji i wymaga poświęcenia, gdy artysta niejako „zmuszony” jest zakwestionować siebie, sytuując się w porządku, który go poprzedza i przekracza, gdy popełnia błędy i bez końca podejmuje próby skazane na porażkę (bowiem żadne z jego dzieł nie jest i nie może być skończone, wymaga wiecznych, „rytualnych” powtórzeń, które tylko „wyobrażają” spełnienie), kiedy nie tworzy dla siebie ani dla zysku i gdy upomina raczej aniżeli schlebia – wówczas w rzeczy samej, niczym prorok, kroczy „niebezpieczną ścieżką”. „Rzym i Grecja – przypomina Blake – zmiotły Sztukę w swe czeluści i zniszczyła ją; stan Wojny Sztuki nie tworzy.

---

519 M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 202.
520 W. Blake, *Pielgrzymi kanterberyjscy*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 218.
521 W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt., s. 251.
522 Tamże.
523 Tamże.

Może okradać i plądrować, w jedno miejsce gromadzić, tłumaczyć oraz kopiować, kupować i sprzedawać, krytykować, ale nigdy tworzyć”[524]. Prawdziwa sztuka zawsze podejmuje więc paradoksalną „walkę o pokój” – odnowienie zerwanego niegdyś związku – i już samo odkrywanie ponadindywidualnych i wspólnych dla wszystkich kultur zespołów symbolicznych treści „niszczy” polityczny, religijny i obyczajowy partykularyzm oraz domniemaną wyższość i uprzywilejowanie którejś z kultur. Niegdyś bowiem człowiek wyposażony w „liczne i poszerzone zmysły” sam przebywał pośród bogów, o czym świadczą święte księgi całego świata będące przekazem aniołów bądź – jak mówi Blake – utożsamianego z Duchem Świętym Poetyckiego Geniusza:

„który przez starożytnych był zwany Aniołem, Duchem lub Demonem [...] Religie wszystkich Narodów są pochodzącą od każdego z nich różną recepcją Poetyckiego Geniuszu, który nazywany był wszędzie duchem proroctwa [...] Jak wszyscy ludzie są podobni (w nieskończonej swej różnorodności), tak wszystkie Religie, jak i wszystkie podobieństwa mają jedno źródło. Poetycki Geniusz jest tym źródłem”[525].

Artysta w żadnym wypadku nie toczy walki przeciwko „ciału i krwi, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12).

Przeciwstawienie nieba i ziemi, przesunięcie Boga w transcendentne i nieosiągalne oddalenie, które stanowi jednocześnie akt wyobcowania duszy – powoduje szereg dalszych podziałów w pętli bezwiednych asocjacji wynikających z typowo ludzkich ułomności oraz ograniczeń, waśń między bogami, ludźmi, narodami, obyczajem, prawem i tradycją. Przeciwieństwa takie jak dusza i ciało zaczynają być pojmowane jako wykluczające się wzajemnie człony pewnej, możliwej do rozstrzygnięcia, alternatywy. Fałszywa religia (spożywanie owoców z Drzewa Poznania) – przedstawiona jako uzurpacja związana z dysponowaniem prawdą jedynej słusznej perspektywy – zwraca ludzi przeciwko sobie i światu, pogłębiając poczucie zobowiązania względem roszczeniowego, wyniesionego na nieludzkie „wyżyny”, Boga. Prawdziwa religia natomiast zwraca ludzi w Bogu ku sobie i światu, bowiem: „Co jest Ponad,

---

[524] W. Blake, *O poezji Homera. O Wergiliuszu*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 254. Por. następujący ustęp z *Eneidy*: „Niech inni Sztukę studiują; Rzymowi coś lepszego przypada w udziale; Wojna i Podboje [...] Ty władać nad ludami pomnij, Rzymianinie! To twe sztuki: Nieść pokój, jak twa wola samać nakaże, szczędzić kornych, a wyniosłych łamać” (Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tłum. T. Karyłowski, Wrocław 1981, Ks. VI, w. 848).

[525] W. Blake, *Wszystkie Religie są Jednością. Rytowane ok. 1788*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 212.

jest Wewnątrz" (*What is Above is Within*). „Nieskończoność – przypomina Blake – przebywa wyłącznie w Skończoności i Określa Tożsamość,/ Ustanowienie Prawdy jest efektem niszczenia Fałszu nieustannie"[526]. Dla Blake'a fałszywa religia jest religią rozumu, zmysłu przeczenia i śmierci, który wprowadza śmiertelny spór między przeciwieństwa, zrywając jednocześnie ich źródłowe *coniunctio*:

„Jest bowiem i Przeczenie, i Przeciwieństwo;
I przeczenie zniszczone być musi, ażeby przeciwieństwa odkupić.
Przeczenie jest bo Widmem i Rozumowania mocą w Człowieku
Ono jest fałszywe Ciało, Powleczone twarde na mym Nieśmiertelnym
Duchu; Samozapatrzenie, co zrzucone być musi i zniszczone na zawsze"[527].

Perspektywy prawdy ustanowionej mocą rozumu nie da się więc przezwyciężyć za pomocą zwrócenia ku jakiejś innej, „prawdziwszej" prawdzie, która z kolei przeczyłaby tej pierwszej i kolejnym, które znów przeczyłyby jej samej – cały ów, uwikłany w grę wiecznych podziałów, układ jest z założenia fałszywy. „Ustanowienie Prawdy – mówi Blake – jest efektem niszczenia Fałszu nieustannie". Twórcza wyobraźnia więc, w ograniczonym czasie i zaskorupiającej się wciąż przestrzeni, może realizować się wyłącznie w działaniu podobnym do hermeneutyki *tawilu* – wciąż przekraczać, rozbijać i zarazem odsłaniać: „Bez Nieprzerwanej praktyki niczego uczynić nie można. Praktyka jest Sztuką. Jeśli ją porzucisz, jesteś zgubiony – wyznaje Blake i dodaje stanowczo – Niszczyciel prawdziwszym jest Chrześcijaninem niż Człowiek nieproduktywny"[528].

W rozwinięciu cytowanego wyżej hadisu o prawdzie (*Al-Haqq*) jako duchowym „umocowaniu" symbolu, czytamy, iż „twój *haqq*" i „*haqq* każdej rzeczy" są „przeciwko tobie" (*alayhim*). Prawda stoi naprzeciw nas: sprzeciwia się naszym skłonnościom, odstępstwom, zaniedbaniom, niewierności, roszczeniom, a przede wszystkim chęci „zachowania siebie", zwykle związanej z oskarżeniami wysuwanymi pod adresem innych; prawda sprzeciwia się więc widmu samozapatrzenia, jego rozumowaniom i fałszywemu ciału, które powlekają nieśmiertelnego ducha jakby twardą, nieprzezroczystą skorupą. To ostatnie doświadczenie dobit-

---

526 W. Blake, *Jeruzalem*, cyt. za: M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 233.
527 W. Blake, *Milton…*, dz. cyt., s. 117.
528 W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt., s. 251.

nie wyrażone zostaje na stronie tytułowej Blake'owskiej Księgi Losa[529] – księgi wyobraźni. Widzimy tam bowiem mężczyznę wciśniętego między masyw skalny szczelnie przylegający do ciała, które znalazło się w całkowitej opresji, zniewolone, w sytuacji bez wyjścia. To z kolei w dość czytelny sposób koresponduje z sytuacją ludzi skutych łańcuchami i wpatrujących się w cienie na ścianach platońskiej jaskini. Jednakże w micie w ujęciu Blake'a – odwrotnie niż u Platona – to sam rozum jest sprawcą łudzącej opresji, wyobraźnia natomiast stanowi personifikację miłosierdzia, zbawiciela zstępującego w głąb „piekielnych" wklęsłości świata i umysłu. Czytamy na 74 planszy poematu *Jeruzalem*:

„Widmo to Moc Rozumu w Człowieku — a kiedy od Wyobraźni
się odrywa i zamyka jak w pancerzu w Rejestrach Rzeczy
Zapamiętanych, Prawo stanowi i Moralność
By Wyobraźnię, Ciało Boskie zniszczyć Mękami i pożogą Wojen"[530].

Z perspektywy głęboko przepojonej niezachwianą wiarą w boskość Chrystusa, zdecydowanie i z pełną świadomością wpisuje się Blake w niemalże zapomnianą tradycję duchowej wyobraźni symbolicznej. Nie może dziwić fakt, iż wyobraźnia postrzegana jako Geniusz Poetycki czy wewnętrzne „duchowe oko" stanowi w pismach Blake'a podobieństwo Jezusa, który na kartach *Jeruzalem* ukazany jest jako zdecydowany przeciwnik kontr-kreatywnej moralności, furii i klątwy „Kół Religii" będących jak „straszny miecz tnący zewsząd". Chrystusowe „wyrzeczenie się siebie i grzechów odpuszczenie"[531] ukazuje w myśli Blake'a gruntowną przemianę zarówno samego Boga, jak i – *via* wcielenie – źródłową przemianę religii, pojmowane jako powrót do przedwiecznych prawideł komunii całego stworzenia. Bóg odpuszczający grzechy niejako wyrzeka się swoich racji, nie występuje jako strona konfliktu i nie udowadnia swojej wyższości nad człowiekiem; tego samego zdaje się oczekiwać od ludzi, z którymi zawiera Nowe Przymierza, tak jakościowo różne od pierwszego. Wyobraźnia ma w sobie coś z „mocy słabości" i „mądrości głupoty". W świecie zdominowanym przez Imperium, zysk i egoizm, w świecie ustawodawców zarządzających zarówno dobrami, jak i dobrem, nieomylnych dysponentów prawdy, którzy pomiędzy braci pragną wprowadzić „stan Wojny"

[529] Imię Los, które Blake nadaje upostaciowaniu siły wyobraźni, stanowi anagram łacińskiego *sol*, gdyż Los przedstawia słońce świata duchowego, słońce południa. Losowi przeciwstawiony zostaje Urizen (gr. *ourizein* – ograniczać, albo ang. *your reason* bądź *our reason*) – naturalne światło rozumu.
[530] W. Blake, *Jeruzalem*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 118.
[531] Tamże, s. 120.

– wyobraźnia odwraca uwagę w kierunku „miejsc wspólnych", przedrozumowych i przeddystynktywnych, a jednak zakładających swoistą „racjonalność" i nieusuwalną wewnątrzsymboliczną „różnicę". To jednak wymaga „bielenia", którego dobitnym znakiem pozostaje śmierć Chrystusa, a odpowiednikiem „rzeczywistość" symboliczna. Trafnie tę kwestię ujmuje Sri Rama mówiąc, iż: „Ciało to krzyż; ego to Jezus, <<syn człowieczy>>; kiedy zostaje ukrzyżowany, zmartwychwstaje jako <<Syn Boży>>, co oznacza pełną chwały prawdziwą jaźń"[532].

„Wy-bielenie" duszy, alchemiczne „pranie płótna", odzwierciedlające duchową apokalipsę, która na celu ma doprowadzenie do przemiany ołowiu – ciała oraz negatywnych form ucisku i represji, często utrwalonych również na poziomie subiektywnym – w złoto, jest – jak mówi Blake – „wierceniem"[533] w starożytnych pokładach, w celu odsłonięcia form Złotego Wieku. „Natura mojego Dzieła – pisze Blake – jest Wizyjna albo Wyobrażeniowa, jest to usiłowanie przywrócenia tego, co starożytni zwali Wiekiem Złotym"[534]. Nie dziwi więc fakt, iż Blake zarówno Jezusa, jak i Apostołów nazywa artystami:

„Ich dzieła – mówi w *Laokoonie* – zostały zniszczone przez Siedem Aniołów z Siedmiu Azjatyckich Kościołów, czyli Naukę Antychrysta. Stary i Nowy Testament jest Wielkim Kodem Sztuki. Sztuka to Drzewo Życia. Bogiem jest Jezus. Nauka jest Drzewem Śmierci"[535].

---

[532] Sri Rama, *„Who"*, *Maha Yoga or the Upanishadic Lore in the Light of the teaching of Bhagawan Sri Rama*, Sri Ramanasraman, Tiruvannamalai 1984, cyt. za: M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 447.

[533] Ang. *Antique Borers:* „Wiertacze Starożytności" – określenie, które Blake ukuł na cześć wszystkich, w jego mniemaniu, prawdziwych artystów. O przesunięciu zasadniczych dzieł Bożych w głąb czasu świadczą liczne uwagi Blake'a, takie jak cytowane wyżej: „bogowie Grecji byli starożytnymi Chrubinami Fenicji"; „Artysta, przeniesiony w wizjach do starożytnych republik, monarchii i patriarchatów Azji, widział tam cudowne **oryginały**, zwane Chrubinami w świętych Pismach, które rzeźbione i malowane na ścianach Świątyń, Zamków, Miast i Pałaców i wznoszone w wysoko rozwiniętych państwach Egiptu, Moabu, Edonu, Aramu, pośród Rzek Raju, były tymi **oryginałami**, z których Grecy i Etruskowie **kopiowali**"; „Nikt nie uwierzy, że Mitologia Homera czy Owidiusza była produktem Grecji i Lacjum; ani też, że greckie posągi, jak są nazywane, rzeczywiście były wytworem artystów greckich [...] są oczywiście **kopiami**, chociaż pięknymi, wspaniałych dzieł Patriarchów Azji"; „Te cudowne **oryginały, widziane w moich wizjach**, miały czasami do stu stóp wysokości, niektóre malowane były jak obrazy, inne rzeźbione jak *basso relievos*, a niektóre jak grupy posągów, wszystkie zawierały mitologiczne i ukryte znaczenie, mając wiele treści nieuchwytnych dla oczu"; „Bogowie Priama są Cherubinami Mojżesza i Salomona, Zastępami Niebios"; „Co zwiemy Gemmami Antyku, ozdobą jest Tablicy na Piersi Aarona"; czy dobitne słowa, którymi Blake posłużył się do opisu, dobrze znanej skądinąd, *Grupy Laokoona*: „Jahwe i jego dwóch Synów, Szatan i Adam tak, jak zostali **skopiowani na wzór** Cherubinów ze świątyni Salomona przez trzech Rodyjczyków i użyci do przedstawienia Naturalnego Wydarzenia albo Historii Iliady". Sztuka jest więc praktyką (czy też właśnie „Praktyka jest Sztuką", jak czytamy w *Laokoonie*) w sensie wydobywania, „wiercenia", umiejętności czerpania ze źródła (wszystkie podkreślenia moje – Ł.M.).

[534] W. Blake, *Wizja Sądu Ostatecznego…*, dz. cyt., s. 231.

[535] W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt., s. 251.

W żadnym razie opisywane tu praktyki duchowe nie mogą polegać wyłącznie na twórczej horyzontalnej transgresji, jak i na mistycznym rozpuszczeniu się w nieokreśloności, ale na „odkrywaniu – pisze Corbin – w każdym ciele relacji istniejącej między tym, co jawne, i tym, co ukryte”[536]. W tym sensie penetrujący sferę między-bytowych wyobrażeń *tawill* stanowi działanie *par excellence* alchemiczne; wizja jest przemianą duszy. *Exodus* i *apokalipsis* stanowią jej dwa zasadnicze, jedynie z pozoru oddzielone człony, przypuszczalnie jednak – z punktu widzenia ograniczeń skończoności, diachronii czasu i wymierności przestrzeni – każdorazowo odsłaniające symboliczne mapy różnych, lecz istotnie powiązanych ze sobą, możliwości.

Blake’owski mit i oś jego wyobrażeń zostają nabudowane wokół archaicznych symboli, pośród których szczególne miejsce zajmują pełne przepychu i ruchu, monumentalne wizje biblijne. Wizje „Człowieka Przedwiecznego”, człowieka naturalnego i jego duszy oraz „Świata Rodzenia” i doskonałego świata, którego dwa dopełniające się *toposy* stanowią Eden i Nowe Jeruzalem – ukazuje Blake w kształtach Czterech Zoa. Słowo „zoa” wywodzi się z języka greckiego i oznacza tyle, co „żyjący” bądź „trwający”. Blake podejmuje to kluczowe dla niego „wyobrażenie” w związku z proroctwem Ezechiela oraz Objawieniem św. Jana. W tych natchnionych pismach Zoa to czterej „cherubowie”, „zwierzęta” czy też „istoty żywe”, które stanowią podstawę tronu Bożego lub zaprzęg Bożego rydwanu. Harmonijne współdziałanie owych istot stanowi zatem manifestację czterech podstawowych funkcji boskiej jaźni. W tradycji działanie tych „energii” przypisane zostaje również Ewangelistom, a jego graficzny wyraz podziwiać możemy na wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych mandorlach i tetramorfach przedstawiających Chrystusa – niczym światło promieniujące z wnętrza waginy-migdału[537] – okalanego kształtem dwóch połączonych półksiężyców. Jest to tak zwany „Chrystus w mocach” czy też „Chrystus w siłach” wyobrażający *synopsis* boskich „energii”; spoczywający na tronie zbudowanym z ognistych cherubinów, stopy opiera o skrzydlate kręgi, które – jak u Ezechiela – mają ten sam kształt i tak wyglądają „jak gdyby [jedno] koło znajdowało się wewnątrz drugiego” (Ez 1,16-17). Zgodna praca owych kół odzwierciedla stan boskiej harmonii i doskonałości ludzkiego umysłu.

To skomplikowane *axis mundi* – środek świata i sferę komunikacji nieba z ziemią – opisuje Blake, kładąc zdecydowany akcent na podmiot, w którym Czterej Zoa odzwierciedla-

---

[536] H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 23.

[537] Mandorla znaczy „migdał”. Z punktu widzenia symboliki archaicznej całe to wyobrażenie oznacza, iż materia – *via* wcielenie i, co istotniejsze, zmartwychwstanie – zostaje przebóstwiona; jest to jasny przykład *coniunctio*, „zbieżności przeciwieństw” przedstawionej w formie obrazowej.

ją „boskie siły": Los – wyobraźnia, Urizen – rozum, Luvahu – uczucia i Tharmas – zmysły. Podobnie chasydzi – przypomina Buber – twierdzą, „że ten, kto głosi pochwałę cadyków, rozpamiętuje jak gdyby misterium Bożego rydwanu z widzenia Ezechielowego [...] Cadykowie bowiem są rydwanem Bożym"[538]. W wizjach takich jak widzenie Jana bądź Ezechiela, gdzie zoa występują razem w postaci cherubinów tworzących podstawę Bożego tronu, symbolizują oni harmonię ludzkiego umysłu, „siłę widzenia"[539] tego, kto ma zaszczyt dostąpić takowej wizji. Zoa nie wykluczają się nawzajem i nie występują przeciwko sobie, mimo iż reprezentują – w sposób przekraczający ludzkie pojęcie – skrajnie różne „moce" obecne zarówno w Bogu, jak i w człowieku uczynionym na Jego „obraz i podobieństwo". Żadna z owych mocy nie jest jednak zła[540], żadnej nie można pominąć czy zastąpić, odzwierciedlają bowiem dopełniające się duchowe pierwiastki Boskiego Człowieczeństwa; wyłącznie w „odbitym" świecie Boskiej Analogii, w krzywym zwierciadle innego, wiecznego świata, mogą zoa występować jako skłócone i wykluczające się duchowe dyspozycje. Mówi Blake:

„Zachmurzyli się czterej Zoa. A imiona ich to: Urizen, Luvah, Tharmas i Urthona: W przeciwstawności śmiertelnej Koła ich w zatrutym i śmiertelnym odrętwieniu zwrócone ku sobie, hałaśliwe i groźne, w Moce Rozumu wstępując, Wyobraźnię Porzuciwszy stały się teraz Widmami […] koło od zewnątrz pcha koło tyrańskimi zębami; a nie jak Koła Edenu, co w kół wnętrzu obracają się bez przymusu w harmonii i pokoju"[541].

Przypuszczalnie w związku z widzeniami Izajasza, wątek zoa łączy Blake również z Arką Przymierza. Pisze więc:

„Ludzka natura jest wyobrażeniem (*image*) Boga [...] Człowiek jest arką Boga, tron miłosierdzia znajduje się ponad cherubinami strzegącymi jej z każdej strony, wewnątrz natomiast znajduje się święte prawo; człowiek jest zarazem arką Boga, jak i fantomem (*phantom*) [ew. upiorem[542]] ziemi oraz wody; jeśli usiłujesz kierować tą arką

[538] M. Buber, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, W drodze, Poznań 1986, s. 5.
[539] Wizje takie nie wiążą się ze szczególną świadomością „czystości" moralnej, prorokowie w żadnym razie nie roszczą sobie prawa do bezgrzeszności i zwykle zdają sobie sprawę, jak niewspółmierny względem zasług jest dar takiego „widzenia". Widzenie jest zwykle spontaniczne, przychodzi w nieoczekiwanym momencie, nie da się go wymóc szczególnym wytężeniem, obce są mu (przynajmniej w pierwotnym kontekście) „metody", elitaryzm czy sekciarstwo: „Oby cały lud Pana prorokował, oby mu Pan dał swojego ducha" (Lb 11,29).
[540] Podobnie jak Szatan, który według tradycji pierwotnie był potężnym aniołem, największym z serafinów.
[541] W. Blake, *Jeruzalem*, cyt. za: M. Fostowicz, *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 117-118/ 115.
[542] Do opisu „widma" rozumu stosuje Blake konsekwentnie słowo *spectre*.

za pomocą ludzkiej polityki, pamiętaj o Uzzie (Sm 2,6); łotrostwo nie jest ludzką naturą; łotrostwo jest łotrostwem”[543] (tłum. własne – Ł.M.).

Zgodnie z „wizyjną hermeneutyką” pojmowaną jako „interpretacja interpretacji” – uwalniające z „okowów” utrwalonego sposobu postrzegania wznoszenie się od metafory do jej pierwowzoru – Arka Przymierza, podobnie jak wszystkie zewnętrzne wydarzenia i wizerunki, napełniona zostaje wewnętrznym sensem, którego znaczenie, niczym „święte prawo” wewnątrz Arki, spoczywa w samym człowieku; jest symbolem w pełnym tego słowa znaczeniu, nawet jeśli zwykle jawi się wyłącznie w swojej „odbitej”, zobiektywizowanej czy konwencjonalnej formie – jako blady cień prawdziwej Arki. Wspomniany przez Blake'a Uzza – rażony gromem i zabity za przekroczenie zakazu dotykania Arki – jest więc typem kapłana, który troszczy się o zewnętrzne formy religijne, o „obraz i cień rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8,5), nie wychodzi poza „metaforę” ku temu, co ukryte[544]: zarazem „wewnątrz” i „ponad”.

W związku z takim pojmowaniem różnicy pomiędzy tym, co „wewnątrz” i na „zewnątrz”, projektuje Blake również swoisty „zegar” będący wyobrażeniem Koła Religii (*Whell of Religion*). „Zegar” ów ukazywać ma proces rozpadu bosko-ludzkiej unii, oraz dziejowy wysiłek scalenia przełamanej jedności; ukazuje potencjalną „momentalność” przemiany, skoncentrowanie w człowieku – w jego „tu i teraz” – dwóch ekstremalnych biegunów świadomości. Jest rodzajem skali odzwierciedlającej zmienną, dziejową recepcję Boga. „Zegar” nazwany zostaje „Siedmiorgiem oczu Boga”, w nawiązaniu do siedmiu lamp z wizji Zachariasza: „Siedem owych [lamp] to oczy Pana, które przypatrują się ziemi” (Za 4,10); oraz wizji Baranka z Objawienia św. Jana: „I widziałem pośrodku [...] stojącego Baranka jakby zabitego, który miał siedem rogów i siedmioro oczu; a to jest siedem duchów Bożych zesłanych na całą ziemię” (Ap 5,6). Jak pisze Blake: „I Wybrali Siedmiu, nazywanych Siedmiorgiem Oczu Boga: Lucyfer, Moloch, Elohim, El-Shaddai, Pahad, Jehowa, Jezus”[545] (tłum. własne – Ł.M.). „Ze-

---

[543] W. Blake, *Poetry and prose of William Blake*, ed. G. Keynes, Nonesuch Press, London 1946, s. 727/728 – tekst oryginału: *Human nature is the image of God [...] Man is the ark of God, the mercy seat is above upon the ark cherubims guard it on either side & in the midst is the holy law. Man is either the ark of God or a phantom of the earth & of the water. If thou seekest by human policy to guide this ark. remember Uzzah. Knaveries are not human nature; knaveries are knaveries.*

[544] Niewiele zmienią domniemane „dobre intencje” Uzzy; pragnie on wszak – przypomnijmy – podtrzymać Arkę, która upada podczas transportu. Troszczy się jedynie o zewnętrzną formę, nie pojmując, iż zakaz posiada większą moc obowiązywania aniżeli jakikolwiek konwenans. Można powiedzieć, iż zakaz ów spoczywa – podobnie jak „święte prawo” w Arce – wewnątrz człowieka. Bez zrozumienia owej różnicy, szlachetne intencje nie uchronią nas przed grzechem i zgubą.

[545] W. Blake, *Poetry and prose of William Blake*, dz. cyt., s. 205 – tekst oryginału: *And they Elected Seven, calld the Seven Eyes of God, Lucifer, Molech, Elohim, Shaddai, Pahad, Jehovah, Jesus.*

gar" obrazuje więc konwersję zmierzającą od wizji, do „prostego" zmysłowego widzenia, od sensu duchowego do cielesnego, cykl zamyka natomiast symboliczny Eschaton w postaci Jezusa[546].

Michał Fostowicz wyjaśnia, iż to, „co mielą młyny religii, jest czystym duchem, który w ludzkiej percepcji manifestuje się stosownie do każdej epoki jako inna recepcja Boga"[547]. Te manifestacje Blake nazywa „<<Siedmiorgiem Oczu Boga>> [...] przybierają one postać aniołów poruszających się w wianuszku zgodnie z ruchem wskazówek zegara, od pierwszego, zwróconego twarzą do widza Lucyfera i ilustrującego stan niewinnego skoncentrowania na sobie, do ostatniego, Jezusa, który obrócony jest całkowicie do wewnątrz, ku światu duchowemu"[548] . Wszystkie omawiane tu symboliczne motywy łączy Janowa Apokalipsa, jako wizja reintegracji boskiego uniwersum w Nowym Stworzeniu.

Zrywając zasłony tego, co wymierne, ukazując wizję poprzez medium sztuki, artysta staje się duchowym heroldem Sądu i Królestwa, które „jest w was" i „pośród was", postępuje zatem podobnie jak Jezus i Apostołowie. Znaczenie ich dzieł zostało jednak odwrócone i uświatowione przez śmiertelne Koło Religii: adorację zewnętrznego autorytetu, moralność, prawo, władzę i przemoc, „czystość" w zakresie zagadnień płci i cielesności, odwet, krwawe ofiary, represje względem heretyków, odstępców i innowierców. Podczas gdy Chrystusowy kerygmat głosi raczej bezinteresowność, poświęcenie i wybaczenie grzechów, na tych trzech – oraz znaczeniu biblijnych „stanów niezwykłych", które otwierają możliwość dialogu z całkiem Innym (Bogiem i światem) – można oprzeć wszelkie zobowiązanie względem Boga i

---

[546] Częste alchemiczne nawiązania do siedmiu gwiazd z Apokalipsy – w której liczba siedem zdaje się wszechobecna (pochodnie, lampy, duchy, Kościoły, głowy bestii i smoka, rogi i oczy baranka, czasze, plagi itd.) również z powodzeniem wpisują się w tę narrację. W alchemii występują jako siedem planet wraz z przypisanymi do nich metalami, w pewnym sensie – mówiąc w skrócie – obrazują one „drogę" alchemicznej przemiany, transmutacji, która wiąże się z oczyszczaniem owych metali: przechodzeniem od *nigredo* przez *albedo* (bielenie), po dalsze etapy wielkiego dzieła: od separacji i chaosu (Lucyfer), w kierunku integracji i harmonii (Jezus).

[547] W tle Blake'owskiej interpretacji zarysowuje się kwestia „tradycji elohistycznej"; judaistycznej redakcji Pisma Świętego, w której słowo Elohim występuje w liczbie mnogiej, w znaczeniu „bogowie". Samo związane z tą formą gramatyczną przekształcenie (w domyśle) pierwotnego politeizmu Izraelitów w rodzący się monoteizm współgra z artystyczną egzegezą Blake'a. Dla nas szczególnie interesujący pozostaje związek objawienia z ismaelicką angelofianią, która z punktu widzenia wielu miejsc hebrajskiej Biblii – w których Bóg zjawia się pod postacią anioła (wyrocznia Pana) lub wysyła aniołów z poselstwem – nie jest czymś niezwykłym. Frye dodaje: „Fakt, że jednym z najczęściej występujących słów na określenie Boga w Starym Testamencie jest *Elohim*, emfatyczna liczba mnoga, umożliwia niektórym tłumaczom zastąpienie go w niektórych fragmentach <<aniołami>> (tj. prawdziwymi <<bogami>>). Tak postępuje AV w Psalmie 8,5" (N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s. 130, przyp. 97).

[548] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 64.

bliźniego. Wyjście – *exodus* – jest zarazem „dojściem", jednak symboliczne i mitologiczne mapy nigdy nie wyradzają się w jedyny „dyskurs właściwy":

„Symbol – przypomina Corbin – to jedyne możliwe wyrażenie rzeczy symbolizowanej, to znaczy rzeczy oznaczonej, której stanowi on symbol. Nigdy nie jest odczytany raz na zawsze"[549].

Symbol ukazuje zawsze pewien nadmiar i konieczność ruchu wykraczającego poza mentalny i imaginacyjny zastój, zgodnie ze słowami Anioła Pańskiego, który poucza proroka Jeremiasza: „Oto kładę moje słowa w twoje usta. Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrywał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadził" (Jr 1,9-10). Pisze Hakim Bey:

„Radykalni magowie wchodzili do świata, w którym jedyny jego słuszny obraz był unieruchamiany, nie tylko geocentrycznego kosmosu, ale całego ortodoksyjnego chrześcijańskiego systemu wartości, który za nim szedł. Ich wywrotowe pobudki krążyły wokół projektu *wolnego obiegu* obrazowania. Ortodoksyjne postrzeganie świata wyłącznie z jednej perspektywy było traktowane jako duszne, tyrańskie, krzywdzące. Na ile jaźń utrwalała sobie ten pogląd, na tyle odtwarzał on ucisk na poziomie subiektywnym. Hermetycy przeciwstawiali więc całkowitą jednolitość tego światopoglądu sprzecznej z nim wielości, krytycznej formie <<pogaństwa>> bazującej na *różnicy*"[550].

Czy to wizja bez reszty naiwna? Wszystko zależy, z jednej strony od stopnia atrofii zmysłu symbolicznej wyobraźni w obrębie samej religii, z drugiej zaś od stopnia, w jakim zdolni jesteśmy utożsamiać się z konkretnymi mitologicznymi wyobrażeniami i postaciami, nie pojmując ich „wezwania" wyłącznie w charakterze religijnego czy antropologiczno-kulturowego skansenu. Możliwość znalezienia się w polu oddziaływania tego typu wizji, uzależniona jest od tego, czy jesteśmy w stanie wejść w źródłowo-symboliczną sytuację religijną, bez uprzedzeń charakterystycznych dla współczesnego świata. Uprzedzeń – dodajmy – które zdołały przecież przeniknąć również do sfery samej religii.

Rezydualne formy nadmiaru

Będąc świadomym istotnych różnic, jakie dzielą myśl Williama Blake'a i Martina Heideggera, można pokusić się o wyłuskanie kilku interesujących podobieństw, aby następnie

[549] H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 22.
[550] H. Bey, *Obelisk*, , dz. cyt., s. 35.

skonfrontować ze sobą odmienne cele, które wyznacza sobie i do których dąży każdy z nich. Zdaje się, iż całą filozofię Heideggera przenika swoista przestroga przed „myśleniem Boga", przed uprzedmiotawiającym myśleniem nastawieniowym czy „obiektowo-historycznym", które „rzeczy" źródłowe ujmuje, co najwyżej, w pojęciowe ramy ontoteologii. To ujmowanie, w marburskich wykładach dotyczących fenomenologii życia religijnego przedstawione zostaje na przykładzie chrześcijańskiej gminy Tesaloniczan jako „odstępowanie ku antybogu", ku Antychrystowi, wypatrywanie wydarzenia Drugiego Przyjścia w postaci pewnego u-obecnienia, konkretnego światowego zdarzenia. Bóg, którego nie da się u-obecnić, uprzedmiotowić, przedstawić, jest poniekąd „niczym"; w życiu, które kieruje się zasadami wiary i miłości, należy więc raczej odwracać się od rozlicznych idoli „odstępującej tendencji życia", aby w ten sposób zwrócić się ku Bogu „niewidzialnemu". Zamiast próbować coś „ustalić" czy „ustanowić", należy raczej – jak powiada Blake – „niszczyć Fałsz nieustannie".

Wyłaniający się z tych wczesnych pism Heideggera obraz apokalipsy zdaje się odpowiadać takiemu schematowi, Apokalipsa bowiem nie jest żadnym „wyizolowanym" wydarzeniem, ale raczej wyzwaniem stojącym przed każdym wierzącym chrześcijaninem. Te same „wymagania" Blake będzie starał się przedstawić z dwóch różnych perspektyw egzystencjalnej i *quasi*-epistemologicznej, która – by nie ulec zafałszowaniu – musi być jednocześnie perspektywą twórczą. Obie perspektywy pozostają jednak nierozerwalnie ze sobą związane. „Człowiek – pisze Blake w *Jeruzalem* – rodzi się jako Widmo lub Szatan i jest Złem całkowitym, więc wymaga kształtowania nowej Osobowości nieustannie, i musi ciagle zmieniać się w Przeciwieństwo swoje. Lecz wasza Grecka filozofia [...] uczy, że Człowiek jest sprawiedliwy w swoim Wegetatywnym Widmie"[551] – to właśnie perspektywa egzystencjalna, którą Blake stara się ukazać od razu w związku z pewnym poznawczym błędem. W człowieku bowiem istnieje jakby aktywne odniesienie ku anty-Bogu, stale obecna jest w nim tendencja odstępująca, którą Blake przedstawia również jako Lucyfera, czyli pierwszą wskazówkę na „zegarze" religii[552]. Tylko poprzez ciągłe przezwyciężanie tego stanu człowiek może odnosić się do Boga, z którym wprawdzie zawsze jest już związany. Nie może jednak w żaden sposób

[551] W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 112. Por. Mk 10,18, gdzie Jezus mówi bogatemu młodzieńcowi: „Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg".

[552] Pierwsza ze wskazówek „zegara" religii wskazuje na wydarzenia z ogrodu Eden, inaugurujący historię upadek Adama i Ewy związany z aktywnością Szatana; ich niewinne i naiwne, dziecięce samozapatrzenie.

„przedstawić" Go sobie jako pewnej, nawet idealnej treści; aby zrozumieć[553], musi najpierw dać wiarę.

„Jeśli Bóg jest czymkolwiek – mówi Blake – to jest on Rozumieniem [...] Rozumienie, czy też Myśl nie jest dana człowiekowi w sposób naturalny, lecz poprzez Cierpienie, Zmartwienie i za sprawą Doświadczeń. Wola, Pragnienie, Miłość, Gniew, Zazdrość i wszystkie inne uczucia są Naturalne. Lecz Rozumienie jest Osiągane Jedynie poprzez Obserwacje"[554].

„Rozumienie" nie jest więc kwestią wnioskowania o czymś na podstawie rzeczy „ze świata", ale raczej szczegółową obserwacją, która jednocześnie zdolna jest przekraczać ów świat na sposób, jak gdyby, kontr-naturalny. Blake pije w tym miejscu do poglądu, zgodnie z którym stanem sprzyjającym procesom poznawczym byłby rodzaj stoickiej *apathei* czy też egzystencjalne „zatrzymanie się", zawieszenie *circulatio*, aktywności i „krążenia" związanego z samym życiem; dochodzenie na podstawie samego rozumowania do tego, co dobre, piękne i prawdziwe, aby ustalić jednocześnie właściwy i obowiązujący wszystkich sposób myślenia i postępowania: „to wszystko – mówi Blake – przez pretensje do dwóch niemożliwości: Niewinności i Wyrzeczenia, Bogów Pogaństwa"[555]. Nie tyle jednak przeciwstawia on niewinność i doświadczenie, co łączy je – jak w słynnym cyklu *Pieśni Niewinności i Doświadczenia* – w ramach nigdy niekończącej się dialektyki przeciwieństw. Podobnie jak dziecko w swoich dziecięcych doświadczeniach nie jest bez reszty niewinne, tak dorosły może osiągnąć stan niewinności wyłącznie poprzez charakterystyczne dla dzieci nieskrępowanie wobec ogólnie przyjętych zasad i pełną spontaniczności twórczą postawę względem świata, nigdy zaś za sprawą pretensji do tego, co niemożliwe, a więc absolutnego wyrzeczenia. Błędu nie popełnia wyłącznie ten, kto nie żyje.

Paradoksalnie tylko w taki sposób, poprzez kreatywny „ruch" egzystencjalnego cyrkulowania może człowiek wciąż i wciąż rewidować i przekraczać swoje widmowe, „pogańskie" roszczenia, będące podstawą oskarżenia i „klątwy" przeciwko „ciału i krwi", przeciwko ludziom i naturze. Aby przekroczyć krępujące „rejestry rzeczy zapamiętanych", należy po nie-

---

553 Blake używa tu terminu *understanding*, który przeciwstawia „widmowemu" rozumowaniu: *reasoning*.

554 W. Blake, *Poetry and prose of William Blake*, dz. cyt., s. 602; cyt. Za: M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 138. W liście do Thomasa Buttsa napisze Blake o latach swoich niepowodzeń: „Mam więc nadzieję, że trzy lata kłopotów wieńczy Dobry Los; będą więc mogły być zapomniane w moich przeżyciach, **a pozostać jedynie przez Rozumienie** (podkreślenie moje – Ł.M.); a w ten sposób stać się Napomnieniem dla nadchodzących czasów, przemawiać przez Wzniosłe Alegorie" (W. Blake, *List do Thomasa Buttsa*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 264).

555 W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt., s. 250.

tzscheańsku – czy też po dziecięcemu – „nauczyć się zapominać", nieustannie poświęcać się i wybaczać. Podobnie u Heideggera, autentyczność osiągana jest wyłącznie poprzez odwrót od Się (*das Man)*, od jego zabezpieczeń i nieprzekraczalnych rozstrzygnięć, zadań, reguł, mierników i pilności zatroskanego bycia-w-świecie. Blake'owska dialektyka niewinności i doświadczenia ma jednak zdecydowanie biblijne korzenie i – właśnie z powodu owego zakorzenienia – dialogiczny charakter.

W całym Piśmie Świętym ukazuje się ona w postaci paradoksów, takich jak fragment Listu do Filipian lub błogosławieństwo dzieci z Ewangelii św. Marka: „Abyście się stali bez zarzutu i bez winy jako nienaganne dzieci" (Flp 2,15), „do takich bowiem należy królestwo Boże. Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego" (Mk 10,14-15), w zestawieniu np. z fragmentem Listu do Koryntian: „Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyzbyłem się tego, co dziecięce" (Kor 13,11)[556]. Dzieci bowiem nie zadręczają się zwykle nierozstrzygalnymi pytaniami i sprzecznymi odpowiedziami, nie dotyczy ich brak krytycyzmu względem własnych – przez dorosłych nabywanych latami – złych nawyków i przyzwyczajeń, ich jednorodna wizja świata i prostota jego percypowania pozostają jednak nieuświadomione i naiwne; są, mówiąc językiem Heideggera, „niezaryzykowane". U Heideggera jednak do zwrotu ku samemu Sobie (*Selbstsein*) wzywa immanentne i bezgłośne nawoływanie sumienia[557]. Blake natomiast spodziewa się przekroczenia troski o własne zabezpieczenie – zabezpieczenie myślenia, „przed tym, co dla niego nie do pomyślenia" – ze strony zdecydowanie źródłowo-religijnej praktyki, która nie ma nic wspólnego z niewinnością czy świętością pojmowanymi w kategoriach podporządkowania, wyrzeczenia czy wstrzymania się od aktywności. Pisze Blake:

„Duch Jezusa to nieustanne wybaczenie Grzechu: kto spodziewa się stać sprawiedliwym przed wejściem do królestwa Zbawcy, Boskiego Ciała, nigdy tam nie wejdzie. Być może sam jestem największym grzesznikiem. Nie aspiruję do świętości, a jedynie do miłości, do widzenia, do rozmowy dzień po dniu, jak człowiek z człowiekiem, żeby uzyskać jak najlepszą część swoją w Przyjacielu Grzeszników"[558].

---

[556] W kontekście powszechnego niezrozumienia dzieł wizyjnych wypowiada się Blake o dzieciach w następujący sposób: „szczególnie dobrze objaśniają je Dzieci, które znajdują więcej radości w kontemplowaniu moich Obrazów, niż mogłem kiedykolwiek oczekiwać. Ani Młodość, ani dzieciństwo nie jest Głupie czy Nieudolne. Zdarzają się głupie dzieci, tak jak dorośli. Lecz ich większość jest po stronie Wyobraźni, Czyli Duchowego Wglądu" (W. Blake, *Do dra Truslera*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 258).

[557] W późniejszej twórczości Heidegger podkreśla już tylko związek bycia z istotą człowieka.

[558] W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 92.

Wszystko ma wszak swoją „żywą" i „widmową" formę, co oznacza, iż źródłowej niewymierności poszukiwać należy w określonych „kształtach" objawienia; „silne oko" wszak, spod ich powierzchni (zdradliwych wprawdzie), zdolne jest wydobyć potencjał u-walniający, umożliwiający ich ciągłe, twórcze przekraczanie. Przypomina Blake w ramach *Piekielnych przysłów*, iż: „Modlitwy nie orzą! Pochwały nie żną", a „Ten, który pragnie i nie działa, sieje zarazę". Człowiek postawiony jest przed Bogiem i drugim człowiekiem zawsze w konkretnej sytuacji, której nie da się sfalsyfikować poprzez wyodrębnienie ogólnych – obowiązujących zawsze, wszędzie i zobowiązujących jednakowo wszystkich – zasad.

Tę ważką kwestię porusza również Kierkegaard w odniesieniu do heglowskich zasad ogólnych:

„Jeśli bowiem etyka (to znaczy moralność) jest rzeczą najwyższą i jeżeli nic niewymiernego nie zostaje w człowieku oprócz zła, to znaczy jeżeli jednostkowe wyraża się w tym, co ogólne, to nie potrzebujemy innych kategorii niż te, jakie posiadała filozofia grecka, czy też tego, co logicznie można z niej wyciągnąć"[559].

Analogicznie oznajmia Blake w *Laokoonie*: „Jeśli Chrześcijaństwem miałaby być Moralność, to Sokrates byłby Zbawicielem"[560].

„Sztuka – komentuje Fostowicz – ma zatem służyć upostaciowaniu błędu, nieprawdy, ponieważ rozumienie samo nie ma postaci, manifestuje się zawsze jako rozumienie czegoś, jako pojmowanie, widzenie w sposób drobiazgowy i konkretny; czyli rozumienie jest osiągane poprzez nieustanną szczegółową obserwację"[561]. Również wolności nie da się pomyśleć jako uogólnionej abstrakcji. Próżne, a więc nietwórcze żądanie swobód, stanie się – prędzej czy później – równie opresywne jak każdy inny imperatyw. „Wiedza ogólna – mówi Blake – nie jest wiedzą bezpośrednią, Mądrość i Szczęście zawarte są w szczegółach. Treści Ogólne tak się mają do Sztuki, jak postać z tektury do żywego Człowieka"[562]. Prawdziwa wiedza jest symboliczna, twórcza i dlatego diachroniczna; „sięganie" po nią zawsze odbywa się w czasie, za sprawą którego możliwe jest ciągłe przekraczanie rozumowych usztywnień. Ostatecznie żadna „ogólność" nie wyraża Prawdy czy Fałszu, Dobra lub Zła: „Błędu nie ma – mówi Blake

[559] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 56.
[560] W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt., s. 249.
[561] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 138-139.
[562] W. Blake, *Wizja Sądu Ostatecznego*..., dz. cyt., s. 238.

– a jedynie Człowiek, Przedstawiciel. I nie ma Prawdy, lecz również Człowiek”[563]. Wiedzę zdobywamy przez „konkret”, przez dostrzeżenie w naszym życiu błędu i możliwości jego odrzucenia, przez upadek, błądzenie, grzech i wybaczenie, co z całą wyrazistością ukazane zostało w Piśmie Świętym, które – zdaniem Blake’a – stanowi „Wielki Kod Sztuki”. Mądrość nie ma swojego miejsca, nie stanowi „bazy danych” rozumu. „A skąd pochodzi mądrość – pyta Bóg w biblijnej Księdze Hioba – i gdzie jest siedziba wiedzy? [...] Bojaźń Boża – zaiste mądrością, roztropnością zaś – zła unikanie” (Hi 28,12/28).

Rozumienie, jak pojmuje je Blake, wymaga więc transformacji umysłu przez doświadczenie; tylko tak bowiem – poprzez „zadomowienie”, uczestnictwo i „powtórzenie” – „wciela” się w życie i przeżywa rzeczywistość symboliczną, podporządkowując świadomość mocy, która ją poprzedza i przekracza. Tylko tak człowiek odwraca Się ku samemu Sobie i „nieustannie zmienia się w przeciwieństwo swoje”. Odniesienie do Boga i Prawdy jest bowiem niemniej aktywne aniżeli życiowe tendencje odstępującego odniesienia ku anty-Bogu, którego Blake nazywa wprost Szatanem „w nas” – wręcz przeciwnie, podczas gdy pierwsze z tych odniesień (rozumienie poprzez doświadczenie) pozostaje zawsze żywe, to drugie zawsze ulega usztywnieniom „widmowych” form dyskursu (podporządkowanie się autorytetowi poprzez wyrzeczenie się działania i zrzeczenie odpowiedzialności).

W tym ujęciu jednak odwiązywać się i uwalniać można, wyłącznie raz za razem podejmując wysiłek „poprawy swojego położenia w bycie” (Ricoeur), a więc związywania (*religio*) się na nowo z tym, co minione tak dawno, iż nie daje się – w rozsądny sposób – pomyśleć, nawet w kategoriach tradycji. Symboliczna wyobraźnia ma bowiem wyzwalać od czegoś, ku czemuś, ale jednocześnie wyzwalać „coś” konkretnego. Podczas gdy „rozum – tłumaczy Tadeusz Sławek – pozostaje w przestrzeni rygorystycznie przestrzeganej zasady decyzyjności zmierzającej do redukowania wieloznaczności, nacechowanej negatywnie jako niejasność, wyobraźnia spełnia się, zawieszając dyspozycję do jasności i jednoznaczności”[564]. Gest ów – zawieszenie jasności i jednoznaczności – nie oznacza jednak, iż wyobraźnia rezygnuje ze swojego przedmiotu; artysta bowiem – mówi Joanna Tokarska-Bakir – „nie chce powiedzieć <<czegoś nowego>>, ale raczej coś bardzo starego”[565]. „Nieustanne powracanie do

---

[563] Tamże, s. 243.

[564] T. Sławek, *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 13.

[565] J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły...*, dz. cyt., s. 192.

pewnych motywów – przypomina zaś Mircea Eliade – występuje u wielu artystów dawnych i współczesnych. Ale metoda ta jest charakterystyczna zwłaszcza dla sztuki ludowej i egzotycznej, gdzie modelowe wzorce domagają się nieustannego podejmowania ich na nowo, <<naśladowania>> ich – przy czym nie ma to nic wspólnego z <<brakiem wyobraźni>> lub <<osobowości>> artysty”[566].

Blake‘owski czas pozostaje czasem „podwójny”, „żyje” jednak zgoła inną podwójnością, innym rytmem aniżeli Heideggerowskie – nieskryte mocą czasu – bycie. O ile u Blake’a czas krąży pomiędzy stworzeniem i apokalipsą – i wyłącznie za sprawą jego „miłosiernego” ruchu można wciąż odsłaniać, łączące owe bieguny, wyobrażeniowe ogniwa między-bytu (Ibn Arabi), istniejące w czasie żywe „formy wieczności” – o tyle Heidegger w czasie dopatruje się wyłącznie funkcji umożliwiającej różnicowanie się bycia i bytu. Działanie czasu, który różnicując „uwalnia” – nieokreślone przecież i nieforemne – bycie z bytu, w jego (tegoż bycia) prawdę, a więc w nieskrytość, w sposób tautologiczny funduje samo czasowanie. Podwójność Heideggerowskiego czasu polega – o czym mówiliśmy już niejednokrotnie – na samej tylko „grze” atopii i wywłaszczenia, ciągłego odnoszenia bytu do bycia i bycia do bytu. W tym sensie bycie jest skończone i zamknięte, a wizje i „stany niezwykłe” stanowią wyłącznie zwodnicze fantazmaty i zmyślenia, aberracje świadomości; krytyczne uwagi Heideggera dotyczące „bogatej” teorii religijnego *apriori* autorstwa Rudolfa Otto nie pozostawiają w tej kwestii żadnych wątpliwości: „Wszystko, co słyszymy o nieosiągalnej dla rozumu reszcie, jaką ma zawierać wszelka religia, jest niczym więcej, jak estetyzującą zabawą z czymś, czego się samemu nie rozumie”[567]. Heidegger nie rozważa więc, jak rzeczy „wchodzą [...] w podjętą przez siebie postać”[568] – byłaby to bowiem próba rozumienia typotwórczego, idealizującego bądź obiektywizującego, rodzaj strategii zabezpieczającej myślenie poprzez dokonanie swego rodzaju obrachunku w sferze tak czy inaczej rozumianego bytu; unicestwienie życia na sposób typologicznej matematyzacji: „typy stoją jeden obok drugiego niczym budynki”[569]. Jedynie poprzez porzucenie jakiejkolwiek transcendentnej perspektywy wobec bycia-bytu może Heidegger wszystko to, co po ludzku określone, wydać na pastwę wszech-rachującej „machi-

[566] M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 212.
[567] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 74.
[568] „Drzewo i trawa, orzeł i byk, wąż i świerszcz wchodzą najpierw w podjętą przez siebie postać i w ten sposób wychodzą na jaw jako to, czym są” (M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, dz. cyt., s. 27).
[569] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 49.

ny" ontoteologii.. Myślenie wyznaczone tym, co inne od bytu, pozostaje myśleniem w najwyższym stopniu nie-określonym.

Sam Blake zdaje się jednak godzić zdecydowany sprzeciw wobec szeroko pojętej „matematyzacji" świata, mającej na celu zapewnienie kontroli nad jego poszczególnymi elementami – liczby, miary, wartości, prawa, katalogi, spisy, schematy, statystyki itd. – z myśleniem dokonującym się w oparciu o wyobrażeniowe, symboliczne typy, których medium pozostaje zwykle zmysłowy, poetycki bądź malarski, obraz. Typy takie, czy też lepiej: „żywe formy", podług których tworzone są wszystkie rzeczy „widoczne na ziemi", spoczywają – twierdzi Blake – „w świetlistych rzeźbach Komnat Losa i wiek wszelaki moc swą czerpie z tych Dzieł"[570]. Los, przypomnijmy, to w symbolicznym „systemie" Blake'a upostaciowanie twórczej wyobraźni, pojednawcza „energia" reintegrująca boską jedność w świecie stworzenia. Zwrot ku wyobraźni, który jednocześnie jest odwrotem od rozumu, nie stanowi dla Blake'a – wzorem wielu romantyków[571] – wyłącznie płytkiej reakcji względem umysłowych tendencji panującej epoki. Blake'owska „teoria" odsyła wprost do tradycji alchemicznej, gdzie wyobraźnia bądź natchnienie używane są wymiennie z pojęciem Umysłu Boga. Jej „komnaty" pełne są stwórczych form, z których „wiek wszelaki moc swą czerpie", stąd nazywa Blake „Chrystusem Wyobraźni" jej oko, „poszerzone" i „silniejsze" aniżeli cielesny wzrok. Mówiąc językiem tradycji filozoficznej: wyobraźnia stanowi rodzaj aktywnego *logosu* – łączącą Boga, człowieka i świat, heraklitejską „myśl, która pokierowała wszystkim poprzez wszystko" (D 41).

Wizji wyobraźni nie da się zatem odtworzyć przez uczoność czy za sprawą erudycji; nie da się jej zastąpić ani przez metafizyczną wiedzę osiąganą metodą dialektyki, ani przez filozofię przyrody szukającą materialnej zasady rzeczy, ani nawet przez naiwną tradycję mitologiczną, która wznosi „miasta pełne bożków" (Dz 17,16) i „świątynie zbudowane ręką ludzką" (Dz 17,24). „Nie z erudycji – mówi Heraklit – rodzi się zrozumienie: inaczej byłaby nauczycielką Hezjoda i Pitagorasa, a także Ksenofonta i Hekatojosa" (D 40). „Poznanie" praw-

---

570 W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 105.

571 Romantycy często opierali się wyłącznie na domysłach dotyczących domniemanej wartości wyobraźni, intuicji oraz uczuć oraz na ogólnej niechęci względem roszczeń wysuwanych przez epokę rozumu, w oparciu o które tworzyli programy niejednokrotnie wewnętrznie sprzeczne. Z nieumiejętności systemowego oddzielenia funkcji wyobraźni i rozumu – z czym alchemicy zdaje się radzili sobie świetnie – w romantycznych programach twórczych dochodziło zwykle do pomieszania *quasi*-teorii wyobraźni z filozofią Platona czy niemieckim idealizmem dialektycznym. Tak pisze Miłosz o Blake'u w kontekście romantyzmu: „Tymczasem wystarczy stwierdzić, że umieszczenie Blake'a w jednym rzędzie z innymi angielskimi poetami romantycznymi byłoby błędem, skoro jest on jedną z kilku figur wyróżniających się na tle historii ostatnich lat dwóch tysięcy i nie daje się zamknąć w <<literaturze>>" (C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 47).

dziwego *logosu*, wiąże się z odrzuceniem *logosów* fałszywych, fragmentarycznych i uzurpatorskich, opartych na ludzkim rozumowaniu, własnych mniemaniach i „obliczeniach", bo „Choć *logos* obowiązuje wszędzie, na ogół każdy rozumuje po swojemu" (D 2). *Ratio* penetruje jedynie fragmenty, wydziela i porządkuje ograniczone obszary, a nieobliczalność i niesamowitość wymykają się jednak wszelkim chwytom „rachunkowym".

Znów możemy dopatrzyć się tutaj analogii względem myśli Heideggera, choć Blake z pewnością odesłałby nas wprost do św. Pawła, który – jak dowodzi Francis Macdonald Cornford[572] – w mowie o „nieznanym Bogu", posługując się wersem z popularnego i cenionego w świecie helleńskim *Hymnu do Zeusa* autorstwa Kleantesa, dokonuje zgrabnej kompilacji kilku fragmentów z Heraklita.

„Baczcie – mówi Paweł w Liście do Kolosan – aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie. W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała, bo zostaliście napełnieni w Nim, który jest Głową wszelkiej Zwierzchności i Władzy" (Kol 2,8-10).

Jak gdyby w odpowiedzi na te słowa, pisze Blake:

„Świat Wyobraźni jest światem Wieczności, to święte łono, do którego wszyscy się udamy po śmierci wegetatywnego ciała. Ów świat jest Nieskończony i Wieczny, podczas gdy Świat Stworzenia i Wegetacji jest Skończony i Czasowy. W Wiecznym Świecie Istnieją Nieprzemijające Wzory Wszystkich Rzeczy, które postrzegamy w tym Roślinnym Lustrze Natury. Wszystkie Rzeczy są pojmowane w ich Wiecznych Formach w świętym ciele Zbawcy, Prawdziwej Winnej Latorośli Wiecznego Życia Ludzkiej Wyobraźni"[573].

Pamiętając jednak o tym, iż Heidegger niejedno zaczerpnął z teologii św. Pawła, należy w tym miejscu wyłuszczyć różnicę pomiędzy indyferentną jednością Heideggerowskiego bycia a jednością Chrystusowego *logosu*, pełną szczegółowych, ściśle określonych form, Blake'owską wyobraźnią. Aby w pełni zrozumieć tę różnicę, odniesiemy się – pokrótce, choć mniej powierzchownie niż dotychczas – do koncepcji Blake'a dotyczących stworzenia oraz wewnętrznego podziału człowieka według percepcji zwężonej (nazywanej „filozofią pięciu zmysłów") i oczyszczonej (nazywanej „wizją wieczną").

---

572 F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, New York 1952, s. 114.
573 W. Blake, *Wizja Sądu Ostatecznego*..., dz. cyt., s. 238.

Niewielki cytat pochodzący z opisowej *Wizji Sądu Ostatecznego* – tekstu sporządzonego w ramach uzupełnienia do katalogu obrazów – oddaje w bardzo ogólnych rysach to, jak Blake wyobrażał sobie akt stworzenia i jego konsekwencje. Cytat ów odnosi się ponadto bezpośrednio do koncepcji *creatio ex nihilo*, rozważanej przez nas w kontekście heideggerowskiego „mitu" nicości:

„Wiele osób uważa, że przed Stworzeniem wszystko było pustką i chaosem. To najbardziej zgubna idea, jaka mogła się pojawić w umyśle, ponieważ pozbawia Biblię wszelkiej wzniosłości i ogranicza Egzystencję do Stworzenia i Chaosu, Czasu i Przestrzeni, postrzeganych tylko cielesnym, organicznym okiem [...] Wieczność istnieje, a w niej wszystko, niezależnie od Stworzenia, które było aktem Miłosierdzia"[574].

Akt stworzenia jest tu poniekąd utożsamiony z „upadkiem" ze świata wyższego w świat niższy i dalszą dziejową dezintegracją związaną z przekroczeniem prawa danego aniołom w niebie i ludziom w raju[575]. Analogicznie, również zagadnienie postrzegania wiąże Blake z toposem *exsilium* – wygnania z ogrodu Eden, gdzie człowiek dysponował „poczwórną", rajską wizją świata (zintegrowane i zgodne zoa). W owym czasie ludzkie zmysły pozostawały wciąż otwarte na wieczność zrazu wyraźnie odbijającą się w lustrze nieskażonej grzechem natury. Mimo iż koncepcja stworzenia „z pełni" implikuje zwykle oskarżenia o gnostyckie „odświatowienie", Blake stara się unikać tego typu zarzutów właśnie dzięki niedualistycznemu myśleniu opartemu na symbolu[576]. Myślenia takiego nie da się jednak przełożyć w prosty sposób na język pojęć, stąd próba „wyjaśnienia" Blake'a – radykalnego religijnego artysty – jest poniekąd zdradą jego własnych twórczych intencji. Nie tylko to; z tego punktu widzenia bowiem, również sam gnostycyzm nie został nigdy trafnie i sprawiedliwie oceniony, a potępienie i odrzucenie jego – często mitologiczno-symbolicznych – treści na podstawie ich greckie-

[574] Tamże, s. 242.

[575] To prawo Bóg wypisze na nowo w ludzkich sercach, w rzeczy samej bowiem nie jest ono czymś zewnętrznym względem natury człowieka, jest ono samym jego istnieniem, jego życiem bez śmierci „poza dobrem i złem":

[576] W skrajnym gnostycyzmie boska „iskra" pozostaje do tego stopnia nieprzekładalna na język materii, iż „wtajemniczony" nie może być nawet w ścisłym sensie pneumatykiem, bowiem „z wysokości", w których – niczym w jakiejś czarnej dziurze – usadowił się całkiem niedosiężny *deus absconditus*, do archontycznego, niższego porządku stworzenia, nie może przedostać się zupełnie nic.

go „przekładu" czy „pseudomorfozy"[577] (Spengler/Jonas), dokonało się z pewnością przedwcześnie.

Jak zdążyliśmy już zaznaczyć, w „micie" Blake'a upadek inicjuje Urizen-Rozum. Oddzielając się od pozostałych zoa: emocji (uczuć), zmysłowości (forma cielesna) i wyobraźni, opuszcza swoje miejsce na południu – oznaczające światło świadomości, właściwą rozumowi jasność i jednoznaczność – i zajmuje miejsce Losa-Wyobraźni na północy: „A Urizen wyzwolony z łańcuchów – mówi Blake w *Europie* – Rozbłyska jak meteor na dalekiej północy"[578]. Jeśli przyjąć, że południe oznacza zenit – moment, kiedy Słońce góruje na nieboskłonie, tzw. południe słoneczne – północ zaś reprezentuje nadir, to posunięcie, jakiego dokonuje Urizen, jawić się będzie jako upadek. Bunt Urizena spowodowany jest pychą i pragnieniem posiadania władzy, przez co utożsamia się go z opisanym w Księdze Izajasza upadkiem Szatana:

„Wstąpię na niebiosa, powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiądę na Górze Obrad na krańcach północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego" (Iz 14,13-15).

Zajmując należące do wyobraźni miejsce na północy, rozum w rzeczywistości bezprawnie uzurpuje sobie najwyższą władzę w Człowieku Przedwiecznym, w jego Boskim Człowieczeństwie. Wyobraźnia bowiem, jako funkcja integrująca zoa, stanowi najdoskonalszy obraz Boskiej pełni, która – na podobieństwo kabalistycznego Adama Kadmona i zgodnie ze swedenborgiańskim antropocentrycznym chrześcijaństwem – pojmowana jest jako pleromatyczne człowieczeństwo. Od teraz Urizen będzie jakoby parodiował ową pełnię – zgodnie z powiedzeniem: „Szatan to małpa Boga"[579] – stając się bóstwem na wskroś transcendentnym (już nie wewnętrznym), nieczułym i przebywającym w nieosiągalnym oddaleniu – Nikomutatą (*Nobodaddy*). Wybawić „kosmos" od tej tragedii może już tylko zintegrowane na nowo Boskie Człowieczeństwo. Już ten – strukturalnie czysto mityczny – „moment" wizji Blake'a postrzegać należy jako zalążek funkcji eschatologicznej.

---

[577] Podjęta najpierw przez Oswalda Spenglera, później – bezpośrednio za Spenglerem – również przez Hansa Jonasa teza, zgodnie z którą myśl wschodnia wypełniła formę „wyżłobioną" przez myśl grecką, z której ta u kresu świata helleńskiego „wyparowała" niczym kryształ z geologicznego pokładu, zostawiając jednak po sobie pusty odcisk gotowy na przyjęcie nowej substancji", co sam Jonas określił mianem „szczególnie tragicznej relacji". Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994, s. 52-53.

[578] W. Blake, *Europa, proroctwo*, cyt. za: E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 86.

[579] W czasie i przestrzeni nie może bowiem wydarzyć się nic, co nie posiadałoby swojego wzorca w wieczności, Szatan może tylko „małpować"; jego gesty są „odwróconymi" powtórzeniami wzorców i form zapisanych w wieczności. W tym właśnie sensie staje się on Antychrystem, idolem noszącym wszelkie – po ludzku przeinaczone – znamiona boskości: anty-Bogiem.

Jak komentuje Czesław Miłosz w *Ziemi Ulro*:

„Urizen, Rozum upadł z powodu pychy i oddzielił się od Tharmasa, Luvaha, Urthony [Losa w formie nieprzejawionej[580] – Ł.M.], czyli właściwe mu są bezcielesność, brak uczuć i, co najważniejsze, niedostępne mu jest źródło wszelkich działań Wyobraźni, podświadomość. Urizen tedy wyposażony jest w cechy, które od wieków przypisywano Szatanowi. Samotność i chłód; potęga umysłu i jednostronna zdolność posługiwania się abstrakcją; rozpacz i zazdrość wobec istoty zdolnej zjednoczyć skłócone elementy, czyli człowieka”[581].

Miłosz, rzecz jasna, z zainteresowaniem śledzi wątki Blake’owskiego mitu, które na pierwszy rzut oka zdają się przesiąknięte duchem „demiurgicznego” gnostycyzmu; to rozum bowiem jako „omylony Demon Niebios” (*mistaken Demon of Heaven*), „upadły aspekt Bóstwa, czyli Szatan” odpowiada za stworzenie świata, stając się tym samym demiurgiem, „geometrą, matematykiem i strażnikiem prawa”[582]. W rzeczy samej, jasno wskazuje na to sposób, w jaki Blake ujmuje moment stworzenia przedstawiony na sławnym frontyspisie poematu *Europa*. *Przedwieczny*[583] (*Ancient of Days*), gdzie Demiurg-Urizen sięga poza krąg jedności symbolizującej pełnię, w głąb chaotycznej i burzliwej otchłani, by za pomocą cyrkla[584] wytyczyć

---

[580] Los stanowi widzialną postać „mrocznego” Urthony, który – jako reprezentujący pełnię Boskiego objawienia – nigdy nie wstępuje w świat stworzenia w inny sposób, aniżeli poprzez swego rodzaju „nigdy wehikularną”. Zgodnie z alchemicznym porządkiem: „Wyobraźnia – pisze Wiesław Juszczak – jest nie tylko najwyższą władzą poznawczą, ale jest siłą odkupiającą, i wreszcie jest samym Bogiem” (W. Juszczak, *Laokoon Blake'a*, [w:] tegoż, *Wędrówka do źródeł*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 403). Występujący w dziejach ludzkich jako natchnienie Geniusza Poetyckiego Los pełni funkcję podobną do Anioła Pańskiego. „Przed Wcieleniem – mówi Paul Evdokimow – w obawie przed bałwochwalstwem, każde wyrażenie wymiaru niebieskiego ogranicza się do świata aniołów. Jednak aby nie stać się niewolnikiem prawa, należy zrozumieć, że ograniczenie to oznacza jedynie oczyszczenie oczekiwania, proroctwo o przyjściu ikony w Chrystusie” (P. Evdokimow, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Księży Marianów, Warszawa 2003, s. 165). Dlatego też powie Blake, iż Los jest podobieństwem Chrystusa w każdym Człowieku; jak w zakończeniu *Jeruzalem*, gdy reprezentujący Boskie Człowieczeństwo Albion zwraca się do Jezusa: „Dostrzegam w tobie podobieństwo Przyjaciela mego, Losa”.

[581] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 174.

[582] Tamże.

[583] Zwykle mylnie interpretuje się ten obraz jako przedstawienie stwarzającego świat Boga Ojca, co bezbłędnie wpisuje się w gnostycką tradycję utożsamiającą Boga Starego testamentu z Demiurgiem oraz w Blake’owską interpretację, zgodnie z którą o „obrazie” Boga decyduje jego – dziejowo i indywidualnie – „zmienna” recepcja: człowiek jest zwierciadłem, w którym – zakładając wszelkie możliwe zniekształcenia – odbija się Bóg.

[584] Zdaje się, iż motyw cyrkla w dłoni Demiurga odnosi się wprost do deistycznej symboliki wolnomularzy. Bóg pojmowany jest tu jako „wielki budowniczy wszechświata”; wzorem gnozy-wiedzy są „boskie” prawa przyrody, które da się odkryć i zapanować nad nimi za sprawą nauk pozytywnych. To zaś, zdaniem Blake’a, ma stanowić podstawę dla nowej władzy, która pod tym względem będzie kontynuatorką i spadkobierczynią władzy religijnej – jeszcze okrutniejszą, bardziej bezwzględną i trudniejszą do zanegowania aniżeli sama władza religijna. Tajne bractwa i sekty były w czasach Blake’a tak popularne, iż na ulicy, gdzie mieścił się jego rodzinny dom, znajdowało się przynajmniej kilka „placówek” tego typu stowarzyszeń. Ówczesny Londyn był mieszaniną religijnych i politycznych dysydentów, radykałów i odszczepieńców, magów, okultystów, spirytualistów i mistyków seksualnych. Rodzice Blake’a byli antynomianami niezidentyfikowanej denominacji protestanckiej. Sam Blake należał we wczesnej młodości do wizyjnej wspólnoty, tzw. kongregacji swedenborgian, dopóki – właściwym sobie zwyczajem – nie odrzucił nauk mistrza, uznając je za niewiele wnoszące, a jednocześnie powtarzające wszystkie stare banały i błędy (mówi Blake o Swedenborgu m.in. iż ten zachowuje się jak człowiek, który trzyma w dłoni świecę w słoneczny dzień, obwieszczając się przy tym heroldem światła).

ograniczony krąg – zwierciadlanej w stosunku do żywej, pierwotnej jedności, a więc martwej – przestrzeni. Opuszczając jednoczący, uniwersalny krąg Boskiego Człowieczeństwa, Urizen ustanawia nowe „zewnętrzne Centrum", ośrodek zwierzchności i władzy. Tym samym frontyspis ów stanowi ilustrację podstawowego konfliktu: „wewnętrznej i zewnętrznej zasady kształtowania przestrzeni; są to więc manifestacje energii wyobraźni i rozumu, z jednej strony kosmosu zintegrowanego i wieczystego, z drugiej – ograniczonego, poddanego skończonym miarom czasu i przestrzeni"[585]. Akt stworzenia owego „ładu" opisuje Blake w następujący sposób:

„Uformował linię i pion zawiesił
By niższą otchłań podzielić
Określił więc rozdziału zasady
Stworzył podziałki dla określenia ciężaru, Odważniki masywne
Uformował spiżowy kwadrant, Potem złote kompasy
Otchłań badać począł
I ogród tam zasadził pełen owoców"[586].

Dokonany przez Urizena akt rebelii nie pozostaje bez wpływu na pozostałych zoa; Urthona, Tharmas i Luvah zostają „wciągnięci" w upadek i tak jak Urizen odgrywają w nim swoje role. Blake przedstawia to wydarzenie z kilku odmiennych perspektyw, jednakże główna oś działania przejawia się w opozycji pomiędzy Rozumem i Wyobraźnią, katastrofą i próbą ratowania rozpadającego się uniwersum – pomiędzy ubóstwem, które dzieli i odmierza, oraz nadmiarem, który łączy i przepełnia.

Jako że nie ma tu miejsca na szczegółowe streszczenie imponująco rozbudowanej, wielowymiarowej wizji *genesis* w ujęciu Blake'a, musimy z konieczności ograniczyć się do syntezy. Należy jednak zaznaczyć, iż akt stworzenia opisuje Blake z dwóch różnych – będących swoim odbiciem – perspektyw, gdzie „siedmiu dniom" znanym z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju odpowiada szczegółowy opis stwarzania „ludzkiej Formy" wewnątrz bezkształtnej, urizenicznej pustki. Rozum może wyłącznie „chwytać" percypowane treści – odmierzać i porządkować, ustalać relacje i analizować związki – nigdy jednak tworzyć, dlatego

[585] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 222.
[586] W. Blake, *Pierwsza księga Urizena*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 62.

przestrzeń, gdzie rządzi Urizen, świat zewnętrzny wobec boskiej Pełni, nazywa Blake Ulro, czyli letargicznym snem i „Śmiercią Wieczną".

W tym obszarze zjawia się Los jako duch twórczy, aby odbudować integralny wszechświat – powołać do życia swoistą „analogię" wieczności – w próżni materii i skończoności. Perspektywa taka pozwala z jednej strony na przełamanie twardego gnostyckiego dualizmu ducha i materii, z drugiej zaś stanowi ciekawe, bo wyobrażeniowe, rozwiązanie teodycealne, stworzenie wszak jest „aktem miłosierdzia" w świecie absolutnej pustki i śmierci. *Creatio* rzeczywiście odbywa się „w" nicości (Ulro, gdzie po zstąpieniu Urizena działają wyłącznie puste, odbite, formy abstrakcyjnego prawa i gdzie – właśnie na mocy tych praw – rozum jest jedynym władcą) i „z" nicości. Wszystko, co za sprawą Losa-Wyobraźni powstanie w tej martwej „przestrzeni", pochodzić będzie z obszaru pleromatycznego „nieprzejawienia" wyższego świata. Los na powrót aktywizuje ukryty potencjał zoa, nadając im nowe formy, od-stwarzając jakoby ich funkcje w niższym porządku, wznosi tym samym Doczesną Skorupę (*Mundane Shell*), która twardą powłoką oddziela Jajo Świata (*Mundane Egg*) od zewnętrznej, martwej pustyni. „Tutaj upadłe ludzkie życie ma szansę na inkubację i powrót do pierwotnego stanu"[587]; tutaj skupione zostają „zarodki", z których Los uformuje żywą postać widzialności, jaskinię zmysłów będącą metaforą innego świata: „Jego Umysł w skale – pisze Blake – a jego serce w cielesnej skorupie".

Jajo Świata przedstawione na 32 planszy poematu *Milton* – ukazujące cztery kręgi zoa zawieszone pośród płomieni – stanowi rodzaj „mapy" kosmosu według Blake'a, która przedstawia świat w odzwierciedleniu, a więc w jego „sensie analogicznym". Oznacza to, iż mapa ta odnosi się zarówno do świata „jaskini" – letargicznego snu historii – widzialnego kosmosu współtworzonego przez czterech Nieśmiertelnych, jak i do ludzkiego umysłu, gdzie siły zoa pełnią odpowiednie, tj. analogiczne, funkcje. W *Księdze Losa* do czynienia mamy właśnie z takim, analogicznym sensem stworzenia. Wydobyta z nieokreśloności organiczna całość świata jako odnowiony związek zoa stanowi zarazem – uporządkowane i uformowane według wiecznych wzorców wyobraźni – zmysłowe narządy nowego człowieka: „Rozwidlone formy porządkujące [...] W skończone niezmienne organy". Albowiem, jak podaje jedno z Piekielnych przysłów: „Gdzie nie ma człowieka natura jest jałowa"[588].

---

[587] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 416.
[588] W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, dz. cyt., s. 97.

Dwa ściśle biblijne „stany" powstałe w wyniku tych „stwórczych" działań reprezentują dalej, przedstawione na wspomnianej planszy *Miltona*, otoczone skorupą Jaja Świata, imiona: Szatan i Adam. Jak tłumaczy Michał Fostowicz:

„W *Czterech Zoa* i *Jeruzalem* Blake przedstawia stworzenie jako akt miłosierdzia; powstają dwie granice, które mają ograniczyć <<Śmierć Wieczną>>: granica zmącenia (nieprzejrzystości), nazwana imieniem Szatan, i granica zwężenia, nazwana imieniem Adam. Wraz z powstaniem tych granic rozpoczynają się dzieje ludzkie, następuje pęknięcie, wielka kosmiczna asymetria określana mianem historii. Ten akt miłosierdzia to interwencja samego Zbawiciela, który w ten sposób kładzie w łonie upadłej rzeczywistości fundament pod swoje odrodzenie – ustanawia miejsce i formę swego przyszłego wcielenia. Do tego czasu Los jest wyłącznie pośrednikiem"[589].

Szatan i Adam – czy też reprezentowane przez nich „stany" – stanowią wyraz ludzkiej kondycji. Adam – granica zwężenia – reprezentuje ograniczenie percepcji właściwe dla człowieka zmysłowego, naturalnego. Szatan zaś – granica zmącenia tudzież nieprzejrzystości – oznacza przesłonięcie działania wyższej jaźni (umysłu zintegrowanego: równowaga intelektu, uczuć i wyobraźni) przez rozum. Granica zmącenia stwarza pozór, iż to właśnie rozum stanowi przyczynę wszystkiego, co zjawia się w ograniczonym do pięciu zmysłów polu zewnętrznej percepcji.

„Stan" nazywany przez Blake'a Szatanem odzwierciedla tutaj konwencjonalne znaczenie tejże figury: złudzenie niezależności stworzenia od stwórcy oraz oderwanie człowieka od źródła symbolizowania, pierwowzoru wszelkich odzwierciedleń, zawierające się jak gdyby w obietnicy: „otworzą się oczy wasze: i będziecie jako bogowie" (Rdz 3,6). Tym samym w człowieku zoa uzyskują nową formę, kołami ich nadal jednak „rządzi przeciwstawność śmiertelna"; „stworzenie" bowiem szybko powtarza upadek, co w Księdze Rodzaju – na zgoła innym poziomie – wyrażone zostaje za pomocą figury „kuszenia"; samo „kuszenie" zaś poprzedza opis „rozerwania" jedności między pierwiastkiem męskim i żeńskim: stworzenie Ewy z żebra (boku[590]) Adama.

Adam oraz świat, który reprezentuje pierwszy człowiek, stanowią odbicie pleromy, „wklęsłość" czy też „jaskinię", „grób" rzeczywistości duchowej, jeśli mielibyśmy posłużyć się wyobrażeniem rozpowszechnianym przez orfików. Adam to przede wszystkim nazwa ga-

[589] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 78-79

[590] W polu semantycznym hebrajskiego *tsela* pojawiają się również słowa „strona" i „odbicie" czy „obraz". To ostatnie zdaje się szczególnie interesujące z uwagi na wciąż poruszane tu – nieodzowne dla religii w ogóle – zagadnienie katoptrycznej symboliki odzwierciedlenia. Nie bez znaczenia pozostaje również związek wszelkich obrazów „rozdzielania" pierwotnej jedności, jak np. Platońska opowieść z *Uczty* o ludziach „okrągłych".

tunkowa, która oznacza „ludzkość" – człowieka jako takiego – i określa stadia jej rozwoju[591]. Hebrajskie *adamah* oznacza ziemię, glinę, ziemską substancję i stanowi rzeczownik rodzaju żeńskiego. Znaczy to, że Adam jest tylko pasywnym odbiciem aktywnego Boskiego Człowieczeństwa i jako taki stanowi „ukrycie" duchowego potencjału, materialne zawoalowanie ducha. Człowiek bowiem – jak wspominaliśmy na końcu ostatniego podrozdziału – jest jak Arka czy świątynia, w których mieszka Boża obecność. Jednakowoż: „Na podstawie swojej zamierzonej przez Boga istoty człowiek istnieje w postaci dwóch płci (jako mężczyzna i jako kobieta)"[592]. Tym samym, jako nowe „centrum", Adam stanowi do pewnego momentu wzór jaźni „zrównoważonej". Dysponuje wizją wieczności dzięki zintegrowaniu intelektu, uczuć oraz formy cielesnej, posługuje się Wyobraźnią, co wyraża się z kolei w postaci męsko-żeńskiej jedności, „zaślubin" pierwiastka męskiego z pierwiastkiem żeńskim zwanym Emanacją, która dla Blake jest właśnie synonimem wizji.

W Biblii stosunek pomiędzy pierwiastkami męskim i żeńskim wyobraża jak wiadomo związek pomiędzy Bogiem i stworzeniem, wyrażany za pomocą figur Oblubieńca i Oblubienicy[593]. Związek ów warunkuje rodzaj wizji – „zaślubiny", wierność bądź niewierność, „nierząd". Samo „kuszenie" polegałoby więc na tym, iż Emanacja, która jest wizją, zostaje uzewnętrzniona i staje się przedmiotem „atrakcji" – naturą (Ewa), człowiek zaś ulega Widmu (*Spectre*)[594] czyli skoncentrowanemu na sobie Ja. W tak zorganizowanej „przestrzeni" funkcję operatywną przejmuje „z natury" pasywny (*Female Will*) czy receptywny Rozum produkujący fałszywą samotożsamość (*Selfhood*) człowieka. Wszelkie stosunki ze światem zewnętrznym określone zostają mocą Rozumu – racjonalną oceną relacji między podmiotem i obiek-

---

591 Z tej perspektywy jednak rozwój stanowi raczej „regres", ciągłe próby reintegracji kosmosu, który ulega odśrodkowej inercji.

592 F. Kegler, *Nowy leksykon biblijny*, tłum. ks. H. Witczyk, Jedność, Kielce 2011, s. 8.

593 Negatywnie: Oblubieniec-Nierządnica; z pozytywnej perspektywy żydowskiej: Bóg-Lud Boży; pozytywnie z perspektywy chrześcijańskiej: Chrystus-Kościół; z punktu widzenia eschatologii chrześcijańskiej: Chrystus-Nowe Jeruzalem.

594 Blake'owska figura widma zdaje się zapożyczeniem z pism Plotyna, który wspomina o „widmie Duszy" oraz „Duszy innej lepszej", będącej jej wzorcem bądź żywą formą. Podobnie jak u Blake'a, Plotyńskie widmo odpowiada naturze (φύσις). Postrzegania zmysłowe są więc odbiciem (widmem) postrzegania postaci czy form (*eidos*). Widmo duszy jest czymś w rodzaju „przedmiotu" oświetlanego przez duszę, natomiast „cień" będący wynikiem tego „świecenia w dół" i bycia oświetlanym konstytuuje naturalny świat zjawisk zmysłowych (por. Plotyn, *Enneady*, t. I, dz. cyt., s. 178). To rozróżnienie można by przypisać również Homerowi, który w przytaczanych przez siebie mitach ukazuje widmową (*eidolon*) duszę będącą sobowtórem żyjącego człowieka, która po śmierci egzystuje w Hadesie. „Lepsza" dusza zostaje przeniesiona na Olimp, jak w przypadku Heraklesa czy Menelaosa. Można by na tej podstawie wnosić, iż według Homera ludzka *psyche* po śmierci przenosi się albo do Hadesu, albo na Olimp. Wędrujący po Hadesie Odyseusz spotyka jednak blade widmo Heraklesa, który po śmierci został przecież przeniesiony na Olimp.

tami otaczającej go natury. Właśnie z tego powodu jedynie Ewa rozmawia z wężem, a rola Adama – w momencie „kuszenia" – ograniczona zostaje do minimum.

Kiedy człowiek staje się śmiertelny, zoa zaczynają „służyć" Widmu, a oderwane Emanacje czterech Nieśmiertelnych tworzą, poddany „Kobiecej Woli", zewnętrzny świat natury. W szóstym rozdziale Księgi Rodzaju (Rdz 6,1-4) sytuacja opisana powyżej rozciągnięta zostaje na cały – reprezentowany przez Adama – rodzaj ludzki. Mowa tutaj o *nefilim*[595] (olbrzymach) – to im tak bacznie w *Nauce nowej* przyglądał się Giambattista Vico – w Biblii nazywanych „Synami Boga", którzy za żony mieli brać sobie „córki człowiecze". Tak więc z szerszej, ogólnoludzkiej perspektywy historia zdaje się powtarzać, tworząc swego rodzaju typologiczny horyzont[596].

---

[595] Niektórzy badacze wywodzą słowo *nefilim*, oznaczające „olbrzyma" lub „giganta", od hebrajskiego *naphal*, które to słowo oznacza „upadek"; *nafil* – forma używana rzeczownikowo w znaczeniu biernym do opisywania stanów długotrwałych, w tym kontekście oznaczałoby „ci, którzy upadli i trwają w tym stanie". Jak podaje *Nowy leksykon biblijny*: „W wierzeniach wielu ludów znajdujemy ślady przekonania o ponadludzkiej sile praprzodków i ich nadzwyczajnej wielkości. Choćby w mitologii babil. Gilgamesz przedstawiany był jako olbrzym z pokonanym lwem. Mitologia gr. zna tytanów, gigantów, cyklopów itp. Także w Izraelu opowiadano o takich istotach. W niewielkim fragmencie zachowała się w ST wzmianka o tych pradawnych wyobrażeniach (Rdz 6,1-4): aniołowie mieliby współżyć z kobietami, które w następstwie miały urodzić gigantów" (F. Kegler, *Nowy leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 550). Por. dodatkowo Lb 13,33, Ez 32,22-27 i deuterokanonicza Syr 16,7-12, apokryficzną 1 Hen 6 i Księgę Jubileuszów.

[596] W Księdze Rodzaju możemy wytropić ciekawą analogię pomiędzy opisem stworzenia człowieka i jego upadku, a późniejszymi losami ludzi, już po śmierci Abla i po narodzinach Seta. W ramach owych opisów padają stwierdzenia takie jak: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (pierwszy opis sygnalizujący jedność przeciwieństw bez wyróżników, jakimi w Piśmie są osobnicze imiona: Adam i Ewa) oraz: „Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących" (po upadku – gdzie występują już wyróżniki w postaci dwóch imion: Adam – gdzie Adam nie oznacza już tylko nazwy gatunkowej, ludzkości czy człowieka jako takiego, ale konkretną osobę – i Ewa). Analogicznie do nich – po śmierci Abla (kolejnym „upadku" człowieka) i po narodzinach Seta – odnajdujemy w Piśmie powtarzające się opisy dotyczące Kainitów i Setytów w formie: „miał synów i córki" (dotyczące wyłącznie Adama i Setytów) oraz „zbliżył się do żony", „wziął sobie za żonę" (dotyczące wyłącznie Kainitów); dodatkowo, pierwsze (poza Ewą) kobiety posiadające imiona własne to Ada i Silla – żony Lameka, który chwali się swoją wyjątkową brutalnością (Rdz 4,23). Zdaje się, iż jest to próba skierowania uwagi na dwie możliwości: zbawczą jedność przeciwieństw i ich rozłączność, która jednoznacznie związana jest z grzechem i upadkiem. Należy również wspomnieć o dosyć niezwykłym w świetle dwu-płciowej genealogii pierwszych ludzi stwierdzeniu „córki człowiecze" (Rdz 6,1-2), które to córki Synowie Boży mieli brać sobie za żony, co z kolei wiąże się z postępującym upadkiem i zepsuciem moralnym ludzkości oraz zmniejszającą się z tego powodu średnią wieku ludzi, od około tysiąca do stu dwudziestu lat. Niektórzy ezoteryczni interpretatorzy (np. René Guénon) twierdzą, iż Kain i Set to jedna i ta sama osoba, którą sztucznie „podzielono" na dwie różne postaci, aby odseparować dalszą historię ludzi – wraz z mającym pojawić się w jej ramach Mesjaszem – od przerażającej bratobójczej zbrodni. Podobne ustalenia mogą być wynikiem amplifikacji bratobójczego mitu, zgodnie z którą zbrodnię Kaina porównać można do zbrodni egipskiego Seta, który powodowany żądzą władzy zabił swojego brata Ozyrysa – króla Egiptu. W tradycji związanej z biblijną historią Kaina i Abla pojawia się jeszcze jedna wskazówka: Kain miał bowiem zabić Abla za pomocą oślej szczęki – egipski Set zaś wyobrażany jest właśnie jako postać z głową osła. Jakby nie patrzeć, opowieści o początkach ludzkiego rodu z wielu względów nie możemy interpretować w kategoriach nauk historycznych. Skoro Adam i Ewa mieli wyłącznie synów – a nawet przy założeniu, iż mieli synów i córki – słusznie podnoszono wątpliwości i pytania dotyczące tego, kogo właściwie za żony brali sobie ich synowi (swoje siostry?). Podobnie: kogo po zabójstwie Abla obawiał się Kain, skoro na ziemi żył wyłącznie on i jego rodzice? Jeżeli zaś w genealogii pierwszych ludzi pada stwierdzenie: „miał synów i córki", to skąd nagle to osobliwe stwierdzenie o Synach Bożych i córkach człowieczych: „A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. Synowie Boga widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały" (Rdz 6,1-2).

„Dezintegracja ludzkiej jaźni – tłumaczy Fostowicz – następuje poprzez wyodrębnienie własnych pragnień, które stają się niezależnym przedmiotem; kobieta powstaje bowiem z mężczyzny i relacja pomiędzy obiema płciami określa dalszy stan człowieczeństwa. Biblijne przedstawienie można więc rozumieć jako alegoryczne ujęcie takiego uzewnętrznienia, kiedy własne pragnienie wymyka się podmiotowi i staje się dla niego p r z e d m i o t e m atrakcji. Mimo że jest to jego pragnienie – uzewnętrzniona forma wewnętrznej potrzeby – czuje się on od niej uzależniony, czy też do niej przywiązany”[597].

Dokładne podążanie za opisem stworzenia, jaki odnajdujemy w Księdze Rodzaju, ukazuje pierwotny związek tego, co „zewnętrzne”, z tym, co „wewnętrzne”: szczególnej jedno-rodności dziejów świata i ludzkiego umysłu. Oznacza to, iż sama historia stanowi – jak to określił Corbin – „hierohistorię”, czyli ciąg hierogamii i hierofanii, które są dla człowieka z założenia sensowne i znaczące, mimo iż oddalając się od swoich „mitycznych” pierwocin, stopniowo tracił on zdolność ich rozszyfrowywania. Zawarte w Piśmie Świętym, następujące ściśle po sobie, dwa opisy „początków” świata sugerują słuszność interpretacji łączącej obydwa aspekty stworzenia. W drugim opisie stworzenia człowieka akcent spoczywa już wyraźnie na „wewnętrznym”, tj. podmiotowym wymiarze kreacji. Znów mamy tutaj do czynienia z szeregiem symboli wyrażających podstawową jedność przeciwieństw tego, co stwarzane. Jedność ta konkretyzuje się w szeregu obrazów, które przedstawiają kolejno pierwotny stan szczęścia, upadek oraz obietnice odkupienia: to, co boskie, łączy się tutaj z tym, co ściśle ludzkie i przyrodzone, antycypując jakoby rolę Mesjasza, który łączy – we własnej osobie – pozornie przeciwstawne aspekty stworzenia.

Tak charakterystyczne dla wyobraźni zagęszczenie płaszczyzn narracji świadczy zdaniem Blake‘a nie o słabości, ale o mocy ludzkich władz poznawczych. Dyskomfort wywołany przez swego rodzaju „niesprowadzalność”, obecną *implicite* w tej splątanej tkance narracyjnej, jest efektem zwężenia percepcji – która staje się „wizyjna” choćby przez samo zetknięcie się i obcowanie z paradoksalnym kompleksem wyobrażeń – do jednostronnego postrzegania zobiektywizowanych treści usytuowanych w zewnętrznym względem obserwatora porządku „natury”. Tego typu zobiektywizowaną jednostronność zewnętrznego postrzegania nazywamy „widzeniem”; „czynność” natomiast, zgodnie z którą ustalamy stosunki i relacje panujące między obiektami rozłącznymi – a więc nigdy nie zachodzącymi na siebie w inny sposób aniżeli na skutek logicznego lub przyczynowo-skutkowego wynikania – określamy mianem

[597] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 60.

pojmowania czy rozumowania. Takie „widzenie" jednak i przyporządkowane mu „czynności" nie tylko nie mają zastosowania, ale są wręcz destruktywne, gdy chodzi o mitologiczno-symboliczną warstwę biblijnych narracji. Pytanie o różnicę między literalną i alegoryczną interpretacją Biblii staje się tym samym bezzasadne. Wydarzenia opisywane w pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju stanowią dla Blake'a wizję – ani mniej, ani bardziej rzeczywistą od wydarzeń historycznych – pochodzącą z porządku, którego nie można określić mianem obiektywnego, co nie znaczy, że nie są one prawdziwe lub nie „wydarzyły się" naprawdę. Dla Blake'a bowiem cała Biblia była dziełem opisującym zdarzenia nadzwyczaj prawdziwe – z pewnością prawdziwsze aniżeli znana nam rozsądna historia – jedynym tak wielkim i monumentalnym oraz zasadniczo jedynym wartym uwagi. Mimo to w *Pierwszej Księdze Urizena* odnajdziemy – pomiędzy wyobrażeniowymi wątkami mitologiczno-kosmologicznymi – również takie fragmenty, które akt stworzenia pojmowany jako proces reintegracji zoa przedstawiają z perspektywy trwającej wiele milionów lat ewolucji:

„Bezradny, podobny do Robaka
leżał W drążącym łonie
By istnienia przybrać kształt
Dzień cały robak leżał
I noc całą aż wyrósł na węża [...]
Rósł, zrzucając łuski;
Syczenie jego w srogich bólach
Przeobraziło się w płacz zgrzytliwy:
W wiele smutku i ponurych mąk
Wiele postaci ryb, ptaków i zwierząt, na koniec dziecka postać przybrał
Co pierwej było jak robak"[598].

Opis ów, odnoszący się do Luvaha/Orca (zoa uczuć i namiętności), znów związany jest z szeregiem innych, równoległych poziomów narracji, które zostają „ustawione" w porządku symbolicznej odpowiedniości. Blake stara się bowiem stworzyć „system" *par excellance* symboliczny, a więc taki, który odpowiadać będzie na pytanie o „jak" stworzenia i egzystencji w każdym możliwym aspekcie; „radykalnie metaforyczna" warstwa mitu zdaje się zawsze za-

[598] W. Blake, *Pierwsza księga Urizena*, dz. cyt., s. 59-60.

kładać taką „modelową" odpowiedź, choć starożytni – nie mówiąc o ludziach współczesnych – nie zawsze zdolni byli wyeksplikować te zależności[599].

Gdy Urizen przemieszcza się na północ, w miejsce Losa-Wyobraźni, chcąc uczynić się podobnym Bogu, wówczas Luvah – zoa namiętności – którego dotychczasowym kierunkiem był wschód, centrum czy „serce" Boskiego Człowieczeństwa, zajmuje należącą do niego południową pozycję. Powyższa zmiana powoduje opanowanie rozumu przez emocje (Luvah na miejscu Urizena), to zaś – wraz ze swoistą niejasnością (kierunek północny) i niejednoznacznością (pozycja nadiru) – sprawia, iż Demiurg-Urizen nabiera pewnych cech Boga Starego Testamentu, stając się autorytarny, mściwy i zazdrosny.

Jak wyjaśnia Fostowicz:

„Przesunięcie Urizena na północ można tłumaczyć jako rodzaj oszołomienia lub transu, ponieważ w tym stanie racjonalny umysł traci nad sobą kontrolę, jednocześnie traci swoją moc i przejrzystość [...] Blake przedstawia tę sytuację w *Czterech Zoa*: Urizen upija się Winem Wszechmogącego, symbolizującym duchową ekstazę, które podsuwa mu podstępny Luvah (uczucie). Luvah, pragnąc w ten sposób podporządkować sobie rozum, kradnie Urizenowi konie światłości i udaje się na południe"[600].

Urizen jakoby „wciągający" południe w miejsce północy odwraca porządek istnienia i „świat", można by rzec, „staje na głowie". Wymuszenie upadku na Boskim Człowieczeństwie – definitywnie sataniczna cecha Urizena – powoduje, symbolicznie rzecz biorąc, iż „lędźwie" (*libido*) zajmują miejsce „głowy" (zasada rzeczywistości), ta natomiast spoczywa w pierwotnym miejscu „lędźwi". Oznacza to z jednej strony, wspomniane już, „nieopanowanie" Urizena-Rozumu, z drugiej zaś opanowanie „podświadomej" sfery nadiru przez świadome impulsy rozumu oraz intelektualną represję energii seksualnej. W tym stanie regularnie poskramiana i wypierana energia Luvaha (cenzura *superego*) powraca w zwyrodniałej postaci ognistego Orca reprezentującego zarówno represjonowane uczucia, jak i niewyczerpalny energetyczny potencjał natury; nagą siłę instynktu i pragnień – pełen sił witalnych, ale i niszczący, niczym żywioł, potencjał.

---

[599] Zależności te dostrzegła np. współczesna psychologia. Czytając Blake'a, ma się niekiedy wrażenie, iż antycypuje on – na sposób radykalnie poetycki, a więc naśladując styl biblijny – zarówno myśl Freuda, jak i Junga czy Nietzschego.

[600] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 415.

„Zarówno Urizen, jak i Orc – tłumaczy Fry'e – posiadają cechy diabelskie. Kiedy śnimy, Urizen, zasada rzeczywistości, jest cenzorem lub też – według określenia samego poety – zadowolonym z siebie oskarżycielem, uśmiechniętym hipokrytą, starym impotentem, karykaturą, z której pomocą dziecko pojmuje krępujący je świat dorosłych. Lecz jak długo pozostajemy na jawie, Orc, niepodlegająca prawu zasada przyjemności, jest złowrogim smokiem spętanym łańuchami w podziemiach świadomości. I żywimy nadzieję, że tam pozostanie.[601]"

Gdy centrum opuszczone przez Luvaha zostaje opróżnione, pełnia „świata" – który w wieczności (jako zróżnicowana jedność zoa) był nieustannie podtrzymywany przez ekspansję (przelewanie się) energii z centrum-źródła ku „granicy" obwodu – zostaje rozbita i wszystko zapada się do wewnątrz. Oznacza to, że obwód, czyli Tharmas (cielesność, zmysły, siła czy formowanie), zajmujący dotychczas miejsce na zachodzie, zapada się do środka, zalewając północną krainę – świat podporządkowany Urizenowi – wodami materii. Tym samym żywe Boskie Człowieczeństwo, Blake'owskie „ciało realności", które – jak pisze Jan Damasceński – „zbiera w sobie całość bytu, jak gdyby ocean bez wybrzeża i granic"[602], traci spójność[603]. Zwyrodniałą formę Luvaha, który przeistacza się w ognistego Orca, przedstawia Blake w postaci „polipa" wegetatywnego życia:

„Gdy spojrzą ze ścieżki Miltona, ujrzą Ulro, Polip przeogromny
Włókien drgających życiem, Wrastający w ocean Przestrzeni i Czasu
Potworna Ludzka Śmierć [...] co sama siebie pożera"[604].

Polip to stworzenie, które „wzdycha i jęczy w bólach rodzenia" (Rz 8,22), w „kołowrocie" życia i śmierci. Wieczne powroty świata natury są tu pojmowane jako czynnik podtrzymujący życie w celu przekroczenia go we właściwym ku temu czasie; nie są więc celem samym w sobie, jednocześnie bez tego wiecznego „krążenia" heraklitejskiego ognia żadna zmiana nie

---

601 N. Frye, *Blake i archetypy*, [w:] E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 146-147.

602 Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969, s. 9. Podobnie swoją wizję Boga opisuje Swedenborg w *Dzienniku snów*: „Widziałem, jak wszystko się w jakiś nieziemski sposób otwiera i jakby unosi, i chowa się w nieskończoności, jak gdyby w centrum, gdzie była sama miłość, a stamtąd rozprzestrzenia się wokół i znów w dół; a więc przez nieogarniony ruch okrężny z centrum, które jest miłością, dookoła i z powrotem" (E. Swedenborg, *Dziennik snów*, tłum. M. Kalinowski, Rebis, Poznań 1996, s. 49).

603 Opisując obraz *Starożytni Brytowie*, dokonuje Blake opisu trzech zoa – Urizena, Luvaha i Tharmasa – na zasadzie charakterologicznej typologii: Człowiek Piękny, Człowiek Silny i Człowiek Szpetny. Opisując Człowieka Silnego, a więc Tharmasa, wyraża się o nim w następujący sposób: „jego rysy i członki mają zasięg proporcjonalny do posiadanej siły, nie są przesadnie szerokie ani obciążające dla mózgu i serca. Siła **polega na akumulacji mocy w głównym pomieszczeniu**, z którego regularnie zstępuje i służy; siła to **spójność** (podkreślenia moje – Ł.M.), a nie zakres czy potęga" (W. Blake, *Starożytni Brytowie*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 224). „Serce" i „mózg" występują tutaj jako odpowiedniki Luvaha i Urizena.

604 W. Blake, *Milton...*, dz. cyt., s. 100.

byłaby możliwa. Właśnie z tego punktu widzenia, stworzenie ukazuje się jako „dobre", jest – jak mówi Blake – „aktem miłosierdzia", życiem pośród śmierci, formowaniem tego, co nieustannie traci formę na skutek naturalnego rozkładu, entropii.

„Jest to – tłumaczy więc Fostowicz – nieustannie odnawiające się cykliczne życie, które unosząc się w burzliwych wodach Tharmasa, stanowi zarazem ogień pragnień i sił witalnych, będących pomostem do przemiany"[605].

Tharmas popadający w „ruinę" materialnego potopu to zdestabilizowana forma Boskiego Człowieczeństwa, która zapada się w sobie, podczas gdy pełnia percepcji ograniczona zostaje do obszaru „kurczących się" zmysłów. Wiodącymi symbolami są tu więc woda, skały oraz ogień; niczym w platońskiej jaskini, bowiem wokół polipa wrastającego w ocean czasu i przestrzeni „Los bez ustanku buduje Doczesną Skorupę"[606]. Mówi więc Blake: „Jesteśmy teraz ściśnięci i ograniczeni do Skały wąskiej pośrodku morza"[607]. Wąska skała sugeruje, wspomniane już, zwężenie percepcji i ograniczenie życiowej przestrzeni do obszaru pięciu zmysłów, reifikację i uprzedmiotowienie sfery duchowej.

„Ku Centrum wszystko zapadło się w doszczętnej ruinie
Na Południu pozostał płonący ogień: na Wschodzie pustka:
Na Zachodzie szalały dzikie wody: Na północy świat stałych ciał
Niezgłębiony i bezkresny"[608]

– siedziba Rozumu, organizowane przez Urizena „królestwo tego świata", które broni się przed „Wieczną Śmiercią" Ulro, tylko dzięki ciągłej pracy Losa.

Kiedy opis ów jeszcze raz przetransponujemy na język symboli obecnych w Księdze Rodzaju – dokonując przy tym prostej, wręcz narzucającej się, amplifikacji mitologicznej – naszym oczom ukażą się nowe, zaskakujące związki. Dla Blake'a (choć nie tylko dla niego, gdyż jest to kod uniwersalny dla wyobrażeń archaicznych) wschód oznacza centrum człowieka. To centrum stanowi jednocześnie środek wszechświata. Tym samym, słowa: „A zasadziwszy ogród Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka" (Rdz 2,8), zgodnie z „klu-

[605] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 416.
[606] W. Blake, *Milton...*, dz. cyt., s. 100.
[607] W. Blake, *Jeruzalem*, pl. 84, w. 7, cyt. za: M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 418.
[608] W. Blake, *Milton...*, dz. cyt., s. 101.

czem" Blake'a interpretować należy tak, iż zasadziwszy ogród Eden na wschodzie, Pan Bóg umieścił go w człowieku; ściślej rzecz biorąc, w umyśle człowieka.

Eden jest więc stanem umysłu. Odkrywa to przed nami zaskakującą perspektywę. Mianowicie rzeka wypływająca z Edenu, która nawadnia ogród „i stamtąd się rozdziela, dając początek czterem rzekom" (Rdz 1,10). stanowi raczej symbol ciała i członków pierwszego człowieka, nie zaś jakieś istniejące – realnie bądź nie – miejsce. Jasnym staje się, dlaczego w Edenie rosną dwa drzewa: Drzewo Życia oraz Drzewo Poznania Dobra i Zła, które Blake nazywa również Drzewem Śmierci. Symbolizują one bowiem dwa różne stany świadomości: pierwotny stan szczęścia, pełnię, wizję czy też stan umysłu oświeconego; oraz upadek – wizję opaczną. Raz jeszcze Eden stanowi pionowy symbol, *axis mundi* będące obrazem samego człowieka: „Wschód oznacza środek wszechświata – mówi Dogen Kigēn – to jest nas samych, a nie kierunek, jak myśli większość ludzi"[609]. W szeroko rozpowszechnionym wyobrażeniu – nie tylko w tradycji judeochrześcijańskiej – pień drzewa[610] oplata wąż. Upostaciowaniem węża w cytowanej *Księdze Losa* jest zakończony „bryłą" mózgu „kręgosłup Urizena". Natomiast opisująca proces stworzenia „północnego" świata – analogicznie siedmiu dni znanych nam z Księgi Rodzaju – *Księga Urizena* zostaje opatrzona podtytułem „przemiany Urizena". Dlatego też zarówno w *Księdze Urizena*, jak i w *Księdze Losa* to „kręgosłup Urizena" stanowi podstawę „rozrostu" ludzkiej formy, co wzmocnione zostaje jego podobieństwem do węża symbolizującego, zdaniem Juana Eduardo Cirlota, między innymi „uwiedzenie duchowej mocy przez materię"[611] (tłum. własne – Ł.M.):

„Wtem ujrzał Los
Wijący się w ciemnej próżni Kręgosłup Urizena
Pędzący na wietrze
Jak wąż! Jak żelazny łańcuch Wirujący pośród Głębi"[612].

Tak też jawi się Blake'owi samo rajskie drzewo w postaci kręgosłupa i mózgu. Widzimy to na wykonanej przez niego ilustracji do czwartej księgi *Raju utraconego* Miltona, gdzie kompo-

---

609 D. Kigēn, *Oko i skarbiec prawdziwego prawa*, tłum. M. Kanert, Homini, Kraków 2005, s. 56.

610 Z treści Księgi Rodzaju nie wynika jednoznacznie, iż Drzewo Życia i Drzewo Wiadomości nie są jednym i tym samym drzewem.

611 J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols*, Routlege & Kegan Paul Ltd, London 1962, s. 286. Tekst oryginału: *Snake symbolizes the seduction of strength by matter (as Jason by Medea, Hercules by Omphale, Adam by Eve)* – Cirlot wspomina wprost o związku Ewy z wężem.

612 W. Blake, *Pierwsza księga Urizena*, dz. cyt., s. 48.

zycja wyraźnie wpisana jest w kształt ludzkiej czaszki tworzącej rajską altanę, tam Adam i Ewa rozmawiają z Aniołem, a w tle – na samym środku – rośnie drzewo oplecione przez węża. Jest to zresztą jedno z „literalnych" znaczeń samego symbolu węża, który – jak podaje Władysław Kopaliński – oznacza między innymi „pień mózgu i rdzeń kręgowy"[613]. Z drugiej strony, jak już wspominaliśmy, w *Księdze Urizena* również Orc jawi się w postaci węża, by ostatecznie stać się dzieckiem, „co pierwej było jak robak". Dla Blake'a „robakiem sześćdziesięciu zim" jest sam człowiek. Anioł widoczny na ilustracji do *Raju utraconego* wskazuje na Adama i jednocześnie w górę i zdaje się przemawiać do pierwszych ludzi, cytowanymi już, słowami z *Jeruzalem*: „Co jest Ponad, jest Wewnątrz".

Po spowodowanym przez Urizena upadku, jego podstawowym przeciwieństwem w stwarzanym na nowo świecie staje się – jak mówiliśmy – Luvah w zmienionej, gniewnej postaci Orca. W istocie są oni aspektami upadłej *psyche*, czyli świadomością oraz namiętnościami, które konwencjonalnie przedstawiane są w postaci energii (popędu) i intelektu, duszy i ciała. Starożytnym symbolem wyrażającym jedność tych przeciwieństw jest egipska „trójnia" antycypująca symbol Trójcy Świętej; rysunek między innymi tego symbolu – nazywanego *Uraeonem* – wykonał Blake do encyklopedii starożytnika Jacoba Bryanta[614].

„Symbol ten – pisze Fostowicz – najczęściej występuje w sztuce egipskiej jako uskrzydlony słoneczny dysk. Pojawia się on prawdopodobnie jako skojarzenie pozbawionego wysiłku unoszenia się sępa z zenitalnym położeniem słońca. Po zachodzie jednak słońce schodzi do podziemi, rozpoczynając krwawą walkę z wężem Apophisem"[615].

Ściśle rzecz biorąc, ów uskrzydlony słoneczny dysk, z którego zwisają – zwykle dwa usytuowane symetrycznie – węże, symbolizuje zjednoczenie ekstremalnych pozycji Słońca: zenitu i nadiru, wyrażające pełnię będącą wynikiem jedności aspektów wizji (światła, świadomości) i energii (ognia, namiętności). Ukazane zaś w postaci wertykalnej, spotykane są niemal w każdej kulturze archaicznej, w wielu różnych wariantach[616]; zwłaszcza tam, gdzie występuje

---

613 W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 452.

614 J. Bryant, *A new system or An Analysis of ancien mythology*, London 1774.

615 M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 73.

616 W jodze *Kundalini* owe przeciwieństwa stanowią oplatające kręgosłup (drzewo życia) kanały energii, przedstawiane w postaci dwóch węży (ida i pingala). Pierwszy z nich odpowiada za emocje i siłę pragnień (Luvah/Orc), drugi za fizyczną oraz zmysłową aktywność (Tharmas/Urizen). Zaś w rdzeniu kręgowym znajduje się tzw. Sushumna (Los) – odpowiedzialny za rozwój i integrację – kanał centralny.

pośrednik pomiędzy tym, co ludzkie i boskie, taki jak faraon, Mojżesz, Asklepios, Hermes, Jezus itp.

Symbol węża z Księgi Rodzaju obejmuje te dwa aspekty: wąż jest jednocześnie aniołem, który upada – energia i świadomość zostają oddzielone, wąż ciąży ku ziemi, stając się robakiem, który będzie „pełzał i jadł proch", natomiast opiekuńcze skrzydła anioła zamienią się w „strzegące" czy „broniące dostępu", smocze skrzydła „Cherubina Zakrywającego"[617], widma – czy też iluzji – wegetatywnej natury, która oddziela człowieka od świata transcendentnego. Obydwie figury jednak zasadniczo wskazują na ludzkie dyspozycje ograniczone do wspomnianych już stanów czy imion Szatan i Adam[618]. W alchemii symbole anioła i węża zostają zsyntetyzowane do postaci smoka – skrzydlatego węża – który zwykle strzeże góry złota[619], co udało się zachować również w baśniach i legendach. Smok ów jest jakoby negatywną formą Cherubina, który z mieczem ognistym strzeże Edenu aż do dnia Sądu. Każde wyobrażenie bowiem strzeże *sacrum* przed, zawsze możliwą w „upadłym" świecie, profanacją, człowieka natomiast chroni przed śmiercią, jaką grozi spotkanie z Bogiem „twarzą w twarz". Gdy wyobrażenie obiektywizuje się i pojmowane jest już wyłącznie jako zewnętrzny znak autorytetu, wówczas odcina człowieka od tego, co transcendentne; „Cherubin Zakrywający" – którego Blake przedstawia raz jako szatana w locie lub formę smoczo-podobną (Widmo), innym razem jako kapłana w papieskiej tiarze, z księgą i skrzydłami nietoperza, starotestamentowego Boga Ojca czy brodatego boga burzy – dosłownie zakrywa niebo, które dla Blake'a oznacza inteligibilny świat wyobraźni. „W rezultacie – podsumowuje Fostowicz – widmo to zarówno racjonalny, jednostronny i pozbawiony kontaktu z wyobraźnią umysł, jak też instytucjonalna, administrująca Boskim Duchem religia"[620].

Jednocześnie pierwiastek świadomości oddzielony zostaje od pierwiastka energetycznego, dusza od ciała, a dobro od zła, Oblubieniec (aktywny pierwiastek męski) oddzielony od Oblubienicy (pasywny pierwiastek żeński), która od teraz będzie tułać się po meandrach „stworzenia", czyli historii i natury. Tym samym Drzewo Życia – któremu autor Księgi Ro-

---

[617] Wizję owego cherubina – utożsamionego z mocami Urizena – wywodzi Blake z Biblii (Ez 28) – według wczesnochrześcijańskich komentatorów stanowi on wyobrażenie Szatana.

[618] Przypomnijmy jeszcze raz, cytowane już, słowa z *Pieśni Losa*: „Straszliwy dzień w którym Har i Heva uciekli/ Albowiem ich bracia i siostry żyli w Wojnie i żądzy/ A gdy uciekali, skurczyli się/ W dwa mizerne kształty/ Przyjmując **ciała gadów** (podkreślenie moje – Ł.M.)/ Wślizgując się do łona ziemi; I cała rozległość Natury skurczyła się/ Dla ich zwężonych oczu".

[619] W alchemii złoto oznacza duszę, stąd proces transmutacji ołowiu (ciała) w złoto stanowi w terminologii alchemików synonim pracy duchowej.

[620] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 95.

dzaju nie poświęca zbyt dużo uwagi – przeradza się w Drzewo Wiadomości. Wąż-Urizen (nazywany dalej Smokiem) uzurpuje władzę nad człowiekiem, a dyspozycja, jaką jest integrująca doświadczenie wyobraźnia. zostaje ukryta i sprowadzona do najmniej oczywistej funkcji umysłu. Mówi Blake w *Zaślubinach*...:

„Wszystkie biblie lub święte kodeksy są przyczyną następujących omyłek: 1. Że Człowiek posiada dwie realnie istniejące zasady, mianowicie: Ciało i Duszę. 2. Że Energia nazywana Złem, pochodzi wyłącznie z ciała, a Rozum zwany Dobrem, pochodzi wyłącznie z Duszy. 3. Że Bóg będzie męczył Człowieka, ścigając jego Energie poprzez Wieczność”[621].

Nauka tego typu rodzi się wraz z upadkiem pierwszych ludzi i nazwana zostaje religią, choć Blake dla podkreślenia jej naturalnej proweniencji używa również słowa „druidyzm”. Wąż jest więc „prototypem” kapłana, wielkiego patriarchy: „przedstawia aktywne zło wynikające z pasywności, w tym też tkwi źródło jego zażyłości z kobietą”[622]. Podstawą dla „mechanizmu” autorytetu staje się więc z jednej strony przejęcie władzy przez pasywny względem energii rozum, z drugiej zaś ukierunkowanie na iluzoryczną – będącą wyłącznie zasłoną wewnętrznej aktywności – zewnętrzną stronę natury. Symbolika węża zdradza wszelkie szczegóły owej „konwersji”. Jak podaje Kopaliński: „Wąż jest symbolem pierwotnych sił kosmicznych, Chaosu, oddziaływania boskiego, wieczności, nieśmiertelności, śmierci, zmartwychwstania, samorództwa, emanacji boskiej, koła kosmicznego”[623].

Na szczególną uwagę zasługują przeciwieństwa, o których już mówiliśmy, zasada męska i zasada żeńska (obojnactwo), materia i energia oraz wiedza i mądrość (dusza i ciało), trucizna i moc uzdrowienia[624]. Ponadto – zgodnie z samym Pismem Świętym oraz przekazem tradycji – wąż oznacza upadłego anioła, Szatana w postaci kusiciela oraz jego przeciwieństwo w postaci węża miedzianego, który skojarzony zostaje z Synem Człowieczym (J 3,14). Jako symbol pozoru i „światowości” (*mundane*) wyraża bowiem tajemnicę: zawoalowanie „bogactw duchowych przedstawianych w kształcie ukrytych skarbów”[625] (jaskinia skarbów pilnie strzeżona przez smoka).

---

[621] W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, dz. cyt., s. 14.
[622] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 74.
[623] W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 451.
[624] Tamże, s. 452.
[625] Tamże.

Alchemicznym Jajem Świata (*Mundane Egg*), w którym metale nieszlachetne mogą zmienić się w złoto, jest ludzkie wnętrze, pośrednio zaś świat, z całą jego rozległą historią, jako miejsce inkubacji, gdzie ludzka forma pojmowana jako Boskie Człowieczeństwo ma szansę objawić się w swojej pełni: Blake'owski Świat Egzystencji, tudzież Świat Narodzin (*Generation*). Zasadniczo symbolika jaja okazuje się zbliżona do pozytywnych aspektów symbolu węża: wszechświat, siła życiowa, płodność, zmartwychwstanie, odrodzenie, nieśmiertelność, zbawienie. Dlatego też w tradycji orfickiej jajo świata oraz wąż z reguły wystppują jako symbole połączone: jajo owinięte przez węża. Jednak, jak podaje Kopaliński: „Narodziny świata z jaja to wierzenie, które znajdujemy w całym Starym Świecie, od Galii do Japonii, od Kartaginy do Indonezji. Jajo Świata pojawia się zazwyczaj po Chaosie, z Chaosu, z niebytu, jako pierwsza zasada organizacji i zróżnicowania się składników (ziemia i niebo, wody górne i dolne itd.)"[626]. Jajo Świata stanowi dla Blake'a symbol szczególny i ważny ze względu na Losa, który wznosi ową – mającą na celu reintegrację Boskiego Człowieczeństwa – konstrukcję, by uratować kosmos przed „Wieczną Śmiercią".

Niepostrzeżenie nakreśliliśmy ramy dla czterech „stanów" świadomości, które w tej rozbudowanej biblijnej wizji określają byt, gdy tylko staną się jego udziałem. Zgodnie z myślą przewodnią Blake'a, ludzką tożsamość określa sposób postrzegania rzeczywistości; mówiąc inaczej: stan świadomości określa jak gdyby „kształt" postrzegania, co razem stanowi „wizję" (czy też świadczy o jej rodzaju). Wraz ze zmianą „sposobu widzenia" przemianie ulega sam „obraz". Granice postrzegania są płynne, co w gruncie rzeczy oznacza ich „bezgraniczność". Najniższy stopień to postrzeganie zmysłowe, najwyższy percepcja, a oba te poziomy mają jednak charakter „sensualny". Zróżnicowanie wyznaczają cztery krainy: Ulro – Śmierć Wieczna, Rodzenie czy też Egzystencja (*Generation*), Beulah – stan zaślubienia oraz Eden. Są one reprezentowane przez odpowiadające im zoa: Urizen, Tharmas, Luvah, Los.

Stopień integracji zoa – jako funkcji ludzkiej jaźni – stanowi o przynależności do jednego z tych światów. Człowiek zrazu przebywa w krainie Egzystencji, która znajduje się w ciągłym ruchu; tam napotykamy przeciwieństwa, takie jak dobro i zło, życie i śmierć, męskość i kobiecość, ducha i materię w ich nieustannym przenikaniu się. Jest to świat sporu i konfliktu, przeciwieństw i różnic – stanowi on zarazem „dzieło miłosierdzia", ziemię obiecaną, Kanaan: „ograniczona do symbolicznych sześciu tysięcy lat, oddzielona od wieczności aż do

[626] Tamże, s. 111.

momentu Sądu Ostatecznego”[627]. Kanaan jest „stanem” podobnie jak Szatan i Adam. Rozpoznanie iluzoryczności owych stanów umożliwia ich odrzucenie w imię Prawdy, w imię Człowieczeństwa, które – jak twierdzi Blake – stanem nie jest.

W obrębie Egzystencji odnajdujemy całe bogactwo naturalnego świata, czyli istoty żywe, ogół przyrody nieożywionej, oraz wytwory „ludzkich rąk”, czyli historię i kulturę. Wszystkie te „szczegóły” składające się na nieograniczoną różnorodność doświadczanego świata – Egzystencjalne Drobiny (*Minute Particulars*) – oraz nieosiągalna dla świadomości synteza jakości, jakie stanowią, to wszystko – już na poziomie zmysłowym – zdaje się poświadczać intuicyjne poczucie „nieskończoności” doświadczanego świata: nieskończoności zarówno czasu i przestrzeni, jak i sięgającej w głąb „rzeczy” i „zdarzeń”, nieskończoności stałych konstelacji i „krajobrazów” istniejących poza zmiennością ludzkich epok. Jednakże – a podkreślaliśmy to wielokrotnie – cały widzialny wszechświat, kosmos zrodzony z materii (*kosmos horatos*), stanowi według Blake’a odbicie, „jaskinię”.

Gdy człowiek stara się podporządkować nieskończone zróżnicowanie świata „władzy” uogólnienia, pojęcia, formy lub prawa, wówczas wpada w sidła najniższego ze światów: Ulro – przestrzeni homogenicznej. Blake nazywa Ulro „wizją pojedynczą”, snem Newtona, który spogląda na wszystko wyłącznie „jednym okiem”. Podczas gdy stan Egzystencji stanowi „wizję podwójną”, Ulro jako „wizja pojedyncza” jest opartą na supremacji rozumu „zreifikowaną rzeczywistością nieskończonego czasu i przestrzeni”[628], najniższym poziomem bytu – dnem „jaskini”, gdzie docierają jedynie niewyraźne cienie rzeczy prawdziwych.

Egzystencja to zamknięty „krąg przeznaczenia”, miejsce, gdzie człowiek, oddzielony od Boga, staje się wygnanym z duchowej ojczyzny pielgrzymem. Według Blake’a samo stworzenie inicjuje ową tułaczkę, jednakże – jako dzieło miłosierdzia – niesie ono ze sobą również pozytywną treść, w postaci możliwości „powrotu”, wyzwolenia. Dlatego też ci, którzy sprzeciwiają się „ziemskiej treści” świata Egzystencji, skazują się jakoby na Śmierć Wieczną w krainie Ulro, gdzie martwy pozór w postaci fałszywej „ogólności” uchodzi za powszechnie obowiązujące prawo (z „boskiego nadania” lub międzyludzkiej umowy). Pierwotna jedność i harmonia przeciwieństw i cała złożoność świata sprowadzone zostają do „jednolitości” zewnętrznej zasady, co oznacza, jak mówi Miłosz, że „Ogólność już pożarła Szczególność”[629].

---

[627] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 295.
[628] Tamże.
[629] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 49.

Blake bodaj jako pierwszy odkrywa, że w świadomości podległej krainie Ulro żywą treść Egzystencji sprowadza się do martwego „odcisku" rzeczywistości, który przechowuje się w ludzkiej pamięci, sprawiając, iż świat widziany jest jak gdyby na „opak"[630]. To, co w pewnym sensie „objawione" w żywym doświadczeniu, sprowadzone zostaje do odbitego w umyśle, pustego obrazu świata; wszelka „głębia" zostaje zredukowana w imię przejrzystości, czystej „powierzchni" opisu, czyli prawa i ładu.

Tym samym ustanawia Blake dwa wektory ludzkiej wędrówki przez świat Egzystencji: Rozum i Wyobraźnię. Rozum to zstępowanie w głąb „jaskini", „w dół" i „na zewnątrz": dezintegracja i martwota świata zamrożonego w pojęciach i formach, ich związkach i stosunkach, od których podmiot czuje się w pełni zależny. Wyobraźnia to wstępowanie: wychodzenie z jaskini, „w górę" i „do wewnątrz", integracja i powrót do życia, którego fundamentem jest sam człowiek w swojej boskiej proweniencji.

„Wizję potrójną" nazywa Blake Beulah, jest to zarazem wizja rajska, choć – zgodnie z przyjętą przez poetę typologią krain określających stany świadomości – jeszcze nie jest to Eden. W rzeczywistości bowiem stan ten znajduje się poniżej Edenu. Krainę tę porównuje Blake do snu i związanego z nim „wytchnienia"; tu ziemskie przeciwieństwa łączą się w pary[631]. W języku hebrajskim *beulah* znaczy „zaślubiony" – tym słowem Izajasz określa Izrael w odnowionym związku z Bogiem, Oblubienicę „zaślubioną" Oblubieńcowi. W rzeczy samej Beulah stanowi rodzaj wizyjnej anamnezy, „powrotu" do stanu sprzed podziału na przeciwieństwa; dzięki niej świat Egzystencji objawia się w Ludzkiej postaci, każde z „odosobnionych wrażeń" uwidacznia się bowiem jako połączone z ludzką jaźnią i od niej jedynie zależne. Ujmując rzecz metaforycznie, powiedzielibyśmy, iż w Beulah przedział między bogami i ludźmi zostaje zniesiony, a codzienność staje się świętem. Z uwagi na fakt, iż wizja taka jest „aktem wiary", nie musi ona koniecznie wpływać na realny kształt spostrzeganego świata. Jak mówi bowiem św. Paweł: „Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i ja zostałem poznany" (1 Kor 13,12). Ujawnia ona raczej „podskórny rytm", jakim pulsują wszystkie rozwijające się formy; ów rytm i prawidłowość związane są wszak nierozerwalnie z ludz-

[630] Stąd w wielu miejscach swoich własnych pism przeciwstawia on córki *Mnemosyne*, fałszywe muzy – córki pamięci – muzom prawdziwym: córkom natchnienia.

[631] Podobnie w psychologii Junga, sen – jako „przestrzeń" manifestacji życia nieświadomego – stanowi materię pobudzającą życie świadome, które z kolei przejawia tendencje do ulegania pewnym usztywnieniom. Odpoczywamy właśnie we śnie, w którym przeciwieństwa nie wykluczają się wzajemnie, w którym logika przestaje mieć znaczenie, gdzie porządek przyczyn i następstw zostaje częstokroć zawieszony lub odwrócony, gdzie *signum* staje się płynne do tego stopnia, iż każda rzecz może reprezentować każdą inną – skrajna cenzura tego doświadczenia (fundamentalnego, zda się, dla ludzkiego bytu) może okazać się zgubna dla całości życia psychicznego.

kim życiem, które w całej swojej rozciągłości stanowi cykl „powtórzeń" aktów objawionych przez Boga.

Postulując istnienie – poprzedzających jakoby ludzkie postrzeganie – Wiecznych Form wyobraźni wewnątrz ludzkiego umysłu, rozwija Blake swego rodzaju immanentno-transcendentny „idealizm", w świetle którego rzeczywistość jawi się jako „nasączona" objawieniem. „O święte Rodzenie – powiada wszak Blake i teraz być może nieco lepiej rozumiemy to wołanie – Wyobrażenie odrodzenia". Za życia tak zwana „wizja poczwórna" możliwa jest zdaniem Blake'a wyłącznie jako apokaliptyczny „błysk", podobny temu, który rozświetlił widzenia Izajasza, Ezechiela czy Jana. To „odsłonięcie", rozpoznanie i wyjawienie ukrytych przyczyn na podstawie ich skutków – gdy wzrok „wstępuje" i od uzewnętrznionych symboli/objawień, wiedziony jest jakby przez anioła (Ibn Arabi) ku temu, co objawione – utożsamia Blake z „narodzinami" Chrystusa w ludzkim umyśle. Kiedy w umyśle człowieka „rodzi" się Chrystus, wtedy – dokładnie tak jak w chwili „wcielenia" – natura zostaje „przebóstwiona" (θέωσης). Już sama mesjańska obietnica zawarta w proroctwach świadczyć musiała o swego rodzaju „otwarciu" czy też „gotowości" natury na przyjęcia Zbawiciela, zanim jeszcze rzeczywiście narodził się On jako konkretny człowiek, w konkretnym miejscu i czasie. Sama dyspozycja decyduje o stałej możliwości „przebudzenia" w konkretnym „tu i teraz", o objawieniu się Boga w zwierciadle „adamicznej" ikony. „Forma ideału – mówi Fostowicz – zaczyna jakby przeświecać z wnętrza przedmiotowej materialności. W efekcie rzeczy wydają się jakby zasłoną, maską prawdziwego królestwa. Przyszłość staje się błyskiem wieczności, roznieconym w teraźniejszości"[632].

Powiedzieć krótko, iż u Blake'a nadmiar poprzedza wymierność, to jakby nie powiedzieć nic, tak głęboko „wierci" (*Ancient Borers*) on w bogatych i symbolicznie wieloznacznych pokładach chrześcijańskich i przedchrześcijańskich wyobrażeń symbolicznych, w celu ukazania zapoznanego sensu religii. Antecedentny względem wszelkich jasnych i jednoznacznych kategorii rozumowych rezydualny charakter „form" symbolicznych nie sprowadza się tutaj do niczym niepopartego założenia. Blake dosłownie „porusza niebo i ziemię", aby – przy pomocy metod alternatywnych względem „pracy" rozumowań – ukazać racjonalność ukrytą w przedstawieniach treści wyobrażeniowych wierzeń całego świata. Wyobrażenia bowiem ukazują przede wszystkim niejednoznaczny charakter świata wegetacji, gdy ten poj-

[632] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 166.

mować chcemy w jego boskiej proweniencji. Już sam ich sensualny charakter świadczy o niemożliwości sprowadzenia rzeczywistości, o której mają „zaświadczać", do wyidealizowanych form pojęciowych – abstrahujących od szczegółowych cech i związków, wzajemnego wpływu czy zmian zachodzących w czasie.

Dwa podstawowe i kierownicze „prawa" myślenia symbolicznego to prawo odzwierciedlenia – czy inaczej: prawo metaforyczności świata – oraz prawo inwersji, gdy to, co odzwierciedlone czy wy-emanowane z rzeczywistości pierwotnej, pojmujemy w kategorii lustrzanego odbicia, rzeczywistości widzianej jakby „na opak", w „ontologicznym pomniejszeniu" (Tischner). Dlatego też Blake wiąże każdą religię z druidyzmem, twierdząc iż nie ma znaczącej różnicy pomiędzy czczeniem zewnętrznej natury a „usługiwaniem" obrazom będącym cieniem „rzeczywistości niebieskich". Dlatego nie sama zobiektywizowana „rzecz" – przedmiot czci – stanowi wartość negatywną czy zło, ale sposób jej percypowania. Tylko na podstawie tego rozróżnienia można w ogóle mówić o różnicy i podobieństwie między wyobrażeniowymi treściami pogaństwa i religii objawionych. Nieistotne, czy będziemy bić pokłony przed „duchami" natury, czy przed wyobrażeniami przedstawionymi w formie przedmiotów kultu, takich jak Arka Przymierza, krzyż lub wizerunki Świętych, czy też uznamy ostateczną wyższość czystych pojęć jako najmniej obciążonych (wręcz anielskich) kategorii opisu teologicznego – żadna z tych „strategii" nie chroni nas bowiem przed bałwochwalstwem[633]. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, iż wiele z upostaciowanych wyobrażeń religijnych nawiązuje wprost do motywu „zasłaniania", „ukrycia", bycia „naczyniem" itp.

„Wówczas stał się jej kapłanem – czytamy w *Jeruzalem* – a ona jego Tabernakulum
I Gajem dębowym, dopóki ofiara nie rozedrze Zasłony
U końca swego snu wezwana przez Jezusa z grobu"[634].

[633] Zdaje się, iż wyłącznie techniczna czy technologiczna „przepaść" dzieli człowieka od prób upostaciowania wizji podobnych do Ezechielowego „tronu Boga", co dla człowieka religijnego mogłoby stanowić niepoślednie zagrożenie duchowe. Istotnym również pozostaje fakt, iż artystyczna wizja – np. wizją Sądu Ostatecznego przedstawiona przez jakiegokolwiek mistrza malarstwa – choć często wysoce „przybliżająca" (Jünger), nigdy nie jest odbierana jako religijnie czy kultowo wiążąca, jej autorytet jest właśnie jakoby „zawieszony"; jest ontologicznie osłabiona. Niejakim zabezpieczeniem pozostaje sama monumentalność wizji takich, jak apokaliptyczne „widzenie" Jana; naoczny świadek zawsze stara się zaznaczyć niewystarczalność syntezy zawierającej się w ich opisie. Mimo to sam Blake zdaje się twierdzić, iż nie ma takiej rzeczy, której nie dałoby się „zimitować" tak, aby była ona wiarygodna dla kogoś, kto w życiu nie miał okazji dostąpić podobnej wizji.

[634] W. Blake, *Jeruzalem*, cyt. za: M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 65.

W tym ujęciu żywa jedność przeciwieństw (co Blake postrzega w analogii do aktu seksualnego obejmującego doświadczenie zjednoczenia Oblubieńca i Oblubienicy oraz uniesienia – ekstazy), wieczna rozkosz (*Eternal Delight*), której źródłem jest aktywność Wyobraźni, staje się jedynie imitacją jedności, pozorem związku i to pozorem „administrowanym", sankcjonującym ponadto skodyfikowane prawo moralne, będące podstawą dla władzy świeckiej. Kapłan uosabiający moc rozumu służy więc „ukryciu", gdy ono zmienia formę, zmienia się również profil jego działalności; stąd częste przenikanie się tego, co religijne – rytualne i kultowe – z tym, co ściśle polityczne[635], jak również wielowiekowy, „burzliwy związek" religii z filozofią oraz nauką.

Patriarchalne Kolumny, Dębowe Gaje, Imitacja, Tabernakulum, Miejsce Sekretne – w słowniku Blake'a wszystkie te nazwy oznaczają iluzję, „ukrycie" i ograniczenie. O ile jednak zmysłowe znaki stanowią „grób duszy", projektowane przez rozum znaki konceptualne – zgodnie z prawem inwersji – stanowią również „grób ciała". Stąd Koło Religii: siedmioro oczu Boga poruszających się zgodnie z ruchem wskazówek zegara, co zarazem (zakładając północną orientację) oznacza kierunek odwrotny w stosunku do ruchu słońca, a więc kontrnaturalny. O ile bowiem „religia naturalna" w swych podstawowych przejawach hołdowała życiu i naturze, o tyle powstała na jej fundamencie „religia rozumu" neguje wartość tego, co naturalne i przyrodzone. Sama natura – stworzona „na ratunek" i ku wyzwoleniu – jako pole żywych symboli prowadzić może (np. *via* Jüngerowskie „przybliżenia") jak gdyby wstecz lub „w głąb", ku temu co boskie, lub ku temu, co „widmowe" i „pozorne". Koło Religii zwykle przywodzi jednak różnorakie wierzenia do skrajnego dualizmu, czyli radykalnego cięcia między tym, co naturalne, a tym co, „duchowe", choć to ostatnie okazuje się jedynie wyrozumowane. Tym samym odcina ono czy też blokuje wizerunkiem autorytetu drogę do „odrodzenia" poprzez wcielenie. Przeciwko temu Kołu w *Jeruzalem* występuje sam Jezus i w walce z nim również ginie.

Wizję świata poddanego Kobiecej Woli – Emanacji oderwanej i uniezależnionej od swojego źródła – z punktu widzenia „związku" stworzenia i wpisanego w nie upadku roztacza Blake w *Jeruzalem*:

„Cherubina widzi przy Drzewie życia, również Węża

[635] Religijne źródła świeckiej władzy politycznej – również tam, gdzie odcina się ona stanowczo od swojej religijnej „podbudowy" – uwidaczniają się często w jej wszechstronnej trawestacji religijnych symboli.

Pierworodnego Orca zwiniętego na południu; Smoka Urizena;
Tharmasa Język Roślinny, nawet Pożerający
Okrąg potrójny, mózg i serce zdradliwe
I wnętrzności także, co wspólnie Język Fałszu tworzą
Poniżej Beulah, co jak łzawy płomień krąży wszędzie
Jak korzenie ciemne i łodygi: Lasy nieszczęść pogrążone
W smutku morzach. Kobiety cztery spotyka Los także,
Ahanię, Enion, Valę oraz Enitharmon lubą [...]
Ahania, Enion i Vala to trzy cienie przelotne
Enitharmon jest śmiertelną roślinną Żoną Losa
Emanacją i Żoną, póki sen Śmierci nie przeminie"[636].

Całościowo tę opaczną wizję personifikuje więc sama natura, symbolem której jest Vala[637], „kobieta cienia" – reprezentująca uczucia Emanacja Luvaha. Można więc powiedzieć, że natura jest uzewnętrznionym i zobiektywizowanym pragnieniem Boskiego Człowieczeństwa, które – zgodnie z zasadami „ontologii archaicznej"[638] – stanowi rodzaj „modelu" zmian zachodzących również na poziomie podmiotowym. Tym samym odwrót od widmowych wizerunków przedmiotów i pojęć – nieutożsamiany jednak z odwrotem od samego świata – identyfikuje Blake na sposób apokaliptyczny jako „zerwanie zasłony" i wstąpienie do „miasta niebieskiego", Nowego Jeruzalem; jego miara bowiem, „jest miarą człowieka" (Ap 21,17).

„Kiedy Zoa służą Widmu – tłumaczy Fostowicz – (rozumowi, będącemu zasadą ludzkiego ego), wówczas łącząc się, tworzą symbol Cherubina Zakrywającego, który jest [...] znakiem ziemskiej religii petryfikującej prawdę do postaci sztywnych dogmatów. Żywa postać tej prawdy: Jeruzalem, duchowa Emanacja, ukryta jest wewnątrz owego Cherubina, <<jak w Tabernakulum potrójnego kunsztu, w alegorycznych omamach i nieszczęściach>>"[639].

Mówi wszak Blake: „Wszystko, co Widzimy, Wizją jest, ze zrodzonych Organów umknęła równie szybko, jak się pojawiła, Niezmienność Wyobrażenia uznana została za Nic przez Naturalnego Człowieka"[640]. Nie oznacza to jednak, że owa „Niezmienność" (por. niezmienność *Heilsgeschichte* według Frye'a) czy też „Wizja" całkiem nieobecna jest w „Widzeniu". Cho-

---

636 W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 102.
637 Jak nikt inny świadom archaicznych konotacji, Blake przedstawia Valę jako kobietę spowitą w ciemny woal – zasadniczo bowiem personifikuje ona samą zasłonę natury (por. Izyda) i w tym właśnie sensie pozostaje skrajnym przeciwieństwem, ukrytego „w zasłonach" duchowego postrzegania, Jeruzalem.
638 W tym kontekście z konieczności pojmowanej nieco inaczej niż u Eliadego.
639 M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 225.
640 W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt. s. 251.

ciaż „uznana została za Nic przez Naturalnego Człowieka", wciąż obecna jest wewnątrz tego, co zmienne (z pozoru przemijające, choć – na znak „wewnętrznej" nieprzemijalności – cykliczne); jak gdyby przez sam „akt patrzenia" cielesnym okiem ukryta pod powierzchnią „przedstawienia" – a w końcu zapomniana. Plastyczne przedstawienie tej sytuacji znajdujemy na 37 planszy *Jeruzalem*, gdzie uśpiona duchowa wizja – Jeruzalem przypominająca kamienny sarkofag – ukryta jest pod skrzydłami widma w postaci potężnego nagiego sępa. Słońce, Księżyc i wzburzony ocean dookoła wyrażają ograniczenie percepcji czyli duchowej wizji do naturalnego postrzegania zmysłowego. Drugą stronę tej sytuacji przedstawia górna część planszy, gdzie widzimy upadłe Boskie Człowieczeństwo spoczywające w ramionach Chrystusa.

*

Powyższa synteza wyobrażeniowego mitu i poglądów Blake'a musi na ten moment wystarczyć jako obraz – wprawdzie ułomny i ogólny – oraz tło dla naszych dalszych rozważań. Nie oznacza to, iż Blake zupełnie zniknie z naszego z pola widzenia. Spróbujemy teraz pokrótce rozważyć rolę artysty w związku z procesem „odsłaniania" tego, co zakryte; wszak w opinii samego Blake'a, o czym zdążyliśmy się już przekonać, rola ta radykalnie różni się od konwencjonalnego jej pojmowania. Nie bez powodu pisze Miłosz:

„obrali go za obiekt badań i historycy sztuki, i religioznawcy, i teologowie, i psychologowie, i historycy kultury, z różnym co prawda powodzeniem. Zapewne, można przeciwko Blake'owi wysunąć ten argument, że jakiż to poeta, jeżeli nawet pięćsetstronicowy słownik jego symbolów (autorstwa S.F. Damona) nie wystarcza, żeby uporządkować i wytłumaczyć zawarte w jego Księgach Proroczych, grawiurach i malunkach posłanie do wiernych. To już jednak zależy od tego, jak pojmuje się zadanie pisarza i artysty"[641].

Miłosz podkreśla znaczenie rozpiętości dzieła – wymagania, jakie stawia odbiorcy – oraz szczególny rodzaj powołania związanego z samą działalnością artystyczną. Zarówno Heidegger, Jünger, jak i Blake – oprócz nich, rzecz jasna, wielu innych – podkreślali szczególną wagę sztuki w zakresie źródłowego „otwierania" oraz jej wyższość, np. nad światem techniki czy procesami poznawczymi opartymi na rozumowaniu. Dla Blake'a świadomość związana jest w sposób ścisły ze wszystkim, co ją otacza, albowiem świat w naturalny sposób odzwiercie-

[641] C. Miłosz, *Ziemia Ulro*, dz. cyt., s. 47-48.

dla jej tendencje; następnie zaś – jakby retroaktywnie – „struktura" świata projektowana jest na samą świadomość. Blake zauważa związek między niewolniczą percepcją i przemysłową produkcją, która odzwierciedla pracę „satanicznych młynów"[642], „żelaznych kół wojny", „demonicznych, gwiezdnych kół" w pułapce monotonnych kadencji praw nauk przyrodniczych. Napełnienia sensem oczekuje, podobnie jak Jünger, od zwrotu ku „skarbcom istnienia" ku „świetlistym rzeźbom Komnat Losa" – zwrot ów jednak jest zawsze uczasowiony i choć „Ruiny Czasu budują gmachy w światach Wieczności"[643], residuum form „stałych" odsłania się wyłącznie poprzez ruch. Znów należy przypomnieć, iż odsłania się zwłaszcza jako mit i symbol, które „przychodzą" jak gdyby spoza naporu „bezkształtu" świeckiej historii i chaotycznej natury[644]. Pisze Jünger:

„Mit nadejdzie, bez wątpienia nadciąga już dziś. Istnieje niezmiennie, a w dogodnym momencie pojawia się na powierzchni jak cenny skarb. Ale jako odmienna zasada narodzi się akurat z ruchu, który osiągnie swe najwyższe, najbardziej dynamiczne stadium. Ruch w tym sensie jest wyłącznie mechanizmem, krzykiem narodzin. Do sfery mitycznej nikt nie powraca, lecz spotyka ją po raz kolejny, gdy czas zaczyna się chwiać w swojej strukturze, w kręgu największych zagrożeń"[645].

Transgresja oznacza tu twórczy ruch – który wciąż ponawiany – na celu ma odsłanianie transcendentnego – poniekąd również transcendentalnego – residuum form „wyższego rytmu historii", które Jünger nazywa „bezdrożem".

Zdaje się, iż Jüngerowskie „bezdroża" (*Waldgang*) stanowią swego rodzaju odpowiedź na Heideggrowską metaforę „leśnych ścieżek" (*Holzwege*) i „przecinek"; nie są to jednak ślepe drogi drwali, na których doświadczyć można beztreściowych „iluminacji", pustych prześwitów. Wprawdzie celu eksploracji ich „zasobów" nie da się przedstawić za pomocą znanych nam formuł czy przewidzieć na podstawie kalkulacji, nie dadzą się też zobrazować za pomocą „porównania z bytami uformowanymi"[646], jednak promieniuje z nich swego rodzaju substan-

---

642 Pierwsze fabryki Londynu nazywano „młynami".

643 W. Blake, *List do Williama Hayley'a*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 264.

644 „*Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit* (<<Co natura pozostawiła niedoskonałym, doskonali sztuka>>) – powiada alchemia. Dopiero człowiek, <<ja>>, w niewidzialnym akcie stworzenia dopełnił ten świat, nadał mu obiektywny byt. Akt ten przypisywano samemu Stwórcy, nie bacząc, że tym samym życiem i istnieniem – w tym również ludzką *psyche* – postrzega się jako wyrachowaną machinę, która siłą rozpędu, bez sensu pracuje wedle z góry znanych i określonych reguł. W tego rodzaju ponurym wyobrażeniu istnienia jako mechanizmu zegarka nie ma miejsca na dramat człowieka, świata i Boga; nie ma żadnego <<nowego dnia>> prowadzącego ku <<nowym brzegom>> – jest tylko jałowość wyrachowanych procesów (C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. W. Sobaszek, Jungpress, Kraków 2019, s. 290-191).

645 E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, dz. cyt., s. 126.

646 Tamże, s. 113.

cjalność –„zagęszczają byt". Wejście w „niemierzalne" wiąże Jünger z konkretną nadzieją na „pozyskanie zdobyczy"[647], stąd postulowane przez niego rozróżnienie między pustynią i pierwotną puszczą[648], schludnym nihilizmem i dziką anarchią[649].

W tekście *Trans lineam* odniesie się Jünger wprost do Heideggerowskiego „błądzenia"[650] w leśnych ostępach, gdzie niebezpieczeństwo sąsiaduje z wybawieniem: „Sugeruje, że znajdujemy się poza bitymi drogami oraz w centrum bogactwa, niepodzielnego. A ponadto zakłada możliwość porażki"[651]. I gdzie indziej, gdy nawiąże do motywu „przekraczania linii":

„Eksploracja bezdroży oznacza przede wszystkim poznanie śmierci. Prowadzi bezpośrednio do niej, a nawet, jeśli to konieczne, poza nią. Bezdroże jako gniazdo życia otwiera się w swej nadrzeczywistej pełni, gdy uda się przekroczyć linię. Trwa tam nadmiar świata"[652].

Zapuszczenie się na bezdroże jako „przekroczenie linii" śmierci – inaczej niż Heideggerowskie „wpuszczenie" się w otwarte – stanowi zarazem krok „przez" nicość skończonego bytu i sięgnięcie ku zrazu niedostępnej – nadrzeczywistej – pełni, z której będzie można czerpać, gdy tylko zorientujemy się w tej, zasadniczo nowej i odmiennej, wciąż jednak wewnątrzświatowej, sytuacji *post mortem*. Celu nie antycypują tutaj założenia dotyczące formy czy metody – temu, kto wędruje po bezdrożach, sama „zstępująca" moc udzieli odpowiedzi, jednocześnie poszerzając i pogłębiając zakres możliwości jego władz „poznawczych".

Jüngerowski *Waldgaenger* jest awanturnikiem i wygnańcem; w obliczu automatyzmu, wszechobecnej teorii, logicznej i kompleksowej interpretacji świata opanowanego przez statystykę, nadzorowanego przez technikę i jej aparaturę – mocą *votum separatum* staje się jakoby „wewnętrznym" banitą. Nie jest jednak ani zbłąkanym wędrowcem, który – być może tylko przypadkiem, przez omyłkę – zboczywszy z obranej drogi, tuła się po leśnej ścieżce, ani

---

647 E. Jünger, *Przez linię*, dz. cyt., s. 92.

648 Por. E. Jünger, *Na marmurowych skałach*, tłum. W. Kunicki, „Literatura na świecie" 1986, nr 9 (182).

649 W powieści *Eumeswil* przywołuje Jünger rozróżnienie na anarchistę – człowieka „związanego" pod względem poglądów i przynależności – i anarchę, „królewską" formę anarchisty, „niezwiązanego" i samodzielnego w zakresie „pozyskiwania" i „syntetyzowania" idei i wartości.

650 „Błądzenie", „zagubienie" – możliwe przekłady niemieckiego *Holzwege*. Pietro Chiodi, wybitny włoski znawca myśli Hiedeggera, tłumaczy *Holzwege* jako „Sentieri interrotti" – „zerwane szlaki", co być może lepiej oddaje charakter błądzenia na leśnej drodze (z takim przekładem możemy spotkać się w cytowanym wyżej dziele Gianniego Vattimo *Poza interpretacją...*). Również Jüngerowskie *Waldgang* – przetłumaczone przez Wojciecha Kunickiego jako „eksploracja bezdroży" właśnie ze względu na Heideggerowskie *Holzwege* – bliższe jest raczej „wędrówkom leśnym".

651 E. Jünger, *Przez linię*, dz. cyt., s. 95.

652 E. Jünger, *Eksploracja bezdroży* , dz. cyt., s. 135.

drwalem, który „zysk" z błądzenia po tych drogach ulokował gdzieś daleko poza nimi. Wszak pośród „rosnących pustyni" wędrowiec ów czerpie siłę do „eksplorowania dali oraz bliskości, których nikt jeszcze nie widział, rozporządzania mocami, których nikt jeszcze nie wyzwolił", z samego bezdroża – celowo zapuszcza się w ciemność, omija polany oraz karczowiska; wzrok ćwiczony na bezdrożach radykalnie różni się od „kartograficznego" zmysłu, który przywykł do badania znanych kompozycji miejskich krajobrazów.

Bezdrożu przeciwstawia Jünger figurę „statku", bytu transgresywnego, który stracił kontakt ze „skarbcem istnienia „Statek" łączy w sobie wygodę, automatyzm, dobrowolne ograniczenie własnej wolności i nihilistyczny pęd charakterystyczny dla skończonego bytu, który – stopniowo wyzuwany z „życia" bezdroży – zmierza ku „totalnemu" zabezpieczeniu. Na „statku" procesy życiowe ustają w końcu w wyniku katastrofy bądź skrajnego uporządkowania, a więc w konsekwencji katastrofy innego rzędu.

„Jednostka nie zajmuje już miejsca w społeczeństwie jak drzewo w lesie, lecz przypomina pasażera sprawnie poruszającego się pojazdu, którego nazwa brzmieć może <<Titanic>> albo Lewiatan. Dopóty, dopóki pogoda będzie dobra, a widoki przyjemne, nie będzie zdawał sobie sprawy ze stanu ograniczonej wolności, w jakim się znajduje. Przeciwnie, pojawi się optymizm, świadomość mocy wywołanej prędkością. Zmieni się to dopiero wtedy, gdy na horyzoncie pojawią się wyspy plujące ogniem i góry lodowe. Nie tylko technika przejdzie ze sfery komfortu na inne obszary, ale ujawni się również deficyt wolności – czy to w triumfie sił elementarnych, czy też w dyktatorskim geście silnych jednostek"[653].

Podczas gdy „pasażerowie" to zwierzęta stadne – udomowione zwięrzęta pozbawione instynktu, które bez sprzeciwu kładą się pod rzeźnicki nóż – dla banity, jakim jest eksplorator bezdroży, nawet strach i dezorientacja stają się okazją do zamanifestowania swojej wolności w postaci jednostkowej, zindywidualizowanej reakcji. W jednostce bowiem, w organizmie spoczywają witalne siły organizacji: autonomia, moc, wyobraźnia, mądrość; nadzieja na urzeczywistnienie celów „nierealnych" w tym sensie, iż odnajdujemy je poza reprezentacją całości społecznego konsensusu. Zdaniem Jüngera – a jego poglądy nie różnią się pod tym względem od przekonań Blake'a – to od jednostki zależą losy „kosmosu", nawet gdy przyjdzie jej odbudować go segment po segmencie wewnątrz własnego umysłu, gdy światem wstrząsać będą tytaniczne moce. Te same moce bowiem, które doprowadzić mogą do upadku ziemi, są w stanie ją „wskrzesić", w tym trzy wiodące wielkie potęgi: sztuka, filozofia oraz teologia.

[653] Tamże, s. 118.

„Walki" tej nie da się wszak ograniczyć do partykularnej perspektywy rasy, wyznania, kraju, stronnictwa politycznego, nawet rodziny; nie wygra jej postęp, rozum, wiara, ekologia itp. Nie da się tu przeprowadzić konwencjonalnych „cięć" pomiędzy dobrem i złem. Mając w pamięci wewnętrzną polityczną sytuację Niemiec sprzed drugiej wojny światowej, podkreśla Jünger, iż w skrajnych okolicznościach „podział" nie podlega prawu tożsamości. Możemy rozczytać to znaczenie ukryte w tylko pozornie wyolbrzymionej wypowiedzi Jezusa: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14,26). Władza Antychrysta zamieszkuje „w szczelinach" tożsamości; prawidłowość tę odzwierciedla wszelka władza ujednoliconego „światowego rządu", który uosabia występek przeciwko jednostce i jej człowieczeństwu. Zarówno w religii, jak i w teoriach spiskowych konstrukcje tego typu zdają się mieć swoje źródło w archetypowym wręcz „przeczuciu".

To jednostka zdaje się oponentem Lewiatana: stada, masy, organizacji. Figura Lewiatana, którą Jünger zestawia ze „statkiem", wbrew pozorom nie pojawia się w *Eksploracji bezdroży* wyłącznie jako luźne skojarzenie dotyczące hobbesowskiej teorii państwa; ukazuje raczej swoje źródłowo symboliczne znaczenie. „W perspektywie kosmologicznej – pisze Northrop Frye – Lewiatan jest żywiołem chaosu wewnątrz stworzenia, co oznacza, że jest stworzeniem takim, jakie obecnie oglądamy, światem czasu i przestrzeni rozciągającym się wokół nas w nieskończoność, nieograniczonym obszarem, który jest najlepiej strzeżonym więzieniem"[654]. W cytowanym fragmencie Frye odnosi się do Blake'owskiej symboliki węża spokrewnionego z naturą, z materią, co podkreślone zostaje dodatkowo jego związkiem z symbolem wody, która „podtrzymuje, na wskroś, całość natury w formie deszczu, soku roślinnego, mleka i krwi"[655] (tłum. własne – Ł.M.).

Woda – podaje dalej Cirlot – jest symbolem nieskończoności, woda jest początkiem i końcem wszystkich rzeczy na ziemi. Odnoszące się do Lewiatana hebrajskie słowo *ugar* zna-

[654] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 35.

[655] J.E. Cirlot, *Dictionary of symbols*, dz. cyt., s. 364. Tekst oryginału: *this element is generally regarded as the preserver of life, circulating throughout the whole of nature, in the form of rain, sap, milk and blood. Limitless and immortal, the waters are the beginning and the end of all things on earth.*

czy „wić się", „kręcić"[656] niczym wąż morski, na grzbiecie którego wszyscy wędrujemy poprzez morze czasu i przestrzeni[657] – w Jüngerowskim zestawieniu ze „statkiem" otrzymuje więc dodatkowo znaczenie eschatologiczne. Lewiatan nie przeraża już bowiem wyłącznie jako morski potwór, ale usypia czujność i zwodzi, podobnie jak biblijny wąż i Antychryst, jest zawodowym krętaczem. Symbole jednak nigdy nie są jednoznacznie negatywne i również w tym przypadku kryje się potencjał dialektyczny podobny temu, który Blake zakodował w figurze „ognistego Orca" – „polipa" wegetatywnego cyklu życia i śmierci – bo choć uosabia on upadłą naturę, energia jego „ognia" staje się podstawowym elementem przemiany i koniecznym etapem na drodze do odrodzenia. Nikt nie zmartwychwstanie naumyślnie „kastrując" się z tej energii, nie można jednak ufać jej bez reszty.

Wąż jest „maską", którą należy zedrzeć w odpowiedniej chwili, aby znaleźć się znów na bezdrożu; jeśli będziemy się opierać, życie zrobi to za nas, taka już bowiem jest jego natura. To, co wewnętrznie ukazuje się jako przemiana ziarna, „które obumarło", zstąpienie w „noc", gorączka wstrząsająca organizmem, z zewnętrz objawia się jako katastrofa, która wstrząsa fundamentami ziemi i cywilizacji: „stary wąż znów rozwinie łuski w straszliwej wspaniałości, podczas gdy rozbłysną łuny pożaru świata"[658]. Bezdroże jako „czyste" – pozbawione obecnych na „statku" zabezpieczeń – życie ukazuje się w postaci *Zeitgeistu* w stadium permanentnie liminalnym.

„Wyższy rytm historii – mówi Jünger – można generalnie zinterpretować, właśnie wychodząc z założenia, iż człowiek co jakiś czas odkrywa samego siebie. Wciąż obecne są moce, które pragną założyć mu maskę: totemiczne, magiczne czy też techniczne. Narasta wówczas odrętwienie, a wraz z nim lęk. Sztuki kamienieją, a dogmat staje się absolutny. Lecz od niepamiętnych czasów powtarza się spektakl odrzucenia przez człowieka maski, po którym powraca pogoda ducha, będąca odblaskiem wolności"[659].

Stawka jawi się jako alternatywa: śmierć za życia – śmierć z „zabezpieczenia", podobne tej, która spadła na Ananiasza i Safirę (Dz 5,1-10) – lub życie po śmierci, nawet jeszcze „tu i te-

---

[656] „Pożera" bowiem czy „pochłania" nas zwykle jego ideologiczne krętactwo, jak również działania wycelowane w konformizm i najniższe instynkty: manipuluje prawdą tak, aby zło przedstawić w pozytywnym oświetleniu: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożreć" (1P 5,8). Jego obietnice nie muszą być wcale na pierwszy rzut oka przerażające czy szpetne, wręcz przeciwnie mogą błyszczeć i zachwycać; hebrajskie słowo *nachash* – wąż, tłumaczone jako przymiotnik oznacza „świecący", „błyszczący". Blake wiąże motyw błądzenia – spowodowanego zwodniczą działalnością Szatana – z „błyszczącą złudą" Urizena.

[657] Por. Apokalipsa i bestia wychodząca z morza.

[658] E. Jünger, *Węzeł gordyjski* dz. cyt., s. 204.

[659] E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, dz. cyt., s. 122.

raz”[660]. Dlatego też Lewiatan jest zarazem „wielką rybą”, która połyka Jonasza na „trzy dni i trzy noce”, zwiastując jego wewnętrzną i zewnętrzną przemianę (Jon 2,1). Również dlatego w *Przybliżeniach* wiąże Jünger węża z mitycznym „splotem”, ale także z nićmi Norn lub Parek; przeplatają się tu znów dynamika czasu i związek z tym, co ponadczasowe (z-obo-wiązanie), wolność oraz przeznaczenie, rygor i swoboda. „Splot” bowiem wiąże materię z jej pierwowzorami, łuski „uzbrajają”, stanowiąc jednocześnie symboliczne obrazy archetypów. Poruszając się, wąż stwarza możliwość „animowania”[661] owych symbolicznych struktur. Mogą one zarazem krzepnąć niczym pancerz bądź zmieniać się w kamień pod wpływem spojrzenia Meduzy, w chaotycznym ruchu ich kontury mogą ulec „rozmazaniu” i zapomnieniu, aż po śmierć w stanie entropii, mogą również – wszak właśnie w ten sposób pewne gatunki płazów i gadów zachowują zdrowie oraz równowagę – „linieć” i odnawiać się w ramach „wiecznych powrotów”. Tak Izraelici giną od ukąszeń pustynnych żmij, zarazem jednak znajdują ocalenie w spojrzeniu na wywyższonego przez Mojżesza miedzianego węża. Stąd podwójne znaczenie bezdroża i jego dwuznaczny „czar”:

„Bezdroże promieniuje czarem. Słowo to w naszym języku kryje zarazem swe przeciwieństwo. Mogą być czymś znanym, dobrym miejscem, ostoją bezpieczeństwa. W nie mniejszym stopniu wiążą się z urokiem, który można na kogoś rzucić, stąd zbliżają się do znaczenia: demoniczne […] pobrzmiewa w nich doniosłe przeciwieństwo i jeszcze ważniejsze równanie życia i śmierci, którego rozwiązaniem zajmują się misteria”[662].

W schemat tej ambiwalencji charakterystycznej dla samej materii – natury zjawisk fizykalnych, których nie można redukować do ich czysto zewnętrznej postaci, podobnie jak tej ostatniej nie można poddać bez reszty „zaświatowym” sprawom ducha czy idei – w sposób nader aluzyjny Jünger wplecie symbol węża zarówno w *Eksploracji bezdroży*, jak i w *Węźle gordyjskim*. Bezdroże stanowi królestwo przeniknięte doskonałym spokojem, wewnętrzną przystań, najbliższą ojczyznę czy – jak mówi Lao Tsy – idealny „mały kraj”[663], który zdolny jest opierać się Lewiatanowi, mimo swej niepozorności. Jakkolwiek wejście na jego – ukryty przed

[660] Takim właśnie mottem: „Tu i teraz” opatruje Jünger esej *Eksploracja bezdroży*.
[661] Analogię tego procesu przeprowadza Jünger w 218 paragrafie *Przybliżeń*, gdzie porównuje ruch splotu do jego płaskiego odbicia w ramach telewizyjnego „teatru cieni”. Również tutaj fale, „nici”, które przekształcają się w światło, dźwięk i kolor, „animują” obrazy pojawiające się na ekranach odbiorników.
[662] E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, dz. cyt., s. 133.
[663] Lao Tsy, *Droga*, tłum. M. Fostowicz, Arhat Stan, Wrocław 1992, s. 86.

wzrokiem większości pasażerów pędzącego „statku”[664] – teren stanowi przygodę szczególnej rangi, z pewnością nielekką, zwykle wręcz tragiczną. Jest to wszak wejście na „drogę nadmiaru”, w dolinę owianą czarem śmierci, „gdzie miodne brzęczą pszczoły”, bowiem „Róże tam się uprawia gdzie kolców obfitość” (Blake).

„Istnieje wszak – mówi Jünger – ogród Eden, winnice, lilie, ziarno pszeniczne chrześcijańskich przypowieści. To w nim znajduje się baśniowy las wilków pożerających ludzi, czarownic i olbrzymów, ale i dobrego myśliwego, różanego żywopłotu śpiącej królewny, w którego cieniu czas zamiera. To tam są lasy germańskie i celtyckie, jak gaj Glasur, w którym bohaterowie pokonują śmierć, a także Getsemani z drzewami oliwnymi. Lecz tego samego szuka się również w innych miejscach – w jaskiniach, labiryntach, pustyniach, gdzie mieszka kusiciel. Wszędzie rezyduje potężne życie, dostępne temu, kto odgadnie jego symbole [...] Wokół człowieka istnieje arsenał terroru, gotowy, by go pożreć. Nie jest to obraz nowy. <<Nowe światy>> stanowią zawsze odbicia jednego i tego samego świata. Znali go od zarania gnostycy, pustynni anachoreci, ojcowie i prawdziwi teologowie. Znali słowo zdolne niszczyć zjawy. Wąż śmierci staje się laską, berłem w rękach wiedzącego, który po nie sięgnie”[665].

Pierwotne siedliska mocy, prasiły są więc jednocześnie labiryntami, pustyniami kusiciela-węża, a Lewiatan jest „maską” bezdroża, którą zdjąć może wyłącznie ten, kto zdoła rozeznać się w znaczeniach jego symbolicznych splotów. Podobnie jak u Blake’a, wąż staje się więc również „robakiem sześćdziesięciu zim”, człowiekiem, który rodzi się, żyje i umiera. Być może wszystkie „prawdziwe” dzicze – spekuluje Hakim Bey – zaginęły pośród zautomatyzowanego zarządzania ludzkimi pragnieniami, zagrzebane przez wszystko zapośredniczające „muzeologicze spojrzenie”, mimo to

„ich duch nawiedza świat. Może zostać przywołany, może zostać przywrócony [...] Twierdzenie jednego świata o byciu jedynym jest oczywiście zwodnicze – istnieje jeszcze z definicji przestrzeń poza wszelkim zamknięciem w reprezentacji; nie wspominając o liminalności roztaczającej się przy wszelkiej granicy, obszarze dwuznaczności. Jedność ukazuje siebie jako nieprzenikalną – ale jej słabość jest widoczna dokładnie w momencie naszej percepcji, nie jest wtedy odbijana przez żywe doświadczenie; pokazuje się ona jako zwichnięcie, otępienie, sromota – ta chwila może zadziałać <<zerwaniem zasłony>>"[666].

To, w jaki sposób pokona człowiek dystans dzielący narodziny od śmierci, zależeć będzie w ogromnej mierze od niego samego, a jego los jest zarazem losem świata, ponieważ „widzenie” jest odzwierciedleniem „patrzenia”.

---

[664] Por. Jon 1, gdy Jonasz próbując uciec przed swym przeznaczeniem, wsiada na okręt do Tarszisz, aby następnie zostać wyrzuconym przez żeglarzy w otwarte morze.
[665] E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, dz. cyt., s. 132-133.
[666] H. Bey, *Millenium*, dz. cyt., s. 36.

„Z larwalnego spokoju dawnych świętości – mówi więc Jünger – wyłania się obraz uskrzydlonej postaci. Pojawiają się ludzie, odnoszący do siebie mit przepowiedni i urzeczywistniający go w swoim życiu. Czas się wypełnia; odrywa się od ludów oraz ich marzeń i staje się formą historycznych treści”[667].

W myśli Jüngera, podobnie jak u Blake'a, nigdzie nie odnajdziemy dokładnego opisu rezydualnych form tego, co ponadczasowe – przeciwnie, bowiem opis jest już zdradą krążenia po labiryncie, zdradą bycia zaproszonym do gry, w której nie chodzi przecież o teoretyczne rozważania „na temat”, ale o zaangażowanie, o uczestnictwo, w końcu o życie i śmierć tego, kto zostaje do niej zaproszony (nie znaczy to, iż ten, kto zaproszenia nie przyjmuje, kto nie ma „uszu do słuchania” wciąż ponawianego wezwania, nie bierze w niej udziału). Odsłanianie wagi „wydarzenia” życia staje się więc powołaniem najwyższej rangi. Nie zastąpi go żadne ogólne „otwarcie”, bowiem „splot” – chcąc nie chcąc – wyznacza szczegółowe drogi biegnące poprzez to, co ogólne, nawet jeśli źródłowo jawią się one jako bezdroża. Po takich bezdrożach „oprowadza” Biblia, po nich również błądzą zwykle jej bohaterowie, co zakłada jednak zawsze nadzieję związaną z „wyjściem” (*exodus*). Biblia jednak nie tłumaczy typów, ale je objawia, nie wyjaśnia również sytuacji z ogólnego punktu widzenia; to nie oddalenia i abstrakcje są jej żywiołem, ale raczej stałe „przybliżenia” do konkretu. W tym ujęciu również mocne rozróżnienie na „stawanie się” i „bytowanie” – na które naciskali Nietzsche i Heidegger – traci swoją zasadność. Jakaś moc musi stale „zaklinać” konkretne obrazy świata, co Nietzsche zdaje się przeczuwał – odzwierciedla się to choćby na poziomie używanych przez niego metafor[668] – na co jednak nie mógł przystać z uwagi na własne „intelektualne” pretensje związane z „przezwyciężeniem” chrześcijańskiej metafizyki i moralności. Bez obrazów mitycznego splotu wszystko musi z założenia rozmyć się w chaotycznej nieokreśloności, która albo nie ma celu, albo jest celem sama dla siebie.

„A wiecie też – pyta w tym kontekście Nietzsche – czym <<świat>> jest dla mnie? Mamże pokazać go wam w moim zwierciadle? Świat ten: potwór siły bez początku, bez końca, stała, spiżowa wielkość siły, która ani się zwiększa, ani się zmniejsza, nie zużywa, lecz przemienia, jako całość niezmiennie wielki, gospodarstwo bez wydatków i strat, lecz także bez przyrostu, bez dochodów, opasany <<nicością>> niby granicą, nic przy tem

---

667 E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 175.

668 Również dialektyka pierwiastków apollińskiego i dionizyjskiego wskazuje na takowe „otwarcie” myśli Nietzschego. Znaczącą przewagę jednak – biorąc pod uwagę nie tylko twórczość filozofa, ale również skrajne zaburzenie równowagi psychicznej – w ostatecznym rozrachunku zdaje się zdobywać u Nietzschego żywioł dionizyjski.

rozpływającego się, nic trwoniącego się, nic nieskończenie rozciągłego, lecz jako określona ilość siły, włożona w określoną przestrzeń i nie w przestrzeń, która by gdziekolwiek była <<próżna>>. Raczej jako siła wszędy, jako gra sił i fal ich, jeden zarazem i mnogi, piętrzący się tu i jednocześnie tam się zmniejszający, morze sił wzbierających, które samo jest dla siebie burzą, wiecznie wędrujące, wiecznie się cofające, o niezmiernych okresach powrotu, z odpływem i przypływem form, od najprostszych do najbardziej złożonych, od największego spokoju, sztywności, chłodu do największego żaru, dzikości, sprzeczności ze sobą, i następnie z pełni powracające do prostoty, z gry sprzeczności do przyjemności współdźwięku, przytakujące sobie samemu nawet w monotonnii swych dróg i okresów, błogosławiące samo siebie, jako to, co wiecznie powracać musi, jako stawanie się, nie znające sytości, przesytu, znużenia –: ten mój świat dyonizyjski, sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczący się, ten świat tajemniczy podwójnych rozkoszy, to moje <<poza dobrem i złem>>, bez celu, jeśli celem nie jest szczęście w kole, bez woli, jeśli koło nie jest dobrą wolą obracania się na własnej starej drodze wkoło siebie i tylko wkoło siebie”[669].

Mamy oto dobitny opis Lewiatana, który – nawet jeśli nieskończony – staje się, jak twierdzi Frye, „najlepiej strzeżonym więzieniem”. Automatycznie nasuwa się również skojarzenie z Heideggerowskim byciem, które istoczy się z Tego-Samego w prześwicie odkrywająca-skrywającej różnicy ontologicznej.

W myśli Nietzschego immanentny charakter „wiecznego powrotu” wzmocniony zostaje obecnością figury Dionizosa – powtórnie czy wręcz wielokrotnie narodzonego – który stanowi symbol odwiecznych „ekstaz”: zaniku i odrodzenia, wegetatywnej całości życia i śmierci. Nietzscheański Lewiatan pojmowany jako „zaklęty krąg” procesu ciągłego stawania się, „potwór siły bez początku, bez końca”, jest jednak wężem permanentnie „liniejącym”, światem czystych metamorfoz poza „iluzją” hipostazy bytu[670]. Rugowanie wszelkich zabezpieczeń wieńczy satysfakcja z czystej swobody – wszelki rygor musi ustąpić tej swobodzie. Znów możemy odnieść wrażenie, iż Heidegger niejedno zaczerpnął od Nietzschego, nie to jest jednak najistotniejsze. Istotna zdaje się natomiast różnica pomiędzy światem „potwornego” krążenia w żywiole chaosu – światem, który żyje sam sobą, a „ekskrementy jego są jego pożywieniem...”[671] – a więc wiecznym „kołowaniem” Lewiatana, a cyrkulowaniem alchemicznego skrzydlatego węża Uroborosa. Konwencjonalne znaczenie, jakie Uroborosowi nadaje alchemia, odnosi się między innymi do bezforemnego chaosu, uświęcenia natury, która

---

669 F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2011, s. 319.

670 „Nie należy w ogóle przypuszczać, iż coś bytuje, ponieważ wtedy **stawanie się** traci swą wartość i wydaje się wprost niedorzecznym i zbytecznym. Należy przeto zapytać siebie, jak mogły (musiały) powstać **iluzje, iż coś byt posiada**; również jak pozbawione są wartości wszystkie sądy o wartości, które spoczywają na **hipotezie, iż bytowanie istnieje** (podkreślenia moje – Ł.M.). Lecz w ten sposób uznaje się, że ta hipoteza bytu jest źródłem wszelkiego oczerniania świata (<<świat lepszy>>, <<świat prawdziwy>>, <<tamten świat>>, <<rzecz sama w sobie>>)” (tamże, s. 316-317).

671 Tamże, s. 317.

w nieskończoność odradza się i zanika, wyrażając odwieczne trwanie wszechświata, jego „wiecznych powrotów" czy duchowo-fizykalnego cyklu wszechrzeczy. Właśnie jako taki, symbol ów – również przez sam fakt bycia symbolem nieredukowalnym do „gry" pojęć i partycypującym w świecie innych symboli – nosi w sobie potencjał umożliwiający transcendowanie w dwóch kierunkach: wertykalnym i horyzontalnym. Otwiera się tutaj zarówno metafizyczny, jak i eschatologiczny horyzont. Na alchemicznych ilustracjach spotykamy przedstawienie Jonasza wyłaniającego się z brzucha wielkiej ryby (Lewiatan), czemu towarzyszy często inne, dopełniające je, przedstawienie pozyskania bądź układania kamienia węgielnego, nazywanego również kamieniem filozoficznym – *lapis angularis* będący symbolem Chrystusa. Tak zwana „nocna podróż morska"[672] jest koniecznym elementem na drodze do oczyszczenia, ozdrowienia, a nawet zmartwychwstania, nie jest jednak celem samym w sobie.

„Nauczał – czytamy w *Awanturniczym sercu* o modelowym duchowym przewodniku, Nigromontanusie, którego spotkać możemy w niejednej książce Jüngera – ścisłego zbratania ze wszystkim, co przemija i co się porusza, ale także sztuki odcinania się od tego w stosownym czasie – stąd czcił węża jako swe herbowe zwierzę. Nauczał także, w przeciwieństwie do wszystkiego, co usłyszeć można w wyższych szkołach, ufności w zmysły; nazywał je świadkami złotego wieku, tak jak wyspy są świadkami zatopionych kontynentów"[673].

Analogicznie, tematem gry, którą Jünger określa mianem „tkania" symbolicznego splotu „jest uduchowienie Ziemi. Tematem, ale nie celem"[674]. Celem symbolicznej gry jest bowiem zawsze radykalne – nie tylko naturalne, ale również duchowe – odnowienie Ziemi: Nowe Stworzenie.

Gdybyśmy próbowali Heideggerowską myśl o byciu wpisać w proces alchemiczny, okazałoby się, iż jej najistotniejsze przesłanki dają się sprowadzić do pojęcia *dissolutio* – rozpuszczenia – któremu odpowiada faza „zstąpienia" w „ciemną noc", depresja, czerń, *nigredo* pojmowane jako gnicie, śmierć czy wejście w chaotyczną *massa confussa*. Na tym etapie alchemik miesza substancje w rozpuszczalniku, tak aby powstała niezróżnicowana całość. Odpowiadałoby to rozpuszczeniu zabezpieczenia i wszechobecnego „wyrachowania", które w *Fenomenologii życia religijnego* słusznie wiąże Heidegger z figurą Antychrysta. Antychryst to

672 Por. „nocna wędrówka" słońca w mitologii egipskiej, podczas której słońce przemierzające podziemną krainę Dāt obmywa się w mitycznych wodach Nūn, aby odrodzić się na wschodzie. Tam też – w owej podziemnej krainie – słońce (Ra) walczy z wężem Apophisem, symbolizującym chaos i bezkształt.
673 E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 124.
674 Tamże, s. 314.

„syn zatracenia", „człowiek grzechu", z oczywistych względów skonotowany z wężem i utożsamiany z bestią „wyłaniającą się z morza", której imię – liczba sześćset sześćdziesiąt sześć – jest zarazem liczbą człowieka. Jak tłumaczy Ireneusz Kania:

„w Biblii hebrajskiej tej wartości gemetrycznej odpowiada tylko jedno słowo: *jitron* (<<zysk handlowy, korzyść, pożytek>>), w świetle czego staje się zrozumiałe powiązanie liczby 666 z obrazem targowiska"[675].

Znów do czynienia mamy z przeciwstawieniem miary i nadmiaru, jednakowoż „miara" Antychrysta jest tak przemożna, iż zostaje on uznany za samego Boga. Tutaj Heidegger – słusznie zdaje się – położy zdecydowany nacisk na przeinterpretowanie wątku Antychrysta w związku z możliwością ontoteologicznego czy metafizycznego „błędu", który staje się podstawą idolatrii. W późno hebrajskiej terminologii filozoficznej słowu *jitron* – „zysk", „korzyść materialna" – odpowiada łacińskie słowo *supresse*, odnoszące się do ponadbytowej istoty Boga[676], co podkreśla dodatkowo nieodparty charakter iluzji, jaką roztacza wokół siebie Antychryst. Człowiek, powie Heidegger, „wszędzie rachuje rzeczami i ludźmi [...] To, co zarachowane, staje się towarem"[677]. Oczywiste zdaje się tutaj skojarzenie z dokonanym przez Jezusa „oczyszczeniem świątyni", przepędzeniem i napomnieniem przekupniów, aby z domu Boga nie robili targowiska.

Jednak z symbolicznego punktu widzenia wszechświat nie jest ani chaosem, ani machiną – zawiera w sobie elementy strukturalne (miarę), tak jak i rozprzężenie oraz nadmiar właściwy zarówno życiu, jak i temu, co je przekracza. Zdzieranie „masek" bytu to jedno, z oczywistych względów należy dokonywać go tam, gdzie prawo krzepnie, częstokroć zamieniając się w „broń", gdzie świat przeobraża się w „totalną organizację" (Theodor W. Adorno), gdzie metafizyka urzeczywistnia się w postaci wszechwładnego systemu, bez reszty zabezpieczającego życie, w efekcie czego ulega ono unicestwieniu.

„Przyczyniają się do tego – ekstrapoluje Jünger – wielkie czystki, bielenia. Dynastie padają jak stare drzewa, prastare pnie w lesie. To są zjawiska towarzyszące; wskazuje na to równoczesność. Nie obowiązuje tu żadna sukcesja; czas władców minął. Kończą się także kulty – planetarnie, nie tylko w świecie Zachodu. Są to epoki pozbawione władzy ojców, epoki przewrotów i demitologizacji. Czystka należy do święta i jego przygotowań –

675 I. Kania, *Nowy Testament a Kabała*, [w:] tegoż, *Opowieści Zoharu*… Zoharu a Kabałalxxi. Por. również: A. Wierciński, *Arka Noego, wody Potopu i ogień*, „Arcanum" 1992, nr 7-8.
676 G. Scholem, *Stworzenie z niczego i autoredukcja Boga*, [w:] tegoż, *O głównych pojęciach judaizmu*, dz. cyt., s. 72.
677 M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, dz. cyt., s. 253.

stary obraz świata musi zniknąć, zanim pojawi się nowy. Jest to także epoka palaczy w kotłach, ludzi władzy bez godności i dobroci, ale o niesamowitej, bezlitosnej energii. Kolosy o żelaznych czołach, to otaczane lękiem jako potwory, to czczone jako bogowie. Ale są to fałszywe wnioski. Nie ich gliniane nogi wstrząsają światem”[678].

Heidegger jednak za „podstawę” myślenia zdaje się uznawać samo *dissolutio*, rozpuszczenie w niezróżnicowanej całości i dla tak pojmowanej „podstawy” szuka nowej terminologii, rewidując abstrakcyjny język odziedziczony po zachodniej metafizyce. Wprawdzie nie jest on dłużej językiem metafizyki światła, mimo to nie zrywa z charakterystyczną dla filozofii ogólnością i neutralnością. W swoich „ciemnych” metaforach Heidegger nie wychodzi poza etap *nigredo*, stąd wrażenie, iż mówiąc o byciu-nicości, w gruncie rzeczy opowiada – co prawda z uwzględnieniem ontologicznego „przesunięcia”, które odbija się również na samym sposobie mówienia – o czymś w rodzaju *materia prima*. Nie dba się tu o bielenie (*albedo*), a *citrinitas*, czyli alchemiczny etap uzyskania złota, i *rubedo* – zmartwychwstanie[679] (transcendowanie wertykalne), są z założenia wykluczone. Wprawdzie stałe „złuszczanie” się dziejów w aletheicznej grze różnicy bycia i bytu dałoby się wpisać w proces ciągłego krążenia pomiędzy *albedo* i *nigredo*, jeśli jednocześnie założylibyśmy, iż celem takiego bielenia nie będzie jakiś rodzaj sublimacji. Wracamy tym samym do nietzscheańskiej wersji Uroborosa „wiecznych powrotów”[680]. *Materia prima* przekształca się w byt, życie – wciąż „staje się” i dekomponuje,

---

[678] E. Jünger, *Przybliżenia*..., dz. cyt., s. 341-342.

[679] Nie znajdziemy w dziełach alchemicznych pełnej zgodności opisu poszczególnych etapów *opus*, co zdaje się charakterystyczne dla wszelkich symbolicznych „systemów” myślowych. Pozwólmy sobie jednak odnotować podobieństwo powyższych stadiów alchemicznego dzieła ze „światami”, o których wspomina Blake: Ulro, Rodzenie, Beulah i Eden – z grubsza bowiem odpowiadają one sobie nawzajem. Samo *albedo* ma również związek z „zegarem religii”, siedmiorgiem oczu Boga, bowiem „oczyszczanie”, „mycie”, „praca praczki”, „destylacja” odnosi się zazwyczaj do siedmiu planet/ gwiazd/ metali (por. liczba siedem w Janowej Apokalipsie). W teozoficznej gnozie Böhmego siedem planet, ewentualnie siedem metali, pojawia się w ścisłym związku z symbolem menory, który jako wzór dla „zegara” obrał przecież Blake. Inne oznaczenie dla etapów alchemicznego *opus* to: *melanosis* (czernienie), *leukosis* (wybielanie), *ksanthosis* (żółcenie), *iosis* (czerwienienie); dwa ostatnie etapy niekiedy ukazywane są jako połączone; w XV i XVI wieku termin „żółcenie” z wolna wychodzi z użycia lub wspomina się o nim rzadko. Niekiedy również po bieleniu po raz kolejny pojawia się – jakby na znak możliwości sublimowania etapów – *nigredo* czy *veriditas* (zieleń), co przywodzi na myśl opisywane przez nas wyżej stany alchemii arabskiej i perskiej: „Czarne Światło” przypisane Jezusowi i zieleń przypisana Mahometowi (można przypuszczać, iż chodzi tu o *materia prima* sublimowaną „w kierunku” *materia ultima*; zakrzepły byt dekomponowany w celu ożywienia (zieleń), które jednocześnie jest negacją czy przekreśleniem (czerń) – choć udoskonalającym, a nie dekomponującym – jego dotychczasowego kształtu. Z egzystencjalnego punktu widzenia, również etapy *nigredo* i *albedo* występują jako połączone, bowiem trudno wyobrazić sobie istniejącą – na jakikolwiek ze znanych nam sposobów – *materia prima*, *massa confussa*, istniejący chaos tudzież istniejącą nicość, mimo iż zarówno *nigredo*, jak i *materia prima* zakładane są jako swoiste *a priori* stanu początkowego lub wynik podziału (*solutio*, *separatio*, *divisio*, *putrefactio*) (por. rozdział *Podstawowe pojęcia alchemiczne*, [w:] C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2016, s. 253).

[680] Greccy alchemicy nazywali *materia prima* również merkurialnym smokiem, „jednym, który jest wszystkim” (*hen to pan*).

ku swoim pierwocinom – nigdy jednak nie transmutuje do postaci *materia ultima* (stan pełni różny od początkowego stanu *materia prima*).

Posługując się obrazową metaforyką Jüngera, powiedzielibyśmy, iż z tej perspektywy „wielkie czystki" nie należą wcale do święta, zależą bowiem zwykle od okrutnych ludzi władzy bez godności i dobroci, od „palaczy w kotłach", od niesamowitej, bezlitosnej energii światowych „kolosów" budzących lęk lub czczonych jako bogowie (wola mocy). Jednak nie ich gliniane nogi wstrząsać będą światem i również nie ich „cyklopowe pole widzenia"[681] urządzi go na nowo. Sam Jünger wyraża więc zdecydowane przekonanie o tym, iż za planetarnymi przemianami, które przybierają „widzialne" kształty, stoją „niewidzialne" siły. Dlatego też rytm „Wielkich..." i „Małych Przejść" wyznaczają z jednej strony bielenia, z drugiej zaś przybliżenia. „Świat żyje raczej z Małych, a nawet bardzo małych, niż Wielkich Przejść"[682] – „Wielkie Przejścia" zdają się raczej rezultatem długotrwałego tamowania „energii" wielu małych zmian, które nie mogą zestroić się w sposób harmonijny na globalnym poziomie. Do „Małego Przejścia" zalicza Jünger kilka „klasycznych środków zalecanych do wywalczania udziału w światach duchów"[683]: pracę, modlitwę, twórczość artystyczną, a nawet „rytualny" – przybliżający – rausz czy upojenie; odzwierciedlają one „Wielkie Przejście" jakoby na poziomie lokalnym. Jünger podkreśla jednocześnie, iż żyjemy obecnie raczej w epoce „Wielkiego Przejścia", zniszczenia dotychczasowych form i „odwartościowania", których ewentualnością pozostaje całkowite unicestwienie wszystkiego, co widzialne i namacalne. Wszystko to jednak nie wychodzi poza sferę *sacrum* i w obrębie swobodnie rozumianej religijności objęte zostaje nadrzędną kategorią „święta", pojmowanego jako apokaliptyczny spektakl; być może potwornie przerażający, ale i – z opatrznościowego punktu widzenia – konieczny. Zarówno upojenie, sztuka, jak i przejście nihilizmu, „przekroczenie" zmieniające style epok, nawet profanacja świętości – wszystko to migocze jakby odbitym blaskiem świętego ognia transformacji. Kiedy jednak przejście wymuszone jest przez ludzką głupotę, zatwardziałość i nieprzejednanie, wówczas łatwiej o fałszywy powrót, odrestaurowanie starych błędów podobne do nalewania nowego wina w stare bukłaki.

---

[681] E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 179.
[682] E. Jünger, *Przybliżenia*..., dz. cyt., s. 340.
[683] Tamże, s. 289.

Bielenie zaczyna się „tu i teraz", musi współbrzmieć na wielu poziomach jednocześnie. Konieczne w tej materii są instrukcje, wzorce aktywności i reakcji, podobne Blake'owskiej formule o wybaczeniu grzechu, ukazaniu jego przyczyny i konieczności oczyszczenia.

„Olbrzymy, które ukształtowały zmysłową postać świata – mówi Blake – teraz zaś zdają się żyć tu w kajdanach, są w rzeczywistości przyczyną jego istnienia i źródłem wszelkiej działalności, a kajdany są podstępem słabych i ujarzmionych umysłów, mogących jednak opierać się energii w myśl przysłowia: słaby w odwadze jest silny w knowaniach. Tak też jedna część bytu jest Stwórcza, a druga Niszczycielska; Niszczycielowi wydaje się, że trzyma stwórcę w kajdanach, lecz w rzeczywistości tak nie jest, gdyż wziął w niewolę tylko część istnienia, a myśli, że całość"[684].

W powyższym rozróżnieniu, w ramach którego stwórczy nadmiar przeciwstawiony zostaje miarom związanym z ujarzmianiem i knuciem, możemy dopatrzyć się antycypacji Nietzscheańskiej koncepcji „słabej" woli mocy, strategii tych, którzy o władzę zabiegają podstępem, a więc za pomocą resentymentu i dbałości o zabezpieczenie. Nadmiar jest bowiem niszczący sam w sobie, miara natomiast jakoby „przekreśla" nadmiar. Słusznie mówi Nietzsche o człowieku, który musi pozbyć się swoich uwielbień lub samego siebie: „To ostatnie byłoby nihilizmem; lecz czyżby i pierwsze nie było nihilizmem". W rzeczy samej, zniszczenie metaforycznych „kajdan" zdaje się nihilizmem, choć wyłącznie z punktu widzenia tych, którzy własną niemoc i ograniczenia pragnęliby narzucić silnym i twórczym; rezultat jednak zależy od przyjętej koncepcji nadmiaru. „Demitologizacja jest dla kapłana – mówi Jünger – równie niestosowna, co dla żołnierza zdrada ojczyzny [...] Uprzątanie to jedno, przybliżanie to drugie"[685].

W tym ujęciu niszczenie „kajdan" odsłania nowe horyzonty form, które nie mogą być opresywne, chyba że samo istnienie świata uznamy za opresję. Zarówno Blake, jak Jünger utrzymują, iż mit i symbol wypełniają „puste miejsca" po zniszczeniach dokonanych w świecie ludzkiej miary – co jest tutaj stratą, tam jawi się jako zysk – stąd „występny" charakter, jaki Blake przypisuje prawdziwym twórcom, jak również swoiste, wspólne im obu, twórcze „odwrócenie" wartości. Skoro bowiem zabezpieczenia prowadzą ostatecznie do paroksyzmu, nagłego wybuchu katastrof o zasięgu globalnym, należy raczej od-bezpieczać rzeczywistość, bielić na poziomie lokalnym, rozmawiać raczej z „demonami", które nienawidzą skarlałej

684 W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, s. 103-105.
685 E. Jünger, *Przybliżenia...*, dz. cyt., s. 343.

ziemskiej postaci religii, aniżeli ze świętoszkowatymi „aniołami". Czytać Biblię – mówi z przekorą Blake – w jej piekielnym czy też diabolicznym przekładzie, który ludzie poznają jeśli na niego zasłużą, inaczej bowiem ludzkości prędzej czy później objawi się apokaliptyczna Biblia Piekła „którą świat otrzyma, czy będzie chciał czy nie"[686]. Tak czy inaczej dokonać musi się zniszczenie doczesnych form, zniesienie miary, „trawienie" złudnych powierzchni, bowiem – mówi Jünger tonem łudząco podobnym do tonu Blake'owskich proroctw – „wszelkie dane, które jesteśmy w stanie ustalić, są jedynie reprodukcjami obrazów, znajdujących się przed i poza czasem"[687].

Podczas gdy Jünger zadowala się raczej ogólnym opisem bezdroża pojmowanego jako rezyduum twórczych form nadmiaru[688] oraz „rozsiewaniem" po kartach swoich dzieł – odnoszących się do owych form – symbolicznych tropów-łamigłówek, Blake idzie nieco dalej, starając się doprecyzować i uporządkować wiedzę na temat typów owych Wiecznych Form wyobraźni, „lepiej uporządkowanych i szczegółowiej wyrażonych" aniżeli jakikolwiek twór skończonej natury. W opisie charakterów z *Opowieści kanterberyjskich* Chaucera, do których sporządził ilustracje na zlecenie, odnajdujemy taką oto notę:

„Charaktery *Pielgrzymów* Chaucera są typami, które wszystkie wieki i narody tworzą, w miarę jak stulecia mijają i znów powstają, dla śmiertelnych oczu odmienne, lecz dla nieśmiertelnych wciąż te same, jako że widzimy charaktery te wciąż na nowo w zwierzętach, roślinach, minerałach i w ludziach; Okoliczności są zawsze różne i żadna rzecz nowa nie posiada istnienia identycznego z poprzednią, lecz substancja nie podlega nigdy zmianie ani rozpadowi [...] pewne imiona czy tytuły są w czasie zmienne, lecz same te charaktery na wieki pozostają takie same i w rzeczywistości one stanowią o fizjonomii lub rysach uniwersalnego ludzkiego życia, poza które Natura nigdy nie wykracza. Imiona się różnią, a przedmioty nigdy"[689].

Typy te są więc w pewnym sensie miaro-dajne, nadają rys, są wyraźnym konturem oddzielającym określone od nieokreślonego; podział być może powinien dokonywać się na linii: określone/ nieokreślone, zamiast na linii: miara/nadmiar. „Znamy dawne miary – mówi Jünger –

686 W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, dz. cyt., s. 115.
687 E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 176.
688 Jünger nazywa bezdroże m.in. daimonionem, świątynią, wyższym rytmem historii, własnym ja, nienaruszalnym rdzeniem, istotą, którą żywi się zjawisko czasowe i indywidualne, praobrazem, statyczną i ponadczasową istotą, prasubstancją, która zawsze gwarantuje płodność, gniazdem życia, nadmiarem świata, Niewidzialnym (z dużej litery) itd.
689 W. Blake, *Pielgrzymi kanterberyjscy*, dz. cyt., s. 217.

gdyż w nas żyją. One to właśnie wytyczają granice”[690]. „Granica” pojmowana musi być nie jako zaprzeczenie, ale element nadmiaru – w kontekście konkretnych form to zagadnienie zdaje się kluczowe. Samo słowo „forma” wskazuje bowiem na pewną określoność: „Nie można ich również przewyższyć – zaznacza Blake – ponieważ ludzkie możliwości nie sięgają dalej, jest to dar Boga, Jego natchnienie i wizja [...] określają możliwy zasięg ludzkiego umysłu”[691].

Blake zwykł mówić, iż w wieczności nie ma cienia. Na tej podstawie krytykował współczesnych mu malarzy posługujących się techniką *chiaroscuro* , którzy na tej drodze poszukiwali możliwości uzyskania efektu realizmu[692]. Światłu wieczności przeciwstawia Blake cień[693] (ewentualnie jego naturalną grę w postaci światłocienia), ale nie „ograniczający” kontur, ten bowiem jest nieodłącznym elementem wizji. W wieczności wszystko posiada idealny kontur, czego nie można powiedzieć o naturze: „Natura pozbawiona jest konturu, lecz posiada go Wyobraźnia. Natura nie posiada Harmonii, lecz ma ją Wyobraźnia. Natura nie posiada niczego Nadnaturalnego, więc przemija; Wyobraźnia jest Wiecznością”[694]. Naturalna forma zaokrągla się, jak gdyby „pociągając” oko w głąb obrazu-obiektu i w tym sensie jest nieokreślona. Kontur jest więc immanentnym objawieniem sposobu postrzegania, samym działaniem percepcji, zaczątkiem bądź – w zależności od perspektywy – pozostałością wizji. Cień natomiast jest jej niedostatkiem, z którym wiąże się ryzyko nieokreśloności:

„W Wieczności Cudownej każda Forma przejawia się i Emanuje
Własnym Szczególnym Światłem, Forma ta jest Wizją Boską

---

690 E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 209. Podobnie Carl Gustav Jung: „Mity, o których dzień nie pamięta, opowiada noc, potężne zaś przenośnie, przez świadomość sprowadzone do banału i zdegradowane do roli śmiesznych błahostek, wciąż od nowa odkrywają i proroczo ożywiają poeci, dlatego w <<zmienionej postaci>> mogą one zostać rozpoznane przez dociekliwy umysł. Dawne **wielkości** (podkreślenie moje – Ł.M.) wcale nie umarły, jak to sobie roimy; po prostu zmieniły imiona” (C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, dz. cyt., s. 320).

691 W. Blake, *Starożytni Brytowie*, dz. cyt., s. 223.

692 „Tego rodzaju sztuka, gubiąca kontur, to sztuka Wenecjan i Flamandów; rezygnuje ona z charakteru, pozostawiając to, co niektórzy nazywają ekspresją; lecz jest to fałszywe pojmowanie ekspresji; ekspresja nie może istnieć bez charakteru jako źródła jej żywotności; a więc ani charakter, ani ekspresja nie może się obejść bez mocnej określonej linii [...] Nie mówmy więc już o Corregio czy Rembrandcie, czy jakichkolwiek innych naśladowcach Wenecjan czy Flamandów. Byli oni wyłącznie słabymi imitatorami linii ich poprzedników, a same ich prace dowodzą miernoty, bezładnej imitacji, niezbyt zręcznego kopiowania” (W. Blake, *Ruth – rysunek*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 226-227). W podobnym tonie Antonin Artaud wyrażał się na temat bohatera scenicznego, który z nosiciela mitu o wyraźnie zarysowanym „konturze” – jak w przypadku maski antycznego aktora lub wyraźnie określającego naturę postaci makijażu w pierwszych czarno-białych filmach – zmienił się w „rozcieńczony” psychologiczny charakter.

693 Choć mogą być one pojmowane inwertywnie, gdy np. światło iluminacji oślepia, nie niosąc ze sobą żadnych obrazów, te zaś dostępne są „normalnemu” widzeniu w „cieniu” doczesnego świata.

694 *Blake Complete Writings with Variant Readings*, ed. G. Keynes, Oxford 1972, cyt. za: M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 254.

A Światło to jej Szata. Takie jest Jeruzalem w Człowieku każdym”[695].

„Prowadzenie” linii traktuje Blake analogicznie do stwórczego „aktu miłosierdzia”, który chronić ma przed nieokreślonością, przed tym, co nieforemne, chaotyczne; jest wariantem walki z wężem, z Lewiatanem, zmaganiem z siłami ciemności

„Jak odróżnimy dąb od buka – pyta Blake – konia od osła, jeśli nie poprzez wyraźny kontur? Jak odróżnimy jedną twarz od drugiej, jeśli nie poprzez wyraźną linię, poprzez jej nieskończone wędrówki i załamania? Cóż tworzy dom i rośliny w ogrodzie, jak nie ów czynnik skończoności i ograniczenia? Czym jest to, co odróżnia uczciwość od łotrostwa, jeśli nie mocna i sztywna linia prawości i pewności w działaniach i intencjach? Porzućcie tę linię, a wyrzekniecie się samego życia; wszystko znów stanie się chaosem, a przecież linia wszechmogącego musi zostać w nim wyrysowana, jeszcze zanim człowiek czy zwierzę się pojawi”[696].

Linia dzieli, aby następnie rzeczy odróżnione móc połączyć, zgodnie z naturą symbolu, który nigdy nie pozbawia tożsamości „zaślubionych” elementów; wręcz przeciwnie – wedle alchemicznej formuły: podziel, oczyść, połącz – każda forma musi zostać wydobyta ze zmieszania, wyodrębniona z indyferentnej masy czy też „chmury”, jak powiada Blake, abstrakcyjnej ogólności Tego-Samego:

„Ten kto Boskość chce widzieć musi postrzegać ją w jej Dzieciach
W przyjaźni i miłości nade wszystko, potem w Rodzinie Boskiej, pośród której
Jezus się pojawia, a więc kto chciałby dostąpić Wizji, uchwycić doskonałą Całość
Musi widzieć ją w Drobiazgach, w ich Porządku, a nie jak ty Diable Sprawiedliwości postrzegać usiłujesz, twoja wizja jest Bezładną Śniegową chmurą rodzącą zamieć i miażdżącą Wojnę”[697].

Innymi słowy, wieczność może być oglądana w całości tylko przez pryzmat szczegółów, żywych drobiazgów (*Minute Particulars*), form określonych „granicami” linii, które dzielą, umożliwiając tym samym związek, zaślubiny, *coniunctio*. Miłosne „łowy” – „wojny wzajemnej miłości i spolegliwości”, jak Blake określa ów stan w *Jeruzalem* – nie ustają nawet w wieczności, co w Piśmie Świętym i tradycji bywa oddawane za pomocą tak zwanych „metafor królewskich”. Są to: Mistyczne Ciało Chrystusa – w którym odpowiednie role grają zarówno członki, jak i głowa – krzew winny i latorośl, duchowy czy niewidzialny Kościół

[695] W. Blake, *Jeruzalem*, pl. 54, w. 1-3, cyt. za: M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 248.
[696] W. Blake, *Ruth – rysunek*, dz. cyt., s. 226-227.
[697] W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 127.

jako wspólnota konkretnych zmartwychwstałych ludzi, Oblubieniec i Oblubienica, ale również miasto wieczne, Nowe Jeruzalem i jego mieszkańcy. To, co ponad wszystkim – Bóg – jest i działa „przez wszystkich i we wszystkim" (Ef 4,6) – nie pochłania celem mistycznego rozpuszczenia. Niedające się znieść różnica i określoność zawarte *implicite* w po-apokaliptycznej komunii pomiędzy Bogiem i stworzeniem – wielość w jedności i jedność w wielości – wyrażone zostają również za pomocą sformułowania „nowe niebo i nowa ziemia" (Ap 21,1).

Z doczesnej perspektywy należy jednak założyć, iż czas otwiera się na wieczność, wieczność zaś wywiera aktywny wpływ na czas, umożliwiając nie tylko transgresję czasu, ale również transcendencję – zarówno pojedynczych form, jak i całości – ku temu, co ponadczasowe, zaślubiny miary i nadmiaru, rygoru i swobody, które Terence McKenna oddaje za pomocą zręcznego sformułowania: „ograniczenie ekspresji nowości"[698]. Oznacza to, iż pomiędzy nieokreślonością wolności, anamorfozą a formalnym usztywnieniem – opresją i wynikającym z niej zastojem – istnieje *tertium quid.* Jest to teren zajmowany przez myślenie symboliczne, które nigdy nie krzepnie i nie daje się sprowadzić do postaci „systemu"[699], jednocześnie zabraniając jak gdyby wykraczania w sposób dowolny poza ramy swoich inwarientnych, „rdzennych" form, przynajmniej dopóty, dopóki funkcjonuje nasz świat, „tu i teraz". Świat zmysłowy, w którym wszystko nieskończoną ilość razy odradza się w „tych samych" – a jednocześnie zawsze nowych i nieco zmienionych – formach, zdaje się jedynie potwierdzać te spostrzeżenia. Nieskończone ilości pojawiających się w czasie wariantów, unaocznień symbolu, pozwalają „przeczuć" na poziomie immanentnym jego transcendentne zakorzenienie, tak iż – mówi McKenna – „transmituje" on całość, sumę czy całokształt (*totality*),

„której głęboka struktura odzwierciedla reguły organizacji samych molekuł życia. Ta totalność kryje się za czasem liniowym, wchodząc w dialog z Logosem, w obecności normalnej świadomości. Nowe wglądy i przemyślenia stają się dla niej zrozumiałe i spójne dzięki Logosowi, który dostarcza im narracji. W przeciwnym razie całkowicie by nas pochłonęła"[700].

Coś podobnego zaobserwować możemy (na poziomie swoistej struktury wyobrażeń) choćby w doświadczeniu proroków czy szyickich mistyków *tawilu*: człowiek, któremu objawia się

---

698 T. McKenna, *Prawdziwe halucynacje*, tłum. D. Misiuna, M. Lorenc, Okultura, Warszawa 2012, s. 164.

699 W porządku symbolicznym – o czym mówiliśmy wielokrotnie – uczestniczy się, uczestnictwo zaś ponawia, „w kółko" powtarzając te same czynności, nie zaś ustala go (ów porządek) podług arbitralnych kryteriów celem podania do wiadomości czy przedłożenia rozumieniu.

700 T. McKenna, *Prawdziwe halucynacje*, dz. cyt., s. 221.

Bóg, stoi na ziemi – zakotwiczony w skończoności – nad jego głową rozciąga się świat symboli, świat „inteligencji anielskich", który Ibn Arabi nazywa „między-bytem" (Boży tron, *Mundus Archetypus* czy *Mundus Imaginalis*), w „chmurach" zaś niedosiężny dla śmiertelnego wzroku, zasiadający na symbolicznym tronie Bóg (ukryte – arab. *batin* czy nieprzejawione, nadmiar-nicość). Zasłony, które oddzielają te – pozornie rozłączne – światy, jawią się jako nieprzeniknione, to znów jako transparentne, w zależności od „siły widzenia" tego, kto patrzy.

Na poziomie teoretycznym takie „holograficzne" czy też „fraktalne" koncepcje bytu – który na różnych szczeblach odbija się w nieskończonej ilości wariantów, tworząc swego rodzaju sieć luster[701] – spotykamy choćby w Kabale czy alchemii, a nawet na gruncie myśli scholastycznej. Każdą całość pojmuje się tu jako złożoną z części i przynależącą – również jako pewna część – do większej całości, tak iż całość odbija się w częściach, a części w całości, wszystkie razem zaś wskazują na swoje źródło. Pomimo istotowej współzależności i ogólnego związku, każda z całości-części zachowuje własną odrębność[702], wszystkie razem zaś tworzą rodzaj hierarchii. Jednym z wariantów takiego myślenia może być kabalistyczna spekulacja dotycząca tak zwanych „Pałaców"[703] (hebr. *hekhalot*), „skorup" czy „naczyń" (hebr. *szewirat ha-kelim*[704]) stworzonych w momencie wypromieniowania światła z „pierwotnego punktu" boskiej jedności. Cała seria tego typu emanacji tworzy swego rodzaju kontinuum „mieszkań" czy „okryć", tego, co ściśle rzecz biorąc na „zewnątrz", poza *ens increatum*. Cały górny i dolny świat – symboliczne ziemia i niebo – zorganizowane zostają zgodnie z tą

---

701 Przywodzi to na myśl słynne, powtarzane wręcz do znudzenia, zdanie z Blake'owskich *Pieśni niewinności i doświadczenia*: „Zobaczyć świat w ziarenku piasku" (ang. *To see a World in Grain of Sand*).

702 Por. pojęcie *monady* u Leibniza bądź *holon* Arthura Koestlera, którym to pojęciem posługiwał się również Ken Wilber.

703 W kabalistycznej mistyce Merkawy (zwanej również mistyką *hakhalot* bądź *hajchelot*), opartej w dużej mierze na treści widzeń z pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela, dąży się do uzyskania wglądu podobnego temu, jakiego prorok Ezechiel doświadczył nad rzeką Kebar. Aby to osiągnąć, mistyk przechodzi przez szereg pałaców (najczęściej siedem), których strzegą aniołowie (por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008).

704 Wyrażenie to oznacza dosłownie „rozbicie naczyń" – w koncepcji Izaaka Lurii, po samoograniczeniu Boga, następuje wypromieniowanie boskiego światła w „wolną przestrzeń" (*tahir*), w obrębie której życiodajne światło wlewane jest w utworzone przez Boga naczynia – określające tożsamość formy. Te jednak okazują się zbyt kruche, pękają, a ich pozostałości osuwają się w otchłań, a wraz z nimi rozproszone iskry boskiego światła. Niektóre odbijają się od naczyń i wracają do swojego źródła, inne przebijają się w dół, mieszając się ze skorupami rozbitych naczyń, i zaczynają własne życie. Stworzenie z „nicości" (*cimcum*) zmienia się w nicość stworzenia – podobnie jak u Blake'a, choć tutaj z inicjatywy samego Boga, czy też za sprawą emanacyjnego „mechanizmu" sefirot, stanowiących „gałęzie" kabalistycznego Drzewa Życia, podatne na nieskończone subtelne rozgałęzienia. Cały opis – tutaj z oczywistych względów uproszczony – wiąże się z postacią boskiego antroposa Adama Kadmona (odpowiadającego poniekąd niższemu demiurgowi z mitów gnostyckich), co również wskazuje na podobieństwo względem rozważań Blake'a i jego koncepcji Boskiego Człowieczeństwa (por. rozdział *Kabała i mit* w: G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, dz. cyt.).

nadrzędną zasadą od mistycznego centrum aż po najdalsze peryferia[705]. „Jak na górze, tak i na dole" – aż po najdalsze przejawy pierwotnych form boskiego objawienia. Pisze Ireneusz Kania w kontekście kabalistycznej kosmologii:

„<<Holograficzne>> rozmnożenie *sefirot* — w nieskończoność (na skutek odbijania się ich w sobie nawzajem i łączenia się w najrozmaitszych konfiguracjach, tudzież przechodzenia jednych w drugie) normalną koleją rzeczy sprawiło, iż wytwory ich kreacyjnej gry – światy – również multiplikować się zaczęły w nieskończoność"[706].

W owych rozważaniach *implicite* zawarta jest myśl o rezyduum, nadmiarze i określonych stwórczych formach, dzięki którym świat wygląda tak, a nie inaczej – niezależnie od tego, czy *creatio* pojmujemy jako kosmiczną katastrofę, akt łaski, czy też jako ich wzajemne uwikłanie bądź dialektykę. Powstaje pytanie, czy mieszając terminologię sefirot z przedstawieniami dotyczącymi „mistyki Pałaców", nie dokonujemy „przemocowej" nadinterpretacji? Zdaje się, że nie: podobnej twórczej dekompozycji dokonywali bowiem również sami kabaliści i komentatorzy Kabały; tego typu strategia jest zresztą charakterystyczna dla rzeczywistości symbolu i mitu. Nieistotne, czy mówimy o siedmiu dniach stworzenia, siedmiu duchach „wysłanych na całą ziemię" (Ap 5,6), siedmiu „Pałacach", siedmiu punktach teozoficznych (Böhme), siedmiu czakrach, sufickich *lataif* czy planetach i odpowiadających im kruszcach, o czterech zoa, czterech etapach alchemicznego *opus*, czterech „stwórczych" literach tetragramatonu czy w końcu o dziesięciu sefirach Kabalistycznego Drzewa bądź pitagorejskiej tetraktadzie[707]. Zdolności mnożenia, dzielenia oraz metamorfozy – „rozwijania" w nieskończoność bądź „zwijania" w jedność, bezgranicznego rozprężania, tudzież kumulowania w niemalże nieistniejący „punkt" o niewyczerpanej potencji – są to podstawowe prawa, jakimi rządzi się świat wyobrażeń. Jako takie właśnie wyobrażenia mówią zawsze o nadmiarze i nieprzebranym symbolicznym bogactwie.

---

[705] Por. *Zohar. The Book of Splendor*, ed. G. Scholem,,Schoken Books, New York 1988, s. 28.

[706] I. Kania, *Wątki kosmologiczne w Kabale*, dz. cyt., s. Lxxxii.

[707] Zdaniem Aleistera Crowleya, systemy siódemkowe oparte na porządku planet w Układzie Słonecznym uzupełniają się z systemami dziesiątkowymi, takimi jak drzewo *sefirot*. Trzy brakujące planety: Pluton, Neptun i Uran – uzupełniają luki w systemie dziesiątkowym i pozwalają odnieść „świętą Kabałę" do „świętej astrologii" czy wschodniego systemu centrów subtelnej energii, zwanych czakrami: „Istnieją jeszcze dwie planety – wyjaśnia Crowley – które znajdują się poza tą świętą siódemką. Nie chcę sugerować, że starożytni je znali i celowo ukrywali wiedzę o nich, chociaż wskazuje na to wiele pism. Mam na myśli planetę Herschel (czyli Urana) i Neptuna. Nie wiadomo, jaką dokładnie wiedzą dysponowali starożytni, lecz pozostawili luki, które doskonale wypełniają nie tylko te dwie planety, lecz i niedawno odkryty Pluton. Sytuacja jest dokładnie taka sama, jak w przypadku odkrytych w ostatnim półwieczu pierwiastków, które wpasowują się w układ okresowy Mendelejewa"(A. Crowley, *Osiem wykładów o jodze*, tłum. K. Azarewicz, LAShTAL Press, Gniewowo 2018, s. 50).

Nadmiar, który oferują, zasięg antycypacji odzwierciedlającej się nie tylko na płaszczyźnie ich twórczej reinterpretacji, ale również na poziomie – często nieświadomych swoich źródeł – filozoficznych spekulacji czy koncepcji naukowych godny jest podziwu pod absolutnie każdym względem. Krążąc wciąż wokół wypowiedzianych już tez, tak aby w geście „powtórzenia" uzupełniać je o to, co jeszcze niewyartykułowane, stosujemy zabieg analogiczny względem religijnego *circulatio*, założonego w rytuale bądź liturgii ciągłego „krążenia", cykliczności „wcieleń" mitu i symbolu. „Niesprowadzalność" i „wychylenia" bądź „przesunięcia" znaczeń oraz niemożliwość poprowadzenia wątku w prosty, liniowy sposób od punktu A do punktu B – inaczej niż w myśleniu pojęciowym – świadczą tu raczej o sile aniżeli o słabości danej narracji.

Kabale (oczywiście nie tylko jej) można zarzucić jednak, iż niektóre jej „warianty" zbaczają w kierunku formułowania zasad charakterystycznych dla dogmatycznego mitu, uwikłane w neoplatońskie spekulacje w służbie praktyki mistycznej, oddalają się od „prostoty" symbolu, w którym konkretne treści jawią się jako skondensowane w samej jego „widzialności". Jego zmysłowy charakter i zawarty w nim „ładunek" nie zostają złagodzone nawet wtedy, gdy do ich wtórnego „objawienia" dochodzi poprzez medium słów[708]. Implikowana przez nie możliwość „zawieszenia" ontologicznej jednoznaczności (ich ontologiczna „słabość") świadczy o ich teologicznej sile, zgodnie z Jüngerowskim rozróżnieniem na nauki o ubóstwie i nauki o nadmiarze. Wielowymiarowy charakter samych symboli, ich łączliwość i zdolność ze-spalania się w nadrzędne układy bądź „zlewania" w całość – to zaledwie jedna strona medalu. Drugą stanowią bowiem sposoby „opracowywania" rzeczonej kompleksowości, które przyjmują pierwotnie postać mitu, co staraliśmy się wyeksplikować na samym początku niniejszej rozprawy.

---

[708] Warto być może przywołać w tym miejscu rozróżnienie pomiędzy greckim *logos* a hebrajskim *davhar*. Związany z głosem Boga przemawiającego do swojego ludu, hebrajski termin *davhar* – w odróżnieniu od helleńskiego, uogólniającego i systematyzującego dyskurs *logos* – wskazuje raczej na indywidualny charakter wypowiedzi, która w tym sensie pokrewna jest z działaniem, a nawet byciem. Logocentryczne „mówienie", „rozważanie", „myślenie" (porządkujące tendencje *ratio*, które indywidua postrzegają przez pryzmat kategorii systemowych) przeciwstawione zostaje więc fonocentrycznemu „przemawianiu", „działaniu", „byciu" (życie i obecność, która nie godzi się na bycie pochłoniętą przez ogólność i zredukowaną do rangi miejsca w szeregu). Ireneusz Kania – wprawdzie z nieco innych powodów – zwraca uwagę na wręcz zmysłowy wręcz charakter hebrajszczyzny: „jest twarda, szorstka i chropawa jak granitowe głazy, jest ciężka, nieprawdopodobnie nasycona treścią, każde jej słowo ma wagę i <<masę>>, i jakąś prawie dotykalną, <<trójwymiarową>>; kanciastość" (I. Kania, *Nowy Testament a Kabała*, dz. cyt., s. lxxiii). Z punktu widzenia zagadnień związanych z symbolem, taki zmysłowy, namacalny wręcz charakter języka, który z każdym niemalże słowem splata jakiś konkretny obraz, zdaje się mieć niebagatelne znaczenie.

Istnieją jednak inne sposoby radzenia sobie z kompleksowością świata symboli – niekiedy oddalające od „rdzennego" znaczenia symbolu, innym razem przybliżające bądź w pełni kompatybilne ze sposobem symbolicznej autoprezentacji. Nie da się definitywnie zdecydować, co należy do rzeczywistości symbolu i mitu – jak również, co jest z niej kategorycznie wykluczone – w inny sposób aniżeli przez odwołanie się do ich „źródłowych" funkcji. Jednakże sposoby ich działania – tam, gdzie symbole i mity rzeczywiście działają i spełniają swoją rolę – w ogóle nie muszą być tematyzowane. Wynikają stąd dodatkowe trudności i nieporozumienia w zakresie tworzenia miarodajnej typologii symbolu i mitu.

Kiedy konkretne mitologemy krzepną do postaci jednoznacznej nauki, przybierają postać mitu dogmatycznego, gdy abstrahują od zmysłowej symbolicznej autoprezentacji, systematyzują się i posługują uogólnieniami – wówczas pobudzające mogą okazać się aktualizowane w nieskończoność perspektywy twórcze, wciąż ponawiane „korekty" polegające na „odnoszenie abstraktów do przedmiotów"[709], odwoływanie się do prowizorycznych „wielkości roboczych", które będzie można porzucić, gdy tylko spełnią swoje zadanie przybliżenia czy unaocznienia problemu. O prawomocności „myśli" formułowanych na podstawie treści wyobrażeniowych nie możemy bowiem orzekać wyłącznie przez wzgląd na ich religijną etiologię. Gdy konceptualne bądź spekulatywne opracowanie symbolu zmierza ku jasności, „wygładzeniu" nierówności zawartych w symbolu czy zespołach symbolicznych, możemy spodziewać się wypaczenia ich sensu. Z kolei gdy artystyczne, a nawet filozoficzne przedstawienie symbolu podąża za jego złożonością, miast próbować „przewodzić refleksji w jej marszu ku nieznanemu" (Ricoeur), wówczas możemy liczyć na to, iż „opracowanie" takie ukaże nam to, co dla symbolu istotne i nieodzowne, nawet jeśli wykracza ono poza jego źródłową autoprezentację i umocowanie w tradycji. Ostatni przypadek może okazać się niezwykle pożyteczny dla zademonstrowania i uprzytomnienia znaczenia symbolu w niesprzyjających jego rozumieniu okolicznościach, np. w świecie, który symbole i mity uznaje za pozbawiony sensu i wartości anachronizm. W tym kierunku zmierza lwia część rozważań – szeroko przytaczanych tu – Hakima Beya, Ernsta Jüngera czy Northropa Frye'a; ich myśl jednak trudno usytuować w określonej kategorii. Zdarza się również, że myślenie ściśle filozoficzne, które za punkt wyjścia obiera perspektywy religijne, sumiennie kierując się ich złożonością, dociera

[709] E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 123.

do tego, co istotnie obecne – w sposób ukryty, nierozwinięty w wyraźne sformułowanie, jakoby skompresowany – w samej treści objawienia.

Poniekąd polemiczny względem myśli Heideggera, projekt fenomenologii donacji Jean-Luc Mariona stanowi ciekawy przykład współczesnych rozważań, w świetle których symbol – czy też sam proces symbolizowania – może jawić się jako nie tak oddalony, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, od ogólnych problemów filozoficznych. Koncepcja tak zwanych „fenomenów przesyconych" (fr. *phénomène saturé*) zdaje się istotna o tyle, o ile stanowi alternatywę dla ogólnego (abstrakcyjnego) i skończonego charakteru idei, takich jak Heideggerowskie bycie. W ramach topiki fenomenu Marion kreśli swoisty schemat jawienia: od fenomenów najprostszych, formalnych, przez coraz mniej przewidywalne, aż po paradoksy. Kryterium dla takiego rozróżnienia stanowi swego rodzaju „ekonomia" jawienia się, zmiennej relacji pomiędzy naocznością, intuicją (tym, co da się rozsądnie przewidzieć) i pojęciem (ujmowaniem w poznawcze ramy). Z jednej strony daje więc Marion świadectwo – najczęściej ignorowanego bądź w ogóle niezauważanego – pomieszania poziomów nadmiaru, miary i niedostatku na polu filozofii i teologii. Z drugiej zaś, jako fenomenolog zajmujący się nie tyle bytami czy przedmiotami, co ich sposobami jawienia się, ukazuje samą możliwość rozbieżności w zakresie „siły widzenia", związanej z naocznością czy manifestacją. Już choćby przez wzgląd na te wątki warto poświęcić nieco uwagi teorii Mariona, aby – nie wdając się jednak w szczegóły i nie odbiegając zbyt daleko od tematu – przedstawić sposób, w jaki religijne treści wyobrażeniowe mogą przenikać do filozofii i determinować jej własne wyniki.

Jak już mówiliśmy, Marionowska topika dostarcza charakterystyki trzech rodzajów fenomenów: fenomeny ubogie, prawa powszechnego i fenomeny przesycone. Jako pierwsze w topice opisane zostają fenomeny ubogie w naoczność:

„wymagają one jedynie naoczności formalnej w matematyce albo naoczności kategorialnej w logice, inaczej mówiąc <<widzenia istot>> oraz idealności [...] temu, co ukazuje się w sobie i na podstawie siebie niemal wystarcza jego samo pojęcie albo inteligibilność (dowód jako taki), aby już dać się – z pewnością w pustej abstrakcji czegoś uniwersalnego, bez zawartości ani zindywidualizowania, zgodnie z doskonałą powtarzalnością, ponieważ pozbawioną wszelkiej materii"[710].

[710] J-L. Marion, *Będąc danym...*, dz. cyt., s. 271.

Fenomeny ubogie są tym, czego nie skaziło – i nie może skazić – doświadczenie. Mówiąc najprościej są to: formy, kategorie, pojęcia ogólne, istoty, idee, abstrakcje – to, co pojmowalne w sposób czysto rozumowy. Znamienne, iż Marion używa w tym kontekście określenia „inteligibilny": racjonalny, logiczny czy poddający się rozumowaniu lub dostępny wyłącznie pojmowaniu intelektualnemu. W tradycji filozoficznej właśnie te fenomeny uznawane były za „najbogatsze" ze względu na wspomniany czysto intelektualny sposób ich pojmowania bądź poznania; stosowne dla wypowiedzi na temat Boga, wolne od błędu materii i zindywidualizowania – słowem: idealne. Postulowanie istnienia światów pełnych „jakości" odpowiadających czystemu myśleniu – *kósmos noētós* czy *mundus intelligibilis* – pozostawało charakterystyczną skłonnością zarówno filozofii greckiej, jak i czerpiącej z niej garściami myśli chrześcijańskiej. Zgodnie z powyższym, przywilej, jaki metafizyka zawsze przyznawała owym fenomenom, podkreśla Marion, to „przywilej pewności"; są one bowiem odseparowane od tego, „co doświadczenie uczyniło niepewnym". To, co domniemane, założone w intencji, nie otrzymuje – w zasadzie nie może otrzymać – żadnego wypełnienia przez naoczność, stąd wrażenie niewzruszoności i doskonałości owych fenomenów, które właściwie nie dają się wcale poza pojęciem. Nie dokonuje się tutaj nic czy też nie ma niczego, co mogłoby się naocznie zamanifestować. Trudno wyobrazić sobie coś bardziej skontrastowanego z fenomenem ubogim niż religijne wyobrażenie, niezależnie od tego, czy na myśli mamy jego „duchową", czy też „literalną" wykładnię.

Antagonizm ten – rozpoznany już choćby przez Platona – pobrzmiewa w tonie wypowiedzi scholastycznego filozofa, Henryka z Gandawy:

„Istnieją dwa rodzaje myślicieli. Do jednego z nich należą umysły filozoficzne, które nie mają żadnych trudności w rozumieniu tak wybitnie metafizycznych pojęć, jak idee anioła czy pozaziemskiej nicości. Do drugiego rodzaju należą ci, w których dar wyobraźni góruje nad zdolnością poznawczą. Są oni w stanie chłonąć każdy wywód, dopóki tylko wyobraźnia dotrzymuje kroku ich myśli. Umysł ich bowiem nie potrafi przekroczyć granicy własnej wyobraźni, a ogarnąć umie tylko przestrzeń albo to, co mieszka lub mieści się w przestrzeni"[711].

Wypowiedź ta, z oczywistych powodów, zaniża „wartość" zarówno wyobrażenia, jak i naoczności kosztem pojęć metafizycznych, co jednak istotne, ściśle wiąże je ze sobą (naoczność i wyobraźnię) w taki sposób, iż wyobraźnia pojmowana jest jako władza pokrewna doświad-

[711] Cyt. za: E. Panofsky, *Trzy ryciny Albrechta Dürera: Rycerz i diabeł, św. Hieronim w pracowni, Melancolia I*, tłum. P. Ratkowska, [w:] tegoż, *Studia z historii sztuki*, PIW, Warszawa 1971, s. 288

czeniu zmysłowemu (doświadczeniu przestrzeni lub tego, co „mieszka lub mieści się w przestrzeni").

Obok fenomenów ubogich wymienia Marion fenomeny prawa powszechnego:

„W ich przypadku znaczenie (domniemane przez intencję) manifestuje się tylko w tej mierze, w jakiej otrzymuje naoczne wypełnienie; w zasadzie owo wypełnienie może stać się adekwatne (naoczność równająca się intencji), jednak na pierwszy rzut oka i w największej ilości przypadków pozostaje nieadekwatne, a intencja jak jego pojęcie pozostają częściowo niepotwierdzone przez naoczność, dane w sposób niedoskonały. Tymczasem ów niedostatek absolutnie nie wystarcza do przekreślenia obiektywności fenomenów prawa powszechnego: wręcz przeciwnie, on sam tę obiektywność ustala"[712].

Istotą fenomenu prawa powszechnego – jak sama nazwa wskazuje – jest powtarzalność i względna regularność występowania danego zjawiska, tak by spełniało ono założoną w intencji prawidłowość: prawo, które obowiązywać ma powszechnie – przez abstrakcję względem tego, co partykularne – bez względu na fluktuacje bądź czynniki oboczne, którym dane zjawisko każdorazowo jest poddane. Fenomen dany jest tutaj o tyle, o ile ogranicza się do horyzontu wyznaczonego przez zasięg intencji. Pisze Marion:

„Jest tak przede wszystkim dlatego, że niedostatek naoczności zapewnia zachowanie charakteru abstrakcyjnego dzięki słabej naoczności bądź osiągnięcia stopnia pewności porównywalnego do osiąganego przez fenomeny ubogie. W ten sposób fenomen powszechny może dokonać się zgodnie z obiektywnością. Do fenomenów powszechnych należą oczywiście przedmioty fizyki i nauk przyrodniczych"[713].

Nie zaskakuje nas pokrewieństwo, jakie zachodzi na linii fenomenu ubogiego i fenomenu prawa powszechnego, jest to bowiem zbieżność, którą odnotowaliśmy na marginesie dokonanej przez Northropa Frye'a charakterystyki drugiej (metonimiczno-konceptualnej) i trzeciej (opartej na intersubiektywnym doświadczeniu odniesionym do obiektywnego porządku zewnętrznego doświadczenia zmysłowego) fazy języka. Zgodnie z tym opisem, fenomeny ubogie odpowiadałyby pojęciom odniesionymi do „transcendentnego" porządku słów-pojęć, z którym człowiek komunikuje się za pomocą myślenia. Zaś fenomeny prawa powszechnego – z językowego punktu widzenia przynależące zarówno do mowy potocznej, jak i języka nauki – związane byłyby z selektywnym postrzeganiem rzeczy (potocznym doświadczaniem

[712] J-L. Marion, *Będąc danym...*, dz. cyt., s. 272.
[713] Tamże.

rzeczywistości), za którym podążą ich intersubiektywne, na tyle, na ile to możliwe jasne i jednoznaczne, efektywne komunikowanie. Poza tym nauka tworzy teorie i stawia hipotezy, co znów sytuuje ją na styku opisywanych tu dwóch faz języka.

Fenomeny prawa powszechnego sankcjonują się w starciu z danymi zmysłowymi, doświadczeniem, eksperymentem, badaniem statystycznym itp. „Sama obiektywizacja fenomenu wymaga zawężenia tego, co naocznie dane, do tego, co potwierdza pojęcie”[714] – mówi Marion, dodając, iż taka postać fenomenalności znajduje swoje główne potwierdzenie w przypadku przedmiotów technicznych, koncepcji produktu czy re-produkcji. Wszelkie wychylenia poza „kształt” założony w koncepcji, wszelkie uchybienia względem wyłącznie konceptualnego pierwo-wzoru, stanowią „zakłócenia”. Fenomen nie może dawać się tutaj ponadstanem (czy to w niedostatku, czy w naddatku) ściśle określonym w koncepcji danego produktu; nie może się indywidualizować, a jedynie reprodukować. Jakość oznacza tutaj stuprocentowe potwierdzenie koncepcji. Naoczność nie dodaje niczego do fenomenu i w zasadzie podąża za pojęciem (przychodzi po...), nie wzbogacając go o nic, a jedynie – jak w przypadku reprodukcji – powielając. Z punktu widzenia prawa powszechnego bądź koncepcji, wszelkie zindywidualizowanie, niepowtarzalność czy niepewność stanowić muszą czynniki negatywne – niekorzystne dla obiektywności bądź produkcji. Z oczywistych względów poezja, dzieło sztuki czy treści religijne – jeśli tylko przekraczają „normę” założoną w jawieniu się fenomenu prawa powszechnego: jeśli nie są słabe (poezja), odtwórcze (dzieło sztuki) bądź zastygłe (treści religijne) – wystając poza te konceptualne ramy, stanowią swego rodzaju „defekt” konwencjonalnego, teoretycznego czy „prozaicznego” doświadczenia.

Pozostaje pytanie, czy stanowią one swoiste „wypaczenie” raczej w kierunku „inteligibilnych” fenomenów ubogich, czy wręcz przeciwnie, w kierunku „przesytu” objawienia. Nietrudno zgadnąć, którą z tych dróg wybierze Marion. W pewnym sensie – podobnie jak opisywani wcześniej Blake czy Jünger – stawia on na głowie klasyczne „hierarchie bytu”, kierując się przy tym różnicą pomiędzy „żywym” i „martwym”, pomiędzy duchem, który ożywia, i literą, która zabija, między formą i widmem (Blake), istnieniem i nieistnieniem. Albowiem niedobór naoczności sprawia, iż jesteśmy pewni „co do niczego lub prawie niczego”[715].

---

[714] Tamże.
[715] Tamże, s. 276.

Fenomeny, które w tej „odwróconej" hierarchii usytuuje Marion na samym szczycie, są więc przede wszystkim żywe, pełne nieprzewidywalności, sprzeczności i niepowtarzalności; wybiegają poza wszelkie ramy, poza normy i przewidywania, poza arbitralne ustalenia – aż po przesycenie (saturację), paradoks i objawienie. Z perspektywy fenomenów ubogich, fenomenów prawa powszechnego bądź koncepcji produktu technicznego, życie – wraz ze swoją dynamiką jawienia, w bogatych i nieprzewidywalnych sposobach dawania się – stanowi zagrożenie dla swoich własnych, dobrze ugruntowanych form. Właśnie z tej perspektywy, w tak zorientowanym porządku, fenomeny przesycone albo paradoksy należy pojmować – zgodnie z ich własną naturą – jako najbardziej adekwatne formy opisu *sacrum* i jego objawień, przychodzące „spoza zastoju" obrazowania (Bey); „niewidzialne" o tyle, o ile niepodlegające (niepodległe) jurysdykcji wprzódy założonych praw, koncepcji czy pojęć. W tym sensie fenomen przesycony nie stanowi jakiegoś „cudownego" wyjątku – wręcz przeciwnie, wyjątek stanowi to, co się zwykle „nie zdarza" – jak fenomeny ubogie i fenomeny prawa powszechnego – chyba że mianem dziwnego i wyjątkowego określimy samo życie.

„Rozpatrywanie paradoksu – mówi Marion – jako szczególnego (czy wręcz dziwacznego) przypadku fenomenalności jest w istocie charakterystyczne dla samej metafizyki, która organizuje fenomenalność poprzez prawo powszechne na podstawie fenomenu ubogiego"[716] – tylko wówczas, gdy za paradygmatyczny uznamy punkt widzenia metafizyki, fenomen przesycony postrzegany będzie dosłownie jako, „wyjątek od reguły".

W podobnym duchu pisze Hakim Bey o japońskim terminie estetycznym *wabi* (tłumaczony jako „lichy"), który stosuje się do określenia „form pozbawionych odniesień" – kompletnego „ubóstwa":

„Używany jest na przykład w stosunku do pewnego rodzaju filiżanek, które zdają się być źle wykonane (nieregularnie, nierówno wypalone itd.), które jednak dla wrażliwego oka odkrywają swoją wielką ekspresywność <<istotowości>> [...] stanowią punkt, w którym ubóstwo nie różni się niczym od wyrafinowanej estetyki [...] Większość z nich jest dziełem rzemieślników zen, którzy *znaleźli* formę *wabi*, można też jednak powiedzieć, że najcenniejsze z nich zostały zrobione nieumyślnie (czy nawet <<nieświadomie>>) przez autentycznie kiepskich twórców [...] Być może naprawdę cenne filiżanki nie zostały jeszcze dostrzeżone, ponieważ je *przeoczono*. Nikt nie jest świadom ich istnienia"[717].

[716] Tamże.
[717] H. Bey, *Obelisk*, dz. cyt., s. 2, 23/24.

Raz jeszcze mamy do czynienia z odwróceniem, inwersją wywyższenia i poniżenia; podobnie jak w przypadku Chrystusa istotne znaczenie ma „siła widzenia" – jedynie cienka granica dzieli ubóstwo od ukrytego (niewidzialnego) majestatu, haniebną śmierć od zmartwychwstania: „chwała tego, co widzialne, ciąży całym swym ciężarem, czyli ciąży zbytnio. To, co tu ciąży aż po wywołanie cierpienia, nie nazywa się ani karą, ani brakiem, lecz sukcesem, chwałą, radością"[718]. Kontemplowanie *wabi* – przypomina wszak Bey – prowadzi do *satori*.

Szczególnie interesują nas jednak dwa momenty Marionowskiej teorii fenomenów – raczej założone niż szczegółowo wyeksplikowane przez samego Mariona – związane z przekroczeniem oczekiwania intencji, a więc nieprzewidywalnością, mocą której naoczność uwalnia się spod panowania pojęć w taki sposób, iż fenomen „daje się" ponad wszelką miarę, modyfikując powszechne właściwości manifestacji: „widzialność jawienia wyłania się w ten sposób pod prąd względem intencji – stąd para-doks, kontr-jawienie, widzialność przeciwstawiona domniemaniu"[719]. W związku z takim „dawaniem się" ponad miarę – umożliwiającym przekroczenie skończoności, którą charakteryzuje się chociażby gra bycia-bytu[720] – fenomen „przybywa" w swojej własnej, niczym niedeterminowanej postaci. Jego dawanie się nie jest już ograniczone przez skończone „widoki", przewyższa je i – przynajmniej jakiś czas – ukazuje się nieobarczone ich „ciężarem". „Tym samym – mówi Marion – ukazuje *się*, ponieważ *się* daje – poprzedzając wszelkie ujęcie, wolny od wszelkiego pojęcia, zgodnie z przybywaniem, które z niego uwalnia sobość"[721]. To pierwszy istotny dla nas moment: fenomen ma jakąś „sobość", jakiś – niesprowadzalny do metafizycznego „ubóstwa" czy powszechnej prawidłowości – nieprawdopodobny „rys", zdolny rozsadzić wszelkie skostnienie i zmodyfikować powszechne właściwości manifestacji, zgodnie jednak z naturą swojego własnego „przybywania". Właśnie w taki sposób, zdaniem Mariona, daje się to, co „być" (Heidegger) nie może. Dodatkowo – a jest to drugi istotny dla nas moment – rozwijający się w nieskończoność, niemożliwy do jakiegokolwiek ujęcia bądź zdefiniowania zgodnie z granicami pojęcia lub horyzontu, fenomen przesycony konstytuuje prawdę o wszelkiej fenomenalności, stając się jej właściwym paradygmatem:

---

[718] J-L. Marion, *Będąc danym...*, dz. cyt., s. 249.
[719] Tamże, s. 275.
[720] Gdzie indziej tę „grę" określi Marion krytycznie mianem „ekranu bycia" (J-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996).
[721] J-L. Marion, *Będąc danym...*, dz. cyt., s. 275.

„To, co metafizyka odsuwa jako wyjątek (paradoks przesycony), fenomenologia przyjmuje tu jako normę – wszelki fenomen ukazuje się na miarę (albo nadmiar), w jakiej się daje. Z pewnością, nie wszystkie fenomeny należą do fenomenów przesyconych, lecz wszystkie fenomeny przesycone spełniają jedyny paradygmat fenomenalności. Więcej, do nich samych należy jego zilustrowanie.[722]"

Paradoks – pisze dalej Marion – „przynależy bezdyskusyjnie do dziedziny prawdy za wyjątkiem właściwości, że jego donacja sprzeciwia się w swej naoczności temu, co uprzednie doświadczenie pozwalało rozsądnie o nim przewidywać"[723]. Innymi słowy, poprzedzając wszelkie ograniczenia, pochłania on wszelki horyzont, sam stając się nowym horyzontem. Wszystkie inne fenomeny zostają więc zapośredniczone[724] w fenomenie przesyconym (paradoksie), co do którego „ukazują jedynie warianty osłabione i od którego odbiegają przez postępujące wyczerpanie"[725].

Przesycenie zdradza tutaj swój rezydualny „rys", dotyczący jednak samego jawienia się – bo przecież nie jego form – przekraczając wszelką miarę, rozwija się w nieskończoność (wystaje poza grę bycia, które wszak nie zjawia się nigdy bez konwencjonalnie pojętego bytu), nie daje się przewidzieć ani ukonstytuować i w tym sensie poprzedza podmiot i jego „machinacje", przekraczając zarazem wszelki horyzont, samo staje się horyzontem. Gdy fenomen ukazuje się „na podstawie" swojego dawania się (przesycony donacją), a nie – na odwrót – daje się ograniczony przez ukazywania się, wówczas „przybywa" w swojej „sobości". Wszystkie te cechy bez wątpienia zastosować możemy również do opisu objawienia symbolicznego wiążącego niebo z ziemią, zapośredniczającego nieskończoną ilość wariantów, a więc „rdzennie" nieskończenie bogatego[726], uwalniającego z siebie samego pewną „sobość", którą z braku lepszych sformułowań nazwiemy „określonością" formy. W symbolizujących wyższy świat „odbiciach" – czy to na poziomie figuratywnego przedstawienia samego symbolu (gdzie niewidzialność zostaje ujęta w ramy zmysłowego znaku), czy w naturze, a nawet

---

722 Tamże, s. 276.

723 Tamże, s. 275.

724 Owe zapośredniczenie szczegółowo wyjaśnia Marion nieco dalej: „(i) Nieprzewidywalność (według ilości), a zatem również niepowtarzalność fenomenu przesyconego poświęcają faktualność faktu dokonanego, jaka określa wszelki fenomen dany. (ii) Charakter niedający się znieść ani ścierpieć (według jakości) fenomenu przesyconego, a zatem także olśnienie, jakie wywołuje, rozwijają aż do kresu przybywania – określenie fenomenu danego w ogóle. (iii) Absolutność fenomenu przesyconego, poza wszelką relacją i analogią (nawet przyczynowości) wyznacza aż do przesady incydent – określenie foenomenu jako danego. (iv) Wreszcie niemożliwość pozwolenia na ukonstytuowanie czy oglądanie dokonuje się w pełni w przesyceniu, anamorfozie, która charakteryzuje już fenomen dany" (tamże, s. 276-277).

725 Tamże, s. 276.

726 To nieskończone bogactwo jego „rdzenia" wzmacnia dodatkowo fakt jego źródłowego powiązania z innymi symbolami.

w pojęciach „ludzką ręką uczynionych" – odnajdujemy wyłącznie osłabione warianty nadmiaru „świata" symbolizowanego i „radykalne metafory" odbiegające od swojego pierwowzoru przez „postępujące wyczerpanie". Być może scholastyczną antycypację rozważań Mariona odnaleźć możemy w pojęciach takich, jak „przyczyna wzorcza" (*divini exemplaris*) bądź „wielkość intensywna", które utożsamiano z najwyższym dobrem i samym Bogiem. Jak pisze Stanisław Judycki:

„Niektórzy myśliciele scholastyczni nazywali Boga formą i podkreślali, że Bóg jest formą intensywną, w której wszystkie formy światowe są niejako w najwyższym stopniu <<skomprymowane>>. Obecność intensywną w Bogu mają nie tylko formy rzeczy światowych, lecz także nieskończona ilość form, których nie znamy. W tym sensie Bóg jest przyczyną wzorczą (*causa exemplaris*). Nie jest On jednak wzorem wyłącznie dla form światowych, lecz także dla nieskończonej ilości form, o których nie posiadamy nie tylko wiedzy, ale też nawet najmniejszego <<przeczucia>>. Formy te w Bogu są identyczne z Jego istotą. Bóg jest nieskończoną formą, formą pełną nieskończonego <<napięcia>>. Jako tego rodzaju forma, jest On najwyższym dobrem, które udziela siebie samego stworzeniu i jest celem wszystkich bytów skończonych"[727].

W tym ujęciu Bóg jest nie tylko formą – i to formą całkowitą, którą Judycki określa mianem *causa totalis* – ale i pewną siłą (*dynamis*) oraz najwyższym dobrem, ponieważ jako taki właśnie umożliwia wszystko i jednocześnie daje się (również poznać) przez wszystko i jako wszystko.

Analogicznie – choć w sposób, zdaje się, mniej obciążony przez teorię – alchemicy pojmowali rezyduum w związku z *materia prima* jako *elementum primordiale*[728]:

„Jest ona <<czystym *subiectum* i jednością form>>, do której, jeśli będzie to potrzebne, przyjęta zostanie każda dowolna forma [...] powiada Paracelsus, że ta wyjątkowa (*unica*) materia stanowi wielką tajemnicę i że nie ma w niej ani śladu natury elementarnej. Wypełnia ona całe *regio aethera*, jest matką żywiołów i wszystkich stworzeń. Niepodobna ująć w słowach tego misterium, które jest tym, co nie zostało stworzone (<<*nec etiam creatum fuit*>>). Owo nie stworzone misterium zostało tak przygotowane (*praeparatum*) przez Boga, że w przyszłości nie zaistnieje nic, co byłoby do niego (czyli do misterium) podobne, i że nawet nie wróci ono do tego stanu, w którym kiedyś się znajdowało"[729].

To „formalne" *increatum* (co samo w sobie wydaje się absurdalne), formę form, wiążą alchemicy z kamieniem filozoficznym (a więc z Chrystusem) w stadium początkowym (ze Sło-

[727] S. Judycki, *Bóg i inne osoby: próba z zakresu teologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010, s. 48.
[728] Przykład ów doskonale obrazuje, jak labilne są wszelkie alchemiczne kategorie, co zdaje się prostą odpowiedzią na wymagania, jakie stawiają wyobrażenia (zawsze pod tym względem „przesycone").
[729] C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*, dz. cyt., s. 352-353.

wem, *Logosem*): „A pochodzenie Jego od początku/ od dni wieczności" (Mi 5,1). „Rzeczą, z której stają się rzeczy – czytamy w *Theatrum chemicum* – jest niewidzialny i w sobie spoczywający Bóg"[730]. Analogicznie pojmować należy ludzką duszę: „Dusza jest w pewnym sensie wszystkim, co istnieje: dusza jest kształtem kształtów"[731]. Mimo iż niepodobna pojąć tego misterium, które czas wiąże z wiecznością, jego światło „pali się" w „naturze i w sercu ludzkim"[732].

Scholastyczne rozważania o boskim nadmiarze w postaci totalnej przyczyny wzorczej (*causa exemplaris/ causa totalis*) – „skomprymowaniu" nieskończonej ilości form w ramach nieskończonego napięcia – z refleksji na temat rezyduum archetypowych „wzorów", na mocy metafizycznego twierdzenia o prostej niepodzielności Boga[733], przekształcają się w refleksję na temat idealnych czy inteligibilnych pojęć-artybutów. I choć w koncepcji stworzenia świata, podług której Bóg „odciska" w nim piętno własnych atrybutów, pobrzmiewa echo myślenia symbolicznego (jako taki „odcisk" świat jest niczym innym, jak właśnie symbolem), nie odnajdziemy w tym myśleniu żadnych religijnych wyobrażeń.

Z drugiej strony, fenomenologiczny rygor, któremu zdaje się ulegać Marion, okazuje się ostrożnością z religijnego punktu widzenia niezupełnie uzasadnioną. Wprawdzie ukazuje Marion rezerwuar objawienia, przesycenie przybywające „spoza" horyzontu skończoności – dające się ponad byciem, pojęciem, podmiotowym ukonstytuowaniem i rozsądnym przewidywaniem – jednakże wyłącznie w formie „pustego" nadmiaru naoczności (olśnienie) albo jej braku, nie pozostawiając tym samym możliwości bliższego określenia tego, co tajemnicze (ezoteryczne bądź ukryte), boskie czy nadprzyrodzone. W tym sensie interesuje go raczej sama zmiana perspektywy, np. gdy Jezus zaczyna jawić się – choć nie wszystkim w równym stopniu – jako Chrystus, gdy mówi „Ja jestem", a uczniowie padają przed Nim na ziemię, uznając Jego, „ukrytą" dotąd, boskość – nie daje się tu zasadniczo „nic" prócz owej zmiany perspektywy. Rozważa również przesycenie, zgodnie z którym manifestacja nie może zostać ujęta w ramy zastanych kategorii: zmysły, rozum, pojęcie, jako maksimum i limit, o ile można

---

730 *Theatrum chemicum*, t. 5, s. 145, cyt. za: C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*, dz. cyt., s. 355.

731 J. Joyce, *Ulisses*, tłum. M. Słomczyński, Znak, Kraków 2004, s. 34.

732 „W ten sam sposób […] jak kamień [filozoficzny – Ł.M.] i cała jego natura ma tysiąc imion, określany jest przeto mianem <<cudownego>>, imiona te, i to w najwyższym stopniu, można odnieść do Boga" (*Theatrum chemicum*, t. 5, s. 145, cyt. za: C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*, dz. cyt., s. 355).

733 Dotyczy to znanej kwestii absolutnej doskonałości i prostoty Boga: 1) Bóg nie może mieć żadnych „części" przestrzennych i czasowych. 2) Bóg nie może posiadać żadnych wewnętrznych własności przygodnych. 3) Nie może istnieć żadna jakościowa różnica pomiędzy jego własnościami **esencjonalnymi, koniecznymi atrybutami**. 4) W Bogu nie może istnieć żądna różnica pomiędzy jego istotą i istnieniem.

tutaj mówić o jakiejkolwiek limitacji, poza intencją, bez wyglądu niczym białe oślepiające światło, np. gdy szaty Chrystusa lśnią blaskiem, który oślepia. Znamienne, iż pomija Marion przy okazji tego odniesienia kwestię ukazania się Eliasza i Mojżesza, do którego dochodzi przecież podczas Przemienienia. Podkreśla jednak znaczenie fenomenów, które dają się bez naoczności, np. czas, życie, śmierć, słowo, spokój. Cała reszta daje się – i trudno nie odnieść się w tym miejscu do Heideggerowskiego określenia dotyczącego bycia – „w odmowie". Daje się paradoksalnie poznać jako niepoznawalne, zobaczyć jako dosłownie niewidzialne, z tym jednak zastrzeżeniem, iż to, co niepoznawalne czy niewidzialne (olśniewające bądź zasłonięte, lub to i to jednocześnie), nie może zostać nigdy zasymilowane przez podmiot (konstytucję intencjonalną). Bóg daje się zrozumieć tylko jako zupełnie niezrozumiały.

Rzecz jasna Marion jako filozof stara się zgodnie z przyjętą metodologią zachować teologiczną neutralność, przykładem manifestacji Chrystusa posługuje się wyłącznie jako szczególnym przypadkiem fenomenu objawienia, wskazując jednocześnie na to, iż o możliwości bądź niemożliwości objawienia nie może decydować sama fenomenologia.

Bóg, który olśniewa i nie daje się ścierpieć, nie zdaje się jednak do końca liczyć z ograniczeniami – raczej ludzkimi niż boskimi – dotyczącymi sposobów własnego objawiania się. „Krzyk" Boga, którego zdzierżyć nie mogli Izraelici, jakby rozdzierał „zasłony" skończoności – tak więc zwyczajowo prorok czy mistyk zawieszeni są pomiędzy życiem, a śmiercią – nie jest to jednak stan nie do „zniesienia", w podwójnym tego słowa znaczeniu. Choć na drodze do Damaszku św. Paweł, porażony światłem i zrzucony z konia, traci wzrok w zetknięciu z Bożym majestatem, skądinąd dowiadujemy się przecież, iż został porwany – „czy w ciele, czy poza ciałem" – aż do trzeciego nieba, do raju „i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać" (2 Kor 12,2-5). Choć Izajasz najpewniej padłby na kolana – podobnie jak uczniowie przed obliczem przemienionego Jezusa – w obawie przed śmiercią spowodowaną oglądaniem „Króla, Pana Zastępów", zostaje powstrzymany przez anioła, który dotykając jego ust rozżarzonym węglem, gładzi grzech i zmazuje winy, uzdalniając go do „zniesienia" Bożych słów i wizji. Toteż „zstępowanie" tamtego świata „na ziemię" równoznaczne jest z byciem „podniesionym", a nawet wyrwanem ze świata i „porwanym do nieba".

Oglądanie życia wiecznego jest „śmiercią dla świata": „Już nie będę z wami wiele mówił – tłumaczy Jezus Apostołom, zapowiadając jednocześnie swoje odejście – nadchodzi

bowiem władca tego świata. Nie ma on jednak nic swego we Mnie. Ale niech świat się dowie" (J 14,30-31). Istotne jest tutaj owo „ale" – Jezus faktycznie radykalnie przekracza ten świat, który w Nim „nie ma nic swego", mimo to świat ów „ma się dowiedzieć" – coś musi móc się „dać", zostać przekazane, przebyć drogę stamtąd-tu podobną do tej, jaką przebył sam wcielający się Bóg[734]. Świadectwo jest tylko powtórzeniem tego, co dało się jako wcielenie, cud, wizja, przebywanie pośród uczniów, nauka Pocieszyciela – „Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie" (J 14,17). Paradoks nie polega więc na „dawaniu" się czegoś pozbawionego widoków, ale na przebywaniu w dwóch światach jednocześnie: nie „zejście" w ciało i męczeńska śmierć (niedające, ściśle rzecz biorąc, żadnych „widoków" wieczności, a wyłącznie „widoki na" wieczność) stanowią sens ogołocenia. Ogołocenie jest samym tym napięciem wynikającym z jednoczesnego „przebywania" tu i tam – wcielenie i śmierć stanowią jedynie dwie strony widzialnego znaku tego napięcia, a wcielenie i przemienienie bądź wniebowstąpienie inną jego konfigurację.

Symboliczne treści wyobrażeniowe zdają się antycypować niejedną możliwość związaną z pracą na pojęciach – kto wie, czy w ogóle da się uwolnić pod tym względem od pewnych podstawowych danych wyobraźni – często przewidują zarówno formę, jak i kierunek rozważań, same jednak z reguły rugowane są ze sfery myślenia jako zbyt mało rzeczowe. Kiedy myśl z całą stanowczością próbuje podążać za symbolem – w ramach którego rozumienie *implicite* zawieramy w nierozumieniu, w figurach zrazu nierozwikłanych, w metaforycznym niedopowiedzeniu i zaproszeniu do gry (jest to poniekąd *casus* Nietzschego) – dokonuje ona ruchu odwrotnego (choć być może jedynie z pozoru) względem tego, co dyktuje jej rozsądek. Tak bowiem – w swojej surowej postaci – zdaje się działać sam symbol. Nie jest dysponowalny, do końca przedstawialny, ponieważ zasadniczo nie jest bytem – jak między-

[734] Podobną również do tej, która w stwórczym „akcie miłosierdzia" (Blake) połączyła niedocieczonego Boga z „dobrym" stworzeniem, ukształtowanym „na obraz i podobieństwo".

byt Ibn Arabiego czy „mistyczne miasta”[735] (*Mundus Archetypus*) szyitów – nie jest również wprost percypowany i poznawany, o ile poznanie oznacza szeroko rozumiane „uprzedmiotowienie,[736]” chwytanie i czynienie swoim; gdy przyjęty jest jako „inny”, zastany i w tym sensie poprzedzający mnie samego, zostaje zarazem rozpoznany jako wskazujący na Innego czy też Inność.

Z punktu widzenia współczesnych odpowiedzi na *mythos* (zawsze obecny w źródłowej „narracji” religijnej czy też będący samą tą „narracją”), w religijny „dialog” pomiędzy tym, co w górze, i tym, co na dole, wchodzi się lub nie wchodzi, w zależności od tego, czy poczynione zostały w tej materii jakieś z góry przyjęte założenia. Tego typu założenia – nawet tak ostrożne jak w wypadku myśli Jean-Luc Mariona – zwłaszcza te dotyczące Boga czy też stawiające własne metody jakoby ponad treściami religii, mogą *a priori* wykluczać możliwość autentycznego dialogu. Zwykle do myślenia o Bogu „zaprasza” nieoczywistość, która ma nie tylko połączyć świat w całość, ale również – przede wszystkim – złączyć jakieś „skąd i dokąd”, błądzenie po labiryncie skonfrontować z „wejściem” oraz „wyjściem”. Być może lepiej niż filozofia nadaje się do tego poezja czy szeroko pojęta sztuka, raczej alchemia niż scholastyka itd. Wciąż i wciąż w toku wywodu powraca więc rozróżnienie na to, co wyraża się w szczegółach świata, w określoności, miast w ogólności i abstrakcji, w bogactwie mnogoznaczności i ambiwalencji, miast jasności i jednoznaczności, nawet gdy ta ostatnia konstatuje fundamentalną niemożliwość zrozumienia czy ujęcia Boga, gdy broni go, próbując schować się w myśleniu „bezbożnym” (Heidegger) czy zwyczajnie niereligijnym. Religijna perspek-

---

[735] Warto dopowiedzieć tu, czym dla szyitów był świat archetypowych form-wyobrażeń; zasadniczo bowiem jest to ten sam świat, rządzący się tymi samymi prawami i tak samo związany z wyobraźnią, co Blake’owskie Komnaty Świetlistych Form Losa. Opis tego świata wyłaniający się z pism tradycji mistyki muzułmańskiej jest tak szczegółowy i obszerny, iż nie sposób przytoczyć go tu nawet w przybliżeniu. Z książki Corbina *Spiritual Body and Celestial Earth* zadowolimy się paroma zdaniami: *Know that the mundus archetypus (al-'iilam al-mithiili, the world of the archetypal Images) is a spiritual universe of lumi-nous substance; on the one hand it has an affinity with material substance in that it is the object of perception and possesses ex-tent, on the other hand, it has an affinity with separate intelligible, in that its nature is that of pure light [...] Therefore is not an accidental world, as a certain thinker believed, thinking – as he did – that Images-forms could be disociated from their substantial realities and that the same was true regard to intelligible forms. The truth that ist that substancial forms exists in each of the universes: the spiritual universe, the inteligible universe, the imaginative universe, and all these substancial realities assume forms which correspond to their respektive universe [...] It is called the mundus archetypus because it contains the Forms of everything existing in this world, and because it is the archetype of all the Forms of the individuals and essences existing on the plane of divine knowledge* (H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*. *From Mazdean Iran Shi’ite Iran*, tłum. (ang.) N. Pearson, Princeton University Press, New Jersey 1977, s. 144-145).

[736] „Gdy tylko zabraknie pośrednictwa fantazji mitycznej, swego rodzaju **międzyświata** (podkreślenie moje - Ł.M.), umysłowi grozi skostnienie w doktrynerstwie. Ale i na odwrót: popuszczenie wodzy skłonnościom do mitologizowania również stanowi niebezpieczeństwo, zwłaszcza dla umysłów słabych i podatnych na sugestie – grozi im, że przeczucia zaczną brać za akty poznania i hipostazować fantazmaty” (C.G, Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, dz. cyt., s. 356).

tywa nie pozwala ani na redukowanie szczegółów kosztem jakiejś nieokreślonej całości, ani na porzucenie perspektywy całościowej – choć przecież w żadnym razie totalizującej – kosztem rozproszonych „drobiazgów" świata będącego rzekomo wyłącznie dziełem przypadku (perspektywa naukowa?), ani, rzecz jasna, na zebranie owego rozproszenia w – pozbawioną odniesienia do transcendencji – samowystarczalną całość. Istotne więc, aby do całości dochodzić poprzez szczegóły, szczegółów zaś nie redukować, nie tylko z założenia, lecz starając się patrzyć na nie – wraz z ich konkretną „sobością" – jak na pewną każdorazowo określoną treść.

Powszechną tendencją drugiej połowy XX wieku – zwłaszcza w środowiskach związanych z kontrkulturą – była entuzjastyczna apoteoza uniwersalnego doświadczenia międzykulturowego i międzyreligijnego, odbywająca się kosztem z założenia opresywnych treści poszczególnych tradycji. Szczególnie w badaniach dotyczących religii szukano jednorodnego trzonu, prostej „esencji" wspólnej dla całej różnorodności dróg i strategii mających prowadzić do „spotkania" z transcendencją. W efekcie, pełne nadziei spojrzenia kierowano ku – zwykle pojmowanym dosyć powierzchownie – naukom Wschodu: anikonicznej tradycji buddyjskiej czy hinduistycznemu „zmodernizowanemu monizmowi". W poszukiwaniu pomostu łączącego Wschód z Zachodem powoływano się więc zwłaszcza na mistykę apofatyczną[737], ale również na eksperymenty, w ramach których wykorzystywano substancje psychodeliczne czy techniki związane z wprowadzaniem się w stan transu i ekstazy itp. Ze szczególnym zainteresowaniem przyglądano się doświadczeniom w rodzaju utraty osobniczego „ja", nie-Jaźni czy zaniku całego kulturowego kontekstu na skutek przeżycia ekstatycznego „rozpuszczenia".

W wyniku podobnych obserwacji, powołując się między innymi na Williama Blake'a czy Henri Bergsona, proponuje Aldous Huxley rozważenie swego rodzaju *quasi*-naukowej teorii dotyczącej funkcji mózgu, systemu nerwowego i zmysłów, które w procesie ewolucji zostały „zaprogramowane" w taki – z zasady utylitarny – sposób, iż raczej ograniczają i eliminują one naturalny nadmiar doświadczenia i tylko w tym sensie współkonstytuują postrzeganie jako takie. Przytoczmy nieco dłuższy cytat z *Drzwi percepcji*, by zrozumieć, jak w tym

[737] Zasadniczo cała Filozofia wieczysta autorstwa Aldousa Huxleya stanowi taką próbę stworzenia hermeneutycznej kompilacji, mającej funkcjonować jako uzasadnienie wyższości wschodniego w ogóle, na Zachodzie zaś apofatycznego – w niezbyt precyzyjnym tego słowa znaczeniu – doświadczenia religijnego. Zgodnie z tym punktem widzenia, to właśnie konkretne treści „zachodniej" tradycji i kultury odpowiadać mają za upolitycznienie, ideologizację i opresywny charakter religii Abrahamowych(A. Huxley, *Filozofia wieczysta*, tłum. K. Środa, J. Prokopiuk, Pusty Obłok, Warszawa 1989).

czasie próbowano obejść się z konkretnymi wyobrażeniami poszczególnych tradycji religijnych:

„Każdy człowiek jest w każdym momencie zdolny pamiętać wszystko, co mu się przydarzyło, i spostrzegać wszystko, co się dzieje gdziekolwiek we wszechświecie. Funkcją mózgu oraz układu nerwowego jest chronienie nas przed przytłaczającym, mogącym przyprawić o dezorientację wpływem tej masy w głównej mierze bezużytecznej i nieistotnej wiedzy poprzez wyłączenie większości z tego, co w przeciwnym razie nieustanie spostrzegalibyśmy i zapamiętywali oraz pozostawienie tylko bardzo małego i szczególnego wycinka, który miałby praktyczne znaczenie. Zgodnie z tą teorią, każdy z nas jest potencjalnie Wolnym Umysłem. Ale w tym stopniu, w jakim jesteśmy zwierzętami, naszym celem jest przetrwanie za każdą cenę. Aby umożliwić przetrwanie biologiczne, Wolny Umysł musi ulec transformacji za pośrednictwem redukującego zaworu mózgu i układu nerwowego. Skutkiem tej redukcji jest ledwie sączący się bezwartościowy strumyczek takiej świadomości, która pozwala zachować życie na powierzchni danej nam planety”[738].

Wyraźnie rozdziela Huxley powszednie doświadczenie, które z „duchowego” punktu widzenia jest mało istotne, od mitycznego doświadczenia „wszystkości”, które z kolei okazuje się być bezwartościowe z dla naszej codziennej egzystencji. Niezależnie więc od tego jakie intencje przyświecają Huxleyowi, oddziela on radykalnie „wieczność” od doczesności. Pisze dalej Huxley:

„W celu formułowania i wyrażania treści zredukowanej świadomości, człowiek wynalazł oraz nieskończenie rozbudował owe systemy symboli i zawarte w nich filozofie, które nazywamy językiem. Każda jednostka jest zarazem beneficjentem i ofiarą tradycji językowej, w jakiej się rodzi – beneficjentem o tyle, o ile język otwiera dostęp do nagromadzonych zapisów doświadczeń innych ludzi, ofiarą o tyle, o ile utwierdza ją w przekonaniu, że zredukowana świadomość jest jedyną świadomością – i zniekształca jej poczucie rzeczywistości, tak iż jest aż nazbyt skłonna brać swe koncepcje za dane, swe słowa za rzeczywiste zjawiska. To, co w języku religijnym nazywamy <<tym światem>>, jest wszechświatem zredukowanej świadomości, wyrażanej oraz, nie da się tego ukryć, spetryfikowanej przez język”[739].

Nietrudno zorientować się, iż dla Huxleya – który *nota bene* tytuł dla swej książki zapożyczył właśnie od Blake’a – źródłowe doświadczenie religijne nie ma i nie może mieć nic wspólnego z jakimkolwiek tradycyjnym systemem symbolicznym. To, co „odsłania” się w takim doświadczeniu, stanowi utożsamiony z „Wolnym Umysłem” całościowy związek („wszystko jest jednością”), który zawiera się w postrzeganiu wszystkiego, „co dzieje się

738 A. Huxley, *Drzwi percepcji*, *Niebo i piekło*, tłum. P. Kołyszko, H. Waniek, Przedświt, Warszawa 1991, s. 17-18
739 Tamże.

gdziekolwiek we wszechświecie", „nieustające poczucie nieskończonego trwania lub, mówiąc inaczej, ciągłej teraźniejszości składającej się z jednej wciąż zmieniającej się apokalipsy"[740]. Nie ma tutaj również mowy o symbolizowaniu „całościowym" (Tischnerowska „metafora świata"). Ściśle rzecz biorąc, dyskusyjne pozostaje również samo odniesienie do czegoś transcendentnego *par excellence*, czegoś poza immanentną apokalipsą paradoksalnego „trwania" czy ekstatycznego „transcendowania" poza ramy „ja" osobniczego, nierównoważona przez żaden *logos* „ruchliwość" heraklitejskiego ognia, „upłynnienie" granic, które umożliwia zanurkowanie w głąb minerału, ba, nawet atomu lub swobodny dryf w otchłań przestrzeni kosmicznej. Zapleczem religijnych czy *quasi*-religijnych doświadczeń kontrkultury stały się całe zespoły tego typu twierdzeń, a ich słuszność zdawali się potwierdzać „wskrzeszani" obrazoburcy pokroju Arthura Rimbauda, który w sławnym *Liście jasnowidza* kreśli wizję poety wyrzekającego się całego swojego kulturowego dziedzictwa[741] w imię spotkania z tym, co „nieznane". Według Rimbauda:

„Poeta czyni się jasnowidzem przez długotrwałe, bezmierne i świadome rozprzężenie wszystkich zmysłów [...] Nieopisana tortura, w której trzeba mu całej wiary, całej nadludzkiej siły, w której staje się wśród wszystkich wielkim chorym, wielkim przestępcą, wielkim przeklętym – i najwspanialszym Uczonym! Bo dociera do nieznanego! Dociera do nieznanego i kiedy, oszalały, ma już utracić zrozumienie swych wizji – zobaczył je! Niechaj kona w swoim skoku przez rzeczy niesłychane i nie do nazwania: przyjdą inni straszliwi pracownicy; rozpoczną od horyzontów, u których zwalił się tamten! [...] Poeta jest więc naprawdę złodziejem ognia. Jest obarczony ludzkością, zwierzętami nawet; powinien dać odczuć, dotknąć, usłyszeć swe wynalazki [...] Poeta określałby wielkość nieznanego, budzącego się w jego czasach w duszy uniwersalnej: dałby więcej niż formułę myśli, niż znak swego marszu do Postępu! Gdyby ogrom stał się normą wchłoniętą przez wszystkich, byłby naprawdę pomnożycielem postępu! Przyszłość ta będzie materialistyczna, widzi to Pan […] W istocie byłaby to jeszcze po trosze Poezja grecka"[742].

Zdaje się, iż z powodzeniem mógłby właśnie Rimbaud – miast Rilkego, Hölderlina czy Trakla – zostać „poetą" Heideggera. Być może jednak zbyt jasno wyraża się on na temat własnych „widzeń", aby móc zostać po heideggerowsku zinterpretowanym.

---

[740] Tamże, s. 16.

[741] Próbę odczytania pewnych wyjątków w poezji Artura Rimbauda przez pryzmat wątków teologii chrześcijańskiej –imbauda przez pryzmat wątków teologi<<poza systemem>>" – podejmuje Michał Klinger w książce *Strażnik wrót* (rozdz. *Na granicy pisma*, [w:] M. Klinger, *Strażnik wrót*, Pasaże, Kraków 2019).

[742] A. Rimbaud, *Ja to ktoś inny*, tłum. J. Hartwig, A. Międzyrzecki, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 60-61.

Mówiąc „JA to ktoś inny”[743] czy „prawdziwy świat jest gdzie indziej”, ów „mistyk w stanie dzikim” nie zakłada, iż „JA” jest jakimś bogiem, nawet najwyższym – jeśli już to „nieznanym” i to nie w znaczeniu Pawłowym – którego należałoby wyrazić, odzwierciedlić bądź starać się do niego zbliżyć czy upodobnić. Również miary dla „prawdziwego świata” nie szuka pośród znanych *toposów* spełnienia: w raju, Ziemi Obiecanej czy Jeruzalem niebieskim, wszak przyszłość zarówno „ja”, jak i świata – przyszłość ich ogromniejącego postępu – „będzie materialna”. „Inteligencja uniwersalna” – jak zawsze – rozrzucać będzie „swoje idee w sposób naturalny”[744], nie trzeba więc rozważać, „jak” coś wchodzi w podjętą przez siebie postać i wychodzi na jaw jako to, czym jest (Heidegger). Jedyne, co należy zrobić, to jakoby „utorować” jej drogę poprzez „długotrwałe, bezmierne i świadome rozprzężenie wszystkich zmysłów”, wówczas poetycka twórczość, wizja – miast tamować koryta tętniących życiem rzek – sama stanie się życiem. Pisze Rimbaud, żądając stanowczego wyjścia poza „muzealny” charakter kultury, poza „mauzoleum” zabezpieczeń:

„Gdyby starzy durnie nie znaleźli jedynie fałszywego znaczenia JA, nie musielibyśmy wymiatać tych milionów kościotrupów, które od nieogarnionych czasów gromadziły wytwory swej podejrzanej inteligencji, obwieszczając się autorami”[745].

Znużenie rozsądkiem i wyrachowaniem Zachodu[746], które daje tu o sobie znać, jego skostniałymi i przebrzmiałymi formami, metafizyką, poetyką i modą, która powołuje do życia i jednocześnie uśmierca całe kanony w ramach niekończących się permutacji duplikatów – „śmietnisko” idei i utopii wyradzających się zwykle w swoje własne przeciwieństwo – to wszystko prowadzi Rimbauda do ostatecznego zerwania z poezją w imię awanturniczych afrykańskich przygód, ale przede wszystkim w imię życia, często bez idei czy zasad, brutalnego i – w rzeczy samej – materialnego[747].

---

[743] Fr. *JE est un autre* – „JA jest innym”.

[744] A. Rimbaud, *Ja to ktoś inny*, dz. cyt, s. 59.

[745] Tamże.

[746] „Jeśli chcę jakiej wody w Europie, to chłodnej/ Czarnej kałuży leśnej, gdzie pełne prostoty/ i smutku dziecko schyla się nocy pogodnej/ I puszcza łódkę kruchą jak majowy motyl” – z ostatnich partii sławnego *Statku pijanego* (tłum. M. Chrapkiewicz).

[747] W Afryce bowiem odnajduje Rimbaud inny rodzaj rozsądku i wyrachowanie – z pewnością dziksze i pod tym względem być może lepiej odpowiadające jego temperamentowi. Były poeta wciąż ugania się za pieniędzmi, aby – jak mówi – móc powrócić do Europy na „zasłużoną” emeryturę, w przypływie furii zabija podwładnego; poznaje etiopskiego cesarza Menelika II, z którym prowadzi „podejrzane” interesy, przemyca broń, eskortuje karawany itp.

Nie obrazuje to oczywiście *sensu stricto* doświadczeń kontrkultury, choć stanowi pewien „niebezpieczny" wzór, który niejednokrotnie powielany doprowadził do „załamania się i cofnięcia" – jak pisał Hunter S. Thompson – tej potężnej i wpływowej fali. Rozprzężenie zmysłów, dryf życia, zjednoczenie z pewną nieokreśloną całością, niczym niezapośredniczona wolność, rewolucyjne – bo w ścisłym tego słowa znaczeniu kontr-kulturowe – rozmycie „konturu" w wyniku „rozpuszczenia" opresywnych (zwłaszcza zachodnich) kategorii prawnych, etycznych, religijnych, społecznych itd. – to wszystko, co Nietzsche zawarł przecież w swojej wzniosłej idei „twórczego nihilizmu", może w mgnieniu oka zamienić się w najzwyczajniejsze w świecie, banalne wręcz, unicestwienie. Mimo wszystko ocena owych historycznych procesów, z oczywistych względów, nie jest i nie może być jednoznaczna. To bowiem, co sprawdza się – również w obrębie religii – jako doraźne środki, może okazać się zgubne przez samą niemożliwość bycia przekształconym w regułę. Gdy fakty w sposób bezwzględny zamieniają się w interpretacje, zainicjowany zostaje jakoby proces „rozbudowy" labiryntu, który rośnie do tak niepomiernych – monstrualnych wręcz – rozmiarów, iż jego mieszkańcy nieuchronnie zapominają o samej możliwości istnienia jakiegoś „wyjścia": jakichś „skąd i dokąd".

Opisywany tu kontrkulturowy „entuzjazm" dosyć szybko „wytworzył" jednak swoją przeciwwagę; w samym jego centrum bowiem znaleźli się ludzi autentycznie zainteresowani nie tylko religią, ale i – nie tak już powierzchownie rozumianą – ezoteryką czy magią, naukowcy i myśliciele prowieniencji jungowskiej, psychologowie transpersonalni czy antropolodzy nie redukujący całego bogactwa religijnych treści wyobrażeniowych do rangi historycznie i kulturowo uwarunkowanego „kostiumu", pod osłoną którego miałby zjawiać się każdorazowo jakiś, bliżej nieokreślony, fenomen „źródłowy". Zarówno studia kultur pierwotnych, alchemii czy magii, jak i badania „zmienionych stanów świadomości", obserwacje nieświadomych treści ujawniających się np. w przebiegu psychozy bądź w wyniku analizy marzeń sennych – te i wiele innych perspektyw wskazywały gremialnie raczej na źródłową obecność kulturotwórczych, a zatem również odzwierciedlających się w kulturze (często wykorzystywanych ideologicznie i w tym sensie rzeczywiście przybierających opresywny charakter), konkretnych, powtarzających się w ściśle określonym porządku, wzorców. Oprócz opalizującego migotania wiecznego ruchu kwestionującego jakąkolwiek stałość i jednoznaczność doświadczanych przez nas form, oprócz prowizorycznych, chwilowych konstelacji, w

które układa się „roztańczony pył tego świata”[748], odsłania się coś jeszcze; „coś” – przynajmniej względnie – określonego. Stanowiska te nie kwestionowały oczywiście zasadności pierwszej perspektywy[749], nie fetyszyzując jednak samej wolności, uwolnienia ku absolutnej „bezprzedmiotowości”, a jedynie zakładając możliwość przeinterpretowania pojęcia „przedmiotu”. W tym sensie nie mówiły one o czymś nowym, ale w nowy sposób próbowały opowiedzieć o czymś bardzo starym – starym jak sam świat i jego symbole.

Gdy w swoich rozważaniach na temat sztuki Heidegger opisuje triadę: rzecz – narzędzie – dzieło sztuki, mimochodem, dosyć zresztą ogólnikowo, porusza temat symbolizowania. Dzieło sztuki – i właściwe mu sposoby „otwierania” świata – w przeciwieństwie do rzeczy jako takiej (bytu, który się zjawia, i rzeczy „samej w sobie”, która się nie zjawia) oraz narzędzia, pozwala „bytowi być tylko tym bytem, którym jest”[750], poza „przemocą”[751] użyteczności i narzędziowości, poza „gwałtem” samego myślenia.

„Dzieło sztuki – mówi Heidegger – jest wprawdzie sporządzoną rzeczą, lecz oznacza coś jeszcze innego niż to, czym jest sama tylko rzecz jako taka, ἄλλο ἀγορεύει. Dzieło otwarcie zaznajamia z Innym, ujawnia ono Inne, jest alegorią. W dziele sztuki ze sporządzoną rzeczą łączy się owo coś innego. Łączyć to po grecku συηβάλλειν. Dzieło jest symbolem”[752].

Będąc już w pewnej mierze zaznajomieni ze strategiami myślowymi Heideggera, musimy jednak zadać zasadnicze w tym kontekście pytanie: w jakim sensie dzieło sztuki jest symbolem, jak ujawnia Inne i czym jest owo Inne? Dzieło sztuki – „działające” poza kontekstem konceptualnej „napaści” na rzecz, poza przydatnością narzędzia zdolnego odsłaniać całościowy związek ze światem wyłącznie poprzez „pracę” – ukazuje „Otwarte świata” i je w otwarciu utrzymuje, „wystawia” świat, otwierając go jako całość czyli Nic. Pomijając rzeczowy substrat dzieła – który stanowi jakoby „podbudowę” tego, co w nim „inne i właściwe” – nie

---

[748] Znamienne, iż za pomocą tego zwrotu, odzwierciedlającego poniekąd całą przedstawioną w *Podziemnym kręgu* „koncepcję” egzystowania w ciągłym granicznym napięciu, Chuck Palahniuk – jak sam przyznaje – tworzy *collage* myśli Foucaulta, Heideggera i Nietzschego. Być może prawdą jest, iż „wszystkie postmodernistyczne drogi – jak powiada Ken Wilber – prowadzą do Nietzschego”.

[749] Postrzeganie „wszystkiego, co dzieje się we wszechświecie”, z pewnością oferuje jakieś „nowe” widoki, nawet jeśli nie są one w ścisłym sensie transcendentne wobec świata jako takiego (wszech-świata). Klasycznym przykładem – podnoszonym choćby przez Alberta Hoffmana w związku z badaniami dotyczącymi LSD – byłaby możliwość „ilościowego” rozszerzenia postrzegania, paradoksalne doświadczenia „życia” materii nieożywionej, odbierania bodźców w innych niż zwykle „częstotliwościach”, wyostrzenia zmysłów czy synestezji.

[750] M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, dz. cyt., s. 18.

[751] Podług obiegowego pojęcia każdej rzeczy jest ona: nośnikiem cech, jednością różnorodności wrażeń i uformowanym materiałem. Jednak: „Obiegowe pojęcie rzeczy – mówi Heidegger – pasuje wprawdzie do każdej rzeczy. Swoim chwytem wszelako nie ujmuje ono istoczacej rzeczy, lecz na nią napada” (tamże, s. 13).

[752] Tamże, s. 9.

odwzorowuje ono niczego; podobnie jak świątynia, poprzez którą wyistacza się jakiś bóg (wyłania się z jej pustej przestrzeni, „świętej sfery" pomiędzy jej kolumnami), jest ono paradoksalnym „miejscem" prześwitu, „uformowaną" czy „ukształtowaną" nicością; jako „rzecz", poprzez którą widzialne staje się niewidzialne, jest ono poniekąd ikoną. Jednak w ujęciu Heideggera jego postać, forma czy „kontur" mają niewielkie – z pewnością nie decydujące – znaczenie. Tak oto symbol – dzieło sztuki, które zaznajamiać ma z Innym – widzi i pojmuje Heidegger. Świat jako całość, alegoryczna „pusta przestrzeń" wewnątrz świątyni, nicość, aletheiczne „łono" bytu – wszystkie te określenia stanowią synonimy.

Jako przykład dzieła sztuki podaje Heidegger słynne „buty" van Gogha. Buty bowiem są przede wszystkim narzędziem, może więc Heidegger opisać obraz butów, jako dzieło sztuki, poprzez kontrast z narzędziowością samych butów, ukazując jednocześnie właściwe tym dwóm perspektywom sposoby „otwierania" świata. Z Heideggerowskich ustaleń dotyczących samej narzędziowości butów wyłania się osobliwy obraz chłopki, która nosi buty:

„Z wnętrza ciemnego otworu znoszonego narzędzia-butów wyziera trud roboczych kroków. W topornym masywie narzędzia butów spiętrzył się mozół powolnego stąpania przez rozległe i stale jednakie bruzdy roli, nad którą unosi się ostry wiatr. Skórę pokrywa wilgoć i lepkość ziemi. Pod podeszwami przesuwa się samotność polnej drogi wiodącej przez zapadający wieczór. W narzędziu-butach pulsuje dyskretne wezwanie ziemi, jej ciche rozdarowywanie dojrzewającego ziarna i jej niepojęte odmawianie siebie w pustym odłogu zimowego pola. Przez to narzędzie przeciąga bezgłośna obawa o zapewnienie chleba, milcząca radość ponownego przetrwania biedy, niepokój w obliczu nadejścia narodzin i drżenie wobec zagrożenia śmiercią. Narzędzie to przynależy *ziemi*, a strzeże go *świat* chłopki. Z tego strzegącego przynależenia powstaje samo narzędzie ku swemu spoczywaniu w sobie. Przypuszczalnie wszystko to wypatrujemy tylko z narzędzia-butów na obrazie. [...] Wprawdzie bycie narzędzia narzędziem polega na jego przydatności, lecz ona sama spoczywa w pełni istotowego bycia narzędziem. Nazywamy je niezawodnością. To jej mocą, dzięki narzędziu, chłopka wdaje się, w milczące wezwanie ziemi, mocą niezawodności narzędzia jest ona pewna swego świata. Dla niej i dla tych, którzy bytują, jak ona, świat i ziemia ujawniają się tylko w ten sposób: w narzędziu"[753].

Dzieło jednak nie naśladuje i nie odtwarza tego, co obecne w bycie butów-narzędzia – nie produkuje podobizny, nie uzgadnia (*adaequatio*) z bytem, nie w takim sensie bowiem niesie ono ze sobą „prawdę":

„Dzieło sztuki wyjawia na swój sposób bycie bytu. Owo wyjawianie, tzn. odkrywanie, tzn. prawda bytu, dzieje się w dziele. W dziele sztuki odłożyła się prawda bytu. Sztuka jest odkładaniem-się-w-dzieło prawdy"[754]

[753] Tamże, s. 20-21.
[754] Tamże, s. 25.

– nawet jeśli ta ostatnia ujawnia się również „w narzędziu", poprzez jego niezawodność. Dzieło sztuki odsłania bycie bytu – jego pustą mimo wszystko prawdę – prześwit: spór, sporzenie, odprzeciwnianie, „miejsce" różnicy, a więc „miejsce" wy-darzającej się w sporze prawdy. Dzieło – czegokolwiek by nie ukazywało – ujawnia zamykająco-otwierające rozstrzyganie stale „wschodzącego" świata (bycie) i stale „zamykającej" go ziemi (byt). To wszystko – opis mogący w nieskończoność „cyrkulować" bez nadziei na „wyjście" z labiryntu bycia-bytu – znamy już z własnego skromnego „wykładu" Heideggera.

Z tymi samymi butami – w rzeczywistości będącymi butami samego van Gogha – wiąże się interesująca historia, którą w swoich wspomnieniach przytacza malarz Paul Gauguin. Około roku 1888 Gauguin zamieszkiwał z van Goghiem i dzielił z nim studio w Arles:

„W studio znajdowały się duże nabite ćwiekami buty, całkiem znoszone i poplamione błotem; posłużyły mu do stworzenia niezwykłych martwych natur. Nie wiem dlaczego, ale czułem, że wiąże się z tym reliktem jakaś historia. Pewnego dnia zaryzykowałem i zapytałem go, z jakiego powodu otacza szacunkiem rupieć, który ktoś inny z pewnością dawno wyrzuciłby do kosza na śmieci. <<Mój ojciec – powiedział – był pastorem i na jego prośbę podjąłem studia teologiczne, aby przygotować się do zawodu. Już jako młody pastor, pewnego pięknego poranka, nie mówiąc nic rodzinie, wyjechałem do Belgii, aby głosić Ewangelię w fabrykach; nie tak jak mnie uczono, ale tak jak sam ją rozumiałem. Te buty, jak widzisz, dzielnie znosiły trud podróży>>. Wygłaszając kazania dla górników w Borinagen, Vincent podjął się opieki nad jednym z górników, który padł ofiarą pożaru w kopalni. Mężczyzna był tak mocno poparzony i okaleczony, iż lekarz nie dawał nadziei na wyzdrowienie. Mógł go uratować tylko cud. Van Gogh opiekował się nim troskliwie przez czterdzieści dni i uratował mu życie. <<Zaraz przed opuszczeniem Belgii – powiedział – doznałem w obecności tego człowieka, którego czoło zdobiła seria blizn, wizji korony cierniowej, wizji zmartwychwstałego Chrystusa>>"[755] (tłum. własne, Ł.M.).

[755] Cyt. za: M. Schapiro, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society. Selected papers*, George Braziller,,New York 1994, s. 141. Tekst oryginału: *In the studio was a pair of big hob-nailed shoes, all worn and spotted with mud; he made of it a remarkable still life painting. I do not know why I sensed that there was a story behind this old relic, and I ventured one day to ask him if he had some reason for preserving with respect what one ordinarily throws out for the rag-picker's basket. „"My father," he said, „was a pastor, and at his urging I pursued theological studies in order to prepare for my future vocation. As a young pastor I left for Belgium one fine morning, without telling my family, to preach the gospel in the factories, not as I had been taught but as I understood it myself. These shoes, as you see, have bravely endured the fatigue of that trip." Preaching to the miners in the Borinage, Vincent undertook to nurse a victim of a fire in the mine. The man was so badly burned and mutilated that the doctor had no hope for his recovery. Only a miracle, he thought, could save him. Van Gogh tended him forty days with loving care and saved the miner's life. Before leaving Belgium I had, in the presence of this man who bore on his brow a series of scars, a vision of the crown of thorns, a vision of the resurrected Christ.*

Rzecz jasna owa anegdota niczego nie dowodzi[756], umieszczona jednak w samym centrum Heideggerowskich rozważań na temat dzieła sztuki – z którymi dzieli przecież poniekąd swój przedmiot – powoduje wrażenie „rozdarcia" opisywanej przez filozofa „całości świata", wrażenie podobne temu, którego doświadczyć musiał sam van Gogh na widok „przemienionego" górnika. Buty van Gogha – te konkretne buty – stanowią więc „pamiątkę" owego „rozdarcia"; „pamiątka" taka otwiera inaczej niż buty-narzędzie i buty-dzieło, nie dotyczy bowiem samego labiryntu świata – jako całości „otwartej" wyłącznie dla kluczenia – ale możliwości „wyjścia". Dopiero na tej drodze – którą wizja zmartwychwstałego Chrystusa „przedarła się" jakoby przez rysy twarzy górnika – dochodzi do symbolizowania pojmowanego jako połączenie dwóch różnych porządków.

Sama możliwość tego typu wizji zdaje się dopełnieniem obrazu wszechświata proklamowanego przez kontrkulturę – tej „apokaliptycznej" Huxleyowskiej efemerydy, w ramach której ludzkie „ja" może komunikować się z całym wszechświatem, ponieważ „wszystko jest jednością" jej ciągłego ruchu. Wizja ta wprowadza jakoby podstawowy orientacyjny „znak" (arche-typ), jako zapowiedź pewnego „porządku", w sam środek nieskończonych fluktuacji świata natury i historii. W dojrzałej twórczości van Gogha odnajdujemy wprawdzie wyłącznie ów ruch „przestrzeni", jego obrazy pozbawione są – czy to za sprawą świadomej decyzji, czy też z uwagi na wpływy epoki – konotacji ściśle religijnych, o ile nie uznamy sakralnego charakteru samej tej „żywości" (krajobrazu, portretu czy martwej natury), na którą patrzył on, zda się, każdego dnia.

Ciągły cud stwarzania, który objawia się w otwartych „oknach" oczu, podobny temu, o czym w swoim świadectwie – przywołując pozornie zwykłą przechadzkę po lesie – wspomina Lew Tołstoj: „było to wczesną wiosną, byłem sam w lesie, przysłuchiwałem się głosom lasu [...] I znowu słuchałem Boga [...] duszę mą zalały fale radości życiowej. Wszystko dookoła mnie ożyło, nabrało wyrazu"[757].

---

[756] Sam Meyer Schapiro próbował uczynić z tej historii argument – wiążący być może wyłącznie na polu aż do śmieszności drobiazgowo pojmowanej dziedziny historii sztuki – przeciwko domniemanej niezręczności „wielkiego filozofa", który z taką dowolnością interpretuje znane dzieło sztuki. Heidegger w pewnym sensie uprzedza ewentualność takich pretensji, pisząc: „Dzieło sztuki dostarczyło wiedzy o tym, czym naprawdę jest narzędzie-buty. Lecz najżałośniej oszukiwalibyśmy samych siebie, chcąc sądzić, że wszystko to wykoncypował podmiotowy akt naszego opisywania, a następnie nas zwiódł" (M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, dz. cyt., s. 22). Motywowana brakiem wyczucia zdaje się raczej sama próba Schapiro, aby Heideggera złapać w pułapkę nadinterpretacji.

[757] L. Tołstoj, *Spowiedź*, tłum. N.N., Gebethner i Wolff, Warszawa 1907, s. 170.

Podobnym punktem widzenia zdają się dysponować twórcy *art brut*, tacy jak choćby Augustin Lesage, Adolf Wölfli, Zdenek Košek, Henry Darger[758]; w ich twórczości Bóg ukazuje się często jako „matryca" niekończących się rekurencji – jeden jej element powtarzany bez końca może tworzyć tu całe wszechświaty. Pośród tych „an-archaicznych" wzorców pojawiają się jednak ściśle religijne treści wyobrażeniowe – pojedyncze figury i całe *toposy* wkomponowane w niesamowicie wręcz żywe, jaskrawe i ruchliwe światy przedstawione[759] – mimo iż autorzy ci (będący przeważnie ludźmi obciążonymi przypadłościami natury mentalnej) nie przejawiali raczej chęci do intencjonalnego osadzenia się w jakimś konkretnym kontekście kulturowym, nie zabiegali również zwykle o uwagę tak zwanej „publiczności". W świetle wręcz obsesyjnego poczucia „misji", które odczuwa niemalże każdy twórca *art brut*, kulturowa czy społeczna aprobata zdaje się bowiem niczym[760].

Z przedstawianego tu punktu widzenia istotne jest zasadnicze rozstrzygnięcie: czy w centrum takiego świata postawimy człowieka – a więc również jego wyobrażenia, pracę i wytwory – czy też uznamy człowieka za swoiste „przedłużenie" jego „ruchu", zaledwie bruzdę fali na powierzchni wielkiego i głębokiego oceanu. Pisze van Gogh w liście do brata:

---

[758] Augustin Lesage – pracownik kopalni, słyszy głos – rzekomo jest to głos zmarłej w wieku dziecięcym siostry – który każe mu tworzyć. Jego dzieła to rozciągające się w nieskończoność horyzonty szczegółów, pośród których pojawiają się przedstawienia religijne. Adolf Wölfli – schizofrenik, wybitny przedstawiciel *art brut*, który zaczął tworzyć wraz z ustępującymi objawami ostrej, trwającej latami, psychozy. Odkryty przypadkiem przez Waltera Molgethalera. Jego prace pod wieloma względami przypominają prace Lesage'a; Zdenek Košek – czeski drukarz, który po załamaniu psychicznym zaczął „porządkować" docierające doń zewsząd sygnały, twierdził bowiem, iż jego głowa jest anteną zdolną odbierać miliony bodźców, on sam zaś – jego stany emocjonalne, czynności, jak choćby palenie papierosa – mogą wpływać na realne wydarzenia, jak np. tornado na drugiej półkuli ziemi („Znajdowałem się w galaktyce, moje mieszkanie było jądrem słońca"). Jego prace stanowią zapis tym podobnych, alchemicznych „związków" podmiotu i przedmiotu, nieba i ziemia itp. Henry Darger – od dziecka tułający się po sierocińcach, rzekomo opóźniony w rozwoju, samotnik, stróż w jednym z nowojorskich szpitali. Na krótko przed śmiercią Dargera, właściciel kamienicy, w której artysta wynajmował mieszkanie, natknął się na liczące kilkanaście tysięcy stron – opatrzone ponad trzystoma akwarelowymi ilustracjami – dzieło. Epopeja ta zatytułowana: *Historia Dziewcząt Vivian, znana również jako Krainy Nierealnego, czyli rzecz o glandeko-angelikańskiej burzy wojennej, spowodowanej buntem zniewolonych dzieci*, łączy w sobie dziecięcy topos raju, w którym androgyniczne „dziewczynki" stawiać muszą czoła brutalnym, zmilitaryzowanym siłom najeźdźcy ze świata dorosłych, z elementami baśni oraz wyobrażeniami zaczerpniętymi z objawienia chrześcijańskiego. Awangardowi artyści pierwszej połowy XX wieku zdają się dostrzegać wartość sztuki prymitywnej, dzieł „szalonych" czy też tworzonych przez dzieci. Ma to związek ze wspomnianym „znużeniem" zachodnimi kategoriami poznawczymi, estetycznymi czy społecznymi. Artyści (np. surrealiści) masowo eksplorują „ścieżki" szaleństwa, okultyzmu czy upojenia, szczególnie we Francji, gdzie tradycja podobnych praktyk sięga – inspirowanego *Wyznaniami angielskiego opiumisty* De Quinceya – Baudelaire'a, wspomnianego Rimbauda czy sławnego „klubu haszyszystów" z Teofilem Gautier na czele.

[759] Obserwacje podobnych zależności tych dwóch perspektyw poczynił czeski psycholog Stanislav Grof w ogromnym studium dotyczącym badań nad zastosowaniem substancji psychoaktywnych. U badanych przez Grofa pacjentów, poczuciu „jedności ze światem", harmonii, zaniku istotnych różnic między podmiotem i przedmiotem, towarzyszyło zwykle odsłonięcie czy wydobycie na powierzchnię świadomości, przedstawień charakterystycznych dla sfery archetypowych czy ściśle religijnych wyobrażeń.

[760] To samo dotyczy, zdaje się nieco bardziej świadomej, pracy Blake'a: głębokie przekonanie o słuszności postępowania wbrew trendom i wymogom epoki, w zgodzie wyłącznie z wewnętrznym głosem inspiracji (Blake zwykł nazywać się „skrybą aniołów"), odnajdziemy choćby w jego korespondencji.

„Człowiek mądry, inteligentny, filozof, spędza czas na czym? Na badaniu odległości Ziemi od Księżyca? Na zgłębianiu polityki Bismarcka? Nie, studiuje źdźbło trawy. Ale to źdźbło trawy pozwala mu później rysować wszystkie rośliny, a potem pory roku, pejzaże, zwierzęta, wreszcie postać ludzką.(...) trzeba powrócić do natury mimo naszego wykształcenia i naszej pracy w świecie konwencji”[761].

William Blake zaś do przyjaciela, Thomasa Buttsa, skieruje następujące słowa:

„Przyjacielowi Buttsowi opisuję
Moją pierwszą Wizję Światła
Siedząc na żółtych piaskach
Słońce rzucało swe promienie Chwały
Z nieba wysokich strumieni
Ponad Morzem, ponad Lądem
Otworzyły się moje Oczy
Na region powietrza
Z dala od wszelkiej Troski
Na regiony ognia
Z dala od Żądzy
Światło Poranne
Szczyty Niebios ozdabiające:
W jasnych cząsteczkach
Klejnoty Światła
Błyszczały jasne i wyraźne.
Zdumiony i zalękniony
Każdą cząstkę oglądałem;
Zdumiony i zdziwiony
Bo każda była Człowiekiem
O ludzkim kształcie. Pobiegłem szybko
Bowiem przywoływały mnie
Samotne nad morzem
Wołające: Każde ziarnko Piasku
Każdy Kamień na Ziemi
Każda skała i każde wzgórze
Każda fontanna i strumień
Każda roślina i każde drzewo
Góry, wzgórza, ziemia i morze, Obłok, Meteor i Gwiazda
Są Ludźmi widocznymi z dala”[762].

---

[761] Cyt. za: W. Juszczak, *Postimpresjoniści*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1972, s. 170.
[762] Cyt. za: E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 79-80.

Być może jednak perspektywy te nie muszą się wykluczać i kiedy spojrzymy na nie pod odpowiednim kątem, zobaczymy, iż w rzeczywistości pokrywają się wzajemnie. Właśnie takie postawienie sprawy chcielibyśmy uczynić tłem dla naszych końcowych rozważań.

Typologia nieprzejawionego

Zarówno ogólne rysy narracji religijnych, jak i ich szczegółowe symboliczne przedstawienia wskazują jednoznacznie – niekiedy w sposób nad wyraz dokładny i konkretny, daleki od teoretyzowania – iż na wyobrażeniowym poziomie religie stanowią piętrzące się w nieskończoność kompleksy analogii. Z uwagi na to, w jaki sposób staraliśmy się dotychczas postępować, rozjaśniając dane „miejsca" narracji religijnych za pomocą osadzenia ich w szerszym między-kulturowym kontekście, nie musimy w tym miejscu zanadto wysilać się już celem udowodnienia powyższej tezy. Regularność „wzorów", podług których mity, symbole, religijne figury, tropy i toposy układają się w odpowiadające sobie konstelacje, sprawia wrażenie, iż ludzie na przestrzeni wieków, przy pomocy różnych środków, niezliczoną ilość razy „opowiadali" i wciąż „opowiadają" sobie jedną i tę samą historię. Takie postawienie sprawy generuje jednak liczne pytania i wątpliwości, które narzucają się szczególnie w związku z mimo wszystko widoczną już na pierwszy rzut oka niesprowadzalnością całej tej religijnej różnorodności do jakiegoś wspólnego „centrum". Nic wszak nie przychodzi nam łatwiej aniżeli mnożenie różnic, zwykle w oparciu o poczucie sztywnej tożsamości poszczególnych grup etnicznych i religijnych. Oczywistym wydaje się rozdźwięk wynikający z ustalenia owych „linii demarkacyjnych", które zdają się raczej uniemożliwiać czy wręcz wykluczać spotkanie i dialog na gruncie religijnym. Wciąż więc, niczym bumerang, powraca pytanie: czy tropienie analogii, wyłuskiwanie ich sensów, kumulowanie znaczeń istotnych dla każdej religii bądź amplifikacja religijnych treści pochodzących z możliwie największej ilości źródeł, muszą z założenia redukować wyjściową różnorodność religijnych „wartości" w celu sprowadzenia ich wielowymiarowego bogactwa do jakieś zasady ogólnej obowiązywalności?

W toku niniejszego wywodu staraliśmy się wykazać niewątpliwie nadrzędne znaczenie wejścia w „sytuację" symboliczną – odpowiadania na „wezwanie" symbolicznego objawienia (bycie powiadamianym) aniżeli formułowania wyjaśnień i przyjmowania do wiadomości jakichś konkretnych informacji (bycie informowanym) – za sprawą którego możliwe czy wręcz konieczne staje się przekraczanie epistemologicznych, ontologicznych czy etycz-

nych perspektyw religii. Uprawiając filozofię na temat symbolu, należy więc wystrzegać się przede wszystkim sprowadzania go do postaci dyskursu czy konceptu; „podążanie" za symbolem nie może nigdy celowo redukować jego autoprezentacji kosztem budowanej na jego podstawie ogólnej, jasnej i jednoznacznej wiedzy. Na mit odpowiada się mitem, co z punktu widzenia warunków „uprawiania" filozofii zdaje się zadaniem niełatwym i filozoficznie niepewnym, szczególnie jeśli mówimy nie o wybranym aspekcie jakiegoś wyznania, obszarze zawężonym do konkretnej religii czy religijnej „strategii" – od wyników badań na ograniczonym obszarze można wszak oczekiwać jako takiej koherencji – ale o religii „w całości".

Owa „całość" czy owo „w ogóle", będące swego rodzaju filozoficznym skrzywieniem i pułapką – o czym mówiliśmy na samym początku niniejszej rozprawy – zdają się jednak uwarunkowane przez sam „przedmiot" namysłu, jakim w szerszej perspektywie jest Bóg/ *sacrum*, w węższej zaś, odsyłający do niego symbol. Symbol jednak – co staraliśmy się wyłuszczyć, a może nawet udowodnić – prowadzi zawsze od szczegółu do ogółu, od części do całości, od zmysłów do tego, co je przekracza i poprzedza, od immanencji do transcendencji, od tego, co zwykłe, do tego, co „cudowne" w pełnym tego słowa znaczeniu. W kategoriach zbłądzenia pojmuje się więc zarówno krańcową nierównowagę pomiędzy tak określonymi „stronami" religijnego „układu odniesień" – przeciwieństwa bowiem nie powinny być tu pojmowane jako przeczenia – jak i „redukcję" totalizującą, czyli wchłonięcie ich wzajemnej zależności w ramy bliżej nieokreślonej całości (nicości/ wszystkości).

Na ryzyko „redukcji" totalizującej narażeni jesteśmy również wtedy, gdy – uznając wprawdzie każdorazowo zasadność funkcjonowania kulturowego kontekstu, z którego „przychodzi" do nas symbol – szukamy swego rodzaju źródła wspólnego dla wszystkich symbolicznych objawień. Jeśli bowiem przyznamy równy status symbolicznym treściom wyobrażeniowym „całego" świata, wówczas możemy niepostrzeżenie zboczyć ze ścieżki „sytuacji" symbolicznej, w kierunku religijnego aprioryzmu (Rudolf Otto), psychologicznej interpretacji aktów religijnych (William James) lub – w najlepszym wypadku „wyobrażeniowego" – schematyzmu transcendentalnego[763] itp. Raz jeszcze pozwalamy filozoficznej ogólności – jak mawiał Miłosz – „pożreć" szczególność, być arbitrem (w nie do końca swojej sprawie), zdolnym rozstrzygać w kwestiach religii i ewentualnie godzić strony sporu, do którego musi nie-

[763] Z oczywistych względów pomijamy – posługujące się podobną strategią – stanowisko socjologii religii (Max Weber, Ernst Troeltsch) czy deizm, który w swoich ustaleniach zasadniczo nie mógł nawet odnieść się do symbolicznej płaszczyzny religii, skoro uważał ją za swego rodzaju „nadbudowę".

uchronnie dojść, kiedy każdy z oponentów widzi siebie w roli jedynego depozytariusza prawdy. Z drugiej strony jednak – z punktu widzenia tych, którzy w swoim przekonaniu dysponują taką właśnie prawdą – nie da się religijnej różnorodności „sprowadzić" (czy wprowadzić) do jakiejś „świętej" wspólnoty, mimo iż wyobrażeniowe treści religii z całą pewnością wskazują na wspólny im wszystkim rdzeń ludzkich doświadczeń.

Nieodzowne w tej kwestii pozostaje przede wszystkim unikanie arbitralności, nieistotne, czy impulsem dla niej będzie przynależność do jakiejś tradycji, czy – wręcz przeciwnie – chęć połączenia ich wszystkich na jakimś metapoziomie. Kryterium oceny religijnych treści wyobrażeniowych musi pochodzić z „wnętrza" samej religii, inaczej nie uda się określić zarówno jej ogólnych „właściwości", jak i „miejsc" epifanii o szczególnej dla tak pojmowanej „ogólności" randze. Szukamy w samej warstwie symbolicznej – skoro już na samym początku odnotowaliśmy nieodzowny dla religijnej wizji rzeczywistości charakter symbolu – na poziomie globalnego przebiegu symbolizowania, ogólnego działania symbolu oraz autoprezentacji konkretnych symboli, które w założeniu odzwierciedlają (co działa oczywiście w obie strony) zarówno sam przebieg „procesu", jak i ogólny sposób działania. Poszukujemy konkretnego symbolu, który spełniałby te warunki, legitymizując swego rodzaju nie-zewnątrz-arbitralne kryteria oceny religijnych treści wyobrażeniowych i wszelkich nadbudowanych na ich fundamentach konstrukcji.

Nietrudno po tischnerowsku orzec, iż świat jest metaforą innego świata – immanentnym objawieniem transcendencji w ramach symbolu o zasięgu globalnym – „pustym" odbiciem, które wskazuje na odciśniętą pełnię jakiegoś ukrytego „reliefu". To, co w ten sposób odbite, jawi się jako paradoksalne „splątanie" dopełniających się bądź – w zależności od punktu widzenia – wykluczających pierwiastków: zachodu i wschodu, dnia i nocy, życia i śmierci, płci itp. Z tego samego powodu nie tak łatwo obronić konkretne symboliczne „objawienia" ograniczone każdorazowo przez jakąś wewnątrz-światową perspektywą. Z chwilą gdy wybierzemy dany aspekt „odcisku" paradoksalnej pełni, by uczynić go przedmiotem kultu zgodnie z ułomnym ludzkim punktem widzenia – który tylko z rzadka zdolny jest wznieść się ponad sprzeczność – zostajemy mimowolnie zaangażowani w „walkę" przeciwieństw. Tą walką żyją zwykle strony religijnych sporów: czciciele dnia nigdy nie zgodzą się z czcicielami nocy, politeiści z monoteistami, wyznawcy konkretnej teofanii z wyznawcami nieokreślonej *mana* itd.

Kiedy spojrzymy niejako „w tył", ku temu, co odbite – co „funduje" świat takich przeciwieństw – dostrzeżemy zda się jakąś potworną „figurę" podobną do opisywanej przez Carla Gustava Junga w *Sermones ad Mortuos* Pleromy, której „uwydatnieniem" czy urzeczywistnieniem jest niewyrażalny, okropny bóg Abraxas. Jako, zdaje się, stosunkowo wczesna gnostycka próba syntezy przeciwieństw w ramach – jednak dość abstrakcyjnego – bytu o charakterze pleromatycznym[764], miałby Abraxas przekraczać „ograniczoność" i uwarunkowania Boga Starego Testamentu, przez gnostyków utożsamianego niekiedy ze złym demiurgiem. Jung opisuje go więc jako najwyższego Boga, hermafrodytycznego dawcę życia i śmierci, dobra i piękna ale również zła i szpetoty, nicości i pełni, wszystkiego i niczego, słonecznego Boga i jego adwersarza, Diabła[765]. Pisze Jung:

„Abraxas jest trudnym do rozpoznania Bogiem. Jego moc jest największa, albowiem człowiek nie widzi jej. W Słońcu widzi *summum bonum*, w Diable *infinitum malum*, w Abraxas zaś pod każdym względem nieokreślone ŻYCIE, które jest matką dobra i zła. Życie wydaje się mniejsze i słabsze niż *summum bonum*, dlatego czymś trudnym do pomyślenia jest, że Abraxas mocą przewyższa nawet Słońce, które samo przecież jest promieniującym źródłem wszelkiej siły życiowej. Abraxas jest Słońcem i zarazem wiecznie ssącą paszczą Pustego, pomniejszacza i rozdrabniacza, Diabła. Władza Abraxasa jest dwojaka. Nie widzicie jej, gdyż w oczach waszych znosi się to, co w tej władzy zwrócone jest przeciwko sobie"[766].

Zdecydowanie mniej wykalkulowaną wersję takiego pleromatycznego bytu stanowi Damballah, jeden z najwyższych duchów loa[767] w haitańskim voodoo. Damballah ukazywany

---

[764] „Później wystąpił Bazylides – pisze Tertulian – Ten nauczał, że istnieje najwyższy Bóg, imieniem Abraksas. Z niego pochodzi stworzony Umysł, nazywany przez Greków *nous*, od tego zaś pochodzi Słowo, z niego zaś Opatrzność, z Opatrzności Moc i Mądrość. Z tych zaś następnie pochodzą władze i aniołowie, a następnie nieskończone ilości aniołów i emanacji. Za przyczyną aniołów, ustanowionych w 365 niebiosach, powstał świat ku czci Abraksasa" (Tertulian, *Przeciw wszystkim herezjom*, tłum. ks. W. Myszor, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. II, ATK, Warszawa 1983, s. 220).

[765] Jung wymienia dalej: czynne i nieczynne, pełnia i pustka, żywe i martwe, różne i jednakie, jasne i ciemne, gorące i zimne, moc i materia, czas i przestrzeń, dobre i złe, piękne i szpetne, jedność i wielość (C.G. Jung, *Sermones ad Mortuos*, [w:] tegoż, *Wspomnienia, sny, myśli*, dz. cyt., s. 441). Podobnie, używając jednak pojęć filozoficznych, opisuje stwórczą „nicość absolutną" Nishida Kitarō, nazywając ją „absolutnie sprzeczną samotożsamością".

[766] Tamże, s. 445.

[767] Ogół (odróżnionych od świętych) tajemniczych, niewidzialnych duchów w synkretycznym haitańskim voodoo. Haitańczycy nie modlą się do duchów loa o wstawiennictwo, jak czynią względem świętych, ale służą im poprzez – przyporządkowane odpowiednio do każdego ducha – taniec, muzykę, wybijanie „świętego" rytmu, rytuały symboliczne itp. Duchy loa nie są niezależnymi bytami, są raczej pośrednikami pomiędzy najwyższym Bogiem (Bondye) a światem ludzi (idea sfery pośredniej zdaje się zapożyczeniem z islamu, który miał duży wpływ na voodoo). Wyznawcy voodoo czczą Dumballaha pod postacią św. Patryka, Mojżesza, a nawet Chrystusa Zbawiciela.

jest pod postacią dobrotliwego węża[768], będąc jednocześnie nazywany ojcem nieba, innych duchów i ludzi, najwyższym stwórcą i Wielkim Mistrzem; jest dawcą życia i śmierci, błogosławieństwa i klątwy, zsyła zarówno anioły, jak i demony.

Idea tego typu „podwójności" nie jest obca również tradycji judeochrześcijańskiej, skoro bowiem Bóg jest dawcą wszystkiego i bez Niego nic nie może zaistnieć, w pewnym sensie odpowiada on również za zło i ciemność, skoro zsyła zarówno pomyślność i dostatek, jak i karę w postaci ubóstwa czy przekleństwa[769]: „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko" (Iz 45,7). Kwestia Bożego bycia „odpowiedzialnym" za wszystko stanie się, jak wiadomo, pożywką dla rozmaitych teorii teodycealnych, bowiem z punktu widzenia metonimiczno-konceptualnej fazy języka – która pragnie sumować boskie przymioty w sposób z założenia niepodlegający sprzeczności – taka dwuznaczność zdaje się trudna lub niemożliwa do zaakceptowania. O ile jednak haitański Dumballah – jako reprezentant loa – pozostaje pośrednikiem pomiędzy najwyższym, a więc ukrytym Bogiem (Bondye, z fr. *Bon Dieu*, „Dobry Bóg"), o tyle gnostycki Abraxas, którego z lubością opisuje Jung, stanowi ostateczną „zasadę", czystą potencjalność, chaotyczną i wewnętrznie sprzeczną istotę życia.

Z punktu widzenia Jungowskiej teorii nieświadomości, takie posunięcie wygląda na uzasadnione. Życiodajna, ciemna nieświadomość, w której świadomość musi raz za razem „obmywać"[770] się, aby nie ulec martwocie psychicznych usztywnień, przypomina pod tym względem Heideggerowskie bycie. W istocie, myślenie gry świadomości i nieświadomości, której celem jest proces indywiduacji oraz gry bycia i bytu, która we wczesnej fazie Heideggerowskiej filozofii bycia uwalnia podmiot z nieautentyczności, wykazują – pomijając rzecz jasna radykalną różnicę metod i środków wyrazu – wzajemne podobieństwo[771]. Z tego punktu

---

[768] Niekiedy jest to skrzydlaty wąż wyposażonego w ludzką głowę lub cały tułów. Podobnie gnostycy opisywali Abraxasa, jako istotę o ciele człowieka, z głową koguta i wężami zamiast nóg (połączenie symbolu ptaka i węża, o którym wspominaliśmy wielokrotnie). Jung pisze o nim: „skrzydlate kłębowisko żmij".

[769] Osobną kategorią jest „próba" czy „pokuszenie", które nie mieszczą się w sztywnych ramach dobra i zła, błogosławieństwa i kary.

[770] Przypomina to egipski wątek Słońca-Ra i węża Apophisa. Jung często porównuje nieświadomość do wody: odnawiających „ablucji", ale i niszczącego żywiołu potopu odpowiedzialnego za „inflację" – owładnięcie świadomej sfery (ego) przez treści archetypowe – mogącą wywołać stany psychotyczne („tonięcie", bycie „zalanym" przez treści nieświadome).

[771] Zagadnienie nie doczekało się studium porównawczego w języku polskiem; temat poruszany był bodajże wyłącznie w kontekście Nietzschego. W języku angielskim por. M. Gildersleeve, *Returning to Jung with Heidegger*, LAP Lambert Academic Publishing, Synnyvale 2016; R.M. Capobianco, *Jung and Heidegger: Dweling Near the Source*, „Review of Existential Psychology and Psychiatry" 1993, nr 21. Zarówno Gildersleeve, jak i Capobianco zajmowali się szerzej tematem relacji pomiędzy Jungiem i Heideggerem.

widzenia należy jednak zapytać: czy zarówno Jung, jak i Heidegger – każdy na swój sposób przenosząc akcent ze światła bytu lub świadomości na ciemność bycia czy nieświadomości – nie projektują idei stwórczej pleromatyczności na tłumioną dotąd, zwłaszcza na Zachodzie, zasadę waginalną?

Oznaczałoby to w rzeczy samej „krok wstecz", przeniesienie uwagi z bóstw solarnych, „świadomych" i określonych kształtem, na bezkształtne „łono" wielkiej matki, z którego narodzili się również bogowie; nie tyle jednak na samą naturę, co „nieokreślone – jak mówi Jung – „ŻYCIE, które jest matką dobra i zła", które poprzedza również horyzont stworzenia w postaci *natura naturata*. W świecie jednostronnie zdominowanym przez symbole falliczne – w świecie ducha uciskającego samą przyrodzoność życia – stanowi to swego rodzaju „ruch" powrotu do źródłowej natury. Od systemów skrajnego ucisku wyrosłych na przecięciu idei patriarchatu i metafizycznej hierarchii bytu ku formom mniej opresywnym choćby z uwagi na ich nieokreśloność, potencjalnie jednak niebezpiecznych przez wzgląd na dowolność związaną z samą tą nieokreślonością, rozpasanym brakiem formy. Istotna jest jednak sama relacja pomiędzy światłem i ciemnością; to „łono" wielkiej matki poprzedza i rodzi bogów, ciemność stanowi warunek możliwości wszelkiego świecenia, podobnie jak dzieje metafizyki bytu – metafizyki światła – swoje uzasadnienie odnajdują w ciemnej nicości bycia.

„Taka ziemia-matka – tłumaczy Northrop Frye – będąca najłatwiejszym do zrozumienia obrazem *natura naturans*, jest moralnie ambiwalentna. Jako łono wszelkich form życia posiada aspekt radosny i żywicielski, jako grób wszelkich form życia ma aspekt ponury i złowrogi, jako manifestacja niekończącego się cyklu życia i śmierci posiada aspekt nieodgadniony i tajemniczy. Dlatego często jest *diva triformis*, boginią o potrójnej postaci, najczęściej narodzin, śmierci i odrodzenia w czasie [...] dostrzegamy często tę ziemię-boginię wraz z podporządkowanym jej, męskim zazwyczaj towarzyszem, który przedstawia sam cykl życia i śmierci, tak jak ona przedstawia ciągły proces leżący u jego podstaw. Ten towarzysz może być jej synem, kochankiem albo <<umierającym bogiem>>"[772].

Dopiero w ramach porządku stworzenia dochodzi do narodzin boga, „jednostki" szczególnej, podobnie jak ze społecznej „masy" wyodrębnia się patriarcha, kapłan, prorok, w końcu sam Mesjasz. Gdy w pełni przyjmiemy konsekwencje takiej perspektywy, wszystko wyda nam się „płynne": światem rządzi swego rodzaju *Zeitgeist*, bogowie przychodzą i odchodzą, walczą, zwyciężają bądź są przezwyciężani. W konsekwencji więc dowartościować należy samą pod-

[772] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 93.

stawę tak pojmowanego ruchu, w wątpliwość podając wszelkie esencjonalistyczne sentymenty. Nawet jeśli uznamy, iż świat oparty jest na jakiejś głębiej ukrytej „duchowej" podstawie, pozostanie ona nieodwołalnie nieokreślona: „forma jest pustką, pustka jest formą". Ostatecznie jednak nie odrzuca się tu myślenia symbolicznego w ogóle, a jedynie „światło" i ład Zachodu wymienia się na „ciemność" i rozkiełznanie Wschodu, często zapoznając ich symboliczne znaczenie i wzajemny związek.

Doskonałym przykładem tego typu myślenia, niepozbawionego jednak wagi symbolu, jest zapis „wizji" z *Księgi Prawa* Aleistera Crowleya, która – podkreśla „autor" – „stanowi objaśnienie Wszechświata" „podyktowane" w Kairze w 1904 roku. „Jego składnikami – pisze Crowley – jest Nuit <<Przestrzeń>>, to znaczy suma wszelkiego rodzaju możliwości oraz Hadit, każda rzecz, która doświadczyła tych możliwości"[773]. Nuit to egipska bogini Nut, którą Egipcjanie wyobrażali sobie jako pochyloną kobietę, stojącą równocześnie na rękach i nogach, tak aby jej wygięte w łuk ciało tworzyło sklepienie nocnego nieba. W tej ciemności, która jest przestrzenią niekończących się możliwości pozostawionych do dyspozycji uobecniającego się bytu-światła, byt ów pojawia się w postaci Hadita czy też Horusa z Behdet, a jego upostaciowaniem jest uskrzydlony słoneczny glob i dwa węże[774]. Jako taki Hadit pojawia się w samym sercu Nuit, rozświetlając mrok jej ciemnego „łona" poprzez realizację zawartych w nim możliwości. Nuit jest ponad wszystkim i we wszystkim, jej ekstaza jest ekstazą wszystkiego i wszystkich, sama jednak pozostaje „niewidoczna"[775]. Hadit natomiast jest symbolem fallicznym, który objawia się jako dopełnienie waginalnej zasady Nuit: jest „znajdującym się wszędzie" środkiem kuli, która sama „znajduje się nigdzie", jest płomieniem palącym się w sercu każdego człowieka i każdej gwiazdy, jest ograniczonym przez śmierć objawieniem życia, „osią koła i sześcianem w okręgu", reprezentuje on każde unikalne doświadczenie oraz łączną sumę wszystkich doświadczeń, które umożliwia Nuit.

„Widzenie" Crowleya wygląda na wersję symboliki różko-krzyża myślaną raczej od strony róży – figury nieograniczonej, źródłowej natury – aniżeli na konkretne, historyczne

---

[773] A. Crowley, *Liber AL vel Legis*, tłum. M. Skierkowski, XXL, Wrocław 2017, s. 22.

[774] *Uraeon*, o którym pisaliśmy już wyżej, jest – jak mówi Fostowicz – egipską „trójnią" ancycypującą figurę Trójcy Świętej. Horus z Behdet przedstawiany jest również jako sokół ze słońcem i wężem na głowie.

[775] Istotny w tym kontekście pozostaje również związek Nuit z Izydą (to prawdopodobnie wersje tej samej bogini; takie przenikanie w mitologii nie jest niczym niezwykłym). Izyda, jak pamiętamy, jest boginią natury, woalem śmiertelności, zasłoną. Wskazuje na to również Crowleyowski opis formuły IAO: Izyda – Apophis –Ozyrys; przedstawia ona proces, w ramach którego natura (Izyda) – jako swego rodzaju wyjściowa „kompozycja" – dekomponuje się w chaotycznym stanie „śmierci" (wąż Apophis), by u końca swojej drogi zmartwychwstać (Ozyrys).

objawienie krzyża. Krzyż-Hadit stanowi tutaj jedynie „punkt", gwiazdę, światło, które pojawia się w łonie róży-natury. Nie chodzi tu więc z pewnością o Chrystusa, ale o każde możliwe objawienie (Hadit-krzyż) i źródłowy „warunek możliwości" jawienia się w ogóle (Nuit-róża). Bogowie przychodzą i odchodzą. Z punktu widzenia Crowleya nadeszła bowiem najwyższa pora na oczyszczenie świata z „upiorów" chrześcijaństwa i ostateczne wyzwolenie człowieka[776]. Zbliża się czas spełnienia wielkiego dzieła, wejście w nowy eon. „Stado zostanie unicestwione w swojej masie"[777], człowiek wolny zaś będzie realizować się według prostego kodeksu postępowania: „Czyń swoją wolę, niechaj będzie całym prawem. Miłość jest prawem, miłość podług woli. Nie ma innego prawa ponad: czyń swoją wolę"[778]. Należy „rozbić" stare i przebrzmiałe wzorce, podług których człowiek organizował dotąd swoje życie religijne, polityczne, społeczne, moralne itp.

„Oznacza to – mówi Crowley – że każdy z nas, gwiazda, ma poruszać się po właściwej sobie orbicie wyznaczonej przez naturę naszej pozycji, prawo naszego rozwoju i bodźce naszych przeszłych doświadczeń [...] Każde działanie czy ruch jest aktem miłości, połączeniem z tą, czy inną częścią Nuit. Każdy taki akt musi dokonać się <<podług woli>>, wybrany dla spełnienie, a nie udaremnienia prawdziwej natury danego bytu"[779].

Pomimo takiego postawienia sprawy, Crowley nie wycofuje prawomocności konkretnych symboli – sam układ Nuit-Hadit wyrażony jest wszak w języku symbolicznym – pozostają one „operatorami" czy katalizatorami energii, ułatwiającymi indywidualną przemianę każdego wolnego człowieka, jak i transformację świata, który wkracza w nowy eon.

Z podobnym „przesunięciem" środka ciężkości na „mistyczną" różę bez krzyża – lub z krzyżem o zrelatywizowanym znaczeniu – do czynienia mamy w filozofii Martina Heideggera. Źródłowo pojmowane myślenie (myślenie bycia) staje się tutaj „operatorem" zmienionego punktu widzenia, z perspektywy którego zarówno metafizyka, jak i chrześcijaństwo muszą zostać przezwyciężone. Bycie jest różą, warunkiem możliwości jawienia się i źródłową

[776] Stąd u Crowleya, który był wszak zadeklarowanym okultystą, szereg biblijnych symboli „negatywnych" (nazywał się on Panem *Therionem*, Bestią), skoro bowiem chrześcijaństwo utożsamia wszelkie zbłądzenie, wszystko, co złe i tamujące naturalny proces rozwoju (legitymizuje postępowanie niesprawiedliwej władzy, szaleństwo wojny itp.; por. rozdz. V – *Następny krok*, [w:] A. Crowley, *Liber AL vel Legis*, dz. cyt.), symbole związane z przekroczeniem czy wręcz destrukcją tego porządku – za sprawą swego rodzaju odwrócenia wartości – stają się symbolami pozytywnymi.

[777] A. Crowley, *Liber AL vel Legis*, dz. cyt., s. 27.

[778] Tamże, s. 24.

[779] Tamże, s. 14.

prawdą (Nuit), byt zaś krzyżem – punktem, światłem, gwiazdą – zrelatywizowanym do tego, co się jawi (Hadit). Jak tłumaczy Heidegger:

„poza bytem, ale nie z dala od niego, lecz przed nim, dzieje się jeszcze coś innego. Pośród bytu w całości istoczy otwarte miejsce. Jest prześwit. Myślany od strony bytu, jest on bardziej bytujący niż byt. Dlatego owo otwarte centrum nie jest otoczone przez byt, lecz prześwitujące centrum, tak jak Nic, które ledwie znamy, samo okala wszelki byt”[780].

Z „centrum” owego Nic niczym z życiodajnego łona róży[781] wyłaniają się dopiero bogowie podlegający wszelkim prawom dotyczącym „czegoś” – światło bowiem rodzi się i gaśnie – a więc skończonego bytu. Niezmienne, niewzruszone niczym serce bytu pozostaje tylko bycie: okalająca i bardziej bytująca niż byt, niedostrzeżona jednak przez zachodnią myśl, nicość. Ów porządek źródłowej φύσις: samej siły czy energii wychodzenia na jaw i wschodzenia – chtoniczny kult wielkiej matki, która daje i zabiera życie w niekończących się cyklach – zostaje przekroczony, głównie za sprawą Greków, co wiąże się zarówno z nowymi koncepcjami w obrębie religii, jak i z nową filozofią. Dzieje się tak przypuszczalnie dlatego, iż (co zdaje się potwierdzać sam Heidegger, zwłaszcza w interpretacjach Parmenidesa) Grecy przestają dostrzegać „niewzruszoność” źródłowej natury. Świat, w którym zachodzi ciągłe, związane z rodzeniem i ginięciem, „różnicowanie” się życia – przemijalność, rozpad, ginięcie – nie może być obrazem tego, co idealne.

„W końcu – mówi Frye – gdy społeczeństwo staje się bardziej złożone, mitologia przechodzi ku koncepcji *natura naturata*, natury postrzeganej jako struktura lub system, a symbolika ruchu cyklicznego przenosi się na niebo. Dzieje się tak dlatego, że niebo obrazuje raczej cykl tego samego, skoro oczywiste jest, że każdego ranka wstaje to samo Słońce i ten sam Księżyc powraca z ciemności. Taki cykl sugeruje raczej planowość i rozumność niż tajemniczą potęgę i w miarę jak takie postrzeganie zyskuje dominację w mitologii, najwyższy bóg coraz częściej wyobrażany jest jako ojciec na niebie”[782].

---

[780] M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, dz. cyt., s. 36.

[781] O „różokrzyżową” interpretację myśli Heideggera pokusił się Andrzej Serafin, który dostrzega różę w gwieździe na nagrobku Heideggera. Z punktu widzenia symboliki krzyża, który pierwotnie oznacza Słońce, a więc również gwiazdę, samo życzenie Heideggera, aby na nagrobku miast krzyża umieścić właśnie przedstawienie gwiazdy, może wydawać się znaczące. Czy jednak ów gest oznacza „przesunięcie” ku ob-jawieniu bardziej źródłowemu, nie tak „względnemu” jak historyczny Krzyż Chrystusa i czy rzeczywiście miał Heidegger na myśli różę, pozostanie prawdopodobnie nierozwikłaną zagadką. Ciekawym odnośnikiem w tej sprawie może być *stella octangula* nazywana również merkawą – stelacja ośmiościanu foremnego – będąca trójwymiarowym odpowiednikiem gwiazdy Dawida. Taką trójwymiarową figurę wyrzeźbił bowiem Heidegger na zwieńczeniu swojej studni w Todtnaubergu. Merkawa jest istotnym elementem żydowskiej mistyki „Pałaców”, o której pisaliśmy wyżej.

[782] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 93.

Bóg ów z oczywistych względów nie rodzi (jak matka-natura), ale stwarza. Na różnych etapach myśli teologicznej oraz filozoficznej pojawiają się jednak koncepcje, które już to projektują cechy bogini matki na figurę Boga Ojca, już to negują prymat owego Boga, podobnie jak każda inna rzecz pod Słońcem zrodzonego przez wszystko ziszczające łono wielkiej matki (lub wykoncypowanego przez zrodzonych przez „matkę" ludzi). Tak komentuje to Frye, pisząc dalej:

„Można by myśleć, że ten ojciec niebieski powinien zapewne być późniejszym wynalazkiem kulturowym niż matka-ziemia, ponieważ matka wydaje się bardziej odpowiednia dla gospodarki rolniczej, a ojciec dla posługujących się narzędziami patriarchalnych mieszkańców miast, którzy podług powszechnych przekonań zastąpili rolników. W takich kwestiach nie ma nigdy pewności, a w każdym razie żaden bóg nie jest nigdy nowy, nowy może być tylko nacisk położony na koncepcję obecną potencjalnie od samego początku. Mówi się, że wiara w transcendentnego boga w niebiosach jest bardzo starożytną i prymitywną wiarą, ale kiedy system społeczny jest na niskim etapie rozwoju, takie bóstwo pozostaje odpowiednio niefunkcjonalne"[783].

Gdy jednak wyprojektujemy ideę stwórczej pleromatyczności na zasadę waginalną – która zresztą intuicyjnie pojmowana jest jako prymarna względem wszelkich bogów niebieskich – możemy ulec wrażeniu, iż matka-ziemia, jakkolwiek ją nazwiemy, ponad wszelką wątpliwość przedstawia „boskość" pierwszą i bezwzględną.

Czarowi takiego myślenia zdaje się ulegać Heidegger, dekomponując je oczywiście na sposób filozoficzny. Frye twierdzi jednak, iż jakiś transcendentny bóg – pomijając wszelkie jego skończone, dokonujące się w domenie czasu i przestrzeni, unaocznienia – obecny jest już zawsze w polu ludzkich doświadczeń, mimo iż ukryty i odpowiednio do rozwoju danej społeczności „niefunkcjonalny". Crowley przychyla się do takiej interpretacji w *Magiji...*, gdy opisuje formułę tetragrammatonu: *Yod*, *He*, *Vau*, *He*. Mówi się tam, iż pierwsze *Yod* jest męskim, aktywnym bogiem, siłą twórczą, ojcem, który „zrodził się sam z siebie". Przypuszczalnie Crowley stara się podkreślić, iż człowiek wolny – którego symbolicznym wzorcem jest Hadit – dysponuje analogiczną „siłą" zrodzenia się z samego siebie, jest więc tym „o którym mówi się – pisze Crowley – <<zrodziłeś się z Ojca i zapłodniłeś Matkę swoją>>"[784]. Wszystko powstaje z mariażu *Yod* z pierwszym *He*: ukrytego, czy „niefunkcjonalnego" Ojca, z „wielką, równą mu Matką, która jest odbiciem Nuit"[785].

---

[783] Tamże, s. 94.
[784] A. Crowley, *Magija w teorii i praktyce*, tłum. M. Skierkowski, XXL, Wrocław 2017, s. 45.
[785] Tamże.

Jasnym jest, iż Crowley nie utożsamia owego Ojca z chrześcijańskim Bogiem Ojcem, który – szczególnie dla kogoś wychowanego w skrajnie purytańskim środowisku konserwatywnych protestantów[786] – jest raczej uosobieniem wyobcowania i zniewolenia jednostki. *Yod* jest niewidzialny i niewyjaśniony, ale założony jednak jako z jednej strony uprzedni, z drugiej zaś równy matczynej figurze Nuit. Crowleyowska „dekonstrukcja" oddaje na jakimś symboliczno-konceptualnym poziomie sens opisywanych w księdze Rodzaju stosunków zachodzących między stwórcą i stworzeniem, tłumacząc jednocześnie dalsze losy samego stworzenia, szczególnie jeśli skłonni będziemy odczytać je po Blake'owsku. Bowiem Hadit – punkt lub światło pojawiające się w „przestrzeni" Nuit będącej sumą wszelkiego rodzaju możliwości – stanowi odzwierciedlenie *Yod* (transcendentnego Ojca) i pierwszego *He* (samej Nuit, wielkiej i równej Ojcu Matki). Jako taki Hadit jest synem i spadkobiercą (*Vau*) i jednocześnie córką (drugie *He*), która jest – jak tłumaczy Crowley –

„zarówno bliźniaczką, jak i córką *Vau*. Misją jego jest wyzwolenie, czyniąc ją panną młodą – w wyniku tego ma ona objąć tron swojej matki i tylko ona może swoim młodzieńczym uściskiem ożywić starość Wszechojca. Te skomplikowane stosunki rodzinne symbolizują cały porządek wszechświata. Zauważmy, że mimo wszystko na końcu nastąpi kulminacja"[787].

Mimo iż język Crowleya (celowo zaszyfrowany i niejasny) na pierwszy rzut oka ociera się o nonsens, przy bliższym zapoznaniu zdaje się świadomie skonstruowaną odpowiedzią na skomplikowane – często ukryte i nieeksplikowane – zależności zakodowane w symbolicznej warstwie religii. Zamiast liter tetragramu moglibyśmy wszak użyć tu określeń: Bóg, stworzenie (ziemia), Adam i Ewa[788]. Człowiek naturalny – takim mianem Adama określa Blake – jest bowiem obrazem niewidzialnego Boga pojawiającym się w łonie stworzenia (hebr. *adamah* – ziemia) i jako taki posiada aktywny i pasywny pierwiastek: energię (*Vau*) i emanację czy wizję (drugie *He*), ciało i duszę, mimo iż sam wyłania się po pasywnej stronie (w domenie źródłowo „naturalnej" Nuit) stosunku pomiędzy transcendentnym ojcem (*Yod*) i wielką Matką (pierwsze *He*). Jeśli pod *Vau* i drugie *He* podstawimy, jak mówiliśmy, Adama i Ewę, zobaczymy, iż jest ona jego córką, gdyż stworzona została z niego – z jego boku czy żebra – jego

[786] Ojciec Crowleya, Edward, był fanatycznym wyznawcą i pastorem odłamu chrześcijaństwa ewangelikalnego, tzw. Braci plymuckich (*Plymouth Brethren*).
[787] A. Crowley, *Magija w teorii i praktyce* , dz. cyt., s. 45.
[788] Czego Crowley nie czyni z rozmysłem, twierdząc, iż litery JHWH stanowią uniwersalną formułę magiczną, której nie należy przypisywać wyłącznie do tradycji judeochrześcijańskiej.

bliźniaczką, gdyż jest jego odbiciem bądź odzwierciedleniem (hebr. *tsela*[789]) oraz, z oczywistych względów, również jego oblubienicą. Gdy pierwiastki te zostaną znów połączone, wizja zostanie odnowiona, a że stosunki pomiędzy energią i emanacją regulują stan świadomości, czyli sposób postrzegania świata-stworzenia[790], symboliczna Ewa obejmie tron wielkiej matki – drugie, „uduchowione" *He* na drodze swego rodzaju dialektyki zastąpi pierwsze „przyrodzone" *He* – wówczas odnowione stworzenie jako oblubienica[791] zostanie zaślubione niewidzialnemu Bogu. W ten sposób osiągnie pełnie nie tylko swoich widzialnych czy naturalnych możliwości (Nuit/ pierwsze *He*), ale również tych niewidzialnych i nadnaturalnych (*Yod*).

Symboliczną jedność energii i emanacji – czego pełną świadomość wykazuje Crowley – wyraża egipski *Uraeon*, czyli Hadit w postaci Horusa z Behdet: połączenie symboliki skrzydeł (wizja/ świadomość), węży (ciało/ materia) i słonecznego dysku (jedność i całość wynikająca z połączenia przeciwieństw)[792]. Te podwójne zaślubiny nie oznaczają jednak prostego „zwinięcia" i powrotu do raju, ale „kulminację". Niezależnie od niechęci, jaką Crowley żywił w stosunku do chrześcijaństwa, celnie odczytuje on zarówno „związki" pomiędzy symbolami, jak i charakter samego symbolizowania, które rozwija się w czasie, ukazując zarazem swój archaiczny rdzeń, jak i eschatologiczne otwarcie. Właśnie ten „wolnościowy" rys z całą pewnością pociągał Crowleya i jemu podobnych. Skoro bowiem *Yod* to czysta transcendencja, niewidzialny Bóg, którego nie da się streścić za pomocą historycznych – w dużej mierze zmanipulowanych i wypaczonych – unaocznień, człowiek pozostaje wolny w realizowaniu tego ukrytego, „magicznego" potencjału. Dlatego też w *Liber*... interesuje Crowleya zwłaszcza to naturalne powinowactwo Hadita z czystą potencjalnością Nuit, pojmowanej jako źródłowa φύσις, „przestrzeń" wszelkiego rodzaju możliwości. Jednakowoż to, co niewidzialne – nieprzejawione – odbija się przecież we wszystkim: w całości stworzenia i jego poszczególnych elementach.

---

[789] Słowo tsela oznacza również „stronę". Chcąc przeprowadzić amplifikację motywu stworzenia Ewy z „żebra" Adama z pewnością musielibyśmy nawiązać do mitów o „rozdzieleniu" jedności, takich jak choćby, przytaczana przez Platona, opowieść o „ludziach okrągłych; w efekcie takiego podziału otrzymuje się dwie bliźniacze i dopełniające się połówki czy właśnie „strony".

[790] Co u Blake'a, przypomnijmy, wyrażone zostaje za pomocą czterech stanów świadomości: Ulro, Rodzenie, Beulah, Eden.

[791] Można by pokusić się o stwierdzenie, iż w ten sposób owa nieokreślona, źródłowa natura (wyłaniająca wszystko φύσις) zostaje uczłowieczona i jednocześnie przebóstwiona.

[792] Na innym poziomie ów symbol wyraża więc – opisywaną w poprzednim podrozdziale – jedność Urizena i Orca: światła świadomości i ognistej energii seksualnej czy po prostu witalnej. Być może Szatana przed upadkiem, skoro jest on wyobrażany zarówno jako wąż, jak i anioł.

Crowley respektuje wszelkie istotne momenty procesu symbolizowania, które w ramach roboczej teorii symbolu wypunktowaliśmy w pierwszym rozdziale:

1) Symbole obecne są w świecie jako odbicia nieprzejawionego (Boga, transcendentnego symbolicznego „rdzenia") i niczym „tropy" wiodą ku jego przesłoniętej istocie. Świat i jego – ograniczona przez pewne wzorce – ekspresja, jako takie właśnie, a więc względnie określone, posiadają symboliczny sens.

2) Jako Hadit – punkt w przestrzeni – człowiek spowinowacony jest zarówno ze światem, jak i z niewidzialnym Bogiem, partycypuje w porządku symboli, które jako tropy łączące immanencję z transcendencją mogą odsłaniać pełny potencjał możliwości Nuit, aż po symboliczną transmutację „treści" stworzenia.

3) Do odsłonięcia tego potencjału dochodzi się zasadniczo na drodze twórczej „pracy" symbolicznej, celem której pozostaje wydobycie rzetelnych przejawów niewidzialnego spod powierzchni jego naturalnych, a więc inwertywnie „zwichniętych", odzwierciedleń. Sam ów schemat zdaje się istotny z punktu widzenia dokonanego przez Blake'a przesunięcia harmonii „pierwotnego" stworzenia w głąb czasu i przestrzeni, poza i przed stworzenie będące wynikiem kosmicznej katastrofy. Harmonia ta rezonuje jednak w świecie stworzenia, czas bowiem – mówi Blake – jest „miłosierdziem wieczności" i gdyby nie to „podtrzymujące" oddziaływanie (w pewnym sensie odpowiadające *conservatio* i *continuatio* sformułowanym przez św. Tomasza z Akwinu), wszystko pogrążyłoby się w niebycie „wiecznej śmierci". Wszystko, co widzimy, zwłaszcza zaś *via* religijne „zaburzenia zwyczajowych procesów mentalnych" (Frye) czy pełne znaczenia „stany niezwykłe" (Bey), dzięki którym świat „rozpala" jakiś pozaświatowy sens, stanowi – jak twierdzi McKenna, starając się nieco uwspółcześnić symboliczny język – „ingresję epoki wyżej-wymiarowej" lub napór zwrotnej „fali uderzeniowej generowanej przez wydarzenia eschatologiczne z końca czasu"[793], które zalewają naszą rzeczywistość, wywierając na nią aktywny wpływ w postaci niekończącego się cyklu fraktalnych[794] powtórzeń.

Zjawiskowość świata nie jest więc po kantowsku konstruowana przez podmiot, choć przecież zależna od niego o tyle, o ile jest on za sprawą wyobraźni źródłowo spowinowacony z symbolicznie pojmowanym „przedmiotem samym w sobie". *Noumen* nie jest niepoznawalny, wręcz przeciwnie, „poznanie" go stanowi samo serce religijnej wizji (apokalipsę), za

[793] Które niczym teilhardowski punkt Omega „rzuca swoje refleksy w przeszłość".
[794] Jednocześnie zdeterminowanych i dynamicznych czy wręcz chaotycznych.

sprawą której rozpoznajemy świat jako jego znaczące odbicie. Co za tym idzie, „przedmiot sam w sobie" określa aprioryczny stan wizji (Blake'owska percepcja), doświadczenie zmysłowe zaś jego naturalne „wykrzywienie", inwersję wynikającą z uzurpacji wegetatywnego widma rozumu, które przypisuje wyłącznie sobie twórczą rolę „określania naszej naoczności zgodnie z pewnym ogólnym pojęciem"[795]. Słusznie mówi Jean-Luc Marion:

„W istocie *Ja* intencjonalności nie może tu ani konstytuować, ani syntetyzować naoczności w jakiś określony przedmiot za pomocą horyzontu: synteza – jeśli zresztą jest ona w ogóle potrzebna – dokonuje się zatem bez i w przeciwieństwie do *Ja*, jako synteza pasywna, pochodząca od samego nieprzedmiotu, który narzuca własne wyłonienie i właściwy czas wszelkiemu aktywnemu ujęciu *Ja* i przed nim; gdyż pasywność <<syntezy pasywnej>> oznacza nie tylko, że *Ja* nie spełnia jej w sposób aktywny, a zatem, że jej doświadcza pasywnie, lecz przede wszystkim to, że aktywność sprowadza się do fenomenu i do niego samego"[796].

Samo Ja nie jest w ścisłym sensie Ja transcendentalnym, z tego samego powodu nie jest Ja intencjonalnym – „JA jest innym" (Rimbaud). Wyobraźnia nie jest, jak mówi Kant, „ślepą funkcją duszy", której głównym zadaniem byłoby doprowadzenie do zebrania w jedno (synteza) danej *a priori*, chaotycznej różnorodności – wręcz przeciwnie, jest ona samą tą „jednością", chaotyczną o tyle, o ile jej skrajne przesycenie stanowi równie skrajne „zanegowanie" porządku fenomenu ubogiego oraz powszechnego prawa. Jest raczej heraklitejską „ukrytą" harmonią czy zgodnością, „silniejszą od jawnej" (B 54). Synteza – o ile jest w ogóle potrzebna, skoro harmonia wieczności stanowi nieusuwalną jedność, na którą czas wpływa niszcząco, zarazem umożliwiając ciągłą pracę polegającą na wznoszeniu „gmachów" jej naturalnych odzwierciedleń-fenomenów – jest syntezą pasywną, pochodzącą, mówi Marion, „od samego

[795] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, s. 184.
[796] J-L. Marion, *Będąc danym...*, dz. cyt., s. 275.

nieprzedmiotu". W ścisłym sensie mamy tu do czynienia nie z syntezą, ale antecedentną jednością, „rozkładaną" i „składaną" na nowo w ograniczonych ramach czasu i przestrzeni[797].

Dlatego też Henry Corbin mówi o duchowej hermeneutyce *tawilu*, iż nie zakłada ona „sztucznej konstrukcji ducha", jest bowiem apercepcją początkową, równie nieusuwalną jak w przypadku koloru czy dźwięku, z tym że niezależną[798] od intencji. Aktywność, mówi Marion, „sprowadza się do fenomenu i do niego samego"; kiedy bowiem podmiot doświadcza wizji, zostaje jakby „odwrócony" (podźwignięty z upadku), stając się jej „sprawcą" o tyle, o ile nie jest już sobą, czy też: dopiero teraz jest sobą, przebudzonym ze snu, świadomym, żywym Ja – „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20). Związek czasu i wieczności jest zawsze dwojaki: twórczy i niszczący jednocześnie:

„Eros – mówi Jünger – niszczący czas za sprawą jego przenikania. Zaklina obecność istniejącego w tym, co nieistniejące. To nieistnienie nie powstało za sprawą czasu, niezależnie od długości trwania. Czas jest niczym innym jak formą nieistnienia"[799].

---

[797] Oddaje to z grubsza sens Marionowskiego stwierdzenia, iż „fenomen przesycony spełnia jedyny paradygmat fenomenalności". Co do Kanta zaś, z oczywistych względów upraszczamy sens jego rozważań, starając się jednak zachować ich ogólny wydźwięk, który stanowić ma – zwłaszcza w zestawieniu z wyimkami z Mariona – tło dla rozważań o symbolu. Zakładając bowiem, iż działanie symbolu w jakimś stopniu determinuje nasze sposoby myślenia – niekiedy wręcz antycypując pewne składniki rozważań filozoficznych – istotne zdaje się wyłuskanie owych wpływów, szczególnie tam, gdzie zarówno pojęcia (takie jak choćby „wyobraźnia"), jak i całe schematy myślowe ulegają odwróceniu, inwersji. Kant stawia jakoby na głowie koncepcję wyobraźni pojmowanej jako „duchowe oko", kiedy pisze, iż istnieją „trzy pierwotne źródła (zdolności lub władze duszy […] 1) zebranie w jedno aprioryczej różnorodności przez zmysły, 2) synteza tejże różnorodności przez wyobraźnię, wreszcie, 3) jedność tej syntezy przez pierwotną apercepcję" (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 130) –. To, co Kant nazywa „apercepcją pierwotną", stanowi wynik konceptualnej dekompozycji tak pojmowanej wyobraźni – w rzeczy samej jest ona odwróceniem, inwersją stosunku duchowe-naturalne – w wyniku której wizja poddana zostaje władzy abstrakcyjnego podmiotu i jego ogólnych pojęć oraz kategorii. Wprawdzie w naszej koncepcji wyobraźnia jest swego rodzaju wewnętrzną dyspozycją, której zewnętrzne odbicie konstytuuje „widzialność" świata, ta jednak zawsze już uczestniczy w niewidzialnym jako wszechobecny symbol, który od „lustrzanych odbić" odsyła do wiecznych pierwowzorów. To uczestnictwo jednak wyobraźnia odkrywa na podstawie samych sposobów przejawiania się w realnie ukształtowanych jakościach, nie zaś w czystych pojęciach, czy ideach rozumu, takich jak np. idea absolutu (nieskończoności, całości), do których Kantowska wyobraźnia nie ma dostępu, gdyż jedynie scala zjawiska (łączy pojęcie z obrazem – to, co umysłowe i zmysłowe – w pewien schemat czy wzorzec). Nie da się kumulując wrażenia unaocznić czy urzeczywistnić tego, co absolutne – „realności" idei (które dla Blake'a nigdy nie są jakimś obecnym w umyśle nieokreślonym pojęciem: absolut, nieskończoność) nie dostrzegamy w codziennej rzeczywistości, bowiem powołaniem wyobraźni jest właśnie przemiana tej rzeczywistości, apokalipsa, a więc swego rodzaju „kataklizm" zwyczajnego postrzegania lub przynajmniej *exodus*. Nie da się postawić znaku równości pomiędzy Kantowską i Blake'owską koncepcją wyobraźni, mimo iż próbowano to czynić w kontekście pojęcia „wzniosłości", co pozwolimy sobie odnotować jedynie na marginesie naszych rozważań (por. W.A. De Luca, *Words of Eternity: Blake and the Poetics of Sublime*, Princeton University Press, New York, 1991).

[798] Lub nie w pełni zależna, co należy podkreślić z uwagi na fakt, iż Marion – inaczej niż Ibn Arabi, Corbin czy Blake – przyjmuje założenie o absolutnej transcendencji, niewidzialności i pełnej niepojmowalności Boga. Paradoks ujęcia symbolicznego polega raczej na „przesunięciu ku" transcendencji, przy jednoczesnym zachowaniu możliwości obrazowania, do którego może – choć nie jest to konieczne – dołączyć się jakieś rozumienie. Jest to jakoby założone w związku pomiędzy światem, człowiekiem i Bogiem, jaki funduje sam symbol. Bez tego związku „światowość" świata staje się co najmniej problematyczna.

[799] E. Jünger, *Przybliżenia*..., dz. cyt., s. 254-255.

Próba sprowadzenia „nieprzedmiotu" do rangi przedmiotowej musi skończyć się albo fiaskiem związanym z samym uprzedmiotowieniem (swego rodzaju idolatrią), albo symbolicznym „rozsadzeniem" przedmiotu, ogląd którego czyni się jakoby zapowiedzią zupełnie innej „przedmiotowości".

„Zmartwychwstanie – mówi Frye – nie jest zatem odnowieniem, odrodzeniem, ożywieniem czy przywróceniem – wszystkie te słowa zakładają nowy cykl czasu i w ostatecznej analizie okazują się przeciwieństwami zmartwychwstania"[800].

Zrywając z przedmiotowością – intencjonalnością czy syntezą Ja transcendentalnego – zrywa się wprawdzie z konceptualnym charakterem mówienia o fenomenie źródłowym, decydując jednak, iż jest on właśnie „bezprzedmiotowy" bądź niepoznawalny, „określony" być może wyłącznie przez pustkę czy nicość – lub jakiekolwiek inne niefiguratywne przedstawienie – odwracamy jedynie powszechny stosunek do tego, co ujmowane, percypowane zawsze zgodnie z regułami pewnych kategorii. Jednocześnie popadamy znów w konceptualizm („transcendentny" porządek słów-myśli) odniesiony do prostego metafizycznego przeciwieństwa: określone-nieokreślone, przedmiotowe-bezprzedmiotowe, lub – co znowu generuje pewne niedopowiedzenie charakterystyczne dla myślącej inwertywnie metafizyki – pełne-puste, bowiem „pełnia" przedmiotów skończonych, jest ich pustką ontologiczną, zaś bezprzedmiotowość czy pustka *sacrum* – jego pełnią. Na tej drodze nie otrzymujemy żadnej odpowiedzi, ponadto negujemy dwa podstawowe intuicyjne fakty: zawsze zastajemy się w świecie, który nas poprzedza – jesteśmy w nim już zawsze zadomowieni – ten świat natomiast ma już zawsze swój określony „wygląd". Jego „kształt" zaś – mimo iż zakłada zmianę, powstawanie i ginięcie, postęp oraz lokalne „rozświetlenia", które Marion określił mianem przesycenia, a które są dla nas symbolizowaniem *par excellence* – nie jest incydentalny, nie przesuwa w sposób dowolny *signum* tożsamości w niczym nieograniczonej anamorfozie. W tym świecie widzimy wszak drzewo, ogród, dom i miasto, las, morza i rzeki, baranka, chleb i krew, a przede wszystkim człowieka.

Starając się naświetlić – obok „redukcji" całościowej czy totalizującej – ryzyko związane z próbą poruszania się w obrębie „uszczuplonej" czy zredukowanej do pewnego aspektu

[800] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 95.

perspektywy symbolicznej, w dalszym ciągu wzbogacamy naszą „kryteriologię" symbolu. Zakładamy bowiem, iż jedyny punkt widzenia, jakim dysponujemy – jedyny niezafałszowany przez teorię punkt widzenia – stanowi, pod wieloma względami ściśle określone (ograniczone, a może uprzywilejowane?), ludzkie „spojrzenie" na świat, który jako taki właśnie („ograniczony", określony, posiadający konkretne formy) „pochodzi" od Boga. To „pochodzenie" – za sprawą określonego kształtu i ograniczoności sposobów odzwierciedlania się Boga w świecie oraz ludzkiej skłonności do wykładania percypowanych treści w sposób niesprzeczny – zrazu przybierać musi formę aspektowego „rozbicia", co różne mitologie ukazują wprawdzie jako rozwarstwienie, podział, osłabienie, a przede wszystkim „lustrzane" odbicie, zwykle jednak nie roztrząsając wszelkich konsekwencji tego typu idei.

Możemy widzieć Boga jako nadrzędną jedność lub widzieć wielość poszczególnych bogów: to pojmowanych oddzielnie, to znów ujmowanych jako przejawy, aspekty, wcielenia czy imiona „jednego" Boga. Postrzegać Boga jako pewien porządek, a nawet system, z drugiej zaś strony jako rzeczywistość niepodlegającą systematyce, tajemniczą czy wręcz chaotyczną, jako światło jasnych i klarownych powierzchni i ciemność duchowych głębin. Jako matkę, która odpowiada za zrodzenie wszystkiego – nawet bogów – która wyłania widzialność ze swojego niewidzialnego łona czy też jako transcendentnego ojca w niebiosach, z założenia nieprzedstawialnego, a mimo to „portretowanego" na tysiące sposobów.

Dostrzegać Boga w świecie i jego przejawach: w ludziach, zwierzętach, roślinach i wszystkim, co stworzone, lub radykalnie oddzielać boskość od tego, co światowe. Twierdzić, iż przemawia do jakiejś konkretnej grupy ludzi lub do wszystkich ludzi bez wyjątku, uniwersalnie i powszechnie; że swoje posłanie kieruje do zbiorowości, takiej jak naród, Kościół, zbór czy jakakolwiek inna grupa „powołanych", lub „przemawia" prosto do ludzkiej duszy, w ciszy samotności, raczej do jednostki, by z jej pomocą dopiero zwrócić się do całej reszty. Utrzymywać, że nikt ani nic, co ziemskie, nie jest i nie może być z Nim realnie spowinowacone, bowiem nie przemawia On „ludzkim" językiem i nie sposób Go ujrzeć, zrozumieć, pojąć, cóż dopiero być z Nim „spokrewnionym"; lub odwrotnie: że „wybrał", wręcz „umiłował" konkretne jednostki, „przebudził" je, inkarnował bądź wcielił się w nie, a w końcu – że każdy potencjalnie jest i w tym sensie może również stać się Bogiem. Spierać się o to, czy sercem duchowości jest Wschód, przeszłość, kolebka i źródło, czy raczej Zachód: przyszłość, speł-

nienie, cel – to, co bardzo stare, czy to, co radykalnie nowe, wieczność czy historia, wnętrze czy zewnętrze, wgląd czy rozwój, tradycja ojców czy własna przygoda?

Zarówno pojedyncze symbole, jak i ich związki współtworzące konkretne narracje zwykle wyrażają to napięcie, które ze zdroworozsądkowego punktu widzenia jest co najmniej trudne do zaakceptowania. Dwa podstawowe wektory tego napięcia – w jakiś sposób obecne w każdej z wyżej wymienionych alternatyw – to symboliczny pion i poziom; „pion" oznacza, iż akcent spoczywa na objawieniu wertykalnym, „poziom" natomiast wskazuje na znaczenie objawienia horyzontalnego. Ogólnym przedstawieniem pierwszego, pionowego wektoru będzie dowolnie pojęte *axis mundi*:

„Symbolika *axis mundi* – przypomina Mircea Eliade – jest złożona: podtrzymuje ona niebo i jednocześnie zapewnia komunikację pomiędzy niebem a ziemią. *Axis mundi* ma wyznaczać środek świata, człowiek może się tu porozumiewać z mocami niebiańskimi"[801].

Najprostsze zaś określenie dla drugiego, poziomego wektoru to „historia święta", bowiem:

„Każda mitologia ma początek i koniec: na początku jest kosmogonia, a na końcu eschatologia, czyli powrót mitycznego przodka lub nadejście Mesjasza"[802].

Jeżeli założymy, iż wszystkie mity są wariantami mitu początku, stworzenie świata stanowi model wszelkiego tworzenia, a także zasadniczy model twórczego pędu samego życia – które wciąż na nowo od-stwarzane jest właśnie podług takiego modelu – wówczas przekonamy się, iż symboliczny „pion" i „poziom" nigdy nie mogą być rozpatrywane całkiem rozłącznie. Dość zauważyć, iż próba wyprojektowania skrajnie autarchicznych cech charakterystycznych dla bóstw niebieskich, fallicznych czy solarnych – jakkolwiek je nazwiemy – na zasadę waginalną, przekształca całą perspektywę religijną w horyzont niekończących się cyklów natury, osłabia to jednocześnie ściśle horyzontalny charakter mitu, w obrębie którego znaczenie kosmologii i eschatologii zostaje sprowadzone do rangi jakiegoś – jednego z wielu – „początku i końca" wiecznego powrotu.

Skądinąd jednak wiemy, iż koncepcja wiecznego powrotu tego samego pojawia się zwykle w sąsiedztwie symbolu o charakterze wertykalnym: *axis mundi*, kolumna podtrzymu-

[801] M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 212.
[802] Tamże, s. 154.

jąca niebo, filar świata, totem, liana itp. Rolą takiego symbolu jest ciągłe odnawianie świata zorganizowanego wokół centralnego, a więc wyznaczającego podstawową strukturę, punktu-symbolu, albowiem tylko bogowie dysponują mocą przekształcania chaosu – w który nieustannie popada świat natury – w uporządkowany kosmos. Szczególnie interesujące zdają się wszelkie perspektywy, w ramach których związek ów jest nie tyle *implicite* obecny w polu wyobrażeń symbolicznych, ale *explicite* uwypuklony i przedstawiony jako istotny element związanych z nimi narracji.

Z wektorem „pionowym" mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie symbol staje się pośrednikiem pomiędzy górą i dołem, niebem i ziemią, bogami i ludźmi. Świat mitu nasycony jest tego rodzaju porządkującymi rzeczywistość wyobrażeniami, jak kosmiczne drzewo, filar, kolumna, słup czy góra. Nawet jeśli symbol wertykalny nie zawsze stanowi oś, wokół której świat organizuje się w sposób dosłowny, zawsze staje się swego rodzaju punktem orientacyjnym religijnej perspektywy – jeśli tylko wpleciony jest w jej narrację – w pewnym sensie trwa więc jako „teraźniejszy" (i zarazem „centralny") w świadomości człowieka religijnego.

Dla wyznawców religii Abrahamowych takimi symbolami będą np. Ararat, Moria, Synaj, Tabor, Golgota, Gerizim („Pępek Ziemi") w Palestynie, miedziany wąż umieszczony przez Mojżesza na wysokim palu, drabina z wizji Jakuba, Drzewa z Księgi Rodzaju, Drzewo Krzyża (*nota bene* na wzgórzu Golgoty), góra Hira w pobliżu Mekki, na której Mahomet przeżył swoje pierwsze objawienie, Al-Kaba w Mekce, wszelkie motywy zakładające zstąpienie na ziemie bytów anielskich, figura strącenia, upadek[803], ale również przeniesienie, porwanie czy wstąpienie do nieba. Dla starożytnych Greków miejscem takim był rzecz jasna Olimp, ale również Apollina w Delfach, gdzie znajdował się tak zwany Omfalos („Pępek świata"); dla hinduistów góra Meru, stanowiąca oś świata i „mieszkanie" bogów, istotna również dla

[803] Również Graal stanowi tradycyjny symbol wertykalny, na co jednoznacznie wskazuje związana z nim narracja. Według tradycji Szatan był najwspanialszym z aniołów, a więc i ukochanym – choć (jeszcze?) nie ludzkim – synem Boga. Jego upadek oznacza odrzucenie wizji wieczności na rzecz wizji niższego świata, wizji czasu i przestrzeni (co odzwierciedlone zostaje w upadku pierwszych ludzi). Budulcem Graala miał być szmaragd z czoła Lucyfera, który ten zgubił w momencie swego upadku. W tym sensie szmaragd ów (który nawiasem mówiąc przypomina hinduską *urna* czyli perłę czołową symbolicznie zbliżoną do trzeciego oka, oznaczającą również boską wizję, oświecenie) pozostaje „naczyniem" tradycji, która „przenosi" w czasie treści mające na celu ponowne złączenie człowieka z Bogiem – z tego punktu widzenia wyraźnie widać dlaczego ów szmaragd staje się tworzywem, z którego następnie anioły wyrzezały czarę, czyli Graala. „Zaczerpnięcie" z Graala (krew i woda z boku Chrystusa są napojem nieśmiertelności w sensie zmartwychwstania) jest więc odwrotnością spożywania z Drzewa Wiadomości Dobrego i Złego i odwrotnością lucyferycznego upadku-zstąpienia. Według tradycji Graal został powierzony Adamowi, ten jednak po swoim własnym upadku i wygnaniu z Edenu dosłownie nie mógł go unieść. Nie mógł dłużej spożywać z Drzewa Życia ani patrzeć przez oko otwarte na wieczność symbolizowaną przez – strzeżony odtąd – Eden. Por. rozdz. *Symbolism of Grail*, [w:] R. Guenon, *The Lord of the World*, Coombe Spring Press, Moorcote, Ellingstring, near Ripon North Yorkshire HG4 4PL England 1983, s. 25.

buddystów, zaraz obok Drzewa Bodhi – figowca pagodowego, pod którym Budda oddawał się praktykom religijnym i doznał oświecenia. Inne często występujące w różnorakich mitologiach i narracjach religijnych symbole to kurhany, pnie, lingamy, piramidy, totemy, obeliski, laski, świątynne wieże, takie jak choćby minarety czy pagody, lub całe architektoniczne kompleksy, jak np. dżinijskie czy buddyjskie stupy.

Wyobrażeniom symboli wertykalnych towarzyszą zwykle praktyki mające na celu „wtajemniczenie" otwierające możliwość zbliżenia się do porządku tego, co absolutne: szeroko pojęty rytuał, misteria, szamańskie „podróże" wzdłuż *axis mundi*, zabiegi transowe czy katartyczne, joga, medytacja, praktyki alchemiczne itp. Poza oryginalnym mitologicznym kontekstem, działaniom tego typu towarzyszą niekiedy *quasi*-mitologiczne, filozoficzne czy konceptualne opracowania, dzięki którym mogą one przyjąć formę przekazu ułatwiającego przyswojenie ich treści przez daną społeczność (np. grupę wyznaniową, sektę, plemię) bądź jednostkę (wtajemniczanego, inicjowanego). Najogólniej rzecz, biorąc objawienie wertykalne i towarzyszące mu symbole wyrażają zasadę hierarchicznego podporządkowania, pochłonięcia, zaniku, powrotu do źródeł czy też do „łona" – bezpośrednio ku „pierwszej przyczynie". Mit lub symbol wertykalny jest z naturą synchroniczny, na celu ma zsynchronizowanie, tu i teraz, planów: ziemskiego i niebieskiego. Pomiędzy tymi planami obserwujemy bowiem – otwierające możliwość nagłego „przeskoku", przemiany świadomości, a wraz z nią również rzeczywistości – „radykalnie metaforyczne" napięcie, względem którego metonimiczna struktura przyczyny i skutku zdaje się wtórną koncepcją opierającą się na rozsądku, obserwacji i wiedzy. Z punktu widzenia myślenia przyczynowo-skutkowego, „przyczyna" wykraczająca poza immanentny wymiar czasu – szczególnie z perspektywy trzeciej fazy języka – stanowi swego rodzaju metafizyczną iluzję.

Natomiast dla autentycznie religijnej świadomości żadna przyczyna nie będzie w stanie „utrzymać" wyłącznie o „własnych siłach" – zasadniczo nie swoich – skutków, bez ciągłej interwencji *sacrum*. Idea pełnego podporządkowania określonego czasu i skończonej przestrzeni nieokreślonym kategoriom wieczności: bytu, istnienia, a nawet świętości[804] – przede wszystkim taka, która implikowałaby zanegowanie partykularnych wewnątrzświatowych treści na rzecz „wszystkości" bądź „nicości" tego, co „święte" – zdaje się koncepcją stosunkowo późną, z pewnością zaś późniejszą niż archaiczne myślenie symbolu. Niewątpliwie jednak

[804] Są to trzy ogólne kategorie, których Mircea Eliade używa w książce *Sacrum i profanum* do oznaczenia doświadczenia *sacrum.*

miało na nią wpływ zarówno myślenie symboliczne, jak i rozwijające się myślenie filozoficzne, które ogromną wagę przykładało przede wszystkim do tego, co w „górze", negując jednocześnie wartość „dołu", by za jednym zamachem zrelatywizować znaczenie figuratywnych przedstawień należących do sfery mitu, które zdawać się mogły nazbyt uwarunkowane kulturowo czy swojskie, aby móc partycypować w bycie o charakterze absolutnym. Wówczas słabło znaczenie wiecznych „wzorców", modelów niebieskich czy obrazów „przodka", mimo to narracja mitologiczna mogła nadal służyć – i zwykle służyła – prezentowaniu zagadnień konceptualnych. Symbol mógł więc dawać do myślenia o tyle, o ile myślenie przeszło wcześniej proces konceptualnego „usymbolicznienia".

Schemat ów, w związku z myśleniem hermetycznym, dostrzega Heidegger; ma on jednak zastosowanie również względem gnostycyzmu – tu i tu bowiem pragnie się „wszystko poznawać". „Między mistrem i chrześcijaninem – pisze Heidegger – jest głębokie przeciwieństwo. Mistr zostaje za sprawą manipulacji wyrwany z układu życia; w stanie ekstazy ma Boga i wszechświat. Chrześcijanin nie zna takiego <<entuzjazmu>>"[805]. Sam Heidegger zdaje się jednak przeceniać znaczenie życia czy egzystencji chrześcijanina, zaś późniejsza jego filozofia paradoksalnie nadaje temu, co zrazu określił on mianem doświadczenia pra-chrześcijańskiego, charakter misteryjny. Liczy się tu bowiem raczej wejście („wpuszczenie się") w „jak" samego procesu egzystencji – który w misteriach obrazowały, będące podstawą „mitu wiecznego powrotu", stosunki pomiędzy Korą i Demeter – oraz świadomość czy uważność („Bądźcie czujni i trzeźwi") aniżeli jakaś konkretna treść. Przypuszcza się wszak, iż ostateczne wtajemniczenie w misteria, które odbywało się w pomieszczeniu zwanym Telesterion (od *telos* – cel), nie ukazywało niczego szczególnego czy też ukazywało „nic": ciemność, pusty tron na scenie bądź ogromny – pochłaniający wszystko – ogień, którego płomienie były tak wielkie, iż wydostawać miały się przez dach owego pomieszczenia.

Inne jeszcze „widowisko" odbywające się w tym świętym miejscu – przypominające poniekąd buddyjskie sposoby „budzenia" wtajemniczanego – polegać miało na tym, iż hierofant w milczeniu ścinał kłos zboża, co równoznaczne było z najwyższym stopniem inicjacji. Wtajemniczany, jak wspomina Carl Kerenyi – miał osiągać tutaj szczególny stan świadomości – pojmowany przypuszczalnie na sposób taoistyczny czy buddyjski – sytuujący się po-

[805] M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 117.

między biernością i czynnością, miał biernie chłonąć i być czynnie obecnym[806] (w czym pomóc przypuszczalnie miało mu wcześniejsze, rytualne użycie substancji odurzającej). Wszystko to zdaje się jednak zamykać w ramach immanentnego porządku Tego-Samego, poza który myślenie symboliczne z założenia wykracza.

Symboliczne „podporządkowanie" się temu, co w „górze", nigdy nie jest absolutnym pochłonięciem czasu i przestrzeni, doczesności; mit synchroniczny może wprawdzie prowadzić do lokalnego zawieszenia czasu w ramach święta, ściśle rzecz biorąc jednak sankcjonuje swego rodzaju diachroniczne „minimum", polegające na odliczaniu czasu od święta do święta. Jednocześnie, dla wielu ludów pierwotnych każda czynność czy każde wydarzenie codziennego życia stanowi powtórzenie zdarzeń modelowych czy archetypowych; żyją one w kosmosie nasyconym sensem zagwarantowanym przez świętość. Silna tendencja do przeciwstawiania mitologii diachronicznej – w Biblii przybierającej strukturę i kształt typologiczny – mitologii synchronicznej charakterystycznej dla większości religii pozabiblijnych stanowi od zawsze jedną z głównych przyczyn ogólnego zapoznania znaczenia symbolu i mitu w obrębie religii Abrahamowych, szczególnie w chrześcijaństwie. To zaś prowadzi do powszechnego, wyświechtanego wręcz przekonania, iż wyłącznie religie biblijne posiadają specyficzne poczucie historii oraz jednostkowej osobowości.

Z pewnością mamy tutaj do czynienia z dwojakim rozstawieniem akcentów, jednak różnice w pojmowaniu symbolu – kiedy już przyjmiemy, iż jakaś perspektywa jest w niego wyposażona – nigdy nie są definitywne. Warto jednak zauważyć, iż porównując – np. *via* religioznawstwo czy fenomenologia religii – konkretne mity i symbole pochodzące z różnych kultur, dochodzimy co najwyżej do ogólnego mitologicznego „obrazu" lub podmiotowej kategorii *a priori*, których powtarzalność da się zaobserwować zazwyczaj w obrębie wielu różnych religijnych tradycji.

W *Próbie labiryntu* Mircea Eliade tłumaczy, iż w pewnym sensie popełnił błąd, używając w swoich pracach (*Mit wiecznego powrotu*) terminu „archetypy", miast tego powinien raczej użyć wyrażenia „paradygmaty"[807], gdyż chodziło mu o pewną ogólną strukturę[808] po-

[806] C. Kerenyi, *Eleusus: Archetypal Image of Mother and Daughter*, tłum. R. Manheim, Paperback, London 1967, s. 114.
[807] M. Eliade, *Próba labiryntu*..., dz. cyt., s. 177.
[808] „Trzeba jeszcze podkreślić jedno: *sacrum* nie jest jakimś etapem w historii świadomości, ale elementem jej struktury" (tamże, s. 166).

dobną do bezczasowego uniwersum platońskich idei[809] (w tle jego wyjaśnień dotyczących fenomenologii religii pobrzmiewa również idea ego transcendentalnego). Eliade zdaje się więc przedkładać zasady myślenia – własnego czy Platona, na którego powołuje się tu i ówdzie – wyłącznie umysłowej anamnezy i powrotu do świadomości zbiorowej ponad osobiste uczestnictwo w sytuacji archetypowej, bezczasowe uniwersum idei ponad ich konkretne unaocznienia: ludzi, zdarzenia, czasy. Oddaje to w pełni sens synchronicznego „podporządkowania", „zaniku" czy „zwinięcia" całej różnorodności jawiącego się nam w określony sposób świata, streszczając w dużej mierze dążenia samego Platona[810]. Jak zauważa Eric D. Dodds: „im mniej troszczył się Platon o żyjącą ludzkość, tym szlachetniej myślał o duszy"[811]. Znaczenie tego, co konkretne, szczegółowe, pojedyncze zostaje w ogromnej mierze zrelatywizowane, właśnie do tego, co określić można mianem paradygmatu. Nawet jeśli samo to określenie stanowi zaledwie ludzką próbę ujęcia jakiejś rzeczywistości duchowej, trudno odnotować pomiędzy nimi jakąkolwiek różnicę, jeżeli pod uwagę nie weźmiemy przekonań i postawy tego, kto uczestniczy w sytuacji symbolicznej.

Roszczenia dotyczące ogólnej obowiązywalności tego, co nazwać możemy wspólnym podłożem religii, mistycyzmem „w stanie dzikim", mityczną jednością czy – jak mówi Eliade – „neolitycznym podłożem", prowadzą w dużej mierze do zanegowania szczególnej doniosłości religijnych treści, wielość których ze zdroworozsądkowego punktu widzenia zdają się najzwyczajniej w świecie wykluczać. Tendencja „naukowa" będzie więc bronić się z jednej strony przed relatywizmem związanym z wielością poszczególnych mitów, z drugiej zaś przed antropologizowaniem, najpewniej stając się przyczyną konkluzji o ogólnym i całkowicie „nieludzkim" charakterze *sacrum*. Właściwym sobie zwyczajem myślenie chce osiągnąć tu swego rodzaju czystość – z punktu widzenia religii, czyste myślenie zdaje się jednak czystym złudzeniem.

Być może mitologia synchroniczna, która w założeniu postuluje ciągły powrót Tego-Samego, rzeczywiście wchłania i gubi – jak mówi Frye – „wymiar osobowości historycznej", mimo to trudno wyobrazić sobie, ażeby wyznawca danego kultu uznał względny czy ograniczony charakter własnych praktyk religijnych. Oryginalnego świadectwa doniosłości, jaką posiadają osobiste wierzenia i praktyki dla tych, którzy celebrują dany rytuał, dostarcza Carl

[809] M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, KR, Warszawa 1999, s. 51.
[810] Przypuszczalnie właśnie dlatego Eliade nazywa Platona myślicielem „mentalności prymitywnej", który na sposób filozoficzny rewaloryzuje podstawy ontologii archaicznej.
[811] E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 174.

Gustav Jung. Przebywając pośród Indian Pueblo, dowiaduje się bowiem Jung od wodza Ochwie Biano, iż to z ich „pomocy", chcąc nie chcąc, korzysta cały świat:

„Amerykanie – żali się Jungowi Ochwie – chcą nam zabronić naszej religii. Dlaczego nie zostawią nas w spokoju? Przecież to, co robimy, robimy nie tylko dla siebie, ale i dla Amerykanów. Tak, robimy to dla całego świata. Wszyscy z tego korzystają [...] Jesteśmy przecież ludem, który mieszka na dachu świata, jesteśmy synami naszego Ojca Słońca i naszą religią codziennie pomagamy Ojcu w Jego codziennej wędrówce po niebie. Nie robimy tego tylko dla siebie, lecz dla całego świata. Gdybyśmy zaprzestali praktyk naszej religii, to nie później niż za dziesięć lat Słońce by zaszło i już nigdy więcej nie wzeszło. Zapanowałaby wieczna noc"[812].

Łatwo wyobrazić sobie, o ile mocniejsze poczucie własnej wartości, rangi wierzeń i rytuałów, oraz wyjątkowej roli pełnionej w ramach dziejów świata posiadają wyznawcy religii wyposażonych w charakterystyczne poczucie historii, takich jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam.

W granicach religii objawionych[813] dużo trudniej pomyśleć „wchłonięcie" konkretnej treści przez dany typ, idee czy strukturalny element świadomości[814]; skoro bowiem religie te pozostają zorientowane eschatologicznie, każde kolejne historyczne objawienie treści „typowej" może modyfikować i wzbogacać sens uprzednio rozpoznany jako „źródłowo" przynależący do założonej całości. Mitologia diachroniczna nie koncentruje się jednak wyłącznie na historycznym „posuwania się" naprzód (hołdowanie jakiejkolwiek tradycji z zasady wyklucza skrajny progresywizm); „ograniczenie ekspresji nowości" zdaje się założone w samej konstatacji jej mitologicznego czy symbolicznego charakteru. Również tutaj obecny jest charakterystyczny dla mitologii synchronicznej cykliczny proces „porządkowania" chaosu według „wzorca" kalendarza obrzędowego. Mimo to od historii oczekuje się raczej eschatologicznego „rozwinięcia" aniżeli „zwinięcia" czy „powrotu do raju", pojmowanego jako regres do stanu początkowego lub poprzedzającego „upadek", w czas „punktu" fundującego. Symbol pozo-

---

812 C.G. Jung, *Indianie Pueblos*, [w:] tegoż, *Wspomnienia, sny, myśli*, dz. cyt., s. 286.

813 Z przedstawianego tu punktu widzenia rozróżnienie na „religie objawione" i „religie naturalne" jest rzecz jasna co najmniej problematyczne.

814 Dla Eliadego podstawowym doświadczeniem wewnętrznym, które uzewnętrznia się w aktach człowieka religijnego, jest rozdzielenie na to, co realne i nierealne (świat jako metafora świata innego), czas świecki i święty, zwykłe trwanie i mityczny praczas. Takie ujęcie „podstawy" dla aktów religijnych umożliwia zasymilowanie postaw świeckich – niekiedy skrajnie niereligijnych, jak np. mechanizmy polityczne – w ramach świadomości religijnej. Rzecz jasna „doktrynalne" zawężenie religii do tego, „co wolno" i co „się uznaje", może nieść ze sobą ryzyko nierozpoznania autentycznych objawień, do których dojść może w „cieniu", poza granicami wytyczonego przez tradycję „kręgu światła" (dość przywołać tu przykład Jezusa). Z drugiej strony jednak pojawia się ryzyko uświęcenia *profanum* w aktach *quasi*-religijnych (por. Heglowski „rozum na koniu"), tylko i wyłącznie na podstawie przyporządkowania ich do pewnej ogólnej struktury świadomości religijnej. To właśnie punkt, w którym idea może przerodzić się w ideologię, utopia w dystopię, teoria idealnego państwa w projekt totalnej opresji itp.

staje tu – zgodnie zresztą z właściwą sobie naturą – „otwarty". Z tego punktu widzenia typologia jest szczególną formą analizowanej już powtarzalności – z zasady synchronicznego – mitu, co oznacza, iż typologia – „poruszająca" się zawsze w czasie, którego nie stara się za wszelką cenę zneutralizować czy zmarginalizować – nie stanowi przeciwieństwa perspektywy synchronicznej, ale raczej wzbogaca ją, odwracając jednocześnie jej znaczenie. „Typologia – pisze Frye – wskazuje na przyszłe wydarzenia, które często uważa się za przekraczające czas, tak że zawierają jednocześnie pionowe wznoszenie się i poziomy ruch naprzód"[815]. Dlatego też egzegeci zwykli używać określenia „typologia", „alegoria horyzontalna" bądź „metafora zapowiadająca"[816] do opisu analogii i podobieństw, które wytropić możemy na poziomie Pisma Świętego, te zaś na myśl przywodzą zbieżności obserwowane pomiędzy symbolicznymi figurami mitologii synchronicznej, jednocześnie znacząco się od nich różniąc.

Typologia jest rodzajem „duchowej" alegorezy: zasadniczo oznacza sposób czytania Starego Testamentu przez pryzmat Ewangelii, a więc w odniesieniu do osoby Jezusa. Jak podaje Jean Grondin we *Wprowadzeniu do hermeneutyki filozoficznej*:

„On sam stał się Duchem, w którym można wyjaśnić literę Starego Testamentu. Zwracają na to uwagę słowa samego Jezusa, przynajmniej według świadectwa najpóźniejszej Ewangelii: <<Badacie Pisma [...] to one właśnie dają o Mnie świadectwo>> (J 5,39). <<Gdybyście jednak uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli. O mnie bowiem on pisał>> (J 5,46) [...] Owa alegoryzująca interpretacja Starego Testamentu, odniesionego do Jezusa, otrzymała później (w XIX wieku) miano <<typologii>>. Jej celem było odszukanie w Starym Testamencie <<typów>> czyli odpowiedników postaci Chrystusa, które przed Jego objawieniem się musiały pozostać nieznane"[817].

Z kolei Morton W. Bloomfield utrzymuje, iż typologia funkcjonowała już w obrębie samego Starego Testamentu. Fakt ów podkreśla wyraźnie w swojej definicji alegorii:

„Alegoria horyzontalna jest czasem nazywana alegorią profetyczną, częściej jednak – alegorią figuralną. Alegoria figuralna, czyli typologia, występuje wielokrotnie w Biblii, gdy jakieś zdarzenie czy osoba zapowiada (jest figurą lub typem) inne zdarzenie czy osobę [...] Zgodnie z tradycyjnym wyobrażeniem ten typ alegorii zawdzięczamy starożytnym Hebrajczykom"[818].

---

[815] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 103.
[816] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Pallotinum Poznań 1990, hasło Typ, s. 992.
[817] J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysiak, WAM, Kraków 2007, s. 41.
[818] M.W. Bloomfield, *Alegoria jako interpretacja*, [w:] J. Abramowska, *Alegoria*, dz. cyt., s. 60.

Jeżeli coś zasadniczo odróżnia mitologię synchroniczną od mitologii diachronicznej, będzie to z pewnością nadzieja, którą trudno sprowadzić wyłącznie do głębokiego religijnego przeświadczenia, iż jacyś bogowie uporządkują na nowo rozpadający się świat, oraz potwierdzająca tę nadzieję wizyjna „aktualizacja" treści objawienia, które rozwija się w czasie, przekraczając i dopełniając to, co w mitologii synchronicznej stanowi surową regularność prawa rytuału odniesionego do praw natury. Zdarzenia typologiczne posiadają sens eschatologiczny – rozpięty pomiędzy dziełem stworzenia i apokalipsą – uwidaczniający się w stopniowym dopełnianiu się tego, co zrazu utajone. „Blask" owego sensu – niekiedy wręcz niezależnie od rytualnego prawa mitycznego praczasu, wbrew tradycji ojców – spływa zawsze w chwilę konkretnego czasu, apelując do konkretnego człowieka. Ukryty antytyp apeluje do konkretnych typów człowieka, jego czasu i wydarzeń, w które jest tak czy inaczej uwikłany.

Typologiczne rozpoznanie niejawnych „przyczyn" na podstawie ich widzialnych skutków, odkrywające utajony (duchowy) sens, nazywany również „sensem pełniejszym" (łac. *sensus plenior*), nie przynależy, jak się zdaje, wyłącznie do „czytania"[819] – nie jest wyłącznie alegorezą – ale raczej współtworzy sam „ruch" rzeczywistości. Typologia jest z jednej strony rozpoznaniem (alegorezą) tego, co obecne w procesie symbolizowania, z drugiej zaś samym tym, radykalnie uhistorycznionym, procesem. Jak przypomina Hans-Georg Gadamer:

„Alegoria należy do sfery mówienia, *logos*, jest więc retoryczną czy też hermeneutyczną figurą [...] Symbol natomiast nie jest ograniczony do sfery *logos*, gdyż nie odnosi się przez swe znaczenie do innego znaczenia: to raczej jego własny zmysłowy byt ma <<znaczenie>>. Jako coś wcześniej ukazanego, pozwala on na sobie poznawać coś innego [...] Oczywiście <<symbol>> to coś, co obowiązuje nie tylko przez swą treść, lecz też przez swą eksponowalność [...] w każdym przypadku znaczenie *symbolon* polega na jego obecności, a funkcję reprezentującą uzyskuje on dopiero przez ukazanie go lub wypowiedzenie"[820].

Porządek typów może ulegać alegorycznemu usztywnieniu podobnemu do ustanowionego konwencjonalnie i dogmatycznie przyporządkowania mitów i symboli do pewnej struktury (Eliade). Pojmowany typologicznie – a więc jako poruszający się w czasie – ustanowiony wewnętrznie i istotowo symbol ukazuje swoje metafizyczne prapowinowactwo i niewyczerpywalność interpretacji z dużo większą intensywnością aniżeli symbol mitologii synchronicz-

[819] Chyba że hermeneutycznym zwyczajem odniesiemy proces interpretowania do samego życia, egzystencji. Również wtedy jednak „interpretacja" byłaby wyłącznie rozpoznaniem tego, co w typologicznym zestawieniu typ-antytyp dokonuje się na poziomie samego bytu.
[820] H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*..., dz. cyt., s. 119.

nej – o powołanej zewnętrznie i sztucznie alegorii nie wspominając. Możemy więc założyć, iż mocą właściwego rozpoznania „pełnego sensu" dysponuje wyłącznie Bóg[821], zaś w ramach perspektywy chrześcijańskiej również sam Chrystus. Zgodnie z tym *sensus plenior* definiuje się zwykle jako najgłębsze znaczenie tekstu, zamierzone przez Boga, ale nie wyrażone bezpośrednio przez autora ludzkiego. W tym sensie możemy powiedzieć, iż sama typologia biblijna stanowi rodzaj połączenia czy też miejsca, gdzie transcendentny „rdzeń" symbolu staje jakoby na „skrzyżowaniu" z próbą historycznego urzeczywistnienia drzemiącego w nim potencjału. Jest więc wyrazem komunikacji tego, co ziemskie, z tym, co „niebieskie" w postaci szeroko rozumianego symbolu.

Popularne typy to między innymi: Adam, symbolizujący ludzkość, która – według słów św. Pawła – „w nim" właśnie zbłądziła, natomiast w Chrystusie ma się odnaleźć i zostać odkupiona; śmierć Abla jako typ „niewinnej ofiary" Chrystusa; miedziany wąż umieszczony przez Mojżesza na palu, w celu uzdrowienia pokąsanych przez węże Hebrajczyków – jako typ Ukrzyżowanego, który niesie zbawienie/życie; baranek złożony przez Abrahama w ofierze zamiast Izaaka na górze Moria – jak Chrystus-Baranek ofiarowany za odkupienie ludzkości; wyjście Izraela z Egiptu jako proto-typ ucieczki Świętej Rodziny przed Herodem itp. Każdy typ posiada również wymiar podmiotowy, jak w przypadku ostatniego przykładu, który powiązać możemy z „wyjściem" w postaci samej duchowej egzegezy, z przekroczeniem czy „rozbiciem" egzoterycznej powierzchni i otwarciem na znaczenie źródłowe, z wizyjnym doświadczeniem *tawilu* itp. Chrystus może narodzić się w ciemnej grocie (por. opisywany wcześniej symbol jaskini) umysłu, może wyobrażać świątynię, jaką jest ludzkie ciało; jako Syn Człowieczy może zostać ukrzyżowany na metaforycznej Golgocie (czaszka) ludzkiej świadomości i zmartwychwstać jako Syn Boży. Przykłady można mnożyć niemalże w nieskończoność, co narzuca się zwłaszcza przy głębszej, nastawionej na tropienie typów lekturze Pisma Świętego.

Hermeneutyka chrześcijańska stosuje – przywodzące na myśl religioznawcze badania dotyczące symboli i mitów – myślenie przez analogię w odniesieniu do typów. Zdecydowanie wzbrania się jednak przed pojmowaniem typów jako symboli, skoro te wskazują jednoznacznie na swoje powinowactwo z wyobrażeniami religii archaicznych. Nie wykracza więc również poza własną tradycję: od judaistycznych korzeni począwszy, na objawieniu Chrystuso-

[821] Tym samym typologia nie jest w ścisłym sensie próbą – jak powiada Heidegger – „zabezpieczenia" historii na drodze „kompromisu" pomiędzy drogą platońską i drogą radykalnego historyzmu.

wym skończywszy – i w tak wyznaczonych granicach szuka ciągłości i jedności sensu. Wszelkie skojarzenia wykraczające poza te ramy mogłyby budzić poważne wątpliwości co do genezy i oryginalności chrześcijańskiego objawienia; wątpliwości tym większe, iż chrześcijaństwo zdecydowanie wyraźniej aniżeli sam judaizm nawiązuje do wyobrażeń mitologii synchronicznej, dając jednocześnie asumpt do interpretowania swoich własnych treści przez jej pryzmat. Tym samym przeciwnicy chrześcijaństwa (jak i religii w ogóle) starają się przedstawić owe zbieżności i analogie jako dowód na wtórny, a zatem nieautentyczny charakter ludzkich przekonań dotyczących religii i wiary. Religie miałyby być jedynie łańcuchem plagiatów o nieokreślonym źródle, zbiorem przekazywanych z ust do ust i przepisywanych przesądów dotyczących związku człowieka ze światem oraz tajemniczych (tylko dopóki człowiek nie może ich wyjaśnić) sił rządzących tym związkiem.

Tego typu tendencję demitologizującą – oczywiście nieskończenie słabszą – odnaleźć możemy również w łonie samego chrześcijaństwa; np. w obrębie pewnych strategii w studiach biblistycznych, które być może zbyt dosłownie traktują alegoryczny charakter typologii. Dominuje tutaj oddzielenie kontekstu literackiego, historycznego i trans-historycznego lub inaczej: metafory pojmowanej wyłącznie jako figura językowa, faktyczności i porządku duchowego, który ściśle rzecz biorąc nie wyraża się – nie odzwierciedla na mocy „radykalnej metaforyzacji" – za pomocą religijnych treści wyobrażeniowych. W konsekwencji, treści wyobrażeniowe postrzegane będą jako swego rodzaju fikcja, folklor, który niewiele wspólnego ma z faktycznością, z autentycznymi wydarzeniami biblijnymi – są wyobrażeniami we współczesnym tego słowa znaczeniu, konfabulacją czy ozdobnymi zmyśleniami prymitywnej świadomości. Zdarzają się więc konstatacje dotyczące zapożyczeń, które trudno uznać w kontekście pism objawionych, takich jak np. Janowa Apokalipsa. Jeżeli przyjmiemy, iż Jan sugerował się symboliką tronu Bożego z wizji Ezechiela czy stylem Księgi Daniela, gdy opisywał królewskie przymioty Chrystusa, możemy równie dobrze założyć, iż ani Ezechiel, ani Daniel[822] nie opisywali własnych doświadczeń, ale zaczerpnęli je z innego jeszcze, wcześniejszego źródła lub opisywali wytwory własnych urojeń.

Tego typu strategie interpretacyjne mogą świadczyć przeciw autentyczności chrześcijańskiego – a nawet jakiegokolwiek – objawienia. Istnieje możliwość odwrotna. Wydarzenia

[822] Są to komentarze w rodzaju: „Uwielbiony Chrystus, odmalowany rysami zapożyczonymi z Dn 7,9.13; 10,5n i Ez 43,2, ukazuje się jako król, arcykapłan, sędzia i władca kościoła" i dalej: „Rysy obrazu zaczerpnięte z Iz 34,4" itp.

biblijne, szczególnie te nowotestamentowe, mogą świadczyć o autentyczność wierzeń „starego świata", wskazując jednocześnie na jedność i ciągłość w obrębie ludzkiego doświadczenia *sacrum*. Należy jednak zastanowić się, jak przez pryzmat typologii – która „dopełnienia" sensu Starego Testamentu szuka w Ewangelii, w Torze natomiast zapowiedzi Dobrej Nowiny – rozumieć mamy mitologię świata archaicznego. O ile symbole z zasady ciążą ku „wcieleniu", ku „mapowaniu" rzeczywistości i nadawaniu jej wyrazistych (choć niekoniecznie jednoznacznych) sygnatur, o tyle chrześcijaństwo, realizując „archaiczny mit" już w obrębie historii, stanowi doskonały przykład rozwinięcia mitologii i ukazania ukrytej pełni jej znaczeń. Jako takie, chrześcijaństwo samo w sobie może stanowić miejsce „krzyżowania" się porządków wertykalnego i horyzontalnego. W takim ujęciu chrześcijański Krzyż będzie jawić się jako symbol ze wszech miar uniwersalny, a to z kolei może okazać się korzystne nie tylko dla samej „religii Krzyża". Związanie – być może ponowne – chrześcijaństwa z symbolami starszych, poprzedzających je mitologii, z jednej strony osłabia ekskluzywistyczny charakter Chrystusowego objawienia[823], z drugiej zaś nobilituje chrześcijaństwo – na innych niż dotychczasowe zasadach[824] – w epoce kulturowo-religijnego pluralizmu i podążającego w ślad za nim relatywizmu.

Ze zdecydowaną próbą „wciągnięcia" chrześcijańskich pierwocin w głąb czasu – lub odwrotnie: ustanowienia chrześcijańskich treści wyobrażeniowych archaiczną podstawą wszelkich mitów poprzedzającej objawienie Boga w Chrystusie – do czynienia mamy w twórczości Blake'a:

„Jednością jesteście, Mieszkańcy Ziemi, Jednej Religii, Religii Jezusa, najbardziej Starożytnej, Wiecznej i Wiecznotrwałej Ewangelii. Grzesznicy przywiodą ją do Grzechu, Prawi do Prawości. Amen! Huzza! Selah!"[825]

Pojawia się tu przekonanie, iż każda religia kryje w sobie elementarną prawdę w związku z tym, iż wszystkie religie pochodzą z tego samego źródła. Każdą z nich – również chrześcijaństwo – można wykładać w niepoprawny sposób, pomijać istotne dla niej elementy, widzieć jej objawienie aspektowo, odgradzać się od innych religii, stosować taktykę wykluczenia i

[823] Lub przynajmniej skłania nas do ponownego przemyślenia tego, czym jest „Kościół" jako wspólnota (bądź negatywnie: czym nie jest); tudzież: kto do „Kościoła" należy. Por. katolicka formuła: „Poza Kościołem nie ma zbawienia".

[824] Chodzi tutaj o arbitralne ustalenie wyższości chrześcijaństwa nad innymi – niekiedy bardzo starymi i dobrze ugruntowanymi – religiami świata.

[825] W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 106.

anatemy, nie dostrzegać – a jest to zarzut w mniemaniu Blake'a najpoważniejszy – jedności wszystkich religii. Jak czytamy w *Starożytnych Brytach*:

„Starożytni wszystkich Narodów, bytujący pod Niebem, są nie mniej święci od Żydów. Jest to ten sam lud jak to Jakub Bryant i inni starożytnicy dowiedli. Stali się jednak niewiarygodni i zostali odrzuceni, podczas gdy ci z narodu żydowskiego zostali odnotowani i wiedza o nich uporządkowana; fakt ten wart jest zbadania zarówno z uwagi na Starożytników jak i Świętych. Na początku wszyscy mieli jeden język i jedną religię: była to religia Jezusa, Wieczna Ewangelia. Starożytni uczyli Ewangelii Jezusa"[826].

Z pewnością nie mamy tutaj do czynienia z powierzchownym synkretyzmem, ale raczej ze zdecydowaną – nieumotywowaną choćby w najmniejszym stopniu politycznie, instytucjonalnie czy dogmatycznie – supremacją objawienia chrześcijańskiego, które nie przekreśla mitologii archaicznego świata i nie odcina się od niej. Co więcej, stawia je w samym centrum objawienia religii archaicznych, czyniąc „osobę" preegzystującego Jezusa podstawą ich figuratywnych wyobrażeń. Co do tego nie pozostawia Blake żadnych złudzeń, w wielu miejscach swoich pism przedstawiając ów „pogląd" raczej jako akt wiary aniżeli wynik teoretyzowania[827]:

„Również mam nadzieję, że Czytelnik wraz ze mną połączy się całkowicie z Jezusem, naszym Władcą, Bogiem Ognia, Panem Miłości, którego Starożytni oczekiwali i dni jego wypatrywali w oddali z nabożnym lękiem"[828].

Twierdzi Blake, iż wszystkie religie są jednością i pochodzą od ducha wyobraźni i proroctwa, Poetyckiego Geniuszu, którego chrześcijanie nazywają Duchem Świętym. Spadkobierców Wiecznej Ewangelii Jezusa, która przepadła w „mrokach" mitycznej przeszłości, nazywa Blake, jak już mówiliśmy, druidami. Stanowią oni niejako pomost między „niewyobrażalną" przeszłością; mitycznym wiekiem szczęścia i pełni sił duchowych, kiedy człowiek pozostawał w związku z Bogiem (tudzież bogami), a obecnym, „mierzalnym" czasem spiętym klamrą „rozsądnej" historii. Prawdziwa „religia" stanowi zatem ów święty „związek" (*religio*), którego znaczenie, stopniowo przeinaczane, zostało ostatecznie całkowicie zaprzepaszczone i zastąpione „ziemską" treścią religii kapłańskiej, ukierunkowanej raczej na zewnątrz i ku nie-

826 W. Blake, *Starożytni Brytowie*, dz. cyt., s. 222.
827 Przypuszczalnie chodzi tu o to, iż ten, kto dostępuje wizji – w Blake'owskim tego słowa znaczeniu – widzi jak na dłoni, iż wszystkie religie posiadają wspólne źródło. Cała symboliczna różnorodność układa się w jeden wielki ornament, w ramach którego objawienie Boga w Jezusie Chrystusie zajmuje miejsce centralne.
828 W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 92.

dosiężnemu oddaleniu *sacrum* (nieludzkiem bogu, „Niczyjemu Tacie") aniżeli do wewnątrz i ku bliskości, której najwyższym objawieniem i symbolem pozostaje osoba Jezusa Chrystusa.

Z tego „punktu" wyprzęga się historia, która w ogromnej mierze pozostaje historią skłóconych przeciwieństw i „cielesnej wojny" prowadzonej w imieniu poróżnionych bogów[829]. Michał Fostowicz tłumaczy, iż druidzi „w języku symbolicznym Blake'a oznaczają ludzi upadłych albo raczej ich warstwę kapłańską, których pierwsza generacja ukazana w Biblii pod postacią patriarchów, ucieleśnia postępującą degradację"[830]. Rządy druidów stanowią więc symbol przekształcenia świadomości, oznaczają również „upadek w czas", czczenie natury – obiektywnej rzeczywistości, pod ciężką zasłoną której spoczywa duchowa wizja – i adorację zewnętrznego autorytetu. Tym samym druidzi jako ogniwo łączące stan rajskiej preegzystencji z historyczną „teraźniejszością" – naturalnym cyklem narodzin i śmierci – pozostając depozytariuszami prawdy i tradycji, są jednocześnie tymi, którzy odwracają jej duchowe znaczenie.

Pojawienie się druidyzmu wiąże się bezpośrednio z upadkiem, wygnaniem z raju, zainaugurowaniem historii, naturalnym porządkiem rzeczy i wkomponowaną w ten porządek śmiercią. Jak czytamy w Biblii:

„Bóg rzekł: <<Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną: niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat>>. A w owych czasach byli na ziemi giganci: a także później, gdy synowi Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasach" (Rdz 6,3-4).

To owi mocarze są zdaniem Blake'a żywym świadectwem potęgi pradawnych kultur i ich duchowej tradycji. Uosabiają *topos* „starożytności", wielkiego Złotego Wieku, mitycznego „Wschodu", skąd przybywali wszelkiej maści mędrcy, bogowie i ich posłańcy, względem których Rzymianie, Grecy, Egipcjanie czy Babilończycy pozostają jedynie epigonami systematyzującymi wiedzę proweniencji boskiej bądź wizyjnej. Jak pisze Blake:

---

[829] Przypomnijmy w tym miejscu cytowane już słowa Ricoeura: „w końcu świat symboli nie jest światem spokojnym i pojednanym […]; każdy symbol jest obrazoburczy wobec pozostałych, każdy też pozostawiony sobie gęstnieje z wolna i zastyga w bałwochwalczym kulcie. Trzeba więc brać udział w tych walkach, poddać się dynamice, za sprawą której symbolizm skazany jest na prześciganie samego siebie" (P. Ricoeur, Symbolika zła, dz. cyt., s. 17).

[830] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 59.

„Przodkowie wasi swój ród wywodzą od Abrahama, Sema i Noego, którzy Druidami byli, jak świątynie Druiów (Patriarchalne Kolumny i Gaje Dębowe) po całej Ziemi świadczą po dzień dzisiejszy. Tradycję macie, że pierwotnie Człowiek mieścił w swoich członkach potężnych wszystkie rzeczy Nieba i Ziemi: wiedzę tę od Druidów otrzymaliście”[831].

Z czasem wierzenia ulegają atomizacji, jedność objawienia rozpada się i na pierwszy plan każdorazowo – w zależności od tego, co udało się zapamiętać i przekazać w obrębie danej tradycji – wysuwa się inny element *sacrum* zazdrośnie zabiegający o swoiste *dominium*. „Oświecony” grecki rozum doprowadza tę atomizację do swoistego stanu apogeum; Grecy bowiem nie ustają w staraniach, aby na podstawie samego tylko myślenia uprawomocnić nadrzędną i ogólnie obowiązującą zasadę – „absurdalne” wierzenia zostają zdekomponowane tak, aby dało się je „pomyśleć”, albo zmarginalizowane, jako że trudno polemizować z rozsądkiem na jego własnym terenie. Ustanowione zostają więc zasady niepowątpiewalne, rolę arbitra zaś odgrywa sam rozum, który na mocy intelektualnego *divide et impera* separuje przeciwieństwa i uzależnia je od własnego osądu, a sprawuje władzę. Grecy krytykują pieśniarzy, poetów, magów i wróżbitów, mistagogów oraz wszelkich sukcesorów wiedzy tajemnej, z wyższością odnoszą się do nierozumnych i barbarzyńskich osiągnięć przeszłości, z której wszak sami czerpali pełnymi garściami. Zgodnie bowiem z powszechnie obowiązującym mitologemem wiedza Greków wywodziła się od mędrców, którzy już to sami byli bogami, już to synami bogów, bądź przyjęli wiedzę w darze od bogów. Blake podejmuje ten trop w jednej ze swoich *Pamiętnych fantazji* – zapisów niezwykłych wizji pojawiających się w *Zaślubinach nieba i piekła*. Przytacza tam słowa swojego niezwykłego rozmówcy, jakim jest Ezechiel:

„Filozofia Wschodu – mówi prorok – uczyła pierwszych zasad postrzegania, narody różniły się w opiniach co do jego pochodzenia, my, Izraelici, uznaliśmy, że Geniusz Poetycki (jak się go teraz nazywa) jest źródłem postrzegania, a wszystkie inne wywodzą się z niego i to było przyczyną naszej pogardy wobec Kapłanów i Filozofów innych krajów i stwierdzenia, iż można wywieść wszystkich bogów od naszego i że zatem są oni wasalami Geniuszu Poetyckiego [...] i tak kochaliśmy naszego Boga, że w Jego imieniu przeklęliśmy bogów innych narodów, którzy jak zauważyliśmy zbuntowali się przeciwko naszemu; z tych opinii prostacy wyciągnęli wniosek, że chcemy podporządkować inne narody żydowskiemu”[832].

To, co Grecy uważają za szczytowe osiągnięcie cywilizacji, dla Blake'a stanowi więc istotę duchowego letargu, którym rządzi odbicie rzeczywistości, przy jednoczesnym odcięciu się od

831 W. Blake, *Jeruzalem*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 106.
832 W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, dz. cyt., s. 99-101.

własnych duchowych korzeni. To odcięcie czy też stopniowe odcinanie się zapoczątkowali jednak sami druidzi, odrzucając wewnętrzną „inspirację" na rzecz zewnętrznych i usystematyzowanych, jednostronnych „form kultu". „Adam należał do Druidów – pisze Blake – i Noe; również Abraham zwany był spadkobiercą wieku Druidów, i on zaczął odwracać alegoryczne i duchowe znaczenie przykazań i odnosić je do ciała, przez co stosy ofiarne wyludniły ziemię"[833]. „Niewyobrażalna" starożytność, z której „przybyli" druidzi, wydaje się jednak, bez względu na epokę, nieustannie obecna „tu i teraz". Za sprawą immanentnego, choć zapomnianego, związku z Bogiem została przeniesiona „w głąb" czasu, poza wszelką historię warunkującą rozróżnienie na przeszłość i przyszłość, co stanowi stałą możliwość „przebudzenia". W cytowanej powyżej *Pamiętnej fantazji* prorok Izajasz odpowiada na pytanie o to, jak mógł z taką łatwością stwierdzić, iż przemawiał do niego Bóg:

„Nie widziałem żadnego Boga, ani też nie słyszałem w skończonej organicznej percepcji, ale moje zmysły odkryły nieskończoność we wszystkim i wtedy też utwierdziłem się w przekonaniu, że głos szczerego oburzenia jest głosem Boga"[834].

Wszystko zależy więc od ludzkiej percepcji – „siły widzenia", która warunkuje zmienną recepcję Boga – a ta spoczywa na szalach Wyobraźni i Rozumu. W zależności od niej Bóg żądał będzie wojny, sądu i ofiary, sprawiedliwości i prawa bądź miłości i przebaczenia, czyli *coniunctio* rozdzielonych przeciwieństw, które w Biblii zjawiają się pod postacią par takich, jak Bóg i człowiek, ziemia i niebo, mężczyzna i kobieta, skłóceni bracia, plemiona itp. Komentuje Fostowicz:

„Blake pojmuje dosłownie to, że artyści tworzyli <<mądrość, sztukę i naukę>>, jak i to, że potęga wyobraźni jest alternatywnym narzędziem w stosunku do siły rozumu. Wyobraźnia jest czynnikiem zespalającym, natomiast odłączony od niej i wyabstrahowany rozum powoduje rozbicie i destrukcje"[835].

Święte księgi spisane rękami artystów, mające na celu odnowienie zerwanego związku z wiecznością, powstałe w imię wolności i braterstwa, w rękach władców i kapłanów stają się legitymacją tyranii i zniewolenia, „upośledzonym manifestem moralnej inercji, konformizmu

833 W. Blake, *Starożytni Brytowie*, s. 220-221.
834 Tamże.
835 M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 59.

społecznego i seksualnego wstydu”[836]. Innymi słowy, gdy pisze Los-Wyobraźnia, a czyta Urizen-Rozum, ludzkość nawiedzają nieszczęście i niedostatek. Wszak wyobraźnia tworzy przestrzeń i formę każdej rzeczy, również jej „złudne” znaczenia. Jak czytamy w Pieśni Losa:

„Adam stał w ogrodzie Edenu
Noe na szczytach Araratu;
Widzieli, jak Urizen rękami dzieci Losa
Nadaje prawa Narodom”[837].

Jedna „religia” – Wieczna Ewangelia – wewnątrz druidycznej historii, na której spoczywa nieusuwalne piętno „błędu”, przybiera różnorakie formy. *Pieśń Losa* ukazuje szereg takich „objawień”. Rolę rewelatorów przyjmują tu „twórcze duchy”, zwane również „dziećmi Losa i Enitharmon” (czasu i przestrzeni). Każde z tych dzieł podlega ograniczeniu, jakie nakłada nań, pełen popadających w ciągłe konflikty przeciwieństw, Świat Rodzenia – „zwężenie” (Adam) i „nieprzejrzystość” (Szatan) ludzkiej percepcji. Kiedy więc „na Wschodzie Rintrah dawał Abstrakcyjną Filozofię Brahmie”, a „Od Palambrona wzięli abstrakcyjne prawo Trismegistos, Pitagoras, Sokrates i Platon”, „Jezus (mąż boleściwy) przyjął Ewangelię od nieszczęsnego Theotormona”, zaś „Antamon [...] Mahometa obdarzył Biblią zmysłów”, „Lecz na Północy Sotha dał Odynowi Kodeks Wojny”, „Aż Wieczność – jak sen – została rozmyta i zatarta”[838]. Religie są więc jednym ze skutków uśpienia czy letargu Boskiego Człowieczeństwa: „w chaotycznym stanie snu jego, Szatan, Adam i cały Świat stworzony został przez Elohim”[839]. Zarazem jednak – na mocy korespondencji – pozostają jedną z przyczyn, za sprawą których sen ów trwa w nieskończoność.

Zgodnie z opisywanym wcześniej Blake’owskim „zegarem religii”, Elohim jest trzecim – po Lucyferze i Molochu – Bożym duchem przyglądającym się Ziemi (jednym z siedmiu Oczu Boga). Oznacza to, iż dopiero w tym miejscu zaczyna się historia człowieka naturalnego. Wieczność i czas krzyżują się, gdy Elohim – rękami tudzież młotem Losa – wznosi konstrukcję Świata Rodzenia: kosmiczną otulinę Jaja (*Mundane Egg*), otaczającą „ocean czasu i przestrzeni”, i powołuje do życia ród druidów. Tym samym starotestamentowy Elohim –

---

836 N. Frye, *Biblia Blake'a*, tłum. M. Heydel, „Znak” 2006, nr 12, s. 79.
837 W. Blake, *Pieśń Losa*, cyt. za: E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 113.
838 Tamże, s. 113-115.
839 W. Blake, *Jeruzalem*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 106.

jak twierdzi Blake – jest pierwszą formą powstałą z dynamicznego połączenia wszystkich czterech zoa. Oznacza to, iż Wieczną Ewangelię (zwaną również religią Jezusa) głoszono, gdy Ziemi przyglądało się dwoje pierwszy Oczu Boga – Lucyfer[840] i Moloch – kiedy zmysłowe narządy człowieka nie zostały jeszcze w pełni ukształtowane, a „kanały" percepcji pozostawały otwarte na wieczność.

Zgodnie z przedstawieniem widocznym na rycinie wykonanej przez Blake'a około 1795 roku, człowiek naturalny pojawia się wraz z Elohimem. Adam stanowi tu prefigurację Syna Bożego – będąc jednocześnie typem preegzystującego Chrystusa – spoczywa on na „Skalistym Brzegu", „lądzie mętnej zwężonej percepcji". Z kolei Elohim – tak jak Przedwieczny ze sławnej ryciny ilustrującej stworzenie świata – sięga poza krąg jedności, zilustrowany za pomocą symbolu słonecznego dysku, by stamtąd zaczerpnąć garść ziemi (materii). Twarze obojga „stanowią w istocie odbicie tej samej, rozszczepionej jakby w lustrzanym podwojeniu jaźni, zastygłej w wyrazie grozy i niemocy"[841]. Adam opleciony przez węża to umysł podporządkowany materii, „ród ludzki" wpleciony w cyklicznie odnawialne koło egzystencji, pierścień wiecznego powrotu. Całość zaś przypomina wyciosany w kamieniu „stół ofiarny". Jest to więc ołtarz Śmierci Wiecznej, choć tutaj człowiek raczej się „rodzi" (czy też wciąż się „odradza"), aniżeli umiera – ofiarą zaś jest sam duch[842], on bowiem zostaje ukryty. Jest to więc wizyjne przedstawienie upadku czy wygnania z raju, czas zstąpienia potężnych istot duchowych – gigantów – ku „córom człowieczym". Czas narodzin znanych nam form religii:

„Wówczas – pisze Blake – straszliwe plemię Losa i Enitharmon dało Prawa i Religie synom Hara, spychając ich coraz bardziej ku Ziemi, zamykając i krępując, aż Filozofia Pięciu Zmysłów została dopełniona. Urizen zapłakał i oddał ją w ręce Newtona i Locke'a"[843].

Zmianie ulega zarówno sam człowiek, jak i jego komunikacja z Bogiem, rodzaj „porozumienia" między czasem a wiecznością. „Pomiędzy Elohimem a Pahadem – wyjaśnia Fostowicz –

---

[840] Lucyfer wyobraża Urizena – burzącego harmonię zoa samozapatrzenia – stan pierwotnej anielskiej chwały oraz bunt i upadek, którego odzwierciedleniem stają się wydarzenia z Księgi Rodzaju. W *Opowieściach Zoharu* odnaleźć możemy rodzaj mitycznego opowiadania o tym, jak to Szatan „dosiadający" węża zszedł na ziemię, aby skusić Ewę. Moloch zaś może wyobrażać – niejednokrotnie wspominane przez Blake'a – okrucieństwo człowieka pierwotnego.

[841] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 75.

[842] Ta ofiara zostanie „odwrócona" dopiero na krzyżu, gdzie umrze to, co cielesne, i zmartwychwstanie to, co duchowe.

[843] W. Blake, *Pieśń Losa*, cyt. za: E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 115.

(którego imię oznacza strach), od Adama do Abrahama, trwa okres nazywany przez Blake'a <<wiekiem druidów>>, a od Jehowy i Abrahama zaczyna się czas przymierza i obietnicy"[844]. Do tego czasu jednak praktyki druidów zostają utrwalone i w świadomości zbiorowej uchodzą za normalne i konieczne. Umożliwia to „administrowanie" ludzką duchowością, selekcjonowanie – lub całkowite odrzucanie – objawienia czy też przeinaczanie go w celu zaadaptowania do własnych potrzeb. Ostatecznie żywe doświadczenie zostaje „zatarte", stając się mniej wiarygodnym od jednoznacznej wykładni ustanowionej za pomocą „dyskursywnej dekompozycji" treści mityczno-symbolicznych: dialektyka zwycięża z uczestnictwem. Izrael zabija proroka; prawo i powinność przesłaniają istotę przymierza, którą stanowią miłość, jedność i przebaczenie. Zasadniczo, każde z powyższych przedstawia dominację skutku nad przyczyną; hegemonię epifenomenu, świat Kobiecej Woli (zgodnie z archaiczną symboliką: męskie-aktywne, żeńskie-pasywne). Historia druidów, oparta na symbolice Księgi Rodzaju, ukazuje właśnie taką, zwróconą na zewnątrz, „obiektywizację" treści wewnętrznych przeżyć i pragnień:

„Zatem opowieści o druidach przedstawiają jedną z wersji starego mitu, jakie zrodziły się w ludzkich umysłach; inne to historia potopu czy Platońska opowieść z *Uczty* o ludziach <<okrągłych>>, których odpowiednik u Blake'a znajdujemy w jego koncepcji pierwszego hermafrodytycznego (lub druidycznego) Kościoła; inna wersja to przesunięta w głąb czasu (lub poza czas) historia upadku aniołów; jeszcze inna to legenda Atlantydy"[845].

Historię druidycznego kapłaństwa, będącą historią „dwudziestu siedmiu niebios" bądź Kościołów, przedstawia Blake w *Miltonie* (jako dzieje opisywanej tu konwersji), w następujący sposób:

„Adam, Set, oraz Enos, Kainan, Malaleel, i Jared i Enoch
Matuzalem i Lamech, owi są Giganci Potężni, Hermafrodytyczni;
Noe, Sem, Archafsad, Kainan wtóry, Selech i Heber
Peleg, Rehu, i Sarug, i Nachor, i Tare, owi są Żeńsko-Męscy
To, co Męskie, skryte pośród Żeńskiego jako w Arce jakiej i wpośród Zasłon;
Abraham, Mojżesz, i Salomon, Paweł, Konstantyn, Karol Wielki, Luter
Owych znów siedmiu się w Męskiej-Żeńskości jawi, Formy Smocze
Religia w Wojnie skryta, Smok czerwony i zatajona Wszetecznica"[846].

---

[844] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 75.
[845] Tamże, s. 59.
[846] W. Blake, *Milton*…, dz. cyt., s. 109.

Od Adama, przez Noego do Tare następuje opisywana już przez nas przemiana duchowej wizji w zewnętrzną i „widmową" naturę cielesną: pasywny przedmiot pragnienia, pożądania, widzenia. Hermafrodytyzm pierwszych Kościołów polega więc na pełni i jedności przeciwieństw ludzkiej jaźni (energia i wizja, pasywne i aktywne, kobieta i mężczyzna); hermafrodytycznym określa Blake Człowieczeństwo w stanie rajskim. Na tym poziomie będący źródłem energii „podmiot działania" oraz jego emanacja symbolizująca całość tego, co go otacza, czyli wizję, pozostają jednością; zarazem więc „To, co Ponad, jest Wewnątrz" (*What is Above is Within*). Nieskończoność – twierdzi Blake – przebywa w skończoności i określa jej najgłębszą tożsamość. W ten sposób stworzenie zaślubione jest Bogu, czego symbolem pozostaje pierwotna harmonia (aż do momentu upadku) pomiędzy męskim i żeńskim pierwiastkiem, Adamem i Ewą. Ogólność rozpoznawana jest wyłącznie poprzez to, co szczegółowe, religię czy też wiarę odnaleźć można „w" wierzącym – w tym sensie nie jest ona w ogóle tematyzowana. Żeńska-Męskość oznacza natomiast ukrycie duchowej wizji wewnątrz natury cielesnej: w zjawiskach przyrody, w „przybytku" religijnych form – „jako w Arce jakiej" – czy „wpośród Zasłon" świątyni; wreszcie niemalże pełne utożsamienie jej z owymi zewnętrznymi formami, nad którymi kontrolę i pieczę sprawuje, w dużej mierze ustalająca warunki „spotkania" z *sacrum*, formująca się kasta kapłańska. Wieczność zostaje zamknięta i niejako ukryta w czasie.

„Można ten stan – jak tłumaczy Fostowicz – rozumieć jako rodzaj religii, kiedy to zautonomizowane pragnienie staje się przedmiotem czci w swojej żeńskiej formie, która w istocie jest ukryciem"[847]. „Duch", dotąd działający poprzez człowieka, zredukowany zostaje do „kształtów złudnych", do „martwej litery" pisma, tudzież utożsamiony z samym autorytetem religijnej „administracji". Męska-żeńskość oznacza, iż to, co wcześniej zautonomizowane – choć w istocie bierne – zaczyna pełnić aktywną role. Namiestnik uzurpuje władzę, tym samym stając się„wielkim Imitatorem. Wprowadza niszczący, poparty boskim autorytetem „porządek", który opiera się na wstrzymaniu wewnętrznej aktywności jednostki i przekierowaniu jej na zewnątrz, gnębiąc – jak powie Blake – umysłową, a podtrzymując cielesną wojnę. Tym sposobem Rozum zniekształca pierwotne duchowe podłoże, na własny użytek modelując „teren" dalszych represji. Nawołuje Blake w przedmowie do *Miltona*:

[847] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 60.

„Powstańcie o Młodzieńcy Nowej Ery! Stawcie czoła bezdusznym Najemnikom. Ponieważ mamy najemników na Osiedlach, na Dworach i Uniwersytetach, którzy zawsze będą gnębić ile sił Umysłową, a podtrzymywać Cielesną Wojnę [...] Uwierzcie Chrystusowi i Jego Apostołom, że istnieje Rodzaj ludzi całkowicie oddanych Dziełu Zagłady. Nie potrzebujemy Greckich ani Rzymskich wzorców, jeśli jesteśmy w jedności z własną Wyobraźnią, z tymi Światami Wieczności, w których będziemy żyli zawsze w Jezusie, naszym Panu”[848].

Spinając klamrą dzieje religijnego objawienia w jedną – nie zawsze spójną – całość, w centrum zaś stawiając Chrystusa i skomunikowaną ze „Światami Wieczności” wyobraźnię, podkreśla Blake wagę twórczej aktywności; konieczność ciągłego wznoszenia i rujnowania wszystkiego, co zaistnieć może w widmowym świecie, „taktykę” *exodusu*, która trwać ma aż po dzień sądu, „do czasu odrodzenia [...] dnia ostatniego, kiedy to groby wydadzą swoich zmarłych”[849]. Nie należy jednak, wzorem religii a-historycznych, których akcent spoczywa raczej na micie o charakterze synchronicznym, odnosić się wyłącznie do istotnych dla chrześcijaństwa, fundujących wydarzeń z przeszłości. Przyjmując ludzką postać, Bóg nie zstąpił na Ziemię wyłącznie po to, aby zaktualizować objawienie zawarte w Torze, ustanowić nowe „prawo” i wezwać ludzi do posłuszeństwa i podporządkowania się nowym formom pobożności. Bez ciągłej aktywności również chrześcijaństwo narażone jest na wypaczenie, powiela bowiem rzymskie, greckie czy egipskie wzorce, stając się jedynie widmem Ewangelii Chrystusa. Gdy zaś poważnie potraktujemy historyczny – eschatologicznie niedomknięty i zorientowane na typologiczne dopełnienie – kontekst chrześcijaństwa, realizacja objawienia stanie się „zasadą kreatywną, zasadą działania zgodnego z wewnętrzną lub duchową naturą człowieka; kieruje się więc w większym stopniu ku przyszłości niż przeszłości”[850]. To właśnie „ucieleśnienie” – które człowieka czyni podobnym Bogu, wymagając od nas, abyśmy zwracali uwagę na każdego: dziecko, nędzarza, grzesznika czy prostaczka – zakładające ciągłość objawienia uhistorycznienie i eschatologiczne czy prorocze ukierunkowanie na przyszłość, sprawiają iż chrześcijaństwo staje się jedyną w swoim rodzaju religijną syntezą symbolicznych paradoksów.

Gdy Augustyn z pełnym przekonaniem deklaruje: „Ta rzecz, która teraz zwana jest religią chrześcijańską, znana była starożytnym i towarzyszyła ludzkiej rasie od początku aż do czasu, kiedy Chrystus pojawił się cieleśnie, i odtąd dopiero jako prawdziwa istniejąca reli-

---

[848] W. Blake, *Milton*, cyt. za: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 87.

[849] W. Blake, *Jeruzalem*, [w:] tamże, s. 99-100.

[850] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 165.

gia nazywana jest chrześcijaństwem”[851] – z pewnością nie ma na myśli abstrakcyjnej filozofii, ale starożytny „przedświt” chrześcijaństwa w postaci czy „w ciele”, zmysłowych znaków symbolicznych. Podobnie Tacjan, kiedy w formie apologii opowiada historię swojego nawrócenia:

„Tak więc pożegnawszy się z manią wielkości Rzymian i próżną mową Ateńczyków oraz naukami Greków, stałem się wyznawcą naszej barbarzyńskiej filozofii. Zacząłem też uzasadniać, że jest ona starsza niż wasze instytucje”[852].

„Ta rzecz” – jak mówi Augustyn – zapewne starsza niż „instytucje” Greków i Rzymian – dodaje Tacjan – to wciąż „wcielająca” się w zmysłowe znaki archaicznej symboliki nieprzejawiona „rzeczywistość” *sacrum*. Tym samym szczególnym przypadkiem takiego symbolicznego „wcielenia” zdaje się mitologem „ludzkiego boga” we wszystkich spotykanych wariantach. Chrześcijańskie rozwinięcie owej starożytnej symbolicznej figury celnie uchwycił Ernst Jünger:

„Mit, który zawsze operuje celniejszymi, dokładniejszymi formułami niż historia, opisuje nastanie wyższej obyczajowości w triumfie bogów Olimpu nad dawnym światem Tytanów. To cudowna cecha, wysublimowana następnie w chrześcijaństwie, że zwycięstwo światła dokonać się może tylko z pomocą człowieka. Współbojownikiem musi być Herkules, człowiek. Dopiero wówczas dochodzi do upadku mocy Ziemi, do ich zamknięcia w Tartarze”[853].

Zdaje się, iż do uhistorycznionej mitologii, jaką zasadniczo stanowi judaizm, chrześcijaństwo – nie jako incydentalny dodatek, ale rozwinięcie i dopełnienie religii żydowskiej – inkorporowało ideę czy mitologem „ludzkiego boga”; zaś do mitologii synchronicznej, w obrębie której *sacrum* w ramach święta swobodnie przenika się z *profanum*, swoiste poczucie historii. Chrystus „łata” nie tylko szczeliny w bycie stworzenia, ale i w materii owych narracji, odkrywając przy tym możliwość ich współzależności w pewien sposób zawierającą się już w ułomnym, fragmentarycznym i usianym sprzecznościami odzwierciedleniu pełni nieprzeja-

[851] D. Hirst, *Hidden Riches. Traditional Symbolism from the Reneissance to Blake*, Eyre and Spottiswoode, London 1964, s. 15, tłum. za: M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 54.
[852] Tacjan, *Mowa do Greków*, 33, 1n, [w:] *Pierwsi apologeci greccy*, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 349
[853] E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 204.

wionego[854]. Jako taki stanowi zarazem symboliczną „górę" i „dół", „niebo" i „ziemię", „wschód" i „zachód", alfę i omegę, która łączy najdalszą przeszłość symbolicznej tradycji archaicznego świata z jej, ulokowanym w przyszłości, spełnieniem w postaci po-apokaliptycznego „nowego nieba i nowej ziemi" – słowem: komunię pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

Jednym z najoczywistszych typów „ludzkiego boga" w obrębie mitologii archaicznej będzie, wspomniany przez Jüngera, Herkules. Również na Dalekim Wschodzie spotykamy całą plejadę bogów inkarnowanych w postaci ludzkich awatarów[855]. W obrębie bliższego nam kontekstu kulturowego „ludzkim bogiem" będzie np. Hermes, *logos* czy posłaniec woli Bożej skierowanej w słowie do ludzi, „posłany od Władcy do poddanych" (Filon). Asklepios zwany *Soter* czyli „Zbawiciel" – lekarz wskrzeszający umarłych; rażony piorunem umarł i wstąpił do nieba. Dionizos – syn Zeusa i śmiertelniczki Semele – „podwójnie urodzony", bóg wina i odradzającej się natury; „zmartwychwstały" po „męczeńskiej" śmierci z rąk tytanów. Horus zrodzony z Izydy zapłodnionej przez boski ogień Ozyrysa. Godzący sprzeczności – a więc i to, co ziemskie, z tym, co „niebieskie" – Eros czy też posiadający podobne cechy orficki Eros-Fanes.

Ten ostatni bóg jest szczególnie interesujący w kontekście Blake'owskiej czwórni zoa. W wysoce synkretycznej wizjii orfików Fanes jest bowiem najważniejszym z *protogonos* (gr. πρωτογόνος – pierworodny), pierwszym z bogów – stwórcą wszechrzeczy. Jest on bóstwem paradoksalnym, przedstawia jedność wszelakich przeciwieństw: płci (jest bowiem bogiem obojnaczym), pierwiastków ziemi i nieba, stanów snu i śmierci oraz wszelkiego ziemskiego zróżnicowania, jak pory roku, znaki zodiaku, strony świata itp. Jest zarazem Apollem, Zeusem, Hadesem i Dionizosem – wyobrażany niekiedy jako bóstwo czterookie lub czterogłowe[856]. Przypominające chrześcijańską mandorlę jajo, wewnątrz którego podług popularnych wyobrażeń stoi – owinięty przez węża, uskrzydlony i otoczony zodiakiem oraz wizerunkami czterech bogów – Fanes, łączy w jedno aspekty wizyjny i energetyczny (anioł i wąż). W or-

---

[854] „Tylko Logos-Syn jest posłany i on objawia Boga, sam będąc oczywiście Bogiem. Ojciec nie jest przez ludzi widziany, słyszany, ani znajdowany" (*Pierwsi apologeci greccy*, dz. cyt.,, s. 471).

[855] Idea awatara najczęściej odnosi się do boga Wisznu; większość z jego dziesięciu awatarów posiada postaci ludzkie: Wamana, Paraśurama, Rama książe Ajodhji, Kryszna, Budda, Kalkin. Można jednak spotkać się z odniesieniem idei awatara również w stosunku do Śakti, Śiwy, Ganeśi itd.

[856] Apollo, Zeus, Hades, Dionizos – z łatwością odczytać możemy tutaj analogię w stosunku do czterech zoa. Sam Fanes to mroczny Urthona; jego widzialnym odpowiednikiem jest Los, czyli Apollo – słońce, Zeus to Urizen (często przedstawiany przez Blake'a w postaci Jupitera – brodatego boga błyskawic), Hades to Orc, na co wskazuje jego łacińskie imię: Orcus (w tym wypadku Orc – negatywna forma Luvaha – byłby „Erosem pożądliwym", Luvah zaś „niebiańskim"); Dionizos jest Tharmasem – bogiem siły i „doczesnej" cielesnej natury.

fickim micie Fanes jest światłem wyłaniającym się z ciemności „nieprzejawienia". Stąd jego imię – od greckiego *phanes*, „jaśniejący" czy też „objawiający", lecz również *phosphoros* (φωσφόρος), „niosący światło"; tudzież łacińskie *luciferus* – „gwiazda zaranna"[857]. Fanes był ponadto traktowany zarówno jako nieposiadający żadnej formy „bezcielesny impuls", który łączył bogów oraz kierował ich poczynaniami, jak i dwupłciowa istota o wyraźnych cechach ludzkich[858].

Idea „ludzkiego boga" wydaje się oczywistą i powszechną odpowiedzią na pytania, które gnębią ludzkość od zarania czasu, zarazem jednak jest ona świadectwem, iż kluczy do rozwikłania zagadki szukamy zwykle w tym, co nam najbliższe, w nas samych, w człowieku, gdy zdaje się „sceną" tej „nieustannie trwającej współczesności, która tak porusza nas w micie"[859]. Jeżeli więc przyjmiemy, że chrześcijaństwo jest rodzajem mitologii diachronicznej wyposażonej w szczególną zdolność akomodowania treści mitologii synchronicznych, zobaczymy, iż wyliczeni wyżej „ludzcy bogowie" stanowią wyraźne, choć niedokładne proto-typy Chrystusa; jakby mitologem ów znany był raczej poza tradycją judaistyczną, gdzie jak powszechnie wiadomo rzeczą wręcz niewyobrażalną jest choćby próba pomyślenia Boga w ludzkiej postaci. Jednakże, paradoksalnie, to właśnie wyznawcy judaizmu w sposób najbardziej dosłowny i literalny – jakoby poza mitem – postrzegają Boga jako działającego i przejawiającego się we wnętrzu horyzontu historycznego. Dlaczego jednak mielibyśmy odnosić mitologem „ludzkiego boga" do osoby Jezusa Chrystusa, miast Jego samego zrównać z innymi tego typu mitami? Odpowiedź zawiera się w samej konstrukcji mitologemu, który w chrześcijaństwie zdaje się osiągać skrajny punkt realizacji; to, co w owej konstrukcji jest jedynie mitem „o" wcieleniu lub zstąpieniu boga na ziemię, co pozostaje jedynie „życzeniem"

---

[857] Cała ta ambiwalencja zdaje się zawierać w jednej sentencji z *Zaślubin*..., gdzie pisze Blake: „Mesjasz, Szatan lub Kusiciel był pierwotnie uważany za jednego z Przedpotopowych, którzy są naszymi Energiami" (W. Blake, *Zaślubiny nieba i piekła*, , dz. cyt., s. 22). Bezpośrednie odniesienie Chrystusa do gwiazdy zarannej w Piśmie: 2P 1,19 lub Ap 22,16. W kwestii samego Erosa-Fanesa por. P. Świercz, *Jedność Wielości. Świat, człowiek. Państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

[858] Mitologiczno-historyczna referencja mogłaby zaprowadzić nas do jeszcze jednego ludzkiego-boga – z wyraźnym akcentem na „ludzkiego" – mianowicie Aleksandra Wielkiego. Aleksander bowiem przez swoich rodaków uznawany był za herosa, a opowieści o jego narodzinach zrosły się z motywami mitologicznymi: sama Olimpias, matka Aleksandra, miała mieć widzenie, zgodnie z którym w jej łono uderza piorun; zaś ojciec Aleksandra, Filip Macedoński przez dziurkę od klucza miał zobaczyć, jak Olimpias spółkuje z egipskiem bogiem Amonem, który odwiedził ją pod postacią węża. Wyraźne mitologiczne tropy prowadzą tu ku pojęciu całości zrodzonej z przeciwieństw: rodowód boski i ludzki, piorun jako znak bóstw solarnych i wąż jako symbol bóstw chtonicznych; również Aleksandrowe dążenie do „materialnego" zjednoczenia świata: Wschodu i Zachodu – zapanowanie nad światem w sensie militarnym, ekonomicznym i politycznym, choć nie w sensie ujednolicającego podporządkowania kulturowego – zdaje się odzwierciedleniem uniwersalności Chrystusowego objawienia. Podboje Aleksandra wiążą się również z rozprzestrzenieniem się hermetyzmu arkadyjskiego, religii, która za patrona miała – ściśle mitologicznego – ludzkiego-boga, wspomnianego wyżej Hermesa.

[859] E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 204.

wcielenia i uhistorycznienia, według – wręcz naiwnej – chrześcijańskiej narracji ewangelicznej, naprawdę realizuje się na płaszczyźnie historycznej[860]. Pisze Fostowicz:

„Wieczna Ewangelia to inne określenie logosu, Słowa Bożego, będącego podstawą wszelkiej manifestacji. Jest to Bóg sam, w swoich przejawach, i w nich obecny (wcielony) wtedy tylko, gdy jest rozpoznawany. Nie jest to Bóg przychodzący z zewnątrz w postaci prawa i powinności, lecz od wewnątrz – jako zasada miłości i wybaczenia"[861].

Gdy więc „fikcyjna" czy też wyobrażona opowieść „o" wcieleniu boga i jego włączeniu się w bieg historii przeradza się w rzeczywiste wcielenie i włączenie w bieg dziejów – w ramach obsesyjnie konkretnej ziemskiej i historycznej religii, jaką jest judaizm – stanowi to jakoby przypieczętowanie treści Wiecznej Ewangelii, której szczególnym aspektem jest mitologem „ludzkiego boga". Treść „zakodowana" zarówno w żydowskim, jak i archaicznym Słowie Bożym urzeczywistnia się i słusznie – zgodnie z typologicznym kierunkiem dopełniającego się sensu – cały ów proces pojmowany jest w kategoriach realizujących się proroctw. Historia i jej horyzont spotykają się z wertykalnym planem symbolu. I bez tego założenia, które jednak zdaje nam się fundamentalne, proponuje Frye uznać „Biblię za klucz do mitologii, zamiast posługiwać się ogólnie mitologią jako kluczem do Biblii"[862].

Motyw „uwikłania" w historię pozostaje zasadniczym rysem Starego Testamentu: począwszy od upadku i wygnania, przez skomplikowaną genealogię narodu, aż po Przymierze z Bogiem i proroctwo o nadejściu nowego Eliasza. W raju funkcjonuje, oparta na figurze drzewa (dwóch drzew: „życia" i „wiadomości"[863]), wertykalna symbolika o charakterze absolutnej synchronii; człowiek – można by zaryzykować stwierdzenie – jest „u Boga". Po wygnaniu z raju dominować zaczyna natomiast porządek horyzontalny podkreślony – wspomnianym już – stosunkiem Wschód-Zachód, czyli bieg zgodny z naturą. To punkt, w którym „dół" rozchodzi się z „górą" – upadek w historię – a ich związek, w mglistych reminiscencjach, przejawia się zasadniczo wyłącznie za pośrednictwem symbolu i mitu. Wygnanie z Edenu zlokalizowanego na Wschodzie jest – typologicznie i topologiczcnie rzecz biorąc – podróżą

---

[860] Zdaje się więc, iż w przypadku Chrystusa mitologem „ludzkiego boga" stanowi figurę, którą moglibyśmy określić mianem samo-potwierdzającego czy samo-uwierzytelniającego się wyobrażenia, podobnie – choć na innych zasadach – jak dowód ontologiczny św. Anzelma.

[861] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 88.

[862] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 111.

[863] Zasadniczo „Drzewo Życia" oznacza tu plan wertykalny, a „Drzewo Wiadomości" – nieuchronne jak się zdaje – „wejście" w plan horyzontalny.

na Zachód. Według powszechnie uznanego kodu kultury, Wschód jest oznaczeniem „dawności" starszej niż sama starożytność, „miejscem" pradawnej mądrości i doktryny. Patriarchowie, mędrcy, magowie, prorocy, kapłani natchnieni przez bogów – zgodnie z tradycją hermetyczną, wszyscy oni „przyszli" ze Wschodu lub „pobierali" nauki od wschodnich mistrzów. Wschód jest ogólnym toposem „początku", kolebki cywilizacji. Tym samym drogę na Zachód pojmować należy w kategoriach historii i naturalnego porządku rzeczy, ale również postępu. Na tej drodze zasada kreatywności i rozwoju zastępuje bezpośredni wgląd w „naturę rzeczy", działanie, „praca" (świadczenie i przepowiadanie) zastępują „mistyczny" wgląd i zjednoczenie z Bogiem. Dopiero na drodze tego rozwoju dojść może do ponownego połączenia porządków i powtórnego spotkania – zaślubin, odnowienia związku – stworzenia i Stwórcy. Do tego czasu pełne poznanie – dostęp do wiedzy o rzeczywistości i jej podstawach – wydaje się niejako zablokowane niczym „wschodnie" wejście do Edenu i tak jak Cherub z wirującym ognistym mieczem strzeże drogi do Drzewa życia aż po Dzień Sądu, tak rzeczywistość broni do siebie dostępu. Niezależnie więc od tego, czy uznajemy swoje boskie pochodzenie, czy – wręcz przeciwnie – odcinamy się od swoich duchowych korzeni, losy świata toczą się zgodnie z rytmem zmagań z owymi symbolicznymi strażnikami wrót Edenu. Płyną stąd konsekwencje nie tylko dla wszelkiej maści wyznawców: gnostyków, mistyków i epoptów, ale również dla filozofii, nauki czy techniki; wszędzie tam, gdzie rzeczywistość chcemy przeniknąć „na wylot" – spenetrować ostrzem ludzkiego umysłu – spotykamy nieusuwalny opór. Pisze więc Blake:

„Zachód jest Obwodem, Południe Zenitem; Północ to Nadir; Wschód Centrum, nieosiągalnym nigdy [gdyż – Ł.M.] przejście ku Edenowi jest zamurowane do czasu odrodzenia [...] siedmioma warstwami skute wiecznego lodu wyrażającego śmierć"[864].

Pozostaje więc droga na Zachód: czas, historia, cielesność i śmierć. Miecz oznacza tu „odpór", niemożliwość „rozbrojenia" bytu, ale również „rozcięcie" jedności (zmieszania?) przeciwieństw, rozdwojenie, rozwidlenie dróg wschodniej i zachodniej, boskiej i ludzkiej. Czy konieczne? – to jedno z najtrudniejszych pytań, jakie chcąc nie chcąc stawia nam zarówno Biblia, jak i religijna perspektywa w ogóle. W tym przypadku mit i symbol uświadamiają nam raczej daną sytuację i związane z nią możliwości, nie szukają, jak np. filozofia, przyczyn

[864] W. Blake, *Jeruzalem*, [w:] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 100.

faktycznego stanu rzeczy. Ta ostatnia bowiem, na podstawie sprzecznych przesłanek, prowadzi drogą pokrętnych wnioskowań do niepewnych konkluzji[865]. Pytanie o istnienie zła, o to, dlaczego i po co Bóg umieścił w Edenie węża, czy musiał stworzyć świat – jak świat ów miał coś „dodać" do jego pełni i doskonałości – czy narodziny Chrystusa, z teologicznego punktu widzenia, były konieczne i czy Bóg musiałby przychodzić na świat w ciele, aby wykupić go od grzechu, gdyby nie doszło do upadku pierwszych ludzi (*felix culpa*); w jaki sposób i na jakich zasadach poszczególne elementy „wielości" stworzenia, która rozwinęła się z Boskiej jedności (pośród nich zwłaszcza człowiek), miałyby zostać zachowane we właściwej sobie postaci, gdy już dojdzie do reintegracji i ponownego połączenia „góry" i „dołu" – z punktu widzenia symbolu i mitu, wszystkie te pytania okazują się bezzasadne.

Wskazując na sytuację, w jakiej zastajemy się jako ludzie, na samą naszą kondycję, mit zdaje się ukazywać, iż poza drogą ze Wschodu na Zachód czyha na nas niebezpieczeństwo zwyrodnienia, wynikające z pretensji do „dwóch niemożliwości: Niewinności i Wyrzeczenia: Bogów Pogaństwa"[866]. Zwrot na Wschód, ku owej niemożliwości, jaką stanowi „czystość", burzy dialektyczną wzajemność pomiędzy niewinnością i doświadczeniem, koniecznością i wolnością. Jest to znów próba aspektowego streszczenia paradoksalnych napięć obecnych w „nieprzejawionym," wynikająca z absolutyzowania ograniczonej perspektywy „idolatria". Sytuację tę ukazuje Blake w poemacie zatytułowanym *Tiriel*, gdzie infantylnej niewinności Hara i Hevy odpowiada tyrania, okrucieństwo i hipokryzja reprezentowane przez ich syna Tiriela.

„Zdziecinniali starcy – komentuje Fostowicz – żyjący w zamkniętym autystycznym świecie z dala od straszliwych doświadczeń, które przypadły w udziale ich dzieciom [...] są jakby Adamem i Ewą, których Blake ukazuje na ilustracjach w całym pięknie i harmonii ich patriarchalnego stanu, chociaż równocześnie ich iluzoryczna i ogłupiała, wycofana z życia <<rajskość>> jest niewątpliwie w intencji autora związana bezpośrednio ze zwyrodniałą aktywnością Tiriela"[867].

Choć Fostowicz odnosi tę metaforę raczej do zagadnienia sztuki – malarstwa i poezji „w sterylnym i całkowicie iluzorycznym świecie, pozbawionym energii i inspiracji"[868] – zdaje się,

---

865 Jak w przypadku typowo filozoficznych problemów teodycealnych czy próby pogodzenia pojęć wolności i predestynacji.
866 W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt., s. 250.
867 M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 33.
868 Tamże.

iż może ona obejmować swoim zasięgiem, jak niemalże wszystko w twórczości Blake, zdecydowanie szerszy obszar znaczeniowy.

W opisywanym poemacie Harem i Hevą opiekuje się kobieta o imieniu Mnetha, co wyjaśnia się jako złożenie imion: Atena i Mnemosyne. W świetle Blake'owskiego mitu jest to fakt nad wyraz znaczący. Jako Partenos – dziewica – Atena symbolizuje bowiem żądanie niewinności i wynikający z tego roszczenia stan wojny, na co wskazują jej militarne atrybuty (włócznia, tarcza, zbroja). Jako zrodzona z głowy Zeusa przedstawia ponadto czystą myśl i skierowaną ku przeszłości (wschód) postawę mądrościową, stąd jej związek z Mnemosyne – pamięcią, której działanie Blake przeciwstawia zawsze inspiracji pochodzącej z wyobraźni (ukierunkowanej nie tylko przeszłościowo, ale i przyszłościowo). Blake często wykorzystuje symbolikę militarystyczną, ukazując np. Szatana w postaci Apollina wyposażonego w łuk, anioła z włócznią i tarczą itp. Również w tym przypadku znaczącą cechą boga Słońca (jasność i jednoznaczność) pozostaje „zasada wstrzemięźliwości płciowej, będącej nieodłącznym elementem apollińskiej religii czystości, dystansu i przemocy"[869]. Przypomnijmy cytowane już słowa z *Jeruzalem*:

„Widmo to Moc Rozumu w Człowieku, a kiedy od Wyobraźni
się odrywa i zamyka jak w pancerzu w Rejestrach Rzeczy
Zapamiętanych, Prawo stanowi i Moralność,
By Wyobraźnię, Ciało Boskie zniszczyć Mękami i pożogą Wojen".

Atena zrodzona z głowy Zeusa, jak gdyby wbrew naturze, uosabia czystą, „opancerzoną" myśl, toteż – jak podaje mit – przychodzi na świat w zbroi. Uosabia ona jednocześnie stan wojny wynikający z charakterystycznej dla samego myślenia tendencji do negowania przeciwieństw. Natomiast jej „dziewictwo" wskazuje na to, iż nie liczy się ona z miłosnym związkiem i zmaganiami *compositio opositorum*, bojowa natura zaś odnosi się do związanej z myśleniem zasady dominacji. Właśnie przeciwko takiemu rodzajowi podporządkowania się, przeciwko „pokojowi" pojmowanemu jako dominacja z jednej strony i kapitulacja z drugiej,

[869] Tamże, s. 71. Por. motyw kary, jaką w *Iliadzie* ściągnął na siebie kapłan Apollina Laokoon za – interpretowane jako najwyższe świętokradztwo – przekroczenie nakazu celibatu.

Chrystus niesie własny „miecz”[870], aby rozbroić przeczenie, negację i odkupić przeciwieństwo, umożliwić zaślubiny. Zasadniczo więc „droga na Wschód” jako swego rodzaju koncept – możliwy tylko pozornie – oznacza tu wstrzymanie się od aktywności, uśpienie, brak wewnętrznej inspiracji, błąd, który przeradza się w represję. Filozof, kapłan czy polityk czynią własne ograniczenia – brak inspiracji i podążanie za tym, co kryje się w „rejestrach rzeczy zapamiętanych” – miarą surowości prawa; czynią więc „swój brak zewnętrznym <<oskarżeniem>>”[871]. Z kolei „droga na Zachód” wyobraża jedyny słuszny – w zaistniałej sytuacji, do której odnosi się mit i poza którą nie próbuje wykraczać – sposób działania czy aktywności związanej z egzystencją w świecie Rodzenia[872].

Wyłącznie ten, kto świadomie odbywa pielgrzymkę ze Wschodu na Zachód, poważnie traktuje swoje „bycie tylko przechodniem w tym świecie” – a jednak właśnie „w”, a nie „pomimo” świata: czasu, historii i ciała. „Pomimo”, a więc przeciwko światu, jego historii, jego czasowemu charakterowi, cielesności itp. występują ci, którzy za nadrzędną i dominującą uznali „zasadę” zaświatów, wieczności, duszy, co gardzi ciałem – ignorując tym samym symboliczną *par excellence* jedność przeciwieństw. Paradoksalnie więc ten, kto „idzie” na Zachód – przechodzi, przemija – odkrywa „nowy” Wschód niejako we własnej duszy, bowiem „to, co Ponad, jest Wewnątrz”. Oddaje to głęboki sens uczasowionej synchronii Boga-Człowieka, którym jest Jezus postrzegany jako Chrystus.

Objawienie Boga w żywej, ucieleśnionej postaci samo stanowi rodzaj „z-krzyżowania”, którego dobitnym symbolem jest Krzyż Golgoty. W ramach tak pojętego symbolizowania spełnione zostaje z jednej strony wspomniane „życzenie” wcielenia, zawsze już obecne – jako swego rodzaju postulat – w zmysłowej „otoczce” każdego symbolu, z drugiej zaś sama zmysłowość zostaje inkorporowana czy też podniesiona do wyższego porządku *sacrum*. To, że Bóg staje się człowiekiem: żyje, umiera i zmartwychwstaje w cielesnej postaci – otwiera zarówno wieczność na czas, jak i czas na wieczność. Krzyż na powrót skupia w jedność. Eschatologiczną „drogą na Zachód” jest więc samo dostrzeżenie tego, co nieskończone w

---

[870] Typologiczne rzecz biorąc, jest to ten sam miecz, który dzierży Cherubin u wrót Edenu; wskazuje na to jeszcze jeden typologiczny „odnośnik”, mianowicie Ap 1,16, gdzie Chrystus ukazany jest z obosiecznym mieczem wychodzącym z ust, co zdaje się oznaczać, iż ostateczne „cięcie” będzie zupełnie niezależne od konceptualnych ustaleń ludzkich – od tożsamości religijnej, narodowościowej, od więzów krwi itd. – wprowadzi „niepokój” pomiędzy członków rodzin, rodziców i dzieci, żony i mężów itd. Por. Łk 14,26.

[871] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 62-63,

[872] Stąd być może dalsze „katastrofy”, które nieustannie nawiedzają pierwszych ludzi, mieszkających pierwotnie „w kraju Nod, na wschód od Edenu” (Rdz 4,5). Natomiast wędrówka Abrahama, z Ur w Chaldei na zachód, wiąże się z Przymierzem i bosko-ludzkim pojednaniem.

skończoności. „Kto widzi Nieskończoność we wszystkich rzeczach – głosi Blake w jednym ze swoich manifestów dotyczących religii – ogląda Boga. Kto widzi jedynie Relacje[873], widzi sam siebie. Dlatego Bóg staje się taki jak my, gdyż my możemy być tacy, jaki jest on”[874].

Wcielenie i Krzyż jawią się nie tylko jako synteza objawienia wertykalnego z historycznym objawieniem w relacji Wschód–Zachód (Stworzenie-Apokalipsa) – góry z dołem w horyzoncie historycznym – ale również jako warunek możliwości swoistego „poznania”: „Jam jest Droga, Prawda, Życie” (J 14,6). Prawda jest *verbum interius* duchowej hermeneutyki, które pojmować należy przez pryzmat „życiowej drogi”: ciągłego wychodzenia z zastanej sytuacji, które wieńczy śmierć pojmowana jako exodus ze świata.

Znaczenie owego *verbum* – za sprawą Słowa, które stało się ciałem – poznać można wyłącznie samemu, „schodząc” w głąb własnej natury zanurzonej w czasie i historii, przestrzeni i cielesności; nie tylko więc czytając czy słuchając, ucząc się, studiując, czy po ludzku myśląc, gdyż są to zaledwie wskazówki, mapy, drogowskazy – odzwierciedlenia czy odbicia, a niekiedy również odbicia odbić. Oddaje to z grubsza sens zagadkowych słów Kierkegaarda, dla którego autentyczna wiara – tajemniczy związek podmiotowości i absolutu – wykracza dalece poza zewnętrzne formy religijne: „wiara – mówi Kierkegaard – nigdy nie istniała w świecie właśnie dlatego, że istniała w nim zawsze”[875]. Dlatego zarówno duchowej egzegezy *tawilu* – spotkania z aniołem, który stanowi najadekwatniejsze przedstawienie stanu wewnętrznej inspiracji – jak i rzeczywistego „spotkania” z Chrystusem nie da się oddzielić od nowych narodzin.

Jeżeli za wzór owych „ponownych” narodzin uznamy Chrystusa, zobaczymy wówczas, iż człowiek jest raczej wewnątrz- aniżeli zewnątrz-„sterowny” i wszelkie próby zewnętrznego rozporządzania jego sferą duchową stanowić będą analogię zabójstwa, którego w imię – tak czy inaczej pojmowanego – prawa dokonał na Synu Bożym Sanhedryn wespół z Rzymianami. Pisze Blake w *Bramach Raju*:

---

873 *Ratio*, stosunek, proporcja, relacja, podział, osąd, metoda. Jak czytamy w komentarzu: „Pisząc o *ratio*, poeta ma na myśli fałszywy ogląd rzeczywistości, który cechuje daleko posunięty racjonalizm, scjentyzm, poznawczy obiektywizm” (E. Kozubska, J. Tomkowski, *Mistyczny świat Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 138). Relacją jest również odniesienie do „rzeczy” zapamiętanych – wtórne i bezrefleksyjne odtwarzanie postaw, przestrzeganie praw itp. – w przeciwieństwie do widzenia nieskończoności w skończoności (relacja wyższego rzędu), które Blake określa mianem inspiracji czy sztuki i łączy z bezpośrednią aktywnością wyobraźni, czyli Chrystusa „w nas”.

874 W. Blake, *Nie ma Naturalnej Religii*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 210.

875 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, dz. cyt., s. 57.

„Wzajemne wybaczenie Win To są do Raju Drzwi
Przeciw Oskarżyciela największemu pragnieniu,
Który wędrując wśród Ognistych Kamieni
Palcem Jehowy kreślił Prawa;
Potem łkał! Podnosząc się w gorączce i przerażeniu
W ogniu Synaju ciała spalone
Grzebał u stóp swego Miłosiernego Tronu
O chrześcijanie, Chrześcijanie! Z jakiej przyczyny
Wznieśliście je na Ołtarzy swoich wyżyny”[876].

Konieczność (rygor) boskich „praw” nie może negować ludzkiej wolności i swobody ich realizacji. Kiedy więc Michał Fostowicz twierdzi, iż relacja pomiędzy Harem, Hevą i Tirielem odnosi się do zagadnień sztuki, ma poniekąd rację, gdyż mamy tu do czynienia wciąż z przeciwstawieniem bierności i aktywności, imitacji[877] i autentycznej inspiracji: prawem podporządkowania wynikającym z uznania wyłącznie zewnętrznych (przyczynowo-skutkowych, konceptualnych czy teor-etycznych) relacji pomiędzy rzeczami, faktami czy pojęciami i mechanizmem typologicznego usensownienia czy „wypełnienia” rzeczy-faktów niejako „od wewnątrz”. Tym sposobem typ filozofa, kapłana czy polityka zostaje w pewnym momencie dziejów, w sposób jaskrawy i skrajny, przeciwstawiony artyście[878], wizjonerowi czy mistykowi, którzy z uwagi na swoje nieskrępowanie coraz częściej postrzegani są jako bluźniercy:

„Jego wewnętrzna bierność potrzebuje jakiegoś zewnętrznego zadośćuczynienia, staje się adoracją autorytetu, któremu służy, a który w rzeczywistości sama stwarza jako projekcję własnej nicości. W takim wypadku Bóg

[876] W. Blake, *Dla Płci: Bramy Raju*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 138-139.

[877] Sztuka mimetyczna wydaje się w tym sensie podwójną imitacją: podąża bowiem za „obiektem”, który pragnie jak najwierniej odwzorować. Z drugiej strony zaś komponuje obraz zgodnie z zewnętrznym matematycznym kanonem proporcji i harmonii; owe estetyczne prawidła kształtowania formy jawią się jako zasadniczo „kontrolowane” przez rozum. Oczywistym zdaje się przy tym fakt, iż pomiędzy sztuką mimetyczną i sakralną zachodzi zwykle relacja wykluczania się; na ten przykład Antonin Artaud sądził, iż zachodni, psychologizujący teatr „charakteru” wyparł teatr, który w każdej kulturze archaicznej, jak i w wielu kulturach „pierwotnych” był i gdzieniegdzie nadal jest uzdrawiającym misterium oraz „nośnikiem” mitu. Z matematycznymi czy geometrycznymi zasadami kształtowania formy estetycznej wiąże się także pojęcie głębi, które w sztuce klasycznej zaczęto brać pod uwagę z powodów użytkowych; mianowicie ze względu na scenografie teatralną. Zagadnieniem geometrycznych podstaw głębi zajmował się między innymi materialista Demokryt. W sztuce objawiał się również platoński idealizm: na przykład Zeuksis, malując piękną Helenę, wybrał kilka ładnych dziewcząt, by od każdej wziąć czy też „wyabstrahować” jakąś cechę – to, co w każdej z nich było najpiękniejsze – i stworzyć idealną całość (W. Tatarkiewicz, *Estetyka starożytna*, Ossolineum, Wrocław–Kraków 1960, s. 89). Nie zmienia to jednak faktu, iż Blake uważał dzieła sztuki klasycznej za jedno z najdoskonalszych i najwznioślejszych osiągnięć cywilizacji; jednocześnie były jego zdaniem kopiami „starszych” jeszcze dzieł, „zdumiewających oryginałów” pochodzących wprost z wieczności.

[878] Por. sławny Platoński postulat wygnania poetów z idealnego Państwa.

miłosierdzia (stanu pierwotnego) przekształca się w Boga prawa i ofiary; Wieczna Ewangelia zostaje zastąpiona religią druidów”[879]

– zaś sama instytucja proroka, który kieruje wzrok ku przyszłości, ku temu, co wciąż możliwe, wyparta na rzecz prawa, które wyłącznie biernie odtwarza przeszłość.

Rozróżnienie to posiada więc istotne etyczne i epistemologiczne konsekwencje; nie sposób na podstawie typologii powołać do życia „instytucję” prawa absolutnego, bowiem osiągnięcie niepowątpiewalnej wiedzy wyklucza samo typologiczne otwarcie horyzontu historii, za sprawą którego nadal oczekujemy wypełnienia sensu i ostatecznego – wciąż odraczanego jednak „w czasie” – „podzielenia” stron owiec i kozłów. Przekroczenie epistemologicznej totalizacji otwiera zarazem możliwość dialogu w horyzoncie swoistej uczasowionej „negocjacji” z Innym[880], stąd poza niewzruszonością prawa – niczym kurz minionych epok – opada również zasłona *fatum*, która spowijała jeszcze nawet tak wybitnie wolne i postępowe, obdarzone instynktem wynalazczości jednostki greckiego świata, jak choćby Odyseusz. Twórcza podróż na Zachód jest bowiem raczej podróżą Abrahama, Izaaka, Jakuba czy Mojżesza aniżeli poddaną dyktatowi Tego Samego tułaczką króla Itaki – sytuacją tego, kto nie zna kształtu spełnienie danej mu obietnicy, tym samym narażony jest na wszelkiego rodzaju zbłądzenie. Na przykładzie Abrahama – jak i wielu innych postaci biblijnych, takich jak np. oszukujący zarazem ojca i brata Jakub czy uciekający od powołania Jonasz – widzimy, że nie tylko obrazoburca błądzi i obraża Boga. Wręcz przeciwnie, Abraham nieraz zbacza z wyznaczonej mu drogi, próbując sprostać planom i oczekiwaniom Boga czy nawet je udoskonalić[881]. W Biblii to właśnie potknięcia, małość, niepozorność czy zagubienie stają się substancją, którą Bóg przekuwa w świętość. Nie ma więc świętości bez doświadczenia, konieczności bez wolności i – w końcu – rygoru bez swobody. Świętości nie sposób „kopiować”, mimo to może ona, a nawet powinna stanowić dla nas rodzaj kompasu.

Cóż jednak począć z samym błądzeniem? Wszak zdaje się ono jeszcze mniej „odtwarzalne” – wręcz niemożliwe do naśladowania – choć z góry możemy przecież założyć, iż stanie się ono naszym udziałem. Nie chodzi tutaj o odwzorowanie czy kopię: „Świat obrazów – odnotowuje Ernst Jünger – należy jednak karmić trwale i od wewnątrz. Obrazy muszą płynnie

[879] M. Fostowicz, *Boska analogia...*, dz. cyt., s. 62.
[880] Por. Księga Hioba, Wj 32,7-14 lub Rdz 18,22-33.
[881] Czego dobitnym przykładem zdaje się wątek Hagar, niewolnicy Sary, żony Abrahama.

dopasować się do zmieniających się zadań”[882]. W tym kontekście słowa Jezus: „I ja ciebie nie potępiam. Idź i od tej chwili już nie grzesz” (J 8,1-11) okazują się ukrytym – typologicznie utajonym, a więc pełniejszym – sensem wszelkiego „nie będziesz”. Piszący prawa „palec Boży” (Wj 31,18; Wj 32,16) staje się palcem Jezusa, który „nachyliwszy się, pisał po ziemi” przeciwko uczonym w Piśmie i faryzeuszom pragnącym wystawić Go na próbę[883]; ci bowiem – w swej obłudzie – zdecydowani są prawo wynieść ponad człowieka (J 8,3-8).

*

Mimo iż tradycyjna recepcja chrześcijaństwa z pewnością nie zachęca do podobnych sądów, wnioski z analiz przedłożonych w powyższym wywodzie zdają się upoważniać nas do stwierdzenia, iż pozostaje ono być może najbardziej paradoksalną konstrukcją o charakterze religijnym w ogóle. Zasadniczo nie sposób wymienić wszystkich paradoksalnych składników chrześcijaństwa, które – gdy tylko zaczynamy dokładnie badać tę kwestię – mnożą się niemalże w nieskończoność. *Compositio oppositorum* – będące sercem symbolu, jego dynamiką – daje tu o sobie znać na każdym kroku: począwszy od fundamentalnej dla chrześcijaństwa idei *filiatio* (Bożego dziecięctwa czy usynowienia ludzkości w Jezusie Chrystusie), poprzez skumulowanie doświadczeń i wyobrażeń właściwych zarówno historycznemu objawieniu Boga Izraela, jak i elementarnym hierofaniom archaicznego świata i związanym z nimi mitologicznym narracjom, aż po swoistą kulminację w postaci wielokrotnego przekraczania horyzontu rzeczonych doświadczeń i wyobrażeń, swoistej *pleroforii* czy też pełni rozumienia (gr. πληροφορία). Ta ostatnia w domyśle odzwierciedla paradoksalną pełnię nieprzejawionego: „aby zostali w miłości pouczeni ku całemu bogactwu pełni rozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – Chrystusa; w Nim wszelkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,2-3)[884]. Jeśli *pleroforię* pojmiemy jako swoistą figurę retoryczną, wówczas całe Pismo Święte będziemy mogli określić mianem dzieła o charakterze pleroforycznym: nie tylko

---

[882] E. Jünger, *Węzeł gordyjski*, dz. cyt., s. 238.

[883] Por. Jr 17,13: „Wszyscy, którzy Cię opuszczają, będą zawstydzeni. Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą **zapisani na ziemi** (podkreślenie moje – Ł.M.), bo opuścili źródło żywej wody, <Pana>”. Jeremiasza z cytowanym fragmentem Jana łączy ponadto pomijany zwykle w polskich przekładach zwrot dotyczący uczonych w Piśmie i faryzeuszy: „będąc zawstydzonymi/ będąc upomnianymi” (gr. ελεγχομενοι), w takim stanie bowiem odchodzą oni od piszącego palcem po ziemi Jezusa i cudzołożnicy. Jeśli nawet Jezus zapisywał tam ich imiona oraz grzechy, co często sugerują komentatorzy, zapis taki – a jest to dotyczący słów Jeremiasza wniosek niektórych biblistów – jest nietrwały i zniszczyć go może pierwszy podmuch wiatru. Takiej trawestacji, zdaje się, dokonuje Tadeusz Różewicz w wierszu *Nieznany list*: „zasłonił i wymazał/ litery/ na wieki”.

[884] Por. Ef 3,19: „i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą”.

„przeładowanego" sensem, ale i starającego się *implicite* nakreślić warunki możliwości rozwikłania własnych treści.

W aspekcie kumulacyjnym dochodzi więc tu do wszechstronnego symbolicznego połączenia przeciwieństw: Wschodu z Zachodem, swoiście pojętej pamięci kultury, z nadzieją jednoczesnego przekroczenia i zachowania jej treści w ramach spełnionej obietnicy, której niejasne, zdaje się tylko przeczuwane „kształty" założone były już w pewien sposób (w skomprymowanej i nierozwinięte postaci) od zawsze w tym, co nieprzejawione; zarazem obecne „tu i teraz" niczym Królestwo „w nas" i „obok nas". Aspekt kumulacyjny niepostrzeżenie łączy się więc z aspektem kulminacyjnym w postaci eschatologicznego *coniunctio* figur stworzenia i zbawienia, symbolicznej góry z symbolicznym dołem, immanencji z transcendencją, *coniunctio* tego, co jawne, z tym, co ukryte. Nie pozostaje nam więc nic innego jak na konkretnych przykładach przedstawić to, w jaki sposób – za sprawą idei *filiatio* czy też, mówiąc inaczej, figury wcielenia – chrześcijaństwo skumulowało, otwarło i nakierowało na kulminację wielobarwną mozaikę wierzeń całego starego świata. Jeśli bowiem Bóg od niepamiętnych czasów „uprawia" swego rodzaju symboliczną mimikrę wyższego rzędu, zarazem ukrywając się i odkrywając w postaci zmysłowych znaków świata, wówczas pełnego zrozumienia języka symboli poszukiwać musimy nie gdzie indziej, ale w „miejscu" hierofanii o szczególnej randze i znaczeniu, w teofanii, w ramach której Bóg w pełni odsłonił się w postaci najbliższej, najlepiej znanej nam „rzeczywistości" – słowem: odsłaniając się w postaci ludzkiej.

Rozdział VI
Chrześcijańskie *exemplum*

Zadziwiające, iż „punktem szczytowym" historii Jezusa z Nazaretu – i zarazem centralnym punktem rodzącego się chrześcijańskiego kultu – staje się wydarzenie wpisane w symboliczną strukturę wegetatywnego mitu umierającego boga, do której Stary Testament odnosi się tak niechętnie. Oprócz konfliktu natury etnicznej[885] wyczuwamy tutaj, rzecz jasna, również dysonans natury teologicznej: problematyczny dla Żydów pozostaje więc niezmiennie typ animistycznego myślenia magicznego, które – za sprawą rytualnych gestów – ma wprawiać w ruch kołowrót cyrkularnego czasu: rodzenia, wzrostu, śmierci i odrodzenia w ramach immanentnego cyklu Tego Samego. Bibliści wprawdzie wzbraniają się więc przed tego typu porównaniami, konotacje jednak zdają się na tyle wyraźne, iż nie sposób interpretować tak częstego ich występowania w kategoriach przypadku.

„Główne cechy kultów bogini matki – tłumaczy Northrop Frye – i jej umierającego boga są dobrze znane. Narodziny, zaślubiny i śmierć ofiarna postaci męskiej przedstawiają i zawierają w sobie cykl rozwoju i zbiorów ziarna i winogron. Śmierć jest opłakiwana przez chór kobiet, reprezentujących ciągłą, choć uśpioną płodność ziemi – uśpioną, ale wciąż obecną poprzez całą martwą porę roku po żniwach i winobraniu"[886].

Krytykę właśnie tych wątków mitu wegetatywnego odnajdujemy choćby u Ezechiela, któremu Bóg objawia „obrzydliwości popełniane" w opuszczonej świątyni jerozolimskiej: są to między innymi kobiety opłakujące boga-pasterza Tammuza – sumeryjskie (następnie babilońskie) bóstwo wegetacji, w Syrii i Grecji czczone jako Adonis (por. Ez 8,13). U Zachariasza natomiast podobny wątek pojawia się wprost w kontekście proroctwa o charakterze mesjańskim:

„W owym dniu sprawię, że wszystkie ludy, które targnęły się na Jeruzalem, będą zniszczone. Na dom Dawida i mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym. W owym dniu będzie wielki płacz w Jeruzalem, podobny do płaczu w Hadad-Rimmon na równinie Megiddo" (Za 12,9-11).

---

[885] Konflikt ten odzwierciedla się w dużej mierze w stosunku Żydów do rolniczego, osiadłego trybu życia (co zdaje się typologicznie rozstrzygnięte już w ramach historii o Kainie i Ablu). Starożytne metropolie oparte na gospodarce rolnej przedstawiane są w Starym Testamencie jako symbole wszelkiego zła i zbłądzenia: ucisku, niewoli, wyzysku, przemocy i bałwochwalstwa.

[886] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 160.

Właśnie w związku z zawartą tu przepowiednią o charakterze mesjańskim komentatorzy usilnie „prostują" niejednoznaczność odnoszącą przyszłego Mesjasza, do bóstwa będącego przedmiotem pogańskiego kultu i związanych z nim bałwochwalczych obrzędów opłakiwania – a jest nim wspomniane w cytowanym fragmencie Pisma aramejski czy edomicki bóg Hadad-Rimmon, którego tłumacze usilnie starają się utożsamić z krainą geograficzną[887]. Motywacja autorów Nowego Testamentu zdaje się jednak wyraźna, a ich świadomość dotycząca obrazowania związanego z pogańskim mitem wegetatywnym jednoznaczna: oto umiera Bóg, opłakuje go chór „córek jerozolimskich" (Łk 23,28). Jan zaś wspomina przy tej okazji słowa mesjańskiego proroctwa zaczerpnięte nie skądinąd, ale z cytowanego wyżej ustępu Zachariasza (J 19,37).

Moglibyśmy wprawdzie spekulować na temat poprawności tego typu referencji – typologicznych w pełnym tego słowa znaczeniu – gdyby mesjański sens przypowieści nie był skupiony w dużej mierze wokół symboliki agrarnej: oddzielenie ziarna od plew, obumieranie, które przynosi plon, winny krzew itp. Podczas gdy: „Starotestamentowa symbolika agrarna – jak tłumaczy Frye – skupiająca się wokół chleba i wina, jest główną dziedziną sprzeciwu wobec otaczających kultów kananejskich"[888], sam Chrystus oraz autorzy Nowego Testamentu nie wzbraniają się przed nią, wręcz przeciwnie: staje się ona podstawą ewangelicznego obrazowania. Z perspektywy ustanowienia Eucharystii, wino i chleb okazują się typologicznym wypełnieniem sensu zawartego w symbolu przymierza krwi pomiędzy Izraelem i Bogiem (Wj 24,6-8) oraz manny z nieba, która na pustyni uratowała Żydów od śmierci głodowej (Wj 16/ Lb 11). Typy te, co istotne, pojawiają się więc w Starym Testamencie od razu w postaci jakoby „transfigurowanej" czy nad-przyrodzonej[889], choć – z oczywistych względów – nie w kon-

---

[887] Zgodnie z takimi próbami „obrony", Hadad-Rimmon – podobne do Baala sumeryjskie bóstwo płodności – staje się „najprawdopodobniej" miejscem na równinie Megiddo, co rzutuje następnie (oczywiście zakładając pomyłkę wpisaną w ową interpretację) na samo tłumaczenie owego ustępu Pisma. Najczęściej w pismach egzegetycznych zetknąć możemy się właśnie z taką interpretacją. Z innym rozkładem akcentów do czynienia mamy w *Nowym leksykonie biblijnym*: „Hadad-Rimmon (aram. Grzmiący Hadad; hebr Hadad granatu). Imię aram. bóstwa płodności i urodzaju (albo jednego z miejsc, gdzie oddawano mu cześć), którego kult był rozpowszechniony na równinie Megiddo; wspomniane w Za 12,11 opłakiwanie zmarłego mogłoby być połączone z rytuałem obumierania boga (= obumieranie natury), który po pewnym czasie ponownie zmartwychwstaje (= ożywienie natury poprzez deszcz) i w ten sposób warunkuje przebieg rocznego cyklu w naturze. **Niektórzy** (podkreślenie moje – Ł.M.) łączą przypadek opłakiwania zmarłego w Jerozolimie z obrzędami żałobnymi ku czci króla Jozjasza, który zginął w 609 r. przed Chr. na równinie Megiddo w bitwie przeciwko egip. faraonowi" (F. Kegler, *Nowy leksykon Biblijny*, dz. cyt., s. 242).

[888] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 159.

[889] Szczególnie „nieustający cud" manny, z jej „niebiańskim" pochodzeniem. Podobnie rzecz ma się w przypadku nabitego na pal czy „ukrzyżowanego" miedzianego węża.

tekście zmartwychwstania czy życia wiecznego. Różnica ta zostaje podkreślona przez samego Chrystusa: „Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i pomarli […] Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki" (J 6,49/51). To właśnie sens kulminacyjny, który uprzednio zasymilowane i połączone treści archaicznych wyobrażeń przenosi na inny, wyższy poziom. Podobnie więc rzecz ma się w odniesieniu do innego aspektu owego mitu o umierającym bogu, aspektu źródłowo kosmologicznego, który w ramach historii wcielenia, śmierci i zmartwychwstania zostaje jakoby podniesiony do transgresywnej – w sensie eschatologicznego otwarcia czasu – i transcendentnej potęgi. Chodzi tu o motyw tzw. ofiary regeneracyjnej, która – jak wyjaśnia Eliade –

„jest rytualnym <<powtórzeniem>> aktu stworzenia. Mit kosmogoniczny zawiera w sobie moment śmierci rytualnej (a więc gwałtownej) pierwotnego olbrzyma, z którego ciała powstały światy, wyrosły trawy itd. Zwłaszcza pochodzenie roślin i zbóż wiąże się z tego rodzaju ofiarą […] trawy, zboża, winnice itp. Zrodziły się z krwi i ciała mitycznego stworzenia, rytualnie złożonego w ofierze <<na początku czasów>>, *in illo tempore*"[890].

Motywem tego typu przedustawnej ofiary posługuje się Blake (ofiara z Boskiego Człowieczeństwa[891]); również kabalistyczny Adam Kadmon stanowi model odpowiadający owym wyobrażeniom ofiary z przedwiecznego, boskiego Antroposa[892].

W przypadku Chrystusa ofiara zdaje się jednak „odwracać" symboliczny stosunek stwórca–stworzenie (nieprzejawione–przejawienie, ukryte–ukrywające): podczas gdy mity kosmologiczne wykorzystujące ów motyw opowiadają o ofiarnej śmierci przebywającej w pra-czasie „postaci" czy „rzeczywistości" duchowej (mitycznej) w celu ufundowania doczesności, świata materii, samo ukrzyżowanie – odwrotnie – ukazuje śmierć w ciele, która funduje jakoby dalszą, eschatologicznie ubogaconą, „historię" (odzyskanego?) świata ducha: historię wyjścia poza „metaforę świata", poza materialne odbicie, do samego „źródła" doczesnych obrazów. Tym razem jednak nie w postaci nieokreślonej pełni sprzed aktu stworzenia, ale – nie do końca przecież wyobrażalnej – postaci paradoksalnego, bo cielesnego i jednocześnie za-światowego, zmartwychwstania.

---

[890] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Aletheia, Warszawa 2009, s. 357-358. Por. również tamże, par. 113.

[891] Motyw zabicia Boskiego Człowieczeństwa przedstawia Blake w *Miltonie* (W. Blake, *Milton*…, dz. cyt., s. 101).

[892] W obrębie świadomości archaicznych bez trudu znajdziemy dużo więcej tego typu wyobrażeń.

„Kto mnie zobaczył – mówi wszak Jezus – zobaczył także i Ojca" (J 14,9) – co zasadniczo również odnieść możemy do omawianego tu wątku przedustawnej ofiary[893]: samoograniczenia i dobrowolnego wycofania się Boga. „Gdyby Bóg nie umarł dla Człowieka – pisze Blake, podejmując ten sam temat – i nie oddał mu siebie na Wieczność, Człowiek istnieć by nie mógł"[894]. W tym sensie rana przebitego boku Chrystusa stanowi symboliczne łono nowych narodzin: narodzin z Ducha; daje życie, które typologicznie odpowiada rzeczywistości utraconej wraz z wygnaniem z raju. Chrystus więc – zgodnie z przepowiednią – „miażdży głowę" węża, który w życiu zasiał ziarno śmierci. Tam, w raju, Drzewo Życia zostało bowiem „zamienione" na Drzewo Śmierci – poznanie dobra i zła oznacza wszak grzech i upadek w śmierć – tu zaś na odwrót: krzyż jako ziemskie czy światowe drzewo fizycznej śmierci (miejsce straceń) przywraca życie w nowej jakości, zaś nowym Drzewem Życia staje się sam Chrystus jako „prawdziwy Winny Krzew". Również w tym kontekście kumulacja przechodzi płynnie w kulminację, ukazując „widoki" horyzontów dotąd nieznanych, tak poganom jak i Żydom. Nie chodzi tu bowiem ani o horyzont doczesny ani o bezcielesną anamnezę do jakiegoś „stanu idealnego".

Pozostając przy ofierze: podobnie rzecz ma się w odniesieniu do tych, którzy „spełniają" ofiarę; ci bowiem z jednej strony spiskują, z drugiej zaś wykonują egzekucję, nie podejrzewając nawet, iż biorą udział w ukazującym prawdziwy i pełny sens proroctw „wydarzeniu" o charakterze rytualnym – to ci dosłownie „nie wiedzą, co czynią".

„Naturalnym rozwinięciem wiary magicznej – pisze Frye – jest przekonanie, że im bardziej bolesny lub niezwykły jest akt, tym większe prawdopodobieństwo, że przyciągnie uwagę bóstwa, do którego jest skierowane"[895]. Rzymianie, rzecz jasna, nie postrzegają siebie samych w kategoriach spełniających ofiarę kapłanów, nie liczą więc na „przyciągnięcie uwagi" jakiegokolwiek z bóstw (które, swoją drogą, traktują dość instrumentalnie). Uczeni w Piśmie natomiast w swej zatwardziałości i zaślepieniu zdają się myśleć, iż stają w obronie prawdziwej wiary ojców oraz całej żydowskiej wspólnoty i jej tradycji, wątpiąc z kolei w możliwość zwrócenia uwagi własnego, wycofanego już w tym czasie, Boga – inaczej bowiem trudno wytłumaczyć podjęcie decyzji o dokonaniu tak okrutnego i obiektywnie niesprawiedliwego czynu. Jeśli jednak spiskowiec może prorokować, to oprawca może stać się kapła-

[893] To z kolei na myśl przywodzi wspominaną już w toku wywodu kabalistyczną ideę *cimcum*.
[894] W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 132
[895] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 160.

nem, jeśli wprzódy-ustawiony – a więc założony, choć ukryty i odsłaniany wyłącznie w postaci proroctw – sens ma się dopełnić, wówczas w „wydarzeniu" męki i śmierci udział bierze tak Bóg, jak i człowiek. Bóg bowiem „przewiduje" i wkłada słowa w usta proroków, a następnie – już jako człowiek – zdobywa się na ów, wręcz nieludzki, wysiłek wydania się na śmierć. Człowiek natomiast tę egzekucję zarówno planuje, jak i wykonuje.

„Wobec tego – czytamy w Ewangelii Jana – arcykapłani i faryzeusze zwołali Wysoką Radę i rzekli: <<Cóż my robimy wobec tego, że ten człowiek czyni wiele znaków? Jeżeli Go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w Niego, i przyjdą Rzymianie, i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród>>. Wówczas jeden z nich, Kajfasz, który w owym roku był najwyższym kapłanem, rzekł do nich: <<Wy nic nie rozumiecie i nie bierzecie tego pod uwagę, że lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród>>. Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale jako najwyższy kapłan w owym roku wypowiedział proroctwo, że Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (J 11,47-52).

Kajfasz dostrzega tutaj wyłącznie widzialny sens planowanego przez Sanhedryn „zdarzenia", wypełnić ma się jednak również sens niewidzialny, który przerasta – i jakoby odwraca – faryzejskie wyobrażenia o wspólnocie oraz randze ofiary, która ma się dokonać.

Zdarzenie to na innym poziomie oddaje pełnię symbolicznej ambiwalencji: krzyż jest wydarzeniem zbawiennym, ale i przekleństwem dla tych, którzy w „zatwardziałości serca" ważą się na tak okrutny czyn, przedkładając własne ziemskie interesy ponad żywą obecność Boga pośród ludzi; oni sądzą jakoby samych siebie[896]. W rzeczy samej, wydarzenie to zwraca uwagę Boga – które wszak nieustannie obecny jest w centrum tych wydarzeń – jednakże na zupełnie innych zasadach aniżeli w przypadku świadomej rytualnej ofiary regeneracyjnej znanej z obrzędów pogaństwa. Jak tłumaczy Frye:

„Krzyż Chrystusa, podobnie jak Morze Czerwone, jest zarówno obrazem demonicznym, jak i obrazem zbawienia, w zależności od punktu widzenia, z jakiego nań spojrzymy. Jako obraz tego, co człowiek uczynił Bogu, jest czysto demoniczny, jako że Księga Powtórzonego Prawa 21,23 mówi, że <<przekleństwem Bożem jest ten, co wisi [na drzewie]>>. Paweł odnosi się do tego fragmentu (Gal 3,13) w sposób, który nie łączy go po prostu z Ukrzyżowaniem, lecz z Chrystusem – ale Chrystusem jako powszechnym kozłem ofiarnym grzechów ludzkich"[897].

---

[896] W tle majaczą trudne zagadnienia teologiczne odnoszące się między innymi do winy, wolnej woli, Bożej wszechwiedzy i związanej z nią koncepcji predestynacji; jak bowiem możemy obarczać kogoś odpowiedzialnością za „zatwardziałość serc", którą czyni sam Bóg (zagadnienia te można w dużej mierze sprowadzić do problemu *felix culpa*). Sam symbol pozostaje bezradny wobec owych kwestii i mnożących się w związku nimi wątpliwości, warto jednak zasygnalizować tu ich obecność.

[897] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 157.

Krzyż odpowiada typologicznie biblijnym, negatywnym objawieniom w postaci niszczących sił elementarnych, stąd też uwaga Frye'a na temat Morza Czerwonego, bowiem dla faraona i jego armii próba przejścia przez Morze Czerwone podczas ucieczki Izraelitów kończy się, jak wiadomo, tragicznie. Innymi słowy, to, co dla jednych jest ratunkiem czy oczyszczeniem, dla innych stanowi pułapkę i śmiertelne zagrożenie. Podobnie Potop, żniwo czy apokaliptyczne winobranie – oddzielenie ziarna od plew i chwastów, które mają zginąć w piecu (Mt 13,30), krwawe ugniatanie gron w tłoczni Bożego gniewu (Ap 14,19) – ale również chrzest wodą, Duchem Świętym i ogniem. Wszystko to – w zależności od perspektywy – dla jednych jest zbawieniem, ratunkiem, oczyszczeniem, dla innych zaś śmiercią, męką oraz potępieniem, nawet jeśli zrazu nie są tego świadomi.

Ujęcie takie ukazuje jeszcze inną możliwość: pozytywny aspekt objawienia się Jezusa, Syna Człowieczego jako Chrystusa-pomazańca, zawarty w możliwości „przyjęcia" Jego zbawczej mocy poza „demonicznym" wydarzeniem Krzyża. Możliwość taką rozpatruje Blake jako swego rodzaju adnotację do *Raju odzyskanego* Miltona. Zdaniem Blake'a John Milton w swoim dojrzałym dziele celowo pominął temat ukrzyżowania, podejmując mniej popularny temat kuszenia. Na jednej z własnych ilustracji do *Raju odzyskanego* Blake przedstawia śpiącego Jezusa, jakoby „pośrodku" koszmaru, w atmosferze ciemności i grozy, otoczonego dzikimi zwierzętami; nad Jego głową unosi się zakrywający niebo złowieszczy Cherubin, idolatryczny Bóg-Szatan. Sam Jezus, przedstawiony w kontrze do świata „zewnętrznego", pogrążony jest w błogim śnie: nie wydaje się, by coś zakłócało Jego „wewnętrzny" spokój lub burzyło harmonię. Depresyjna aura świata zewnętrznego wynika z zawieszenia siły zbawczej[898]: „kiedy się budzi, obejmuje sobą świat, kiedy drzemie – świat upada i majaczy"[899]. Cała sytuacja przywodzi na myśl ustęp z Ewangelii św. Mateusza, gdy Jezus zasypia w łodzi:

„Nagle zerwała się gwałtowna burza na jeziorze, tak że fale zalewały łódź; On zaś spał. Wtedy przystąpili do Niego i obudzili Go, mówiąc: Panie, ratuj, giniemy! A On im rzekł: Czemu bojaźliwi jesteście, małej wiary? Potem wstał, rozkazał wichrom i jezioru i nastała głęboka cisza. A ludzie pytali zdumieni: Kimże On jest, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?" (Mt 8,23–27).

[898] Przypomnijmy, iż Blake nazywa ją Poetyckim Geniuszem lub wprost Chrystusem Wyobraźni.
[899] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 90.

Zarówno Ewangelia, jak i ilustracja Blake'a ukazują Chrystusa w roli zbawczej mocy, bez której świat popada w chaos. Stan ów zdaje się konsekwencją braku wiary bądź też wiary słabej i niepewnej, co dla Blake'a równoznaczne jest z uśpieniem Wyobraźni, mocą której człowiek oswobadza się z zewnętrznej opresji, spostrzega iluzoryczność grożących mu od strony świata niebezpieczeństw i osiąga spokój. Jednakowoż w świecie, który sam nie może otrząsnąć się z koszmarnego snu, jest to często spokój towarzyszący ostatnim chwilom idącego na śmierć męczennika. Opis obu tych perspektyw odnajdujemy w – często nazywanym mistycznym bądź gnostyckim – Prologu do Janowej Ewangelii: „lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili" (J 1,10-13). Jak wyjaśnia Fostowicz: „Blake ukazuje Jezusa który przywraca utracony Raj nie poprzez krzyż, lecz jedynie energią swojego umysłu, integralnością i majestatem swojej ludzkiej natury"[900].

Akcent, za pomocą którego teologowie zazwyczaj podkreślali doniosłość wypełniających się proroctw (co wielokrotnie przypominał Jezus), przesuwa się więc nieznacznie, nie zmieniając sensu, ale odwracając znaczenie krzyżowej ofiary. Nie wydaje się jednak, aby takie ubogacenie interpretacji miało w jakikolwiek sposób przeczyć ortodoksji: „przez to, co napisane – przypomina św. Augustyn – <<Miłosierdzia chcę, nie ofiary>> (Oz 6,6), nie można niczego innego rozumieć, jak ofiary nad ofiarę, bo to, co wszyscy nazywają ofiarą, jest znakiem prawdziwej ofiary"[901].

Fakt, iż Chrystus przychodzi, by służyć i głosić służbę wobec bliźniego – zgodnie ze słowami: „Największy z was niech będzie waszym sługą. Kto się wywyższa, będzie poniżo-

---

[900] Tamże, s. 91.

[901] Św. Augustyn, *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 362. Do cytowanych słów Ozeasza Jezus odnosi się dwukrotnie: Mt 9,13 i Mt 12,7a. Również we współczesnej teologii napotykamy głosy stanowczo odcinające się od interpretacji, zgodnie z którą Bóg żądał – czy choćby chciał – ofiary krzyża. Zdecydowanie wywrotowa teolożka Uta Ranke-Heinemann pisze tak: „Dniem, w którym chrześcijanie rokrocznie przekształcają chrześcijaństwo w jego karykaturę – jest Wielki Piątek […] są bowiem przede wszystkim zajęci wywyższaniem własnego czynu (ukrzyżowania Jezusa), przekształcając go w wolę Boga […] **nie słowo Jezusa stało się centrum chrześcijaństwa, lecz teologia krzyża** (podkreślenie moje – Ł.M.)" (U. Ranke-Heinemann, *Nie i amen*, tłum. A. Toeplitz, Agencja Wydawnicza Uraeus, Gdynia 1994, s. 337). Nie tak bojowo, ale niemniej zdecydowanie na ten sam temat wyraża się Joseph Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*: „Na podstawie niektórych pobożnych tekstów nasuwa się wyobrażenie, że chrześcijańska wiara w krzyż przedstawia sobie tak surowo sprawiedliwego Boga, iż wymagał złożenia w ofierze człowieka, złożenia w ofierze Syna. I ze zgrozą odwracamy się od sprawiedliwości, której ponury gniew czyni niewiarygodnym posłannictwo miłości. Obraz ten, choć tak bardzo rozpowszechniony, jest zupełnie fałszywy […] Tylko miłości nadaje cierpieniu właściwy kierunek i znaczenie. Gdyby było inaczej, to oprawców przy ukrzyżowaniu należałoby uważać za kapłanów" (J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1996, s. 276-285).

ny, a kto się poniża, będzie wywyższony" (Mt 23,11-12) – nie oznacza jeszcze, że nie jest On, podobnie jak Ojciec, obdarzony nieograniczoną mocą. Jezus wraz ze swoją śmiercią „rozdziera zasłonę świątyni", by człowieka ustanowić nową świątynią, gdzie – niezależnie od ziemskiego panowania, władzy i konwencjonalnie pojętej hierarchii – przebywa żywy Bóg. Czy jednak samo wcielenie nie otwiera tego typu możliwości? Co więcej: już sama obietnica! Zdaje się ono bowiem w jaskrawy sposób przedstawiać już istniejącą możliwość skrajnego, symbolicznego, upodmiotowienia teofanii. „Na obraz i podobieństwo" oznacza wszak, iż w samym człowieku niewidzialne określa widzialne, nieskończoność przenika to, co skończone. Jak w przypadku największych z proroków, prawdziwe życie zdolne jest zaapelować do ludzkiego wnętrza i, jakoby od środka, zniszczyć „sen" o chaosie, przemijaniu i śmierci – dokładnie tak jak Jezus zbudzony na łodzi przez przerażonych uczniów.

„Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień – ujrzał [go] i ucieszył się. Na to rzekli do Niego Żydzi: Pięćdziesięciu lat jeszcze nie masz, a Abrahama widziałeś? Rzekł do nich Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM" (J 8,56-58).

Jak komentuje Michał Fortowicz:

„Jezus jest spełnieniem obietnicy zapoczątkowanej w Abrahamie, Abraham rozpoznaje Go jako kształt swojego pragnienia. W istocie rozpoznaje swoją jaźń. Rozpoznanie własnej tożsamości jest przebudzeniem, ciągle aktualnym i możliwym w strumieniu czasu. Rozmowa z faryzeuszami jest koszmarną realnością snu"[902].

Świadectwem możliwości takiego typologicznego „rozpoznania", które stanowi przekroczenie koszmarnej realności snu, zdaje się każde z niesamowitych wydarzeń, w jakie Jezus „wciąga" Apostołów, zwłaszcza zaś wydarzenia na górze Tabor. Można spekulować na temat konieczności śmierci krzyżowej: czyż Jezus nie mógł wstąpić do nieba jeszcze za życia, jak Henoch czy Eliasz? Między innymi istotnymi różnicami to właśnie wcielenie zawsze wyróżniałoby Go spośród wszystkich tych, których Bóg obdarzał szczególnymi względami. Jednakże z symbolicznego punktu widzenia zarówno afirmatywna, jak i martyrologiczna perspektywa zachowują swoją ważność i doniosły charakter – co więcej: uzupełniają się nawzajem.

Spośród licznych argumentów – które staraliśmy się przedstawić powyżej – w tej szczególnej kwestii to argument „z symbolu" zdaje się najistotniejszy. Symbol bowiem jako pa-

[902] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 166.

radoksalne objawienie tego, co nieprzejawione, ma jednocześnie zachowywać i przekraczać własne treści, w potencjalnie nieskończonym ciągu aktualizacji. Źródło owych treści nigdy w pełni nie odzwierciedla się w medium skończonych „widoków", stąd jego moc – parafrazując słowa św. Pawła (2 Kor 12,9) – doskonali się w ich słabości. Podobnie wszelka eschatologia jawi się nam zasadniczo na dwa sposoby. Pozytywnie: jako możliwość wykroczenia poza świat, oraz negatywnie: jako możliwość unicestwienia świata. Oba te aspekty odnajdujemy w Apokalipsie, ale już sama idea wcielenia, jej radykalny charakter, wymaga przebudowania świadomej koncepcji życia, które – w swojej sztywnej nieparadoksalnej formie – nie może znieść nagłej Bożej „inwazji". Tym, którzy nie są w stanie przyjąć do wiadomości tak radykalnej idei, Jezus wieści duchową śmierć lub określa ich mianem zmarłych już za życia: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa" (Łk 9,24) – słowa wyraźnie odnoszące się do motywu mitu wegetatywnego o ziarnie, które wyda plon tylko wówczas, gdy obumrze.

Podobnie jak „moc", również ofiara – zasadniczy jest ich związek i wzajemna gra – zostają symbolicznie uwewnętrznione i upodmiotowione. Stąd nowe przymierze, nowy rodzaj służby i nowe pojmowanie ofiary, której najdoskonalszym *exemplum* staje się sam Chrystus. Blake jednak spekuluje co do rzekomej „nowości" tego typu ofiary, pisząc: „Adam należał do Druidów i Noe; również Abraham zwany był spadkobiercą wieku Druidów, i on zaczął odwracać alegoryczne i duchowe znaczenie przykazań i odnosić je do ciała, przez co stosy ofiarne wyludniły ziemię"[903]. Zdaniem Blake'a ofiara ma źródłowo duchowe czyli „wewnętrzne" znaczenie, które z czasem przeinaczono i uzewnętrzniono. W tym sensie oznacza ona moje – niepodlegające zewnętrznej surogacji – poświęcenie względem innych, miłość i przebaczanie, które często wymagają zrezygnowania z własnych roszczeń, przekroczenia zarówno legalizmu „oko za oko, ząb za ząb", jak i ekonomii brutalnych praw natury. Kiedy staje się cielesna czy materialna, ma nadal być „moją" ofiarą, nie zaś czymś czysto zewnętrznym, z czego utratą mogę się, tak czy inaczej, łatwo pogodzić .

„Gdyby Bóg nie umarł dla Człowieka – mówi Blake – i nie oddał mu siebie na Wieczność, Człowiek istnieć by nie mógł, bo Człowiek jest Miłością, tak jak i Bóg jest Miłością; każda życzliwość dla drugiego jest małą Śmiercią, W Boskim Wyobrażeniu człowiek inaczej istnieć nie może jak przez braterstwo"[904].

---

[903] W. Blake, *Starożytni Brytowie*, dz. cyt., s. 220-221.
[904] W. Blake, *Jeruzalem*, w: *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 132.

Zdaniem Blake'a to właśnie międzyludzka przyjaźń – wynikająca z natury tej boskiej dyspozycji, jaką jest wyobraźnia – stanowi samą istotę człowieka. Z dwóch najważniejszych przykazań: miłości do Boga (por. Pwt 6,5) oraz takiej miłości bliźniego, jakby był mną samym (por. Kpł 19,18) – możemy „wyprowadzić" cały Dekalog. Bez nich zaś staje się on zbiorem pustych słów, martwą literą prawa.

Szczególnie intrygującym starotestamentowym pouczeniem dotyczącym różnicy pomiędzy „zewnętrzną" i „wewnętrzną" ofiarą zdaje się historia ofiarowania Izaaka. Wszak Abraham, godząc się ze śmiercią Izaaka – w drodze na górę Moria – godzi się niejako z utratą cząstki samego siebie. Ofiara w formie zewnętrznej zostaje więc symbolicznie uwewnętrzniona. Rangę straty podkreśla dodatkowo związana z osobą Izaaka treść przymierza: „Będę ci błogosławił obficie i rozmnożę tak liczne potomstwo twoje jak gwiazdy na niebie i jak piasek na brzegu morza" (Rdz 22,17). Ołtarz stanowi tym samym miejsce, gdzie Izaak – zwłaszcza dla samego Abrahama – w kulminacyjnym punkcie owej historii w pewnym sensie rodzi się na nowo. Stąd też w historii Abrahama i Izaaka obecność szeregu typologicznych odpowiedniości wskazujących na zmartwychwstanie. Podobnie jak w przypadku Chrystusa, ojciec poświęca syna – choć ofiarę ma ponieść każdy z nich, drwa na ołtarz odpowiadają wnoszeniu krzyża na Golgotę, trzy dni podróży na górę Moria korespondują z trzema dniami symbolicznej „depresji" pobytu Chrystusa w grobie. W obu przypadkach – podobnie jak w psychoanalizie Jungowskiej – wejście w tę duchową „noc", równoznaczne z zejściem do podziemia, *nigredo*, wizytą w piekle, ostateczną rezygnacją, wieńczy niespodziewane (niczym *deus ex machina*) ozdrowienie, wybawienie, zmartwychwstanie. To zresztą znów przywodzi na myśl wspominany wielokrotnie motyw „obumierającego ziarna".

Wspomniane wątki mitu wegetatywnego, którego charakterystyczne przedstawienia niewątpliwe stanowią budulec wyobrażeniowej tkanki Ewangelii, uzupełnić możemy dużo częściej wzmiankowanymi i lepiej przeanalizowanymi wątkami mitów solarnych, których jednoznaczna wręcz obecność w obrębie chrześcijaństwa nierzadko stwarzała pretekst do rozbudowanych interpretacji astralistycznych. Tego typu interpretacje zwykle jednak umotywowane były chęcią zdemitologizowania bądź znaturalizowania postaci Chrystusa. Stosowano tu, podobnie jak w przypadku redukcji naturystycznej, strategię demistyfikacji uprzednio (być może nieświadomie) upersonifikowanych sił przyrody, jako pretekst wykorzystując wyraźne

rzeczywiste analogie zachodzące pomiędzy chrześcijaństwem oraz wątkami mitów solarnych[905], choćby te na poziomie samego kalendarza liturgicznego. W tym kontekście opór teologów i biblistów zdaje się bowiem zdecydowanie słabszy aniżeli w przypadku skojarzeń z mitem wegetatywnym.

Dzieje się tak przypuszczalnie z uwagi na obecność symboliki solarnej zarówno w tekście Starego, jak i Nowego Testamentu; obecność – dodajmy – o znaczeniu pozytywnym[906]. Wiele uwagi i pracy poświęcono udowodnieniu – częściowo z powodzeniem – zbieżności dat przesilenia i równonocy z datami narodzin i śmierci Jezusa, za punkt wyjścia obierając sam tekst Pisma[907]. Nas jednak interesuje symboliczny porządek typów, w ramach którego za sprawą Boga-człowieka potwierdzone – spełnione i w pewnym sensie przekroczone – zostają nie tylko proroctwa (także rozpatrywane tu *quasi*-proroctwa pochodzące z tradycji innych kultur), również świat zjawisk przyrody uzyskuje swoiste usprawiedliwienie, ujawniając zarazem sens ukryty pod swoją odsłaniająco-zasłaniającą metaforyczną „powierzchnią", tak iż cała ziemia i całe niebo, jak mówi św. Augustyn, mogły być „obecne przy narodzinach" Boga. Stwierdzenie takie nie powinno nas wcale dziwić, skoro bowiem to właśnie „przez Niego wszystko się stało".

Chrystus rodzi się dokładnie w tym momencie roku (przesilenie zimowe), kiedy noc staje się krótsza, a dzień zaczyna się wydłużać, co w podstawowej warstwie wyobrażeniowej oznacza oczywiście, iż – po długim okresie panowania mroku – światło zaczyna swoje zmagania z ciemnością, która wycofuje się i stopniowo słabnie. Typologiczną kulminacją tego procesu będzie moment roku, w którym dzień staje się dłuższy niż noc (równonoc wiosenna), a światło zwycięża nad ciemnością. Okres Bożego Narodzenia związany jest zarówno z

---

[905] Astralistykami podkreślającymi dominującą rolę ruchu ciał niebieskich dla powstawania mitologii ludów pierwotnych i starożytnych byli między innymi: C.F. Volney, Ch.F. Dupuis, w Polsce zaś Andrzej Niemojewski, z którym ożywioną polemikę prowadził, występujący w obronie Chrystusa, Tadeusz Miciński (por. T. Miciński, *Walka o Chrystusa*, Trans humana, Białystok 2011, będąca w całości odpowiedzią na Niemojewskiego *Boga Jezusa…*). Kwestię samej redukcji naturystycznej rozwijał na przykład Pierre Sylvain Maréchal. Por. M. Skrzypek, *Sylvain Maréchal. Przedstawiciel oświeceniowej teorii religii*, PWN, Warszawa 1974, zwłaszcza rozdz. II. *Teoria religii*.

[906] Choć również w znaczeniu negatywnym, jak zwykle, gdy do głosu dochodzi bezpośrednie naiwne oddawanie czci zjawiskom przyrody. Por. słowa Ezechiela z cytowanego wyżej fragmentu pisma: „Zaprowadził mnie także do wewnętrznego dziedzińca świątyni Pańskiej i oto u wejścia do świątyni Pańskiej, pomiędzy przedsionkiem a ołtarzem, znajdowało się około dwudziestu pięciu mężów, obróconych tyłem do świątyni Pańskiej, z twarzami skierowanymi ku wschodowi: zwróceni na wschód oddawali pokłon słońcu. I rzekł do mnie: <<Czy widzisz to, synu człowieczy? Czyż nie dosyć domowi Judy dokonywać tych obrzydliwości, które tu popełniają?[…]>>" (Ez 8,16-17).

[907] Datę narodzin Jezusa da się wykoncypować, za przesłankę biorąc czasową relację pomiędzy datą poczęcia Jana Chrzciciela – z kontekstu Pisma wynika, iż była to data święta Jom Kippur – a datą poczęcia samego Jezusa, bowiem Ewangelia przekazuje, iż wydarzyło się to dokładnie sześć miesięcy później.

rzymskim świętem epifanii, jak i ze staroegipskimi wierzeniami dotyczącymi narodzin boga światła; tego typu analogie można jednak mnożyć przypuszczalnie w nieskończoność.

Jak wyjaśnia Borys Uspienski w *Krzyżu i kole…*:

„Poganie świętowali 25 grudnia narodziny Niezwyciężalnego Słońca Prawdy, chrześcijanie z tym dniem powiązali świętowanie narodzenia Chrystusa […], u pogan 6 stycznia był świętem <<epifanii>>; ta sama data stała się też datą chrześcijańskiej Epifanii”[908].

Z kolei okres Wielkiej Nocy odpowiada z jednej strony pogańskim świętom, w ramach których żegnano śmierć i witano życie w postaci odradzającej czy budzącej się z zimowego snu przyrody, z drugiej zaś strony oczywista i jednoznaczna zdaje się jego korelacja ze zbawczymi wydarzeniami żydowskiego święta Paschy. To zaś, w związku z dosłownym i symbolicznym motywem „wyjścia”[909], doskonale oddaje i zarazem poszerza nasz stan wiedzy na temat starożytnego symbolu Słońca, które – wraz z resztą gwiazd stałych – miało jakoby przeciwstawiać się tyranii fatum: bezosobowej siły, co za pomocą nieubłaganych praw (również, a może przede wszystkim, praw natury) kieruje światem, człowiekiem, a nawet i samymi bogami.

„Odległe gwiazdy – tłumaczy Fostowicz – utrzymują jeszcze dawny Boski porządek, planety w swoim <<cichym i powolnym ruchu>> ilustrują naturalną żądzę, kręcącą światem wspak, natomiast dzienny ruch słońca po nieboskłonie oznacza zbawczy wysiłek przywrócenia właściwego kierunku w świecie. Świat tworzą zatem obracające się koła, których ruch krzyżuje się ze sobą i splata [jak poruszające się harmonijnie lub skłócone kręgi zoa – Ł.M.]; wyznaczają one kierunki, z których jeden jest pierwotny, drugi wtórny, jeden jest Boski, drugi – naturalny. W neoplatonizmie są to ruchy zstępowania (αναβασις) i powrotu (καταβασις), którym w chrześcijaństwie odpowiadają porządki stworzenia i zbawienia”[910].

Jako słońce świata duchowego Chrystus uosabia ów zbawienny „ruch” w wyższym sensie. Nie porzuca ziemi, nie neguje historii – te bowiem stanowią zasadniczy rys jedynej w swoim rodzaju idei wcielenia – nie „odnawia” jednak również w immanentnym tego słowa znaczeniu, zachowuje i przekracza w paradoksalnym geście zaślubienia nieba i ziemi. „Niższy” świat daje się usprawiedliwić, obronić, ocalić i trans-formować, podobnie w alchemii, gdzie

---

[908] B. Uspienski, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 116.
[909] Typologicznie: 1) wyjście z Egiptu, 2) ucieczka przed rzezią Heroda, 3) fundująca możliwość absurdalnego cielesnego zmartwychwstania krzyżowa „ucieczka” przed śmiercią.
[910] M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 390-391.

metale nieszlachetne – odpowiadające opisywanym przez Fostowicza „pożądliwym" ruchom planet – muszą zostać „oczyszczone" (*albedo* – bielenie), wydobyte z naturalnego, fatalistycznego ciążenia chaosu i separacji, w celu transmutacji w „słoneczne" złoto, a więc na powrót zintegrowane, zharmonizowane i wyniesione na nowy, Inny poziom[911].

Zarysowana tu perspektywa ukazuje jednocześnie naturalną – obecną już w świecie archaicznym – „łączliwość" mitu wegetacji z wierzeniami charakterystycznymi dla kultów solarnych[912]. Obie te perspektywy pozostawały jednak „zamknięte" w czasie cyrkularnym, w czasie wiecznych powrotów Tego-Samego. W tym sensie to, co Eliade nazywa „realnym" – mityczny obraz „przodka" czy też samo *sacrum* – funduje (zgodnie z prawidłami ontologii archaicznej) to, co światowe, „pomniejszone", nie do końca prawdziwe: czas dekomponuje świat, który stale popada w chaos, rytuał zaś odnawia, na powrót porządkuje. Nie ma tu jeszcze mowy (przynajmniej żadnej wyraźnej mowy) o możliwości całościowego wykroczenia poza ten horyzont, a kontakt z „zaświatami" może co najwyżej naprawić nasz świat, uleczyć ranę – ale nie pozwala na przemianę w sensie radykalnym. Zasadą opisywanej tu typologicznej „rozgrywki" pomiędzy religiami naturalnymi i objawionymi byłoby więc to, iż samo objawienie transcendentnego Boga w postaci Jahwe musiało posiadać potencjał dystansowania człowieka od dosłownego i jednoznacznego przypisywania cech boskich wyobrażeniom przybierającym postać naturalnych zjawisk przyrody. Chrześcijaństwo jednak w szczególnym – bo radykalnie zmienionym – sensie wpisało na powrót owe wyobrażenia, niejako oczyszczone z wymiaru „naiwności", w ramy objawienia Boga narodu wybranego, modyfikując zarówno to objawienie, jak i je same. Przekroczenie porządku wegetatywnego rytmu natury zapowiedziane było w specyficznym stosunku Żydów do *sacrum* (tak pieczołowicie oddzielonego od *profanum*) oraz samych bogów natury. Wzrok bowiem nie może zatrzymywać się ani na Ziemi, ani nawet na Słońcu czy niebie, ale odnosić te – jak również wszystkie inne – aspekty rzeczywistości do ich ukrytego „wzorca" czy „przyczyny", czyli transcendentnego

---

911 Por. przedstawiona przez Dantego w *Boskiej komedii* „struktura" Raju. Jednakowoż, zarówno u Dantego, jak i w tradycyjnej symbolice liczb – np. alchemicznej – w skład symbolicznej siódemki, do której odnosi się ruch rzeczonych „planet", wlicza się pięć znanych wówczas planet, dodając do nich zarówno Księżyc, jak i Słońce. Tak pojęta siódemka oznacza zarówno cykl, ewolucję, jak i całość, ku której finalnie zmierzać ma proces doskonalenia. Owa całość jednak, jako jedność przeciwieństw – od „najcięższych", położonych „najniżej", popędliwych planet, aż do Słońca symbolizującego światło świadomości, sublimację itp. – tylko symbolizuje, a więc wyłącznie odzwierciedla „całość" zupełnie Inną (nieobecną w świecie, wszechświecie itd., jakkolwiek szeroko nie pojmie się „tej" strony rzeczywistości, z którą na co dzień mamy do czynienia).

912 Por. Isztar i jej mąż, bóg-pasterz Tammuz. Tammuz zostaje zabity przez dzika, wówczas Isztar ogłasza czterdziestodniowy okres żałoby. W tym czasie babilończycy mieli wstrzymywać się do spożywania mięsa. Według mitu jednak Tammuz – jak wielu innych bogów i pół-bogów – zmartwychwstaje, zaś święto ku czci tego wydarzenia babilończycy obchodzić będą co roku na przełomie marca i kwietnia.

Boga „na wysokości". Stąd, związek pomiędzy immanencją i transcendencją w pełni odsłonięty zostaje właśnie w postaci narodzin, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Świadome czy nieświadome wpisanie chrześcijaństwa w strukturę mitów wegetatywnego i solarnego uzależnia kwestię prawdy bądź fałszu danej hierofanii wyłącznie od zmiany perspektywy: widzenia natury jako odbicia, tropu, wskazówki – widzenia świata jako metafory świata Innego – nie zaś całkowitego rugowania zjawisk naturalnych z autentycznej perspektywy religijnej. Dodatkowo, jeśli jakieś wydarzenia z życia Chrystusa zdradzają pokrewieństwo z wyobrażeniami Tory i symboliką archaicznego świata, jest to jasny sygnał, iż wcielenie, życie i śmierć Chrystusa poczynają legitymizować prawdziwość tego, co w czasach Jezusa i Jego uczniów (o naszych czasach nie wspominając) mogło uchodzić już za „tylko wyobrażone" – w znaczeniu: folklorystyczne – lub, co istotniejsze, niewyobrażalne. Typologiczne wypełnienie sensu rozświetla same zapowiedzi, obdarzając je nowym życiem i autentycznością, a cuda zdają się jedynie potwierdzać ich prawdziwość. To jednak znacząco modyfikuje również objawienie religii żydowskiej, jednocześnie relatywizując dotychczasowe znaczenie, jakie dla narodu wybranego posiadała doczesność[913] i otwierając supranaturalistyczny wymiar jego mesjańskich wątków. Tym samym kumulacja przechodzi w kulminację.

Większość interpretacji astralistycznych niemal całkowicie pomija rzeczywistość mitu, zakładając przy tym, iż już w starożytności wyniki obserwacji zjawisk astronomicznych stanowić musiały podstawę dla narracji o charakterze teologicznym w postaci „bajeczek" dla prostego ludu, z rozmysłem prokurowanych przez kastę kapłanów. O ile mit wegetatywny wydaje się z gruntu nacechowany myśleniem magicznym i emotywnym, o tyle źródeł mitu solarnego poszukuje się w myśleniu proto-naukowym. Przy tego rodzaju interpretacjach pomija się jednak zasadniczy fakt, iż dla ludzi świadomości archaicznej zjawiska przyrodnicze – szczególnie zaś rzeczy oglądane na niebie – same w sobie stanowiły „przedłużenie" działań istot o charakterze boskim (zgodnie z pierwszą, radykalnie metaforyczną fazą języka). Nawet jeśli da się w ramach archaicznego okresu starożytności pomyśleć tego typu rozdział pomiędzy tym, co świeckie, i tym, co święte, musiałby on, jak się zdaje, szybko doprowadzić do świadomego oddzielenia tej zasadniczo nowej, „naukowej" perspektywy od tego, co naiwnie religijne. Z tej perspektywy trud „przekładania" owych proto-naukowych faktów na przeznaczony dla prostaczków język religii mijałby się z celem.

---

[913] Paradoks sam w sobie: wcielenie i zmartwychwstanie w ciele jednocześnie relatywizują i nobilitują wymiar doczesności.

Co więcej, same interpretacje każdego z opisywanych tu rodzajów mitu – solarny-jasny-jednoznaczny-racjonalny i wegetatywny-ciemny-magiczny-emotywny – zdają się odzwierciedlać ich zasadnicze determinanty, tak jak gdyby przypisana im struktura wyobrażeniowa z góry narzucała już takie, a nie inne możliwości eksplikacji danego mitemu. Mit zawsze „idzie przed…" – historią, naturą, a nawet nauką – i jest raczej projektowany na świat zjawisk aniżeli sztucznie z niego wyprowadzany i wyodrębniany. Z punktu widzenia świadomości archaicznej, patrzenie na świat mitu przez pryzmat takiego, proto-naukowego, świeckiego „skrzywienia" musiałoby więc uchodzić za świętokradztwo i odwrócenie porządków. Tak charakterystyczna dla trzeciej – odnoszącej się do intersubiektywnego doświadczenia zmysłowego – opisowo-naukowej fazy języka, próba tłumaczenia objawienia chrześcijańskiego w duchu astralistycznym pozbawia więc duchowego podłoża również te religie, na których chrześcijaństwo miałoby się rzekomo wzorować. Chodzi tutaj nie tyle o jakąś religię prawdziwą, której kopię miałyby stanowić inne, fałszywe religie, ile o ogólne zakłamanie perspektywy religijnej jako takiej. Jest to jednak bez reszty nowożytny punkt widzenia. W starożytności natomiast rozłączność rzeczonych perspektyw musiała opierać się na dwóch możliwościach: postrzeganiu bogów jako zewnętrznego autorytetu (skoro obiekty obserwowane na niebie pojmowane były na sposób duchowy) albo wewnętrznej inspiracji.

Jeśli w kolejności zdarzeń z życia Jezusa dostrzegamy wyłącznie proste analogie względem zjawisk astronomicznych[914] i na tym „zatrzymujemy" nasz wzrok, zachowujemy się jak ci z pogan, którzy lokalizowali boską moc w autonomicznych – oderwanych od swojego symbolicznego źródła – zjawiskach przyrody: fetyszach, idolach itp., zakładając rzecz jasna swoiste przesunięcie w sferze refleksji. Ostatecznie, to właśnie poganie, niejako wbrew własnym mitologicznym predylekcjom, dokonają udokumentowanego filozoficznego zwrotu ku temu, co św. Paweł nazwie „mądrością tego świata"[915] (gr. *sofian ton kosmos toutou*).

William Blake – zdecydowanie mocniej aniżeli inni rzecznicy religijnej wyobraźni nastawiony przeciwko naturze i „druidycznej" religii – dostrzegał wyraźnie ryzyko tego stawiającego świat na głowie przewrotu, jego korzenie lokalizując nie tyle w Rzymie czy Grecji,

---

914 A ujawniają je przecież już mało zaawansowane obserwacje nieba: krzyż zodiakalny będący mapą wędrówki Słońca przez cztery pory roku, dwanaście domów astrologicznych, dwanaście znaków zodiaku i dwanaście gwiazdozbiorów – niczym dwunastu Apostołów – znaczenie przesilenia i równonocy, Syriusz jako gwiazda Betlejemska, Pas Oriona jako Trzej Królowie, trzydniowy „pozorny" przestój Słońca w najniższym punkcie na horyzoncie nieopodal gwiazdozbioru Krzyża Południa (22 grudnia) i jego ponowne wznoszenie się interpretowane jako zmartwychwstanie, świętowane w równonoc wiosenną itp.

915 Por. Kol 2,8: „przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata".

ale już w Egipcie oraz Babilonie, „których Bogowie są Mocami tego Świata, Świętością Natury”[916]. Jeżeli bowiem Słońce jako widzialny znak nie uosabia czy nie wyobraża jedynie niewidzialnego Boga, staje się zrazu Jego naturalną karykaturą i choć obserwowane jest – podobnie jak inne gwiazdy – wysoko w górze, na niebie odzwierciedlającym świat boskich praw i zasad, nadal przynależy do sfery immanencji. Stąd u Blake'a tak ostre i jednoznaczne sformułowania odnoszące się do gwiazd i astronomicznego wszechświata: „Gwiezdne Młyny Szatana”, „demoniczne gwiezdne koła” czy „mroczne Szatańskie Młyny” – jak również zdecydowane przeciwstawienie chrześcijaństwa religii naturalnej, przy jednoczesnym systematycznym stosowaniu właściwych jej symboli. Kiedy natura „rośnie”, obiektywizuje się i uniezależnia, człowiek „maleje”, a jego znaczenie pośród nieskończonej przestrzeni rządzonej przez nieubłagane prawa – od których zdaje się w pełni uzależniony – staje się tak znikome, iż okazuje się on tylko malutkim trybikiem w jej potężnym, mechanicznym i najczęściej wrogim mu cyklu. Z tej perspektywy, zarówno słońce, jak i reszta gwiazd stałych nie tylko nie przeciwstawiają się tak charakterystycznemu dla Greków kosmicznemu fatalizmowi, ale wręcz go przypieczętowują. Stanowią – doskonalszą od wciąż błądzącego człowieka – część harmonijnego, aż do bólu sprawiedliwego ruchu wszechrzeczy: zrównoważony, hierarchiczny porządek boskich zasad pogańskiego kosmosu.

„A natura Przestrzeni Żeńskiej – pisze Blake – taka jest, że kurczy Narządy Życia, aż się one Skończone stają, Ona się zaś sama Nieskończona wydaje”[917]. Wcielenie ukazuje odwrotną – uśpioną bądź zapomnianą – możliwość postrzegania człowieka i jego miejsca w porządku natury. Podobnie jak „wydarzenie” krzyża zakodowane jest już we wcieleniu i przecięciu czy „skrzyżowaniu” immanencji z transcendencją – nie gdzie indziej, ale w samym człowieku – tak rozerwanie zasłony zakodowane jest już w poczęciu i narodzinach Boga z niewiasty. Łono natury i łono Maryi Dziewicy są tutaj poniekąd tożsame, stąd ikonograficzna odpowiedniość i wspólna tytulatura pomiędzy matką Jezusa a egipską Izydą (boginią płodności, która wraz z rozwojem kultu przeniosła swój punkt ciężkości z niższego, ziemskiego, ku wyższemu, niebiańskiemu cyklowi). Wspólne są im symbole przedstawiające sierp Księżyca i gwiazdę oraz tytuł *Stella Maris*, jak również welon czy woal, który na wizerunkach Maryi

[916] W. Blake, *Laokoon*, dz. cyt., s. 251.
[917] W. Blake, *Milton…*, dz. cyt., s. 36.

przybierze postać błękitnej (często gwieździstej) szaty[918]. Skojarzenie motywu zasłony i czynności tkackich z nieubłaganym prawem i fatalistycznym porządkiem świata odsyła nas z jednej strony do greckich Mojr, Prządek ludzkiego losu, nordyckich Norn czy rzymskich Parek – których atrybutem niezmiennie pozostają wrzeciono i nić – z drugiej zaś do hinduskiej zasłony bogini Mai, czyli iluzji oddzielającej człowieka od jego prawdziwej, boskiej natury. Nieprzypadkowe zdaje się tutaj ukazanie Zasłony Świątyni w jej związku z rygorystycznym prawem oddzielającym człowieka od *Sancta sanctorum* – wyobrażenia żywej obecności Boga. Rozerwanie owej zasłony oznacza więc, poza przekroczeniem reguł żydowskiego prawa rytualnego, zniesienie panowania fatalistycznych praw natury, spośród których najbardziej bezwzględnym pozostawała dotąd – skądinąd inaugurująca historię człowieka naturalnego – śmierć. Typologicznie rzecz biorąc, rozerwanie owej zasłony oznacza więc odzyskanie utraconego niegdyś raju, spożywanie z Drzewa Życia.

Przypomnijmy cytat z Samuela Fostera Damona: „Izyda nie może zostać odkryta, samo śmiertelne oko jest jej zasłoną". Jezus jednak, jeśli można się tak wyrazić, stanowi nieśmiertelne „oko" Boga; Jego spojrzenie pada więc zza zasłony, skąd przybywa jako Bóg wcielony i gdzie wraca zmartwychwstając. Pokonawszy śmierć właśnie jako człowiek, otwiera tę bramę dla każdego z ludzi.

W innym typologicznym zestawieniu: czas od poczęcia do narodzin Jezusa – czas przebywania w matczynym łonie – koresponduje z czasem Jego przebywania na ziemi i śmierci, która stanowi „ponowne" narodziny i początek nowego życia; to „pierwsze", „embrionalne życie"[919] trzydziestu trzech ziemskich lat w naturalnym ciele stanowiło bowiem wyłącznie jego odzwierciedlenie, metaforę innego, prawdziwego życia. Pisze Frye:

„Z dwojga rodziców najpierw musimy zerwać z matką – żeby się w ogóle urodzić. Embrionalne życie w obrębie Matki Natury, zamknięte w mechanicznym cyklu powtórzeń, jest również mechaniczne i pozbawione wolności

---

[918] Maryja jest również typologicznym odpowiednikiem Ewy – matki człowieka naturalnego, a więc całego ludzkiego gatunku – podobnie jak Chrystus jest nowym Adamem; w Adamie i Ewie ludzkość zbłądziła, w Maryi i Jezusie zostaje odkupiona. To, co z logicznego punktu widzenia wydaje się niepodobieństwem, ukazuje w sposób jednoznaczny, jak bardzo elastyczne jest myślenie symboliczne. Skoro Ewa jest oblubienicą Adama, zdawałoby się, iż Chrystus musi być oblubieńcem Maryi – swojej własnej matki – i rzeczywiście w bulli Piusa XII (*Manificentissimus Deus*) przedstawia się Maryję, po jej Wniebowzięciu, jako Oblubienicę zaślubioną Synowi w niebiańskiej komnacie godowej (*thalamus*). Dodatkowym rysem typologiczno-symbolicznym w rzeczonym dokumencie – wymuszonym zdaje się przez samą mitologiczną strukturę narracji biblijnej, której zasadniczymi elementami pozostają dążenie ku całości i jedność przeciwieństw – motyw zaślubienia Maryi jako Sophii, mądrości Bożej, samemu Bogu. Postaci: macierzyńska i oblubieńcza, występujące razem w ramach wegetatywnego mitu o charakterze cyrkularnym, rozdzielone w „mitologii" chrześcijańskiej, zostają na powrót połączone.

[919] Podobnie jak w opisywanym symbolu jaskini, która przybiera postać Jaja Świata (Mundane Egg).

ucieczki. Embrion jest wzmiankowany w Psalmie 139,16; hebrajskie słowo to *golem*, a w późniejszej legendzie żydowskiej *golem* stał się, całkiem słusznie, mechanicznym potworem”[920].

I choć Jezus raz za razem przekracza status owego „embrionalnego życia”, przezwyciężając ten deterministyczny mechanizm – choćby wówczas, gdy dokonuje licznych cudów wbrew prawom natury – ulega swoistej „sile ciążenia” wydarzeń światowych, które przynajmniej częściowo pozostają poza Jego kontrolą czy wyraźnym wpływem[921]. Tym samym, typologiczne spełnienie tego, co zapowiadają narodziny Jezusa – radosne, albowiem już w momencie Jego przyjścia na świat dotychczasowe „władze” zaczynają chwiać się w posadach – przybiera ostatecznie postać śmierci i zmartwychwstania. My sami jednak, zależni od wpływu owych „władz” – podobnie jak dziecko w matczynym łonie w pełni uzależnione od niej samej – jedynie przez wiarę w prawdziwość owych „fundatorskich” wydarzeń, uczestniczyć możemy w wolności, która wyraża się w idei *filiatio*. Paradoksalnie, tylko idea wcielenia może zwyciężyć świat – zwyciężyć, dodajmy, na ludzkich zasadach.

Przejście od metaforycznej do metonimicznej fazy języka (zgodnie z rozróżnieniem Frye’a) może więc jawić się nam jako wyodrębnienie tak boga, jak i człowieka z jednolitej tkanki świata przyrody. Tutaj podstawowe wyobrażenia obracałyby się wokół kilku figur i toposów: pobyt w ogrodzie Eden jako stan bezrefleksyjnej niewinności i niedojrzałości oraz inaugurujący bieg czasu historycznego upadek i wygnanie z raju zainicjowane przez samą wolną wolę odzwierciedlającą z kolei suwerenny akt wycofania się Boga z własnej (przedwiecznej) pełni – która pozostawała paradoksalnie niepełna przez brak swojego przeciwieństwa, brak różnicy – i podjęcie ryzykownej decyzji o stworzeniu świata. Tym samym zarówno stawka, jak i odpowiedzialność za kluczowe decyzje zostają złożone na barki samego człowieka. Owa asymetria zwana historią będzie od tego czasu domagała się dopełnienia w postaci szeregu umów i obietnic – przymierzy – pomiędzy Bogiem i Jego ludem, co ma ostatecznie doprowadzić do ich ponownego zjednoczenia. To zaś oznacza powołanie do życia ściśle diachronicznego wymiaru historii, diachronii pomiędzy obietnicą i jej spełnieniem. Jeśli jednak: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało” (J 1,1-3) – wówczas owa historyczna diachronia nie

[920] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 123.

[921] Dzieje się tak szczególnie tam, jak się zdaje, gdzie rozchodzi się o wolną wolę. Jezus nie może nikogo zmusić do wiary, do podążania za sobą, do żałowania za grzechy czy w końcu do zaniechania spisku, którego ofiarą ma się stać.

wyklucza swego rodzaju „przypominającego" powtórzenia tak charakterystycznego dla synchronicznych „systemów" wierzeń opartych na wiecznych powrotach Tego-Samego.

Dwie koncepcje czasu zdają się tutaj zbiegać, tworząc coś w rodzaju spirali o eschatologicznym „ześrodkowaniu": diachroniczno-symboliczną spiralę stopniowej „anamnezy" w szeregu typologicznych „wcieleń", rozjaśniających ukryty sens „Słowa", które na początku było u Boga i przez które wszystko się stało, poruszającą się więc zasadniczo zarówno w górę, jak i w dół, zarówno w tył, jak i w przód. Bogo-człowieczeństwo Chrystusa ukazuje „moment" odzyskania transcendentnego wymiaru doczesności, za sprawą którego historia i natura zostają radykalnie „otwarte", owo niedomknięcie zaś – zawierające się również w obietnicy Drugiego Przyjścia – obrazuje twórczy charakter chrześcijańskiego „mitu", w przeciwieństwie do skrajnie odtwórczych mitów nacechowanych synchronicznie. Wieczny powrót zastępuje krzyż, co jednak jakby *implicite* zawiera się już w pojmowaniu każdego symbolu.

Poprzez chrześcijaństwo wyraża się więc zdecydowane dążenie do pełni poza totalnością, próba scalenia wszystkiego w ramach swego rodzaju jedności, ale nie jednolitości. Zdaje się, iż do tego typu pojednania dojść może wyłącznie za sprawą symbolu. Jak zauważa Carl Gustav Jung:

„Kto na własnej skórze przekonał się, że sprzeczności – <<z samej swej natury>> – mogą za pośrednictwem symbolu tak się zjednoczyć, by już nie dążyć do konfrontacji i walki, lecz przeciwnie – do wzajemnego uzupełniania się i sensownego kształtowania życia, temu ambiwalentny charakter obrazu Boga, natury i stworzenia nie będzie nastręczał żadnych trudności. Przeciwnie – człowiek taki właściwie zrozumie mit o konieczności, by Bóg <<stał się człowiekiem>>"[922].

Najprostszym – dodaje Jung – spontanicznie narzucającym się naszej wyobraźni przedstawieniem owej paradoksalnej pełni jest podstawowa forma mandali w postaci koła podzielonego na cztery części za pomocą dwóch skrzyżowanych linii. Tu – jak w opisanym przez Aleistera Crowleya różo-krzyżu boskiej pary Nuit-Hadit – spotyka się pion i poziom: obejmujące wszystko łono natury (obwód) i każde zrodzone z niego, ulokowane w ramach historii, partykularne objawienie (linia pozioma) oraz właściwa tylko niewidzialnemu, ukrytemu Bogu transcendencja (linia pionowa), która stanowczo, jednorazowo wkracza zarówno w naturę, jak i w historię (oś koła).

[922] C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, dz. cyt., s. 382.

Z czwórkowego podziału korzysta Blake, podobnie jak Ezechiel, Izajasz i Jan[923]. W kontekście judeochrześcijańskim przewodnim wyobrażeniem związanym z liczbą cztery jest opisywany już przez nas Boży tron (lub rydwan) i towarzyszące mu cztery istoty żywe: zoa. Chrześcijańska tradycja w sposób jednoznaczny – choć niezupełnie jasny – zestawia „moce"

[923] Pouczająca w ogólności może okazać się historia owego wyobrażenia. Poza konstrukcją pewnych wschodnich mandali, przypomina ono również starożytne malowidła i mozaiki ku czci boga Słońca. W popularnym wyobrażeniu Słońce zasiada na rydwanie zaprzężonym w cztery konie, co może przywodzić na myśl rydwan z wizji Ezechiela. Sprawa komplikuje się, gdy zdamy sobie sprawę, iż mozaiki w zorientowanych na wschód świątyniach-obserwatoriach stanowią rodzaj kalendarza (dwanaście miesięcy, cztery pory roku), a wpisany w okrąg krzyż swymi ramionami wyznacza miesiące, w których rozpoczynają się kolejno cztery pory roku; owym miesiącom odpowiadają rzecz jasna cztery zwierzęta żywe (zoa): człowiek to wodnik (wiosna), wołu to byk (lato), lew to lew (jesień), skorpion – w starożytności przedstawiany również jako feniks – to orzeł (zima). Zadziwiające jednak, iż poza Ezechielową wizją Izraelitów oddających cześć Słońcu (Ez 8,16), w Księdze Królewskiej odnajdujemy również opis rzeczywistych atrybutów kultu, których – w związku z religijną reformą – gorliwie ze świątyni jerozolimskiej pozbywa się Jozjasz: „Kazał usunąć konie, które królowie judzcy poświęcili Słońcu u wejścia do świątyni Pańskiej […] I spalił w ogniu rydwan słoneczny" (2 Krl 23,11). Pomijając samą obecność przedstawień związanych z wierzeniami i praktykami pogan (świątynia jerozolimska stanowiła bowiem – nie zawsze, ale jednak – tygiel rozmaitych wierzeń i praktyk religijnych), badacze tematu częstokroć wyrażają swoją konsternację, kiedy uświadamiają sobie, iż wyobrażenia związane z potępianym przez Ezechiela kultem Słońca pod względem złożonej konstrukcji odpowiadają jego własnej wizji Bożego Rydwanu. Wyobrażenia te przenikają następnie do wczesnego chrześcijaństwa (mandorla, tetramorfa), a jego świątynie – podobnie jak niektóre synagogi – zorientowane są na wschód. Natomiast w świątyniach związanych z mistycznym czy zhellenizowanym, „nierabinicznym" judaizmem, do pewnego czasu (około VI wieku) bardzo często pojawia się zodiak w formie wprost greko-rzymskiej (synagogi: Beth Alpha w północnej części Izraela, Tzippori w Galilei, Hamat Tiberias nad jeziorem Tyberiadzkim; por. również bogate astrologiczne odniesienia części zwojów z Qumran). Solarny krzyż wyznaczający pory roku jest również krzyżem wegetatywnego procesu przemian, jakie zachodzą w przyrodzie w ciągu roku, i jako taki odzwierciedla interakcję pomiędzy ojcem-Słońcem i matką-Ziemią. Ich stosunek wyrażał się również we wschodnim zorientowaniu większości świątyń: przenikający przez filary słup światła rzucany przez wschodzące słońce piął się po posadzce, zwykle po to, aby w określonym czasie sięgnąć określonego punktu centralnego na ołtarzu. Blake – dla którego historia wszystkich religii stanowi historię druidyzmu, a więc religii natury – twierdzi, iż w świątyni jerozolimskiej raz w roku promień ów sięgał aż miejsca najświętszego, gdzie stała Arka nakryta złotą płytą „przebłagalną". Ten sam scenariusz odnajdujemy w tak zwanych „świątyniach wężowych", takich jak Stonehange: „Stonehenge – pisze Terence Meaden – ożywiało się podczas corocznego obrzędu boskich zaślubin w czasie letniego przesilenia [...] W kulminacyjnym momencie, kiedy Słońce obcowało z boginią, było zasłaniane przez *Heel Stone*, którego cień padał na kamień-macicę lub też na <<kamień bogini>>, i następowało spełnienie rytualnego małżeństwa […] Każdego roku Słońce pojawiało się między kamiennymi blokami kręgu, dosięgało połyskującego miką walijskiego głazu czekającego nań pośrodku i oświetlało go aż do chwili, gdy napotykało na swej drodze przeszkodę w postaci kamienia" (T. Meaden, *Stonehange*, tłum. M. Krzewicka, Amber, Warszawa 1998, s. 47/56). Blake zwraca uwagę również i na to podobieństwo, wykazując, iż tego typu obrzędy zwykle wiązały się z ideą krwawej ofiary: ludzkiej lub zwierzęcej. Zarówno błyszczący miką „kamień bogini", jak i pokrywa „przebłagalna" stanowiły miejsce spełnienia rytualnej ofiary. Czytamy w Księdze Wyjścia: „Wziąwszy zaś nieco krwi tego cielca, namaścisz palcem wskazującym rogi ołtarza, a resztę krwi wylejesz u podstaw ołtarza" (Wj 29,12). Blake, podobnie jak Ezechiel, potępia wszelkie przejawy religijności skupiającej się na tego typu, zewnętrznych formach kultu, a zwłaszcza zewnętrznej ofierze. Stanowią one bowiem parodystyczne odzwierciedlenie prawdziwej wizji (Ezechiel, Izajasz, Jan), kiedy aspekt naturalny lub konceptualny (tudzież oba jednocześnie) biorą górę nad aspektem wizyjnym, a Bóg postrzegany jest przez pryzmat „zasłony", która ulega stopniowej autonomizacji, wypierając – trudną do pojęcia – prawdę o Bogu ukrytym, a więc niewidzialnym. Tym samym ludzie zwykle – jak twierdził Nietzsche – w najlepszym wypadku są mieszańcami „upiorów i roślin": skrajnie uzewnętrzniając i uniezależniając religijne symbole, oddają cześć „cieniom rzeczy niebieskich" (idolom samych wyobrażeń – jak choćby złoty cielec – rytualnych czynności czy autorytetów) i zewnętrznemu światu, zapominając jednocześnie o swojej boskiej, wizyjnej czy w wyższym znaczeniu symbolicznej (kiedy symbol pojmujemy właściwie) proweniencji. Problem tego partykularnego wyobrażenia zobrazować może kwestię podobieństw religijnych przedstawień w ogóle. Podobieństwa nie odsyłają nas do świata przyrody, który przekładano na język religijnych symboli. To symbole, natura i wyobrażenia odzwierciedlają wizje, stąd ich skrajne podobieństwo: słoneczny „rydwan" czterech cherubów „strzeże" więc cyklu natury-życia (jak u Blake'a: bowiem bez rodzenia, odrodzenie *via* wcielenie byłoby niemożliwe), która stanowi wyobrażenie innego, prawdziwego życia. Podobnie drogi do niego strzegą cheruby z wirującym ognistym mieczem, w centrum zaś stoi Chrystus, nowe Drzewo Życia.

owych stworzeń (człowieka, lwa, orła i wołu) z Ewangelistami, nawiązując przy tym do popularnego przedstawienia krzyża solarnego kojarzonego z greckim bogiem Heliosem. W ten sposób krzyż wpisany w okrąg odzwierciedla pełnię czwórki (żywioły, kierunki świata, pory roku itp.) oraz dwunastki (miesiące, znaki zodiaku), nawiązując jednocześnie m.in. do liczby Apostołów i wspomnianych już Ewangelistów, w centrum zaś stawiając zawsze Chrystusa.

Jednak z punktu widzenia teologii trynitarnej, opisywany tu – mający wyrażać pełnię – podział czwórkowy jest co najmniej problematyczny; podobnie, dodajmy, problematyczny jak materia, ciało, cierpienie czy zło. I rzeczywiście, z punktu widzenia Trójcy, Chrystus zdaje się przedstawiać niezupełnie ludzki – metonimicznie wyidealizowany – obraz. Nie zmienia to faktu, iż zostaje ona uwzględniona – i to zgodnie z archaiczną hierarchizacją liczb – obok jedynki (jedyność Boga, wyobrażająca doskonałość niepodzielności i pełnię w stanie „nierozwiniętym") i dwójki (wzajemnie uzupełniające się przeciwieństwa; to, co stworzone, ale niekoniecznie materialne, złe czy podatne na cierpienie – np. stworzenie w stanie rajskim), ale również i przede wszystkim obok czwórki[924]. Wśród starożytnych filozofów natury (np. Demokryt) trójca znana była jako *asomata* bądź *spiritus*: woda, powietrze i ogień; czwartym i dopełniającym je składnikiem był *somaton*, ziemia lub ciało, przedstawiany symbolicznie jako dziewica. Podobnie jak *asomata* przedstawia się w postaci wody, powietrza i ognia, tak „metaforycznym rdzeniem – pisze Frye – wyłącznie męskiej Trójcy chrześcijańskiej – Ojca, Syna i Ducha – są prawdopodobnie niebo, słońce i powietrze"[925]. W obydwu przypadkach uzupełnieniem schematu pozostaje czwarty element czyli – kojarzona zwykle z pierwiastkiem żeńskim, materią, jak również ze złem i grzesznym „ciążeniem" ciała – ziemia[926]. W najróżniejszych kulturach liczbę trzy utożsamiano więc z Bogiem stojącym w opozycji do świata (Ziemi): trzy elementy *spiritualis* i uzupełniający je *corporalis*. W tym sensie czwórka prze-

924 Z punktu widzenia opisywanych już objawień (Ezechiel, Izajasz, Jan) – i innych jeszcze wskazujących na doniosłe znaczenie liczby cztery miejsc Pisma – czwórka stanowi nie tylko częściej występujący w Biblii „schemat" liczbowy, ale i wskazywany w dużo bardziej jednoznaczny sposób aniżeli liczba trzy.

925 N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s. 163. W symbolice archaicznej niebo częstokroć odpowiada właśnie żywiołowi wody: „oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem nieba" (Rdz 1,7), co z kolei koresponduje z Platońskim wyobrażeniem jaskini, opisywanej przez Sokratesa również jako dno morskie.

926 Zob. A. Kuźmicki, *Symbolika Jaźni*, ENENTEIA, Warszawa 2008, cz. II, rozdz. 8. *Symbole liczbowo-geometryczne*.

kracza konceptualny czy teoretyczny[927] charakter doskonałej boskiej trójki, uzupełniając ją o swego rodzaju poczucie „realności", nie tylko założonej, ale i – wbrew temu, co z czysto intelektualnego punktu widzenia musi zdawać się niedorzecznością – w pełni urzeczywistnionej.

Jeżeli więc uznamy, iż wraz z rozwojem chrześcijańskiej teologii (czy też chrześcijańskiego „platonizmu dla ludu") następuje zredukowanie pełni symbolicznego *quaternarium* do abstrakcyjnie doskonałej Trójcy[928], wówczas zrozumiemy, dlaczego chrześcijaństwo, stosunkowo szybko ulegając prawnej formalizacji i instytucjonalizacji, zaparło się swoich wyobrażeniowych korzeni i poświęciło jednocześnie jednostkę – z całym jej uwikłaniem w zło, ból i błądzenie, spontanicznością i osobistym stosunkiem do Boga – na ołtarzu kolektywu i panujących w jego obrębie, nadrzędnych względem niej samej i jej doniosłości, zasad. Skoro w Chrystusie boska abstrakcyjna doskonałość została za sprawą wcielenia zdecydowanie przekroczona, brak „czwartego elementu" w obrębie chrześcijańskiego mitu zdaje się wskazywać na swego rodzaju wyparcie. Deficyt ów pojmować należy jako swoistą aberrację, nie do końca jednak wiadomo, z czym dokładnie miała by się wiązać owa nieprawidłowość. Jeśli *quaternarium* starożytnych filozofów przyrody (a więc trójcę *asomata* i uzupełniający je *somaton*) rozłożymy teraz na czynniki pierwsze, porównując ją z symbolicznymi referencjami „czterech istot żyjących" w Biblii oraz wyobrażeniowym „systemem" Blake'a – dla którego wizja zoa stanowiła przecież figurę centralną jego dzieła – otrzymamy być może odpowiedź na pytanie dotyczące tego, co chrześcijaństwo wyparło ze swojej doktryny, kosztem metafizycznych abstrakcji.

W *asomata* zawierają się: ogień, woda i powietrze – brakującym elementem pozostaje ziemia. Według mitu Blake'a ogień to Orc/Luvah, lew reprezentujący siłę uczuć, popędliwość

---

[927] Zgodnie z rozróżnieniem Frye'a metonimiczny czy hieratyczny, właściwy drugiej fazie języka: „słowa stają się przede wszystkim zewnętrznym wyrazem wewnętrznych myśli lub idei. Podmiot i przedmiot zostają coraz konsekwentniej oddzielone, a <<refleksja>>, wraz z pobrzmiewającym w niej spoglądaniem w lustro, wysuwa się na pierwszy plan werbalny. Operacje intelektualne umysłu dają się odróżnić od operacji emocjonalnych, dzięki czemu staje się możliwa abstrakcja, a przekonanie, że istnieją właściwe i niewłaściwe sposoby myślenia, przekonanie do pewnego stopnia niezależne od naszych uczuć, rozwija się w określoną koncepcję logiki" (N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s.). Rozwój tej fazy języka zawdzięczamy oświeconym Grekom i to zwłaszcza im przypisuje się posługiwanie się i doskonalenie owej dziedziny, jednak – jak powszechnie wiadomo – właśnie na chrześcijaństwo wpłynął on jak żaden inny sposób myślenia oraz wyrażania myśli.

[928] Podobny schematy dotyczący trójcy pojawia się w hinduizmie, który na swoim podstawowym poziomie przejawia głównie wyobrażeniowe tendencje charakterystyczne dla religii politeistycznych i animistycznych. Idea trójcy zwanej Trimurti: Brahma, Wisznu, Sziwa pojawia się w hinduizmie stosunkowo późno, w drugiej połowie I tysiąclecia p.n.e., w związku z rozwojem metafizyki. W *Vayu Purana* czytamy na temat Trimurti: „Oni istnieją poprzez siebie nawzajem i podtrzymują się nawzajem; są częścią siebie nawzajem; żyją przez siebie nawzajem; nie są ani na chwilę rozdzieleni; nigdy się nie opuszczają". Trimurti pozostaje jednak konstruktem czysto abstrakcyjnym – wykorzystywanym np. do opisu koncepcji trzech *gun*: wewnętrznych dyspozycji każdej żywej istoty – nie posiada źródłowo żadnego praktycznego znaczenia religijnego i występuje raczej jako idea teologiczno-filozoficzna.

(negatywnie zaś wąż). Wodę przypisuje Blake zmysłowości, cielesnej formie, a więc Tharmasowi – to fizyczna siła byka. Powietrze należy zaś do Urizena (Szatan, duch powietrza), przypisuje się mu siłę intelektu, wyżyny którego zamieszkuje orzeł. Pozostaje ziemia, a więc człowiek (podać ludzka/anielska) i moc wyobraźni – Urthona/Los będący podobieństwem Boga w człowieku: Chrystusem wyobraźni. W świetle braku jednoznacznej zgody egzegetów takie rozwiązanie zdaje się co najmniej interesujące[929] – jako oparte na archaicznym kodzie (nie tylko filozofii przyrody) oferuje bowiem rozjaśnienie niewygodnych dla interpretacji, trudnych miejsc Pisma, których nie sposób określić mianem marginaliów. Zgodnie z zaproponowanym podziałem czwórni, w chrześcijańskim świecie nie brak zatem cielesności, nie brak ziemi czy materii – chcąc nie chcąc chrześcijaństwo, inaczej niż gnostycyzm, nie mogło starać się za wszelką cenę wyrwać człowieka z jego zamieszkiwania w ciele (Tharmas/ byk), świecie i materii – nie brak również żarliwości uczuć (Luvah/ lew) i z pewnością nie brak intelektu (Urizen/ orzeł).

Chrześcijanin jednak w pewnym sensie pozbawiony jest wyobraźni, brak mu wizji, choć jej zasadnicze znaczenie zakodowane jest przecież głęboko w symbolicznej warstwie Ewangelii. W tym kontekście wyobraźnia oznaczałaby możliwość – zarówno osobistej, jak i kolektywnej – realizacji „ideału" („w" człowieku i „poprzez" niego), jego konkretyzację, zmaterializowanie czy też symboliczną transmutację materialnych „treści" świata (są to bowiem dwie strony tego samego procesu), aż po jego radykalne, apokaliptyczne przekroczenie; tak pojęta wyobraźnia stanowiłaby proste odzwierciedlenie idei boskiego *filiatio* pojmowanej jako wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie[930]. Skądinąd wiemy wszak, iż sam Chrystus wyobraża wcieloną czy zmaterializowaną pełnię bóstwa – śmierć i zmartwychwstanie prowadzą

---

[929] Rzecz jasna, funkcjonują najróżniejsze teorie na ten temat, jednakowoż przypisując zoa różnorakie przymioty bibliści zdają się działać po omacku: bez wyznaczania wyraźnego hermeneutycznego kontekstu, bez wskazania na istotne referencje czy prefiguracje – których próżno szukać w Starym Testamencie – unikając międzykulturowej mitologicznej amplifikacji, niewiele można w tym temacie zdziałać.

[930] Prefigurację tego „dopełnienia" trójki za sprawą brakującego, czwartego elementu, stanowić może pewna sytuacja opisana w Starym Testamencie: kiedy to trzej żydowscy młodzieńcy (Szadrak, Meszak i Abed-Nego) nie chcieli oddać pokłonu fałszywemu bogu króla Nabuchodonozora i jego złotemu bałwanowi, król rozkazał związać ich i wrzucić do wielkiego rozżarzonego pieca. Wówczas ukazał się tam „czwarty" mężczyzna, a skazani miast się palić, rozwiązani przechadzali się po piecu. „Król Nabuchodonozor popadł w zdumienie i nagle powstał. Zwrócił się do swych doradców, mówiąc: <<Czy nie wrzuciliśmy trzech związanych mężów do ognia?» Oni zaś odpowiedzieli królowi: <<Rzeczywiście, królu>>. On zaś w odpowiedzi rzekł: <<Lecz widzę czterech mężów rozwiązanych, przechadzających się pośród ognia i nie dzieje się im nic złego; **wygląd czwartego przypomina anioła Bożego** (podkreślenie moje – Ł.M.)>>" (Dn 3,91-92**.** Wyraźnie mowa tu o „czwartym", który przypomina anioła Pańskiego i to on, jak się zdaje, urzeczywistnia czy materializuje oczywisty cud życia, które zjawia się w miejscu wyroku śmierci. Podobnie jak manna czy miedziany wąż, cud ów zapowiada zmartwychwstanie: życie wbrew wyrokom śmierci.

zaś również poza jej światowe urzeczywistnienie, relatywizując przy tym znaczenie doczesności.

Całościowy obraz, jaki wyłania się z naszej „próby" pomyślenia czwórki jako wyobrażenia pełni, w zaskakujący sposób współgra z kolei z podstawowymi założeniami Blake'owskiego mitu, szczególnie zaś z jego, jakże nieortodoksyjną, koncepcją stworzenia „z pełni": „Wieczność istnieje, a w niej wszystko, niezależnie od Stworzenia". Jeśli więc w stworzeniu odbija się harmonia wieczności – stanowi ono wszak jej zmącone, metaforyczne zwierciadło – wówczas również w jej ramach musi zawierać się każdy z wymienionych powyżej konstytutywnych elementów świata i zamieszkujących go podmiotów. I choć z trudem przychodzi nam wyobrażenie sobie czegoś tak nieprawdopodobnego, jak zmysłowa forma wieczności, właśnie o czymś tak niewyobrażalnym informuje nas koncepcja wcielenia oraz obietnica cielesnego zmartwychwstania.

Konwencjonalnie (w sensie teologicznym) pojęta Trójca – podobnie jak jednia – może być więc doskonała w skrajnie niezrealizowanym, ubogim (Jean-Luc Marion) sensie. Analogicznie, czwórkę możemy pojmować w jej wyłącznie ziemskim znaczeniu (strony świata, żywioły, pory roku), w zależności od stopnia zharmonizowania, czy też braku zharmonizowania należących do niej elementów. Raz jeszcze chodzi nie o co innego, ale o kwestię przeciwieństwa. Świat przeciwieństw, które sobie przeczą, wykluczają się i walczą wciąż o dominację, będzie światem naturalnie i konceptualnie uwarunkowanym, odwróconym – lub pozbawionym, któregoś ze swoich istotnych elementów – odbiciem nieprzejawionej paradoksalnej pełni, skrzywieniem wizji. Natomiast świat przeciwieństw, które współpracują i uzupełniają się wzajemnie, będzie światem, który „w zachwyceniu", „w duchu" oglądali Jan, Ezechiel czy Izajasz[931]. Wszystko zależeć więc będzie od tego, czy przeciwieństwa przedstawiają się jako przeciwieństwa oraz czy pojęte będą jako wartości wykluczające się, czy dopełniające. Ostatecznie więc „nierozwinięty" punkt boskiej jedności, dwójnia dopełniających się przeciwieństw, trójnia bądź Trójca a-somatycznej doskonałości oraz *somaton*: ziemska, materialna czy cielesna czwórka – mogą, *sub specie aeternitatis*, być jednym i tym samym.

[931] Gnostycki Antropos również wyobrażany był w towarzystwie czwórki, np. jako miasto o czterech bramach-członkach, lub *Monogenes* – jednorodzony syn stojący na wspartej na czterech filarach platformie zwanej *tetrapeza*. W alchemii – gdzie czwórka występuje nad wyraz często, np. jako cztery etapy *opus magnum* – odpowiednikiem tego wyobrażenia będzie hermafrodytyczny *Rebis*, prototypem którego musiał być, jak się zdaje, pitagorejski Eros-Fanes.

Na potrzebę uzupełnienia męskiej figury Trójcy o brakujący żeński element wskazywać może proklamowanie dogmatu o wniebowzięciu Najświętszej Mari Panny (*Assumptio Mariae*) – odtąd zasiadać ma ona w niebie obok Boga i Chrystusa, pierwszemu zaślubiona jako oblubienica, drugiemu zaś jako Sophia, mądrość Boża (bulla *Manificentissimus Deus*). Maria zostaje jednak nie tylko „podniesiona", ale również, jako reprezentująca pierwiastek materialny, zdaje się dodawać jakąś nową jakość do – ostatecznie nie tak doskonałej – Trójcy. Jeśli jako matka Chrystusa wyobraża Boga w ciele i w materii, jako wniebowzięta wyobraża paradoks sam w sobie: materię i ciało w Bogu.

Próbując zadośćuczynić pełni najdoskonalszego bytu, w którym nie ma przecież miejsca na żadne braki, niejednokrotnie zastanawiano się nad żeńskim czy macierzyńskim aspektem Boga Starego Testamentu. Powoływano się w tej kwestii to na Sophię, to znów na Bożego ducha (hebr. *ruah*), w końcu na Bożą obecność (hebr. *shekhinah*). Jako czwarty element Trójcy, właśnie Sophię proponował w swoich pismach Jakob Böhme, nazywając ją *Spiegel der Weisheit* – Zwierciadłem Mądrości[932]. To za jego pomocą Bóg jakoby ogląda samego siebie okiem własnego stworzenia. Co ciekawe, to Ducha Świętego – pomiędzy Ojcem-Ogniem (I Principium: Bóg w gniewie) i Synem-Światłem (II Principium: Bóg w miłości) – stawia on w centrum swojego „modelu absolutu", dokładnie w miejscu przecięcia „zasady" Ojca z „zasadą" Syna, w *Auser Welte*: zewnętrznym, ziemskim świecie (III Principium). Zasadniczo trudno pojąć tę decyzję zarówno z punktu widzenia starotestamentowego, ekstatycznego „bycia w duchu", jak i nowotestamentowej charyzmatycznej łaski Ducha Świętego, który „mówił przez proroków" – obydwa przypadki bowiem łączą się nie z zewnętrznym, powszednim doświadczeniem świata, ale raczej ze swego rodzaju „stanem niezwykłym", który uzdalniać miał do przekraczania ziemskich uwarunkowań. Jednakowoż tchnienie ducha Bożego – będącego jasną prefiguracją nowotestamentowego Ducha Świętego – pozostaje tchnieniem bez wątpienia konkretnym (jak wszystko w teologii Bożego ludu), tchnieniem życia, którym Bóg posługuje się nie tylko w dziele zbawienia, ale i w samym dziele stworzenia. Symbolicznym objawieniem – drogą między immanencją i transcendencją – są więc nie tylko słowa proroków czy na-tchnione księgi Pisma, ale również księga świata, który Bóg przez ducha stwarzał, i którego mocą ducha zdaje się podtrzymywać w istnieniu.

[932] Por. J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2013.

I ponownie tylko od sposobu i siły widzenia zależy to, jak będziemy postrzegać otaczający nas świat. Jeśli więc świat pojmujemy jako wyobrażenie, metaforę Innego świata, jeśli sami jakoby staniemy się bytami metaforycznymi, wówczas Bóg przejrzy się w nas niczym w mądrościowym zwierciadle i wówczas to „poznam tak, jak i zostałem poznany" (1 Kor 13,12). Nie przez przypadek w wyobrażeniowym micie Blake'a to właśnie twórczy duch Los – nazywany Poetyckim Geniuszem, który począwszy od dnia stworzenia, przemawiać miał do wszystkich ludów ziemi – ratuje wszechświat przed „wieczną śmiercią", wznosząc doczesną skorupę świata; nie przez przypadek również wyobraża on czas, zaś jego małżonką jest Enitharmon-przestrzeń. W czasie i przestrzeni rozgrywa się dramat stworzenia, upadku, przymierza i zbawienia; stanowią wszak one pole działania ducha, który wciąż ożywia (*ruah*), chroniąc przed nicością, wciąż zaznacza swą obecność (*shekhinah*), przeświecając przez materię symbolicznych form świata, oraz wciąż uzdalnia do obopólnego zwierciadlanego poznania, zarówno Boga w człowieku, jak i człowieka w Bogu (Sophia): „Droga w górę i w dół – mówi Heraklit z głębi przeświadczenia o takim, dialektycznym, zmaganiu się przeciwieństw – jedna i ta sama" (B 60). Jakże trafne z tej perspektywy zdają się szczegółowe objaśnienia Marie-Louise von Franz dotyczące Sophii:

„W późnych pismach Starego Testamentu pojawia się jako rodzaj Bożej oblubienicy […] W średniowieczu najczęściej była traktowana jako tożsama z Duchem Świętym […] Według tego podejścia pojawienie się Mądrości Bożej należy odczytywać jako obecność Ducha Świętego, niektórzy jednak widzieli ją jako duszę Chrystusa – *anima Christi* – istniejącą przed wcieleniem Chrystusa. W tym ujęciu tożsama była z postacią Chrystusa, odwiecznego słowa, Logosu, które było z Bogiem od zawsze, jeszcze przed wcieleniem […] w umyśle Boga byłaby *archetypos* czy inaczej *rationes aeternae*, odwiecznym planem czy ideą. Bóg powziął plan stworzenia świata, a potem przeniósł swą ideę na materię i stworzył świat rzeczywisty […] W wypadku idei Logosu nacisk położony jest na jedność i duchowy porządek, a w jego kobiecym odpowiedniku [sofijnym – Ł.M.] podkreślony jest jego zwielokrotniony i bardziej obrazowy charakter"[933].

Stąd, jak już mówiliśmy, idea Sophii wiąże się nie tylko z Bożą Mądrością w stanie idealnym, ale również – i to przede wszystkim – z jej konkretnym urzeczywistnieniem[934]. Dlatego też jako duch, w Nowym Testamencie zwany Świętym, w każdej chwili towarzyszy Chrystusowi,

[933] M.L. von Franz, *Alchemia*..., dz. cyt., s. 231/232/233.

[934] Być może dlatego w tradycji wczesno rabinistycznej Sophie utożsamia się z Torą, upersonifikowaną, preegzystującą i mistyczną Bożą Mądrością, która przejawia się w całym stworzeniu. W tej mistycznej koncepcji Sophia, która jest rodzajem „żywego" organizmu utkanego ze słów (imion Bożych), w obrębie stworzenia przybiera niedosłowną, odzwierciedloną postać – można ją kontemplować, ale nie da się jej poznać. Gdy zaś przejawia się dosłownie, a więc jako Tora (słowny „dokumentu" objawienia), pierwotny porządek „jej" słów zostaje zburzony, albowiem ten, kto poznałby ich prawdziwą kolejność, posiadłby również ich magiczną, stwórczą moc.

pełniąc rolę idealnego zwierciadła wieczności[935]. Ewangelia informuje nas o tym przy okazji opisu najistotniejszych wydarzeń z Jego życia: począwszy od zstąpienia na Marię, która stała się „brzemienną za sprawą Ducha Świętego" (Mt 1,18), poprzez chrzest w Jordanie, aż po nauczanie itp. Albowiem to właśnie w mocy ducha Chrystus jest symbolem w pełni tego słowa znaczeniu: „Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy nie we Mnie, lecz w Tego, który Mnie posłał. A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał" (J 12,44-45). Ci, którzy uwierzyli, widzieli więc Boga, zaś ci, którzy nie dali wiary, jedynie to, co światowe: nie żywy symbol, a człowieka, nauczyciela, moralny wzór itp. – odwrotna możliwość zdaje się wykluczona, gdyż wierzący w Chrystusa, Boga-Człowieka, nie mogą postrzegać w Nim wyłącznie zakrytej, idealnej czy abstrakcyjnej treści.

Biblijna symbolika liczb – ich przenikanie się i korelatywna wzajemność, ich autoreferencyjny charakter oraz ich łączliwość z przedstawieniami obrazowymi – ukazuje więc bogactwo analogiczne względem innych wyobrażeniowych typów i ich szczególnego rodzaju relacji. Z logicznej perspektywy stosunki między tak pojętymi „obiektami" pozostają zasadniczo trudne do uchwycenia i wyeksplikowania; trudność ta wzrasta proporcjonalnie względem kumulujących się przeciwstawnych, a nawet przeczących sobie elementów danej religijnej narracji. Bóg zdaje się raz odkrywać, to znów zakrywać swoje bycie „wszystkim we wszystkich" – „rozwija" się ku światu i „zwija" ku pierwotnej lub eschatologicznej pełni przeciwieństw, czego świadectwo stanowić mogą również opisywane powyżej stosunki liczbowe; z prostego matematycznego punktu widzenia to właśnie do nich najłatwiej zastosować metaforę królewską, łączącą grupę i jednostkę. A więc: „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich" (Ef 4,3-6).

Lecz również „Tam, gdzie dwóch […] gromadzi się w Moje imię, tam jestem pośród nich" (Mt 18,20). „Podwójny" jest człowiek jako kobieta i mężczyzna, dwa dopełniające się światła – większe rządzące dniem i mniejsze rządzące nocą (Rdz 1,16) – od chwili stworzenia uzupełniają się wzajemnie. Uczniowie po dwóch zostają wysłani, aby głosić Dobrą Nowinę (Mk 6,7), a Mojżesz otrzymuje prawa spisane nie na jednej, ale na dwóch tablicach. Po wyda-

[935] Do nieco podobnych wniosków w *Bogu bez bycia* dochodzi Marion, twierdząc, iż najdoskonalsze zwierciadło transcendencji jest przejrzyste, tak iż nie widzimy w nim własnego odbicia, ale „kogoś" spoglądającego na nas zza zwierciadła (odwrócenie intencji). W ten sposób Marion opisuje ten szczególny rodzaj symbolu, jakim jest ikona, która – poza byciem oglądaną – sama spogląda na człowieka.

rzeniach opisanych w Apokalipsie nastać ma czas nowego nieba i nowej ziemi, nie zaś jakiegoś rodzaju eschatologiczny „podmiot" totalny (jednia).

Trójka odpowiadać może duchowej przemianie Jonasza – trzy dni w brzuchu wieloryba – albo radykalnej „przemianie" Jezusa – trzy dni w grobie – ale również trzem apokaliptycznym dniom ciemności, na krótko przed Jego powtórnym przyjściem, lub opisywanej Trójcy, którą „czwórka" *somaton* uzupełnia niczym czwarty, po trzech powszednich dniach spoczynku w grobie, dzień zmartwychwstania; ten zaś z duchowego punktu widzenia sam w sobie jest już Dniem Pańskim.

Jakże więc inne są te cztery dni (w schemacie: trzy plus jeden) od czterech upływających kolejno ziemskich dni Łazarzowego spoczynku w grobie (J 11,17), po których zostaje on przez Jezusa raczej „zawrócony" z drogi ku śmierci aniżeli podniesiony-z-martwych – w znaczeniu „zmartwychwstały". Jest czterdzieści dni pustyni (czterdzieści lat pustyni Mojżeszowej), czterdzieści dni potopowego deszczu; cztery są kierunki świata niczym cztery rzeki wypływające z Edenu, cztery pory roku, cztery „istoty żywe" itd.

Z innych ważnych liczb siódemka, która wykazuje podobną dwuznaczność jak czwórka: raz oznacza bowiem boską doskonałość i bezwzględność, to znów drogę lub proces do niej prowadzący: siedem dni tygodnia, siedemdziesiąt lat niewoli babilońskiej, siedem kolorów tęczy[936] na znak przymierza Boga z Noem, siedem świeczników z wizji Zachariasza i

---

[936] Bardzo często występujące w ezoteryce podziały siódemkowe wyrastają, jak się zdaje, wprost z metaforycznego ujęcia fenomenu światła. Podobnie jak białe światło rozpada się na siedem różnych kolorów (tak zwane widmo optyczne), tak jedność nieprzejawionego rozpada się na wielość, czy to w wyniku stworzenia, czy upadku. Złączenie kolorów – jedność wielości – wyobraża obecność Boga, niczym tęcza na niebie. Podobnie energetyczny system czakr w religiach dharmicznych, wyobrażający różne aspekty ludzkiego ducha, które za pomocą różnych praktyk mają zostać sublimowane i zharmonizowane, po czym przeniesione na wyższy poziom – czyli zasadniczo na powrót złączone w jedno. Tego typu przedstawieniom często towarzyszy symbol węża wspinającego się po pniu kręgosłupa, a prócz systemu czakr również w kabalistycznym wyobrażeniu drzewa sefirot (te jednak nie mają definitywnego związku z liczbą siedem). Podobną funkcję mogłyby pełnić świeczniki z wizji Zachariasza, siedem lamp lub siedem pieczęci z Janowego Objawienia. W swoim *Wielkim Kodzie*... Northrop Frye decyduje się na odważne porównanie tych – dalekich, choć współbrzmiących – wyobrażeń: „Od zakazanego drzewa odpełza na brzuchu przeklęty wąż, a zatem drzewo życia, gdyby przyłożyć do niego ten sam obraz, powinno posiadać wyprostowanego węża poznania wspinającego się na jego gałęzie, jak w hinduskim systemie symbolicznym znanym jako Joga Kundalini. Obrazów tych nie ma w Księdze Rodzaju, powinniśmy jednak pamiętać o tym, że żaden obraz nie jest z natury swojej zły albo dobry […] jego charakter zależy od kontekstu" (N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s. 156). Również z punktu widzenia metafory światła, wyobrażenie to budzi jednoznaczne skojarzenie z upadającym aniołem Lucyferem, „niosącym światło". Motyw spadania wiązałby się tutaj z rozszczepieniem i rozpadem, zmierzaniem od jedności, ku wielości – nie wykluczając drogi odwrotnej: powrotu syna marnotrawnego do domu dobrego ojca. Co ciekawe, w łacińskich tekstach liturgicznych również Chrystus bywa określany jako *lucifer*. W Apokalipsie natomiast sam siebie określa tym mianem: „Jam jest Odrośl i Potomstwo Dawida, Gwiazda świecąca, poranna" (Ap 22,16). Również w Drugim Liście św. Piotra: „Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wzejdzie w waszych sercach" (2P 1,19) – w imiesłowie tłumaczone dosłownie jako „niosący światło". Dodatkowo, słowo *Lucifer* składa się, a jakże, z siedmiu liter.

siedmioro oczu Boga, siedem demonów wypędzonych z Marii Magdaleny (Mk 16,9), siedem wzgórz Rzymu, na których zasiada Nierządnica (Ap 17,9), ale i „siedem potężnych gór, na których rosną róże i lilie, gdzie napełnię dzieci twoje radością" (4 Ezd 2,19), wybaczenie nie siedmiokrotne, a siedemdziesięciosiedmiokrotne (Mt 18,22), jak również siódemka wszechobecna w narracji apokaliptycznej.

Dwanaście miesięcy i znaków zodiaku, dwanaście pokoleń Izraela i dwunastu Apostołów – istotę stałości tej liczby potwierdza wybór Macieja w miejsce Judasza: „I dali im losy, a los padł na Macieja. I został dołączony do jedenastu apostołów" (Dz 1,26). Chrystus musi zawsze pozostawać tym trzynastym pośród swych dwunastu uczniów; jeśli bowiem dwunastka wyobraża zodiak oraz przyrodzony rytm natury, któż jeśli nie On właśnie przekracza ów porządek za sprawą swojego zmartwychwstania. W pewnej, być może wydumanej, *quasi*-gematrii z tej trzynastki otrzymamy znów tę szczególną czwórkę złożoną z jedynki i trójki – nie zaś zwykłą „ziemską" czwórkę – a więc biblijną wersję *quaternarium*: *asomata* i *somaton* oznaczające urzeczywistnienie transcendencji w immanencji.

Nierozsądnie byłoby sądzić, iż owe – często wyraźnie podkreślane w Piśmie – stosunki liczbowe nie mają znaczenia. Wszystko bowiem zaczyna się od wyeksponowanej już w Księdze Rodzaju różnicy między jednością i wielością: skupieniem i rozproszeniem, przyjaźnią i wrogością, wzajemnym twórczym zmaganiem lub niszczącym pędem dominacji. Zgodnie z tymi dwoma wektorami świat oraz sposoby jego postrzegania i opisu będą ulegać swego rodzaju przesyceniu bądź zubożeniu, zmierzać będą ku świątecznemu nadmiarowi bądź trosce i nędzy. Modelowe w tym zakresie okazują się wypowiedzi Ernsta Jüngera, który wyjątkową prawidłowość symbolicznego przesycenia dostrzega również w kształtach figur współtworzących świat. Pisze więc Jünger:

„Później doszły figury: trójkąty, czworokąty, pierścienie, rozmaite wzory jak na muszlach lub szachownicach, także barwy, które dostrzegasz w kielichach kwiatów. Były to figury, według których zbudowany jest świat, sam je widziałem. Jest ich niewiele, być może jest tylko jedna jedyna. Musisz ją sobie wyobrazić jako cegłę. Powstaje z jednej formy, lecz możesz za jej pomocą wybudować domy i miasta. To samo dotyczy czasu, jest on uformowaną częścią wieczności[937]. Wieczność jest krótka, nie jest niczym innym, jak tylko wstrzymanym oddechem"[938].

---

[937] W podobnym, wręcz do złudzenia, tonie o duszy wypowiada się Blake: „Człowiek nie ma ciała rożnego od Duszy; bo to, co nazywa się ciałem, **jest częścią Duszy, wyodrębnioną przez pięć zmysłów** (podkreślenie moje – Ł.M.), główne wyloty Duszy w tej epoce" (W. Blake, Zaślubiny nieba i piekła, dz. cyt., s. 14).

[938] E. Jünger, *Afikanische Spiele*, w: tenże, *Sämtliche Serke*, Bd. 15, Stuttgart 1978, s. 162 cyt. za: E. Jünger, *Przybliżenia…*, dz. cyt., s. 245.

Podobnie Blake, właściwym sobie zwyczajem w samym centrum stawiając człowieka i jego wyobraźnię pojmowaną jako swego rodzaju podmiotowe odzwierciedlenie przedwiecznego twórczego Logosu, pisze:

„Jedna Forma Podstawowa złożona ze wszystkich innych Form, nie wynika z tego, iż wszystkie inne formy są Deformacją [...] Wszystkie Formy są Idealne w Umyśle Poety, nie są jednak Wyabstrahowane czy zawierające się w Naturze, ale pochodzą z Wyobraźni”[939] [tłum. własne – Ł.M.].

Wyobraźnia oswobadza z postrzegania rzeczywistości wyłącznie przez pryzmat odrębności, znikają wówczas dwie granice: zmysłowego zwężenia (Adam) i zmącenia czy nieprzejrzystości (Szatan), których ofiarą padł człowiek po wygnaniu z raju, a więc po oddzieleniu od Boga. Obie te granice sprawiają, iż świat staje się *hebel* (Kohelet) – mglistą zasłoną marności. To właśnie jej czar sprawia, iż rzeczy zdają się beznadziejnie oddalone od siebie, oddzielone, przygodne, ograniczone przez wyznaczony im czas i skończoną przestrzeń. „Co jest Ponad – zapewnia jednak Blake – jest również w Środku, bo rzecz każda w Wieczności jest przejrzysta”[940]. Jeśli zgodzimy się z twierdzeniem, jakoby wyobraźnia – będąca właściwie synonimem prawdziwej wiary – stanowić miała funkcję łączącą, wówczas zobaczymy, iż to ona ustanawia autentyczną relację symboliczną, która wszystko czyni przejrzystym, tak iż wieczność jawi się jako obecna w czasie, czas zaś jako do niej przynależący i ostatecznie od niej zależny.

Przytoczmy jeszcze jeden wyimek z Jüngera, oddający w nieco łatwiejszy do przyswojenia współczesnemu czytelnikowi sposób to, jak pojmować możemy ową relację symboliczną:

„Przezroczysta formacja istnieje wtedy, gdy naszemu spojrzeniu dane jest przeniknąć jednocześnie i głębię, i powierzchnię. Daje się postrzegać w kryształach, które można określić jako twory zdolne zarówno do kształtowania wewnętrznych powierzchni, jak i do odwrócenia własnej głębi na zewnątrz. Chciałbym postawić tu pytanie, czy aby świat w swych małych i wielkich formach nie jest ukształtowany na podobieństwo kryształów – lecz w taki sposób, że oko rzadko przenika go w tej postaci?”[941]

---

[939] Tekst oryginału: *One Central Form Composed of all other Forms being Granted it does not therefore follow that all other Forms are Deformity* [...] *All Forms are Perfect in the Poets Mind but these are not Abstracted nor Compounded from Nature but are from Imagination* (W. Blake, *Poetry and prose of William Blake*, dz. cyt., s. 648).

[940] W. Blake, *Jeruzalem*, pl 71, w. 6-9, cyt. za: M. Fostowicz, *Boska analogia*, dz. cyt., s. 295.

[941] E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 11-12.

I kolejny cytat, w ramach którego przywołuje Jünger opis umocowania fizycznych zjawisk w tak zwanym „metafizycznym rdzeniu”:

„Pojmował historię, historię naturalną, kosmogonię nie jako rozwój, jaki zwykle się wyobraża za pomocą linii, kręgów i spiral. Postrzegał je raczej jako szereg kulistych czasz zorganizowanych wokół bezczasowych i nierozciągliwych rdzeni. Z tych rdzeni promieniowały wzory i jakości na to, co oddalone”[942].

W obydwu tych fragmentach, prócz opisu symbolizowania, odnajdujemy również próbę przedstawienia „mechanizmu” działania typologii; przez to zaś, iż pracę owego „mechanizmu” konsekwentnie przykłada Jünger do każdego fenomenu, widzimy wyraźnie, że postrzegana rzecz może być potencjalnie „przybliżająca”. Kiedy „drzwi percepcji” zostaną po Blake-’owsku „oczyszczone”, wówczas każda rzecz stanie się przejrzysta niczym kryształ i „za” każdą z nich będziemy mogli dostrzec zarazem ich formy, jak i ukrytą w nieskończoności przyczynę. Podobnie więc Henry Corbin powiada:

„pomiędzy światem dostępnym czystej percepcji intelektualnej (światem Inteligencji Cherubińskich) i światem dostępnym dla zmysłów istnieje świat pośredni, świat Idei-Obrazów, archetypowych figur, subtelnych substancji, <<niematerialnej materii>>. Ten świat jest tak samo realny i obiektywny, spójny i subsystentny, jak światy zrozumiałe i dostępne zmysłowo. Jest to świat pośredni, <<gdzie duchowe się ucieleśnia, a cielesne spirytualizuje>>, świat realnej materii i realnego wymiaru, choć w porównaniu do materii ułomnej, dostępnej zmysłom, są one subtelne i niematerialne. Organem tego świata jest Aktywna Imaginacja. Jest ona miejscem teofanicznych wizji, sceną, na której wizyjne zdarzenia i historie jawią się w swej prawdziwej postaci”[943] (tłum. własne – Ł.M.).

Wszystkie te cechy – wprawdzie *implicite* obecne w autoprezentacji i w samym sposobie funkcjonowania symbolu – pozostają zwykle ukryte i wydobycie ich na jaw może okazać się zadaniem niełatwym, lecz istotnym. Zrozumienie ich zaś pozostaje zwykle nieintuicyjne, na-

---

[942] E. Jünger, *Besuch auf Godenholm*, Vittorio Klosterman, Frankfurt 1952, s. 380 – cyt. za: W. Kunicki, [posłowie do:] E. Jünger, *Przybliżenia…* dz. cyt., s. 500.

[943] H. Corbin, *Alone with the alone…*, dz. cyt., s. 14. Tekst oryginału: *For them the world is „objectively” and actually threefold: between the universe that can be apprehended by pure intellectual perception (the universe of the Cherubic Intelligences) and the universe perceptible to the senses, there is an intermediate world, the world of Idea-Images, of archetypal figures, of subtile substances, of „immaterial matter.” This world is as real and objective, as consistent and subsistent as the intelligible and sensible worlds; it is an intermediate universe „where the spiritual takes body and the body becomes spiritual,” a world consisting of real matter and real extension, though by comparison to sensible, corruptible matter these are subtile and immaterial. The organ of this universe is the active Imagination; it is the place of theophanic visions, the scene on which visionary events and symbolic histories appear in their true reality*.

wet gdy ma się już żywy kontakt z symbolem, oko bowiem, twierdzi Jünger, „rzadko przenika go" w jego prawdziwej postaci.

Chrześcijaństwo zdaje się posiadać wyjątkową zdolność rozwiewania mgły, czynienia przezroczystym; wyobrażenia zakodowane w Nowym Testamencie jak żadne inne wskazują na swoją wzajemną przynależność, w ramach której transcendencja i immanencja, jedność, wielość, odrębność i partycypacja przenikają się, nigdy nie tracąc przy tym całkowicie swojego wyjściowego charakteru. Jako takie chrześcijaństwo mogłoby stanowić np. paradoksalne połączenie swoiście pojętych: monoteizmu, politeizmu, a także panteizmu czy panenteizmu. Wzór takiego połączenia jakiegoś najwyższego Boga z innymi pomniejszymi bóstwami, które równie dobrze pojmować możemy jako Jego imiona, przejawy, siły lub moce, odnajdziemy choćby w mitologii greckiej i zdaje się wzór ten nie jest tak bardzo odległy – choćby w świetle naszych rozważań o Trójcy – od „modelu" Boga, który odnajdujemy w religiach Księgi. Frye mówi na ten przykład:

„Zeus nie jest po prostu królem bogów, ale zawiera w sobie wszystkich innych bogów, jak chociażby we fragmencie *Iliady* (VIII, 19-24), gdzie mówi on skłóconym podrzędnym bóstwom, że trzyma niebo i ziemię, wraz z nimi, na ogromnym łańcuchu, który w każdej chwili może wciągnąć w siebie"[944].

Za pomocą takiego wprowadzenia stara się Frye zaprezentować funkcjonowanie metafory królewskiej, z zastosowaniem której tak często wszak do czynienia mamy w źródłowej, wyobrażeniowej albo symbolicznej tkance „teologii" judeochrześcijańskiej. Również idea Logosu zdaje się na jakimś podstawowym poziomie wyrażać trudną do pojęcia jedność: zarówno ludzkiej podmiotowej świadomości, jak i zjawisk fizycznych oraz bytu o boskim czy transcendentnym charakterze. Zasadniczo więc w każdej teologii do czynienia mamy z tymi trzema aspektami: transcendentnym (numinotyczny charakter całkiem Innego), elementarnym czy dynamicznym (zdepersonalizowany aspekt mocy natury) i osobowym (moc obdarzona postacią ludzką). Z tym ostatnim możemy nie tylko wejść w relację (z większą łatwością czy też na bardziej ludzkich warunkach aniżeli z aspektem elementarnym – choć w Biblii spotykamy się z przykładami połączenia tych dwóch typów objawienia: gorejący krzew, słup obłoku – czy z pozaświatowym aspektem transcendentnym), ale również – co istotne z symbolicznego punktu widzenia – utożsamić się z nim.

[944] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 45.

„W chrześcijaństwie – twierdzi von Franz – napotykamy połączenie tych motywów: Bóg Ojciec i Syn Boży przedstawiani są najczęściej w postaciach ludzkich, natomiast Duch Święty czasem jest przedstawiany pod postacią brodatego mężczyzny, niczym kalka Boga Ojca, innym znów razem pod postacią zwierzęcia, co stanowi również formę personifikacji, albo jako ogień, wiatr, woda czy tchnienie płynące od Boga Ojca lub Syna Bożego”[945].

Dominuje tu więc raczej kwestia przyjętej perspektywy aniżeli jakiejś diametralnej różnicy między konwencjonalnie przeciwstawianymi typami religijności.

Jedność aspektu osobowego i panteistycznego czy też *quasi*-panteistycznego odkrywamy właśnie w obrębie biblijnej metafory królewskiej: jedno tchnienie, które ożywia i podtrzymuje przy życiu całość istnienia, Eclessia, Mistyczne Ciało Chrystusa, winny krzew itp. – trudno tu o całkowitą jasność i jednoznaczność, gdy Kościół i Chrystus pojmowani są raz jako Oblubienica i Oblubieniec, to znów jako ciało czy członki obok Głowy Ciała, czy też jako misterium zjednoczenia, komunia, w ramach której zanika definitywny podział na odrębne elementy, tak iż – podobnie jak mężczyzna i kobieta – „już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19,6); bowiem, przypomina św. Paweł: „Będą dwoje jednym ciałem. Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła” (Ef 5,31-32).

„Skonstruowana” na wzór – dokładnie „na obraz i podobieństwo” – podmiotu boskiego, jednostka nie traci więc swojej tożsamości, zarówno w obrębie kolektywu, jak i w obliczu mistycznego zjednoczenia, co zostaje dodatkowo podkreślone przez ideę indywidualnego sądu i zbawienia. Z zarzutem o panteizm[946] niejednokrotnie spotkali się – szczególnie uwrażliwieni na ów paradoks zawierający się w *compositio* jedności i wielości, tożsamości i różnicy – mistycy muzułmańscy, choć trudno, jak się zdaje, znaleźć w ramach zachodniej wykładni wiary wyjaśnienia dorównujące ich rozumieniu symbolicznego charakteru relacji pomiędzy tym, co Ukryte bądź Przejawione, i tym, co się jawi, a w czym Ukryte się przejawia.

„Bóg – czytamy w *Traktacie o sufizmie* – jest istotą rzeczy. Rzeczywistość to Jedność w Całości. Abu Sa’yd al Khurraz twierdzi: Boga nie można rozpoznać, dopóki nie zamanifestuje się w sprzecznościach i pomimo sprzeczności należy rozpoznać Jego Otwartość. On jest Pierwszym; On jest Ostatnim; On jest Widoczny; On jest Ukryty. On widzi sam Siebie w stworzeniu, a nikt inny Go nie widzi i nie ma nikogo innego, przed kim mógłby się schować. Jego imiona to Abu Sa’yd al Khurraz [autor mówi tu o sobie – Ł.M.] i inni. Nieujawniony jest taki

[945] M.L. von Franz, *Alchemia*…, dz. cyt., s. 33.

[946] Z tego typu zarzutem i potępieniem ze strony ortodoksji spotkał się sam Ibn Arabi, co wynikać musiało, zdaje się, z prostego niezrozumienia jego myśli.

sam, jak ujawniony. Stwórca jest tworzonym i stwórcą. Różność w jedności. Ta sama rzeczywistość jest zarówno jednością, jak mnogością”[947].

Tego typu stanowiska – szczególnie te wyrażone w tak jednoznaczny sposób – odzwierciedlają potrzebę jednoczesnego zachowania doświadczenia indywidualnego i ponadindywidualnego czy kolektywnego, lub inaczej: doświadczenia konkretnej relacji między określonymi podmiotami oraz doświadczenia byciem wchłoniętym czy pochwyconym, które mogą współegzystować, nie przecząc sobie, a wręcz przeciwnie (zarówno w islamie, jak i w chrześcijaństwie), uzupełniając się. Mimo to jednak kolektywizm instytucjonalny – można by rzec: preeschatologiczny – może (choć nie musi) separować jednostkę zarówno od autentycznego duchowego doświadczenia ponadindywidualnego, jak i od niej samej: jej indywidualnego bycia sobą, które pozostaje jakoby w pełni zanurzone w zewnętrznej formie kolektywu. Sytuację odwrotną ukazuje więc doświadczenie mistyczne bądź wizyjne, które w skrajny sposób indywidualizuje jednostkę, stawiając ją „naprzeciw” Boga, w pewnym „sam na sam”, jednocześnie – właśnie jako takie – otwierając „przestrzeń” *par excellence* ponadindywidualną, omija zapośredniczenie, jakie stanowi hermeneutyczne sito wspólnoty zrzeszonej w ramach instytucji. To zaś z grubsza oddaje różnicę miedzy np. Kościołem-instytucją a Kościołem postrzeganym jako rzeczywistość duchowa i symboliczna.

Płynność kategorii tożsamości – oparta na paradoksalnej równoległości przekroczenia oraz zachowania – ulega w obrębie chrześcijaństwa dalszemu skomplikowaniu. Wiele fragmentów Nowego Testamentu wskazuje jednak na to, iż możliwość swoistego „przesunięcia” w obrębie konkretnej tożsamości znana była już starożytnym Hebrajczykom; możliwość taka zdaje się bowiem zawierać w typologii pojmowanej jako alegoria profetyczna, w ramach której „wcielane” w życie obietnice związane z przymierzem modyfikują zdarzenia, osoby i rzeczy dotąd występujące w swoim „zwyczajnym” kontekście. Zwykle więc tożsamość ulega tu poszerzeniu i/lub przesunięciu, niekiedy tylko wyobrażeniowemu czy też wizyjnemu. Obserwujemy to na przykład tam, gdzie na pytanie Chrystusa: „Co ludzie mówią? Kim według nich jestem?” – uczniowie odpowiadają: Jeremiaszem, Eliaszem, Janem Chrzcicielem lub innym jeszcze z proroków[948]. Odpowiedzi te, ze współczesnego punktu widzenia co najmniej niedo-

[947] Abu al-Qasim al-Qusayri, *Traktat o sufizmie*, dz. cyt., s. 56.

[948] Niektórzy badacze na tej podstawie wnosili o możliwym funkcjonowaniu w obrębie judaizmu swego rodzaju koncepcji reinkarnacji. Pomijając odmienną antropologię i podejście do przedstawień symbolicznych, moglibyśmy doszukiwać się tutaj ewentualnie podobieństw względem buddyjskiej doktryny o tak zwanej Naturze Buddy, ukrytej absolutnej tożsamości wszystkiego – „odkrywając” ją, buddysta osiąga stan oświecenia.

rzeczne, wskazują na obecność w obrębie judaizmu koncepcji, zgodnie z którą szczególna „doniosłość" historycznych postaci z przeszłości i ich majestat związany z byciem „miłym Bogu" miałyby móc „przenosić się" na ludzi współczesnych, którzy – jakoby „w ich" imieniu – kontynuują dzieło zbawienia. Majestat ów miałby więc niejako „wcielać" się w ustaloną ludzką tożsamość, modyfikując jej „cechy" czy wzbogacając ją w jakiś szczególny sposób, tak iż byłaby ona poniekąd identyfikowalna np. z Eliaszem czy Mojżeszem. Adekwatnym i pełnym „modelem" tej identyfikacji byłby rzecz jasna sam Chrystus; tym samym rozpoznając w Nim wielkich proroków Izraela, ludzie zasadniczo w ich „wielkości" rozpoznawali Jego samego. Przez ten pryzmat należy interpretować słowa Chrystusa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM" (J 8,58). Dlatego również Chrystus chwali Piotra, który już od siebie dopowiada: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego" (Mt 16,16) – bowiem nie objawiły mu tego „ciało i krew" ziemskiej tożsamości Jezusa, lecz wizja pochodząca od Ojca, „który jest w niebie" (Mt 16,17).

Podobnej zmienności ulegać mogą tożsamość miejsc, przedmiotów i stanów umysłu; mogą się wszak zsuwać czy nachodzić na siebie, przeświecać z jednej strony, z drugiej zaś czynić przezroczystym, jak w zdaniu z Apokalipsy: „A zwłoki ich leżeć będą na placu wielkiego miasta, które duchowo zwie się: Sodoma i Egipt, gdzie także ukrzyżowano ich Pana" (Ap 11,8). Komentatorzy najczęściej – całkiem słusznie zresztą – dodają, iż jest to „Jeruzalem, które zabija proroków" (Mt 23,35). W przypadku takich jak ten fragmentów, typologiczne (radykalnie metaforyczne) napięcie ma przenosić naszą świadomość z jednego miejsca w inne, ukazując ich źródłową typologiczną tożsamość: miasto z Apokalipsy, Sodoma i Egipt, Rzym, Golgota, krnąbrny Izrael – wszystko to nakłada się jakby na siebie, ukazując wspólny ukryty rdzeń.

Pozostaje pytanie: na ile dosłownie traktować wizyjny charakter owych „przeskoków" świadomości pomiędzy różnymi scenografiami? Czy i my nie możemy na co dzień doświadczać tego typu przejaśnień: widzieć Babilon, faryzeusza, Chrystusa w innym człowieku? Jak dalece możemy posunąć się w owej dziedzinie typologicznych „zaburzeń zwyczajowych procesów mentalnych" (Frye)? Czy jest to istotny element ludzkiego powołania, czy raczej dyspozycja wybranych jednostek?

Phillip K. Dick zwykł pisać: „Imperium nigdy się nie rozpadło". Stało się to swoistą mantrą jego twórczości po tym, jak w 1974 roku doznał oszałamiającej wizji, zgodnie z którą

na współczesne mu Los Angeles „zsunął" się obraz rzymskiego Imperium z czasów pierwszych chrześcijan. On sam zaś przez przez długi czas był przekonany, iż jest jednym z wczesnych chrześcijan, którzy szukając schronienia przed brutalnością rzymskiego *dominium*, potajemnie spotykają się w pierwszych grotach-świątyniach, by z nadzieją wypatrywać rychłego powrotu Chrystusa. To wszystko, jeśli wierzyć relacji pisarza, zdarzyło się pod wpływem widoku – nieznanego mu wówczas – symbolu ryby (w tradycji łączonego z akrostychem *ichtys*: Jezus Chrystus Boga Syn Zbawiciel), wisiorka zdobiącego szyję dziewczyny, która przyniosła mu zakupy. Z typologiczno-symbolicznego punktu widzenia nic nie stoi na przeszkodzie, aby ludzki umysł – „w zachwyceniu" czy „w duchu" – okazjonalnie „wizytował" w obrębie tego typu objawionych „map" pochodzących z „czasu poza czasem": „Opis następujących po sobie wydarzeń – wyjaśnia Jünger – poprzedzony jest odkryciem ich pozaczasowego znaczenia. Tym samym historia staje się przezroczysta"[949].

Sam tożsamy z Ojcem „Syn Boży", Chrystus, jest poniekąd wszystkimi i wszystkim – przynajmniej o tyle, o ile jest w stanie przekroczyć „ciało i krew" ludzkiej tożsamości, którą *via* wcielenie wziął na siebie w sposób pełny i autentyczny wraz z wieloma, jeśli nie wszystkimi, ograniczeniami tego stanu rzeczy. W warstwie czysto wyobrażeniowej owa płynność przedstawia się w postaci ekscentrycznej i skrajnie paradoksalnej – choć, z typologicznego punktu widzenia, więcej niż uzasadnionej – tytulatury Chrystusa. Dla przykładu, jest więc Chrystus nazywany bądź nazywa sam siebie zarówno kamieniem węgielnym, jak i wodą życia; cieczą i ciałem stałym – trudno o bardziej paradoksalne zestawienie. Szczególne zainteresowanie tą paradoksalną tytulaturą przejawiała alchemia, która posługiwała się nią w celu scharakteryzowania tak pożądanego i poszukiwanego przez adeptów – koniecznego do transmutacji ołowiu w złoto, a więc wewnętrznej duchowej przemiany – kamienia filozoficznego. Tak na ten temat pisze von Franz:

„To, że ciecz – bezkształtna woda życia – i kamień – najbardziej solidna z rzeczy, a przy tym martwa – są według alchemików tym samym, stanowi wielki paradoks […] Od czasów greckich uważano, że kamień filozoficzny ma zdolność penetrowania każdego innego obiektu, łączono to z ideą egipskiego rytuału pogrzebowego i życia po śmierci […] Za najwyższy cel zmartwychwstania uważano zdolność do swobodnej zmiany kształtu i przenikania rzeczy materialnego świata, rodzaj podobnej duchom obecności, która sprawiała, że zmarli mogli przechodzić przez zamknięte drzwi i pojawiać się jakiejkolwiek z możliwych postaci. Stanowi to najwyższy cel życia po śmierci według egipskich papirusów zawierających modlitwy za zmarłych, a alchemicy łączyli tę ideę z

[949] E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 201.

kamieniem filozoficznym, boskim jądrem w człowieku, które jest nieśmiertelne, wszechobecne i zdolne do penetrowania każdego materialnego obiektu. Mamy tu więc do czynienia z ideą czegoś nieśmiertelnego, wykraczającą poza fizyczne uwarunkowania”[950].

Zarówno egipska prefiguracja, jak i skojarzenia alchemików zdają się definitywnie trafne; dla alchemików to właśnie kamień filozoficzny jest Chrystusem. Jednakowoż już w Biblii odnaleźć możemy skojarzenie tych pozornie przeciwstawnych symboli w postaci skały, w którą Mojżesz uderzył swą laską i zaczęła się dobywać woda (Lb 20,11). Skała ta – podług rabinistycznej legendy – miała „wędrować” (sic!) za Izraelitami i dostarczać im wody w czasie błądzenia po pustyni. Zdarzenie to przytacza św. Paweł (1 Kor 10,4), „któremu – komentuje Frye – obojętne były fakty historyczne, ale zależało mu na uczynieniu ze skały typu ciała Chrystusa, z którego również wypłynęła woda, gdy Jego bok został przebity na krzyżu”[951]. Sam kamień jest jednocześnie tym, co pogardzane, czymś najniższym, poniżonym, niemym, nieruchomym, martwym – choć „kamienie wołać będą” (Łk 19,40), a „żywe kamienie” budować się będą w dom duchowy (1P 2,5) – ale również *lapis angularis*, kamieniem węgielnym, fundamentem doskonałym dzięki swojej solidnej materii („Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” Ps 118,22). Kamień, który daje życie (choć przecież o wiele łatwiej zadać nim śmiertelny cios, choćby kamieniując), i żywe kamienie w świecie, w którym nie ma śmierci – ot, przykład odnoszące się do Chrystusa *compositio opossitorum*, które zjawia się w wyobrażeniowym, jednocześnie jakże konkretnym, „kostiumie”.

Inne jeszcze „tytuły” Jezusa, o których w większości zdążyliśmy już wspomnieć, to: prawda, droga, życie, alfa i omega, pierwszy i ostatni, początek i koniec; w swojej współistotnej z Ojcem egzystencji realizuje opisywaną przez Eliadego koncepcję *puer senes*, będąc „zarazem dzieckiem i starcem. *Puer-senex i puer-aeternus* – wiecznym dzieckiem, dzieckiem odradzającym się”[952]. Jest „światłem świecącym w ciemności” i gwiazdą zaranną (*Lucifer* – Ap 22,16), prorokiem, królem i kapłanem, nową manną, winem i chlebem, Barankiem Bożym – typologicznie zestawionym z Ablem, Izaakiem oraz krwią baranka paschalnego, która w Egipcie ratował przed śmiercią żydowskich pierworodnych – dobrym pasterzem, nową świątynią, Oblubieńcem, nowym Adamem, Synem Bożym i Synem Człowieczym, Winnym Krzewem.

---

950 M.L. von Franz, *Alchemia…* dz. cyt., s. 219, 296-297.
951 N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 155.
952 M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 199.

Już jako zmartwychwstałego w ogrodzie ujrzała Go, choć w pierwszym momencie nie rozpoznała tak odmienionego[953], Maria Magdalena: „Ona zaś sądząc, że to jest ogrodnik, powiedziała do Niego: <<Panie, jeśli ty Go przeniosłeś, powiedz mi, gdzie Go położyłeś, a ja Go wezmę>>" (J 20,15). Scena ta, wybitnie interesująca z typologicznego punktu widzenia, obfituje w pełne symbolicznych dyslokacji dwuznaczności. Chrystus zjawia się przed Marią Magdaleną jako ogrodnik. Jeśli więc autorzy Pisma zdecydowali się na podkreślenie tego faktu – mógłby bowiem zjawić się po prostu jako ktoś niezidentyfikowany lub nieznany, obcy – należy przypuszczać, iż bynajmniej nie znalazł się tam przez przypadek. Jako ogrodnik Chrystus zdaje się zapowiadać doskonałe połączenie z Ojcem, który – jak czytamy w Ewangelii według św. Jana – sam uprawia Go jako Krzew Winny (J 15,1). Jednak to, co w taki sposób zapowiedziane, jeszcze się nie dokonało. Stąd uwaga, którą kieruje On do Marii – gdy już dał się jej rozpoznać – w oryginale przyjmuje (znów niejednoznaczną) postać: μη μου απτου – „Nie zatrzymuj mnie" i/lub „Nie dotykaj mnie" i dalej: „jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca" (J 20,17). „Nie zatrzymuj mnie" oddaje dynamikę zapowiedzi, jeszcze niespełnionej, nadal „w ruchu", „w drodze" do Ojca; Chrystus wyjątkowo jest tu typem, gdyż oto właśnie otwarł się świat nowy, gdzie – nieco inaczej, pełniej niż na Krzyżu – wszystko ma się dokonać, tym razem ostatecznie.

W tym kontekście zarówno postać, w jakiej zjawia się Chrystus, jak i wieloznaczność tłumaczenia pierwszych Jego słów, które równie dobrze mogą przybrać formę: „Nie dotykaj mnie" – zdają się nad wyraz istotne. Jezus jest tu Winnym Krzewem, „rośliną" dającą życie i podobnie jak w raju – w rajskim „ogrodzie" – właśnie w odniesieniu do owego Krzewu, odnowionego Drzewa Życia, wypowiedziany zostaje zakaz łudząco podobny do prot-przykazania[954]. Wypowiada go już Chrystus ogrodnik-Ojciec, odnosząc do siebie ów szczególny „dublet", zdaje się na znak swojego „wstępowania". Jego tożsamość zaciera się więc i przemieszcza już nie tylko jak za Jego życia: typologicznie czy wizyjnie, ale również w pewnym sensie „fizycznie" – jeśli przyjmiemy, że zmartwychwstałe ciało musi posiadać jakąś widzial-

---

953 Por. późniejsze wydarzenia tego samego dnia: „Jezus przybliżył się i szedł z nimi. Lecz **oczy ich były niejako na uwięzi** (podkreślenie moje – Ł.M.), tak że Go nie poznali" (Łk 24,16). Mowa tu wprawdzie o „oczach" Apostołów, mimo to wiele interpretacji skupia się raczej na Chrystusowym byciu „przemienionym", tak iż tożsamość jego była dla nich zwyczajnie niejednoznaczna.

954 W reakcji na przebiegłość węża, Ewa dopowiada bowiem: „Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, **a nawet go dotykać** (podkreślenie moje – Ł.M.), abyście nie pomarli" (Rdz 3,3).

ną, a nawet namacalną[955] formę. Łamiąc „pierwszy" w historii ludzkości zakaz, spożywając z Drzewa Wiadomości, Adam i Ewa, choć żyli życiem prawdziwym, dostali się we władanie śmierci. To ona po wygnaniu z Raju nazwana będzie „życiem", kruchą, skończoną i „pomniejszoną" egzystencją: metaforą prawdziwego życia, które jest gdzie indziej. Można przypuszczać, iż Maria Magdalena, chcąc nie chcąc egzystująca w kręgu owego „skarlałego" życia, dotykając Chrystusa, nowego Drzewa Życia, życia prawdziwego, mogłaby – podobnie jak pierwsi rodzice, choć przecież w odwrotnym sensie – najzwyczajniej w świecie umrzeć: dosłownie umrzeć dla świata. Mimo to Chrystus daje znak: Drzewo Życia znów „rośnie w środku ogrodu". Jeśli więc skłonimy się ku tego typu – symbolicznie samouwierzytelniającej się – interpretacji, zadziwiające wyda się to, w jak wielu różnych „miejscach" (toposach tożsamości) jednocześnie „znajduje się" Chrystus, i to w tak skromnym, mikroskopijnym wręcz, fragmencie Pisma.

Naszym celem jednak nie jest skrzętne notowanie typologicznych odpowiedniości odnoszących się do Chrystusa, przez Niego zaś do innych biblijnych i pozabiblijnych treści. Tego karkołomnego zadania podjęło się wielu myślicieli[956], choćby wciąż przytaczany tu Northrop Frye w swoim brawurowym *Wielkim Kodzie*…, publikacji o tyle wyczerpującej, o ile – jak sam twierdzi – „pikantnej", albowiem tak nasyconej i chaotycznej (z trudem zachowującej ciągłość własnych wątków), jak samo typologiczne „splątanie" biblijnych treści symbolicznych, co zdają się nie podlegać zarówno logicznym kategoriom języka, za pomocą którego opisujemy rzeczywistość, jak i powszednich sposobów jej percypowania. Każdy, kto w ten sposób będzie starał się „przeczytać" Biblię, powinien bez trudu przekonać się o jej natchnionym charakterze – wymykającym się rozsądnie pojętej „sile" ludzkiego zmysłu plano-

---

[955] Por. kwestię Tomaszowego „wątpienia" (J 20,27). Nie jest jednak pewne, jak przyjęło się twierdzić, czy Tomasz dotknął ran Chrystusa. O dotknięciu mówi wszak sam Tomasz w ramach pewnej hiperboli – i trudno mu się w tej kwestii dziwić – gdy jednak Chrystus pokazuje rany, Tomasz zdaje się nie mieć już żadnych wątpliwości. Na to Chrystus odpowiada „zobaczyłeś/ widziałeś" i „uwierzyłeś", gdzie gr. εωρακας oznacza: widzieć, patrzeć, dostrzegać, uważać. Z kontekstu zaś innych miejsc Nowego Testamentu, gdzie wyrażenie to pojawia się np. w towarzystwie „słyszeć" (Dz 22,15), nie wynika bynajmniej, aby można było go połączyć z innymi doznaniami zmysłowymi jako swego rodzaju uogólnione określenie „doświadczania". Należałoby więc stwierdzić, iż Tomasz wcale nie dotknął Chrystusa, mimo iż zarówno tradycja homiletyczna, jak i malarska oswoiły nas właśnie z takim, dotyczącym tej sytuacji, wyobrażeniem.

[956] Poza literaturą homiletyczną, gdzie typologiczna hermeneutyka pełnego sensu – wyniki, której traktowane są zwykle jako rodzaj egzegetycznej ciekawostki – przeplata typowy wykład wiary, metodę tę po mistrzowsku rozwijał np. o. Augustyn Jankowski. Wychodząc od pojedynczego typu – np. figury Przymierza (*Biblijna teologia przymierza*, Wydawnictwo Benedyktynów Tynieckich, Kraków 2018) – potrafił przez jego pryzmat spojrzeć zarówno na całe Pismo, jak i na poszczególne etapy dziejów zbawienia. Kiedy zauważymy, że Pismo daje się rozczytać przez pryzmat ogromnej ilości typów, które najczęściej łączą się ze sobą i splatają w coraz to nowsze znaczeniowe konfiguracje, niepomiernie rozszerzając i ubogacając egzoteryczny sens Słowa Bożego, nasze wyobrażenie na temat tego, jak monumentalną konstrukcją pozostaje symboliczno-wyobrażeniowa „katedra" judeochrześcijańskiego ducha, zyska być może nieco na adekwatności.

wania i nawet genialnej redakcji. Jeśli więc zadziwia nas spójna autoreferencyjność Pisma Świętego, która uwidacznia się w zapowiadająco-spełniającej strukturze obu Testamentów – wykraczając jednocześnie daleko poza nią – o ile bardziej zadziwiający wyda się ogólny trawestacyjny charakter Ewangelii: zarazem kumulującej i przekraczającej treści ówczesnej kultury. Przy głębszym namyśle trudno będzie – także ze współczesnego punktu widzenia – wyobrazić sobie sytuację, w ramach której moglibyśmy doświadczyć czegoś, co w owym „kodzie" nie zostało zawarte czy też przez niego przewidziane. Podobnie wszak, jak pierwszeństwo w dziejach ludzkości przypada religijnemu stadium ludzkiego bytowania na Ziemi, tak swoisty „agregat" wyobrażeń – o niemożliwym do ustalenia źródle – zdaje się aż po dziś dzień fundować zarówno rozmaite sposoby naszego postrzegania i projektowania świata, jak i refleksji nad nim i nad możliwymi do pomyślenia światami. Chrześcijaństwo jest precyzyjne, jeśli chodzi o „chwytanie" i rozwijanie podstawowych wyobrażeniowych treści religijnych, którymi od tysiącleci nasiąkała ludzka kultura jako taka; to właśnie stara się unaocznić niniejsze *exemplum*.

Pojawienie się chrześcijaństwa – jako swoistego „przedłużenia" objawionej religii Hebrajczyków, ludu Bożego i narodu wybranego – w centrum kulturowego tygla, jaki stanowiło ówczesne kosmopolityczne Cesarstwo Rzymskie, zdaje się wydarzeniem co najmniej opatrznościowym. Jakby świat stanął na ostrzu noża, w anegdotycznym *kairos*, aby zadecydować o dalszych swoich losach, ale i definitywnie oddzielić od siebie te aspekty życia, kultury, religii, namysłu – o ile taka rozróżniająca enumeracja ma uzasadnienie – które z pewnością nie będą już mogły wejść ze sobą w autentyczną relację. Z tego punktu widzenia należałoby przemyśleć zwłaszcza wpływ grecko-rzymskiej kultury antyku na rozwijającą się chrześcijańską doktrynę. Wprawdzie nie mamy możliwości wnikliwego pochylenia się nad tak szczegółowym wątkiem, wypada na zakończenie przez ten pryzmat „rzucić okiem" na kwestię języka symbolicznego, w kontekście znanego konfliktu: Ateny-Jerozolima. Gdybyśmy bowiem sentymentalnym gestem odrzucili to wszystko, co do zaoferowania chrześcijaństwu miała w swoim czasie kultura antyczna, w pewnym sensie zaparlibyśmy się lwiej części własnych rozważań.

Czy jednak z symbolicznego punktu widzenia, z perspektywy, jaką zdaje się otwierać rzetelne i poważne potraktowanie (nie tylko chrześcijańskich) źródłowych religijnych treści wyobrażeniowych – a więc nie z perspektywy myślenia „o" symbolu, ale raczej z perspekty-

wy wejścia w autentyczną relację symboliczną – koniecznie musielibyśmy stracić coś istotnego, „pożegnawszy się z manią wielkości Rzymian i próżną mową Ateńczyków oraz naukami Greków"? Czy przymiotnik „barbarzyńska", używana przez Tacjana czy św. Augustyna w odniesieniu do wiary chrześcijan, nie stawia pod znakiem zapytania wartości wielu wczesnochrześcijańskich teologiczno-filozoficznych „medytacji"? Czyż nie zamienił Bóg w głupotę mądrości świata (gr. *sofia tou kosmou*)?

Filozofia z pewnością oferuje nam pewne narzędzia, sprzyja uporządkowaniu myśli, już choćby pobieżna znajomość jej historycznych odsłon – będących w znacznej części ontoteologiczną „historią religii" – pozwala spojrzeć na temat z wielu różnych perspektyw. Jednakże właśnie w tym paradoksalnie tkwić może jej słabość, gdy „na warsztat" ma wziąć tak „naiwną" materię, jak symbol. Szczegółowe pojmowanie: hipotezy, teorie, struktury pojęciowe itp. – zdają się ukazywać to, co „dalsze", odwodząc jednocześnie od pierwotnego złożonego znaczenia symbolu. Są one bowiem do pewnego stopnia obecne w nim w sposób skomprymowany i wywikłanie ich z owej całości najczęściej kończy się osłabieniem, nie dlatego, że symbol jest niezrozumiały, ale dlatego że reprezentują rodzaj innej racjonalności, logiki paradoksalnej jak samo życie – które w sposób naturalny łączy z pozoru wykluczające się przeciwieństwa – i zarazem wykraczającej również poza nie.

Interesującego przykładu relacji pomiędzy tym, co niezreflektowane – w religii i mistyce przedstawiane intuicyjnie i obrazowo, w postaci symboli – i refleksją rozumianą najogólniej jako praca pojęć dostarcza heglowski duchowo-geograficzny schemat dialektyki pomiędzy Wschodem i Zachodem; *nota bene* interesujący z samego symbolicznego punktu widzenia jako zderzenie pewnych toposów o ogólnym znaczeniu wpisanym w samą strukturę wyobrażeń: Wschód/Zachód. Najogólniej rzecz biorąc, w swoich *Wykładach z historii filozofii* przyjmuje Hegel – zgodnie z triadycznym schematem teza-antyteza-synteza – iż prawdziwe pełne myślenie zwykło zaczynać się w dwóch, niezależnych od siebie miejscach: na „misteryjnym" Wschodzie z jednej strony, z drugiej zaś na „logicznym" czy „rozumowym" Zachodzie. Zgodnie z tym dialektycznym schematem grecka filozofia zaczęła się na Wschodzie jako jońska filozofia przyrody (Heraklit z Efezu) i na Zachodzie jako filozofia eleatów (Parmenides). Pierwsza wielka synteza tak pojętych duchowych biegunów dokonuje się zdaniem Hegla w Atenach, za sprawą Platona. Analogiczną syntezę przeprowadzi następie Proklos, opierając się zasadniczo na samej filozofii Platona, w ramach której *Timajos* reprezentuje

Wschód, Zachód zaś *Parmenides*. Proklos łączy więc rozsiane po Platońskich dialogach misteryjne treści – pozostałości archaicznego świata obrazów – z logiczną mechaniką przedstawioną w *Parmenidesie*. Podobnie ostateczną syntezę myśli nowożytnej Hegel przypisuje samemu sobie. Jej wschodni biegun to Dolny Śląsk, z mistykiem Jakobem Böhme na czele – zachodni zaś, w wielkim skrócie, filozoficzne tradycje Anglii, Francji i Holandii.

Nie interesuje nas wprawdzie treść owych syntez, heglowska metoda czy strategia myślowa, ale samo założenie, które kryje się za takim, a nie innym schematycznym pojmowanie roli Wschodu i Zachodu. Zasadniczo bowiem przyjmuje Hegel, iż biegun wschodni – zwłaszcza ostatni z wymienionych, w postaci Böhmego – cierpi na braki w zakresie teorii, metody czy systemu, wskutek czego opiera się na specyficznym arsenale „obrazowości myśli, alegorii i tym podobnych rzeczy" (Hegel). Spekulatywne – a więc łączące w sobie przeciwieństwa czy dokładniej sprzeczne określenia – myślenie Hegla ma zatem doprowadzić do szczęśliwego połączenia tego surowego, mistycznego materiału wyobrażeniowego z logiczną czy rozumową formą wypracowaną przez filozofię.

Podobna synteza dokonywała się w sposób jak gdyby samoczynny, a do tego kolektywny, w wyniku – tak określanej przez Oswalda Spenglera, a za nim również Hansa Jonasa – „pseudomorfozy" substancji myśli gnostyckiej, która wypełniła formę pozostawioną przez rozpadającą się myśl grecką. Ten rodzaj „syntezy" Jonas określił mianem „szczególnie tragicznej relacji", albowiem w jej wyniku utraciliśmy wcześniejsze, oryginalne rozumienie gnozy – „wiedzy" w nieintuicyjnym dla nas sensie – tak różnej zdaniem Jonasa od hellenistycznej idei racjonalnej teorii. Gdy do tego uzna się opatrznościowy związek chrześcijaństwa z filozoficznym myśleniem typu greckiego – a jest to twierdzenie dość powszechne, prawdopodobnie z uwagi na dalsze „filozoficzne" losy chrześcijaństwa – można jak Adolf von Harnack wysunąć twierdzenie, iż gnostycyzm stanowił „ostrą hellenizacją chrześcijaństwa";

„podczas gdy – wyjaśnia Jonas – wolniejsza i bardziej miarowa ewolucja teologii ortodoksyjnej miała być uważana za jej <<chroniczną helenizację>>. Analogia medyczna nie sugerowała, iż hellenizacja jako taka jest chorobą; ale <<ostry>> stan, który sprowokował reakcję zdrowych sił w organizmie Kościoła, rozumiany był jako pospieszne i dlatego niszczące uprzedzanie tego samego procesu, który w swej bardziej rozważnej, a mniej spektakularnej formie doprowadził do wcielenia tych aspektów greckiego dziedzictwa, z których myśl chrześcijańska mogła czerpać rzeczywiste korzyści"[957].

[957] H. Jonas, *Religia gnozy*, dz. cyt., s. 52.

Jasnym jest, iż z takiego punktu widzenia traci się widok na oryginalne treści zarówno gnostycyzmu, jak i chrześcijaństwa, ale również samej greckiej filozofii. Jednakowoż najistotniejszy zarzut, jaki można postawić nastawieniu tego typu – w gruncie rzeczy upraszczającemu – polegałby na tym, iż myślenie innego rodzaju niż racjonalne myślenie typu greckiego pozostaje niewidoczne czy też w pewnym sensie w ogóle niemożliwe. Podobnie więc Hegel w stosunku do Böhmego nie jest w stanie dostrzec oryginalnego sposobu myślenia tam, gdzie nie przejawia się ono w czysto filozoficznych kategoriach. Mimo iż Hegel zdaje się niekiedy uznawać jak gdyby „wlany" charakter wiedzy śląskiego mistyka, uważa jednocześnie, iż jest ona czymś barbarzyńskim, brutalnym i mętnym, a to choćby z uwagi na zastosowanie alchemicznej nomenklatury, związanej z rzeczami materialnymi czy naturalnymi (planety, metale itp.).

Takie, raczej anegdotyczne, potraktowanie strategii myślowej Hegla ma swoje zalety. Ukazuje bowiem ogólną tendencję w pojmowaniu symbolu oraz religijnych treści wyobrażeniowych, jako konstrukcji niepełnych, niesamodzielnych, niewłączonych *implicite* w żadną uporządkowaną całość, a więc nieposiadających również potencjału odsłaniania całościowych struktur przed wnikliwym spojrzeniem – aby „dać się" zrozumieć. Mimo to w każdym z wyżej wymienionych, tak zwanych „wschodnich" członów syntezy, obecne jest już myślenie czy rozumienie w stadium co najmniej zalążkowym; zwykle jednak obecne jest w nich w pełni na własny sposób, niejako „w odmowie" poddania się systematyce zewnętrznej względem swojej autoprezentacji. Niekiedy przyjmuje ono skrajnie indywidualny styl – analogicznie do odrębnego stylu danego artysty – zwykle jednak (lub również) wpisuje się w szeroko rozumianą tradycję, poświadczając jednocześnie jej trwały i zwarty charakter. Z tej perspektywy *ancilla theologiae* raczej zakrywała oryginale treści religii, aniżeli cokolwiek wyjaśniała; podobnie, dużo wcześniej teologia platońska obeszła się z misteryjnymi wyobrażeniami charakterystycznymi dla wschodniej świadomości archaicznej, zaś późniejsza filozofia, poddając „obróbce" surowy materiał – jeśli tylko zachował się on gdzieś w oryginalnej formie – przedstawień symbolicznych, treści religii objawionych czy tradycji ezoterycznych. W owej ogólnej „egzoterycznej" tendencji zachodniego członu syntezy dominowało więc zwykle nastawienie teoretyczne, czyste myślenie, przedkładane ponad egzystencjalne uczestnictwo; o tradycjach, religiach, misteriach się myśli – zwykle zbyt wiele – miast doświadczać z ich wnętrza, żyć nimi i zarazem dać im wpływać na swoje życie. Nie wydaje się jednak, aby w wyniku syntezy

tak pojętych tezy i antytezy, ów wybitnie zachodni, „egzoteryczny" charakter myślenia przedstawiał się jako rzeczywiście przezwyciężony czy zniesiony w ramach wyższego pojęcia. W końcu to filozofia należy do sfery ducha absolutnego, jest jego istotą i poprzez nią właśnie dochodzi on do samoświadomości czystego pojęcia, czystej idei rządzącej nim samym.

Nie będąc myślicielem sentymentalnym czy zorientowanym regresywnie, Blake musiałby mimo wszystko zinterpretować heglowską ideę postępu na drodze ducha – który (pomijając przyrodnicze formy innobytu) uzewnętrzniając się, przemierza kolejno formy: sztuki, objawionej religii i pojęciowej filozofii – jako skrajne wypaczenie i odwrócenie porządku rzeczy. U początków bowiem – co łaskawie, na swój sposób, odnotowuje również Heidegger – religia, sztuka i filozofia występowały, jak się zdaje, nieoddzielnie i to w taki sposób, iż zarówno archaiczne treści religijne, jak i treści proto-filozoficzne, chcąc nie chcąc, wyrażały się w najbardziej intuicyjnym dla człowieka języku: języku sztuki. Sztuki pojmowanej rzecz jasna nie po heglowsku, zgodnie z antycznym wzorcem estetycznym, ale w sensie archaicznym – jako przekaz ustny, w poetyckiej formie mitu lub jako przedstawienia figuratywne, tak czy inaczej związane z językiem symboli. Swoista „synteza" obecna jest więc raczej u początków, w pierwocinach, po czym następuje jej sukcesywny, dziejowy demontaż, a jej poszczególne – zawierające się już w jakiś sposób w jej treściach wyobrażeniowych – elementy zasilają, często skrajnie obce jej dziedziny, teorie czy modele.

W tym sensie rację ma Heidegger, nie odmawiając temu, co początkowe, „nierozwinięte", niesamowitości i potęgi. Cierpiąc jednak na swego rodzaju filozoficzny „uwiąd" w zakresie wyobraźni, Heidegger nie dostrzegał możliwości szczegółowego wyeksplikowania owej potęgi – pozostało mu ogólne i nieokreślone bycie (pojęcie!). Niewątpliwą jego zasługą zdaje się mimo wszystko ogólne odnotowanie wyjątkowego znaczenia „zakazanych" ścieżek filozofii – tych, które zachodnie myślenie filozoficzne usilnie ignoruje i omija, gdyż nie może ich właściwą sobie miarą ogarnąć i nad nimi „zapanować": „zabezpieczenie myślenia" przed tym, co dla niego nie do pomyślenia. Jednakowoż istnieją niewielkie szanse na to, ażeby wyniki filozoficznego wywikłania z pierwotnych przedstawień religijnych i struktur, które perspektywa religijna jak gdyby sama przez się ustanawiała, pokryły się, choćby w niewielkiej mierze, z wynikami szeroko zakrojonej – podążającej za swoim przedmiotem – amplifikacji treści symboliczno-mitologicznych czy też z wynikami głębokiej typologicznej interpretacji treści Pisma Świętego (szczególnie jeśli w poszukiwaniu typów – jak zaproponowaliśmy po-

wyżej – wyjdziemy poza judeochrześcijański kontekst odpowiedniości: Stary-Nowy Testament). Można wszak przypuszczać, iż filozofia w pewnym sensie podszywała się tylko pod przysłowiową „służkę", dzierżąc zakulisową władzę nad włodarzem, tak iż on sam jakby zapomniał, kogo przyszło mu reprezentować tu na Ziemi.

Sam symbol jednak – co staraliśmy się ukazać, w istocie „służąc" mu, a więc podążając, na ile to było możliwe, za jego złożoną autoprezentacją – zawiera „w sobie" zarówno treść, jak i formę. Sama substancja symbolu antycypuje jakoby sposoby swojego ustrukturyzowania, bowiem każdy element symbolicznej narracji zjawia się od razu jako połączony z innym; wszystkie zaś razem tworzą *quasi*-strukturę zawierającą się *implicite* w każdym, nawet najmniejszym, detalu. Czy więc Heglowski geograficzny Wschód nie zawiera sam w sobie zarówno elementu substancjalnego, jak i formalnego? Czy Heraklit nie jest mimo wszystko filozofem i czy w jego filozofii obok symbolicznej, elementarnej ruchomości ognia nie pojawia się „strukturyzujący" *logos* bądź myśl, „która wszystkim kieruje"? Czy misteryjne treści wyobraźni archaicznej nie posiadały swojego porządku, zanim Platon narzucił im, według własnych upodobań, nieco inny, odbiegający od pierwotnego, sens? Czy wreszcie Böhme nie był Bożym myślicielem i to tak lotnym, iż sam Hegel przyznać musiał wprost: „Böhme ma wszystko w sobie samym, wie wszystko sam z siebie"[958]?

Czy Wschód i Zachód już w języku symbolicznym – a więc u zarania, *nota bene* nie gdzie indziej, ale właśnie na Wschodzie – nie są pojmowane podług określonych determinant, które w dużej mierze towarzyszą naszej świadomości aż do dzisiaj? Wschód to niewinność, tradycja, początek, kolebka, dzikie bezdroże, czysta energia, ogień, który rozpala wprawdzie, ale i niszczy jak wielkie boginie-matki – rodzące i pożerające zarazem. Wschód to potężny, chaotyczny, żywy i darzący życiem splot, ale i naiwność, stagnacja bądź nuda wiecznego po-

---

[958] G.W.F. Hegel, *Wykład z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, t. III, Warszawa 2002, s. 259. Kwestia ta zdaje się nad wyraz delikatna, gdyż – jak sugeruje Światosław Florian Nowicki – Hegel w wyjątkowo zawiły sposób wyraża się na temat Jakoba Böhmego, którego decyduje się postawić na wschodnich flankach swojej wielkiej syntezy. Szczególnie zaś interesujące zdaje się pominięcie w kontekście dorobku śląskiego mistyka terminu „bezgrunt": „Ale Hegel być może celowo zaciera ślady – sugeruje Nowicki we wstępie do *Sześciu punktów teozoficznych* – ukrywając pępowinę łączącą go z Böhmem. Świadczy o tym w sposób najbardziej wymowny fakt, że w swoim wykładzie na temat Böhmego w ogóle ani słowem nie wspomina o bezgruncie (*Urgrund*) – owym spekulatywnym pojęciu, na którym opiera się cała dialektyczna logika, w szczególności jego własna, i które skądinąd wzbudza największe zainteresowanie u badaczy Böhmego. Jest raczej nieprawdopodobne, by Hegel mógł nie zauważyć tego terminu i nie zainteresować się nim, co wskazywałoby na świadome jego przemilczenie. Podobnie zarzut, iż Böhmemu brakuje narzędzi *sensu stricto* pojęciowych, jest mocno przesadzony. Z biegiem czasu jest ich w jego tekstach coraz więcej i mają one w coraz większym stopniu charakter czysto logiczny. Tak samo zarzut, że Böhme nie potrafi dokonywać prawidłowych podziałów, Hegel demonstruje na schemacie przez siebie przeinaczonym – nie wiadomo, czy przez nonszalancję, czy też celowo" (*Przedmowa*, [w:] J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, dz. cyt.).

wrotu Tego-Samego, ponawianego w regresywnym cyklu śmierci i odrodzenia, za sprawą którego człowiek odsuwa się nie tylko od postępu i autentycznego pojęcia historii, ale również od życia.

Zachód natomiast odrywa się od ognia i tellurycznych ciemności, przesuwając w kierunku czystego światła powierzchni, ładu, porządku i prawa – występuje w towarzystwie abstrakcji, skrajnego ujarzmienia i ideologicznego krzepnięcia, nazywając postępem swoje bezgraniczne pragnienie zapanowania nad życiem i historią.

Wszystko jednak – jak zwykle – zależy od przyjętej perspektywy, stąd obrazy te pozostają dwuznaczne; każdy z nich zdaje się wyposażony we własne wady i zalety, smutki i radości, każdy wyposażony jest w miarę tak wolności, jak i konieczności, swój pęd życiowy i popęd zniszczenia. Nigdy też nie występują one osobno, co najwyżej w stanie zburzonej równowagi. Dla Zachodu Wschód będzie trucizną – w małych dawkach leczniczą – dla Wschodu zaś lekarstwem, w nadmiarze trującym, będzie sam Zachód. Już choćby na tej podstawie można – jak powiada Jünger – „przeczuć istnienie sfer, w których te dwa wielkie motywy zbliżają się do siebie i stapiają ze sobą i jest możliwe, że w ich równoczesności skrywa się metafizyczny sens naszego zadania”[959].

Czy na wezwanie tych samych tropów nie odpowiada – między wieloma innymi biblijnymi historiami – opowieść o Kainie i Ablu, ukazując jednocześnie skrajne ryzyko zaburzenia równowag pomiędzy dopełniającymi się elementami *compositio oppositorum*? Przypisane im funkcje zdają się jasno wskazywać na to, w jakim kierunku potoczy się owa historia. Jako pasterz Abel stanowi osobowość „towarzyszącą”, jego praca ogranicza się w dużej mierze do swoistej majeutyki; funkcja ta staje się swego rodzaju modelem współ-bycia, bycia obecnym przy bycie, który rozwija się podług własnych miar i zwyczajów, aby w decydującym – często dramatycznym – momencie popchnąć sprawy w odpowiednim kierunku. Kain zaś gospodaruje przestrzenią, „organizuje” byt, który ma być mu podległym; od tego, w jakim stopniu byt podda się jego władzy, zależeć będzie sukces powziętych założeń takiej pracy. Można by rzec, iż dzieje zachodniej cywilizacji czerpały swe wzorce raczej z pracy Kaina i być może dlatego Chrystus objawia się nam zarazem jako niewinna ofiara i dobry pasterz.

„Rolnictwo – ekstrapoluje Hakim Bey – to jedyna radykalnie nowa technologia, która kiedykolwiek pojawiła się na świecie – to za jego sprawą ziemia została przeorana, pocięta. Wystarczy przeczytać jakikolwiek tekst antro-

[959] E. Jünger, *Awanturnicze serce*…, dz. cyt., s. 114.

pologiczny dotyczący rdzennych mieszkańców Ameryki, by przekonać się, że gdy przybysze z Europy próbowali zmusić ich do uprawiania ziemi, członkowie lokalnych plemion zawsze odpowiadali w ten sam sposób: <<Co takiego? Chcecie, abyśmy dokonali gwałtu na naszej Matce, Ziemi? To perwersja. Jak można prosić ludzi, by coś takiego uczynili?>>. Tak więc od samego początku rolnictwo jawi się tym plemionom jako bardzo zły interes. Nie ulega wątpliwości, że szybką i nieuniknioną konsekwencją zastosowania tej technologii będzie pojawienie się społecznej hierarchii, separacji, struktury klasowej, własności oraz religii jako klasy kapłanów, którzy mówią pozostałym, co należy robić i jak myśleć. Tak więc, krótko mówiąc, rolnictwo prowadzi do autorytaryzmu, a ostatecznie do samego państwa. Ekonomia, pieniądze, cała nędza cywilizacji to spuścizna rolnictwa. A co było wcześniej? Dwa miliony lat zbieractwa i łowiectwa, wspaniała sztuka jaskiniowa, podejrzanie utopijny świat, złoty wiek w porównaniu z wieloma problemami stworzonymi przez rolnictwo. Można by rzec, że rolnictwo to w pewnym sensie utrata łaski, upadek”[960].

Pomijając zjadliwy i nieco przesadny ton wypowiedzi Beya, zadziwiające zdaje się konkluzja, mówiąca o „upadku” i „utracie łaski”, mimo iż w żadnym innym miejscu nie ma mowy o – archetypowej z uwagi na kontekst – relacji pomiędzy Kainem i Ablem. Aby usprawiedliwić nieco zgorzkniałą formę, przytoczmy analogiczny pogląd na temat rolnictwa, tym razem autorstwa Eliadego:

„Dopiero ono zapewniło człowiekowi stałe źródło pożywienia, umożliwiając w ten sposób całą późniejszą ewolucję: wzrost populacji, powstanie wsi, a potem miast, czyli całą cywilizację miast i państw starożytnego Bliskiego Wschodu”[961].

Również Eliade utrzymuje, iż rolnictwo było pierwszą z technologii, umożliwiającą rozwój innych, podobnych dziedzin, takich jak choćby metalurgia w Biblii przypisywana Tubal-Kainowi, potomkowi Kaina w szóstym pokoleniu: „był on kowalem, sporządzającym wszelkie narzędzia z brązu i z żelaza” (Rdz 4,22). Nawiązujące do tych treści odnajdziemy również w apokryficznej Księdze Henocha[962] ukazującej równoległe – związane z grzechem aniołów,

---

960 H. Bey, *Cybernetyka i enteogenika. Od cyberprzestrzeni do neuroprzestrzeni*, [w:] *Tymczasowa strefa autonomiczna i inne eseje*, dz. cyt., s. 95-96.

961 M. Eliade, *Próba labiryntu...*, dz. cyt., s. 64.

962 „Azazel nauczył ludzi wyrabiać miecze, sztylety, tarcze i napierśniki. Pokazał im metale i sposób ich obróbki: bransolety i ozdoby, sztukę malowania oczu i upiększania powiek, bardzo cenne i wyszukane kamienie i wszelki [rodzaj] kolorowych barwników. I świat uległ zmianie. Nastała wielka niegodziwość i wielki nierząd. Pobłądzili, a wszystkie ich drogi stały się zepsute. Amezarak wyuczył zaklinaczy i nacinaczy korzeni, Armaros [nauczył] odklinania, Barakiel [wychował] astrologów, Kokabiel złowieszczów, Tamiel wyuczył astrologów, Asradel nauczył dróg księżyca” (*I Księga Henocha*, tłum. ks. R. Rubinkiewicz SDB, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. R. Rubinkiewicz, Vocatio, Warszawa 2000, s. 146-147). Analogiczną narrację odnajdujemy m.in. w alchemii egipskiej, gdzie anioły zdradzają Izydzie tajniki transmutacji, dalsze echa zaś w rozgrywającej się pomiędzy Teutem i Tamuzem historii o wynalazku „pisma”. W każdej z tych narracji odnotować można charakterystyczny ambiwalentny prometejski rys; wiedza, technologia itp. ukazane są jako jednocześnie pomocne i szkodliwe.

Synów Bożych, a więc odbywające się na styku tego, co duchowe, z tym, co materialne – negatywne wydarzenia łączące się z obdarowaniem ludzkości techniką i magią, która, jak tłumaczyliśmy wcześniej, w świadomości Hebrajczyków uchodziła za związaną zwłaszcza ze społecznościami rolniczymi i mitem o charakterze wegetatywnym.

Jeśli jednak przeciwieństwa mają się dopełniać, w funkcji pełnionej przez Kaina nie możemy dopatrywać się definitywnego zła, nawet jeśli negatywne nacechowanie osiadłego, rolniczego trybu życia – w związku z biblijnym osadzeniem narodu Izraela w szerszym kontekście kulturowym – potwierdzają zarówno przesłanki natury etnograficznej, jak i teologicznej. To, że Bogu spodobała się ofiara Abla, natomiast na ofiarę Kaina „nie wejrzał" czy „nie chciał patrzeć", nie stanowi wystarczającej podstawy, aby jednoznacznie rozsądzić o wyższości, którejś z pełnionych przez braci funkcji. Decydują o tym dopiero późniejsze wydarzenia. Scenę zbrodni poprzedzają bowiem bezpośrednio wzmianki o ponurej twarzy Kaina, złym postępowaniu oraz władzy grzechu, który – jak powiada Bóg – „leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować" (Rdz 4,7). Kain jednak, miast nad grzechem, woli zapanować nad zewnętrznym światem, postanawia więc wziąć sprawy w swoje ręce i – powodowany prawdopodobnie głębokim poczuciem krzywdy – wymierzyć sprawiedliwość podług własnych wyobrażeń na jej temat.

Ten trop wyraźnie podejmuje Lew Szestow:

„Kain, którego ofiara nie była miła Bogu, podniósł rękę na rodzonego brata – wydawało mu się, że dokonał zabójstwa w imię sprawiedliwości, w celu odzyskania podeptanych praw. Od czasów Kaina żaden człowiek nie mógł zrozumieć, dlaczego Stwórca z większą życzliwością przyjmuje ofiarę brata niż jego własną"[963].

Tutaj też spoczywa, zdaje się, klucz do wyjaśnienia tajemnicy enigmatycznego Kainowego „znamienia", które – paradoksalnie – chronić ma zbrodniarza przed śmiercią. Blake, podejmując temat Kaina i Abla w jednym ze swoich wczesnych utworów – dramacie zatytułowanym *Duch Abla* – ukazuje zrozpaczona Ewę, która pragnie zemsty za śmierć ukochanego syna; zasada oko za oko, ząb za ząb ukazuje się tutaj w znamiennej formie: śmierć za śmierć. Bóg odpowiada, iż nie sposób tą drogą dochodzić sprawiedliwości, gdyż ciąg zainicjowanych w ten sposób sankcji zatrzymałby się dopiero na Nim samym: Kain zabił Abla, Kaina zabije

[963] L. Szestwo, *Apoteoza niezakorzenienia. Próba myślenia adogmatycznego*, tłum. J. Chmielewski, KR, Warszawa 2011, s. 50.

więc Ewa, Ewę zabić będzie musiał Adam (lub na odwrót), a Adama za to ukarać śmiercią musiałby sam Bóg. Zgodnie z taką interpretacją, znamię Kaina przerywa tego typu łańcuch przyczyn i skutków związanych z wyłącznie ludzkim wyobrażeniem sprawiedliwości – a więc tym, które do życia powołał sam Kain, zabijając brata.

Gdy przyjrzymy się dalszym losom Kaina i Abla – oraz losom reprezentowanych przed te dwie postaci typów – zauważymy, iż w tym podstawowym dwuwartościowym wyobrażeniu zakodowano być może całe przyszłe doświadczenie ludzkości. Związana z Kainem i Ablem historia techniki, panowania i przemocy zdaje się mieć swój finał – lub lepiej jeden z wielu możliwych finałów – w innej opowieści z Księgi Rodzaju: o jednym z pierwszych miast i sięgającej nieba wieży Babel. Wprawdzie sam Kain wzniósł wcześniej inne miasto (Rdz 4,17), mimo to typologiczny trop prowadzi wprost od niego, do tej właśnie opowieści z Księgi Rodzaju. Bowiem to w jej ramach na pierwszy plan wysuwa się związek technologii, gospodarowania przestrzenią czy „organizowania" bytu, z *hybris*, ludzką pychą: ludzie wyrabiają i wypalają cegłę, miast zaprawy używają smoły, są więc w stanie zbudować miasto i wysoką, sięgającą aż do nieba, wieżę, dzięki czemu „czynią sobie znak" (Rdz 11,4 – w mniej popularnych przekładach słowo „znak" oddaje się jako „nazwa" lub, dobitne, „imię"). Trudno nie odnotować w tym miejscu wyobrażeń definitywnie związanych z pychą, takich jak chociażby – uczyniona ludzką ręką – wieża, która sięgać ma samego nieba. Niebo jest tu niewątpliwie symbolem *sacrum*; „wstępujące", materialne schody zdają się w tym kontekście negatywną, bałwochwalcza analogią wszelkich „zstępujących", duchowych objawień, takich jak np. sięgającą nieba drabina, oglądana we śnie przez Jakuba.

Można jednak mimo wszystko dziwić się wyrokom Boga, który decyduje się pomieszać ludzkie szyki (i języki), i szczerze pytać: cóż jest złego w tym, iż ludzie chcieli się zjednoczyć i w tym celu „uczynili sobie znak"? Jednak właśnie w owym znaku przejawia się ekstrawertyczny, zachodni charakter wieży Babel, który jeszcze mocniej wiąże ten wątek z postacią Kaina: człowiek Zachodu zdaje się bowiem zaczynać od idei panowania i porządkowania: przy-porządkowania i pod-porządkowania, kończy zaś na przemocy dokonywanej w imieniu zewnętrznych, widzialnych znaków[964], idoli odzwierciedlających jego ograniczone wyobrażenia rzeczywistości.

[964] Gdy dodatkowo Babel zestawimy z Babilon – Kodeks Leningradzki blisko trzysta razy oddaje nazwę Babilon za pomocą hebrajskiego Babel – odsłoni się przed nami związek owej ideologicznej proto-idolatrii z motywami zdemoralizowanej ziemskiej władzy, moralnego upadku, gromadzenia doczesnych dóbr itp.

Nieco bardziej introwertyczny, wschodni na wskroś Abel nie potrzebuje zewnętrznego znaku, „nosi" bowiem swój „znak"[965] – znak swojej symbolicznej przynależności do niewidzialnego Boga, Jego imię – ukryty wewnątrz, jak gdyby wytrawiony w sercu (odwrotnie aniżeli zewnętrzne, widzialne Kainowe znamię, które szybko staje się powodem do dumy z nieprawości[966]). Jest on jednocześnie znakiem współ-przynależności całego stworzenia, które od Boga pochodzi i w Bogu jest jednością, człowiek zaś – jako przysłowiowa „korona" stworzenia – ma być raczej jego stróżem czy pasterzem[967] aniżeli panem. W historii ludzkości to jednak postawa Kaina zdaje się nadmiernie eksponowana kosztem postawy jego brata; podmioty o charakterze Kaina – czy to indywidualne, czy też kolektywne – jako dominujące, najpierw podporządkowują sobie swoje przeciwieństwo, następnie zaś, w imię źle pojętej sprawiedliwości, wykluczają je, analogicznie do tego, jak Kain pozbył się swojego brata[968]. Ten zaś – jak każdy, kto w autentyczny sposób dysponuje prawdą na temat jednoczącego niewidzialnego „znaku" wytrawionego w duszy – zanika, odchodzi, odmawia konfrontacji, w końcu staje się ofiarą podobnie jak Chrystus czy platoński oswobodzony-oswobodziciel, który z „dobrą nowiną" na ustach wraca do jaskini – zdaje się to niejako zakodowane w ich postawie. Zburzenie delikatnej równowagi między braćmi ewokuje najróżniejsze konfiguracje rzeczywistej destabilizacji, nieprzyjaźni i „cielesnej wojny" (Blake) wszelkich – związanych przecież u swych pierwocin, zmagających się w „przyjaźni" – przeciwieństw.

Być może niepotrzebnie znowu wikłamy się w meandry biblijnej typologii i jej licznych odnośników z zakresu antropologii kultury; ta jednak, szczególnie w tym miejscu Pisma (choć z pewnością również w wielu innych), zdaje się stanowić zadziwiająco foremny model funkcjonowania samego symbolu i jego chrześcijańskiego rozwinięcia. W historii Kaina i Abla dostrzegamy zatem problem różnicy i to przynajmniej w kilku wariantach. Podstawowa pozostaje tu kluczowa dla symbolu różnica pomiędzy światem i transcendencją *sacrum.* W ramach tej podstawowej różnicy obu braci łączy odniesie do Boga; na opisywanym tu etapie dziejów – zgodnie ze specyfiką biblijnej narracji – nie ma bowiem jeszcze odstępców, inno-

---

[965] Por. Iz 66,19: mesjański znak, którym Bóg naznacza prześladowanych sprawiedliwych, interpretowany jako odpowiednik znamienia Kaina.

[966] Por. przechwałki Lameka, do których jednoznacznie odnosi się Jezusowa mowa o wybaczeniu: „Słuchajcie, co wam powiem, żony Lameka. Nastawcie ucha na moje słowa: Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec! Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!" (Rdz 4,23).

[967] Znów, być może, jest to inwertywne odniesienie typologiczne do słów Kaina: „Czyż jestem stróżem brata mego?" (Rdz 4,9).

[968] Doskonale obrazuje to przytoczony przez Beya przykład rdzennych mieszkańców Ameryki, Indian.

wierców, bałwochwalców, wzgardzicieli boskich praw itp. Jest więc Bóg, oni zaś są częścią stworzenia i jest to jasne tak dla człowieka pokornego, jak i dla grzesznika.

Kolejna różnica to wspomniana już różnica wynikająca z pełnionej funkcji – już tutaj zarysowuje się rozbieżność dotycząca „jakości" odniesienia do *sacrum* i otaczającego ich świata, nie rozsądza ona jednak jeszcze definitywnie o niczym. Różnica ta ukazana zostaje jako obecny w świecie fakt, czemu odpowiada arbitralna decyzja Boga w kwestii przyjęcia bądź nieprzyjęcia ofiary. W tym momencie na scenę z całą mocą wkracza czynnik ludzki – ale i ukryty jakby pod egzoteryczną warstwą narracji, związany ze złem i grzechem, czynnik metafizyczny – to czynnik ludzki decyduje o kolejnej różnicy: odmiennym stosunku Boga do każdego z braci. Ten stosunek zaś wyznacza cięcie pomiędzy tym, co symboliczne i niesymboliczne; tym, co jest wewnętrzną przynależnością i związkiem z *sacrum*, i tym, co karmi się zewnętrznym „znakiem", opierając pojęcia związku i przynależności na sztucznej, po ludzku kodyfikowanej hierarchii, która z wolna zastępuje autentyczny obraz Boga, imitując jednocześnie Jego stosunki ze światem.

W tym sensie Abel jest wzorem dla symbolu „otwartego" przez sam kontakt z tym, co nie daje się w pełni odzwierciedlić w immanencji; Kain zaś dla symbolu „zamkniętego" – idei, która krzepnąc, ideologizuje się, „kostnieje" w obiektywnym, zewnętrznym porządku uczynionym ludzką ręką: relacji przy- i pod-porządkowania. Pierwszy (wzór/symbol), pojmowany jako skrajne (bo metafizyczne) podporządkowanie, okazuje się wolnością „wystawania" poza wymiar doczesności, poza skończoność, poza dotkniętą śmiercią materię – dlatego, chcąc nie chcąc, staje się zapowiedzią radykalnie mesjańską, zapowiedzią przezwyciężenia świata. Drugi (wzór/„zamykający się" symbol) pojmowany jako wolność samostanowienia – również w kwestii dobra i zła, wyższości i niższości itp. – okazuje się „niewolą" podporządkowania: ofiary, którą w imię wyobrażenia, koncepcji (imitacji jak powiada Blake) ogólnego prawa musi ponieść wyróżniająca się, niepasującą do tak pojętej ogólności, jednostka. Dlatego ofiara Abla nieprzypadkowo kojarzy nam się z Chrystusem, a cały „układ" zdaje się wielokrotnie odbijać w zwierciadle innych biblijnych historii.

Wolność zawarta w relacji symbolicznej naznaczona jest głębokim czy wręcz „głębinowym" (ezoterycznym) odniesieniem do tradycji: jej niewidzialnego kanonu – odbijającego się jednak w świecie, który sam jest symbolem Boga. Jest paradoksalną wolnością związaną, dostrzeganą również w znakach zewnętrznego świata, opisaną przez Frye'a „dialektyką rygo-

ru i swobody". Symbol łączy przeciwieństwa, akceptuje różnicę, która jest niepowątpiewalnym faktem, pozwala jej „być" i towarzyszy jej niczym Abel swojej trzodzie; w różnicy zaś eksponuje przyjaźń i harmonię kosztem zwady i przeczenia. Inaczej pozorna wolność zawarta w Kainowym samostanowieniu, niesymbolicznej prawodawczej samowoli, niemalże od razu zbacza ku autokratycznym rejonom wykluczenia, wojny i wizji różnicy, która wymaga ofiary; jej weryfikatorem staje się więc śmierć w podwójnym znaczeniu. Raz: jako śmierć „wykluczonego" – jakkolwiek go pojmiemy – dwa: jako śmierć przez uniezależnienie, które ostatecznie odwraca się od Boga, dawcy życia tak doczesnego, jak i innego; tego właśnie, które wykracza poza doczesne samostanowienie. Zainicjowaną przez rajski „śmiertelny" grzech utratę symbolicznej relacji z *sacrum* wieńczy więc dobrze nam znany wątek „śmierci Boga", co pociąga za sobą śmierć samego człowieka w innym jeszcze sensie, jako skrajne odwartościowanie: czyniąc się wielkim, większym od Boga – a jest to cecha definitywnie szatańska – człowiek spycha się na dno unicestwienia, pomniejsza swoją wartość, sprowadzając się do rangi nic nieznaczącego elementu obojętnego, zimnego, mechanicznego wszechświata.

Jednakowoż do tak prostego (prostackiego wręcz) wniosku doprowadził człowieka bardzo skomplikowany proces, podparty skrajnie wyszukanymi środkami; to ów proces określił Heidegger – w dużej mierze słusznie – mianem „dziejów zachodniej metafizyki". Dla niego też, dostawiające byt do bytu i rachujące[969] wszystko *ratio* zabezpieczania, przedstawia podobną – choć zasłaniającą odniesienie nie do Boga, ale do nieokreślonego bycia, bezkształtnego transcendensu śmierci i niejasnego związku z samym Sobą – ścieżkę jasności, jednoznaczności, foremności i wymierności; ścieżkę „kardynalnych cnót" zachodniej cywilizacji, dla której zasadniczo „byt jest, a niebytu nie ma" (Parmenides). Symbol zaś przeciwnie: od bardzo prostych – wręcz naiwnych w sposobach autoprezentacji i transmisji – środków prowadzi poprzez wyrafinowane, choć również nieintuicyjne (z zachodniego punktu widzenia), dziwaczne wręcz sposoby rozumowania, do głębokich i skomplikowanych, opierających się uogólnieniu, wniosków. Dodatkowo, symbol zdolny jest przekraczać partykularność języka ku uniwersalności obrazu (jakże różnego od tego, co idealnie – a więc po platońsku – „widzialne"). To przekroczenie nie dokonuje się więc, jak w stanowiskach apofatycznych, za sprawą odejścia od obrazu w bezkształt ogólności, ku jakiemuś bliżej nieokreślonemu doświadczeniu nicości, wszystkości, pełni lub pustki itp. To bowiem zdaje się wyłącznie pro-

[969] Na marginesie, hebrajskie *kajin* – słowo wypowiedziane przez Ewę przy narodzinach Kaina – oddawane zwykle jako „otrzymałam", oznacza również „kupiłam", co podkreślają niektórzy żydowscy egzegeci.

stym odwróceniem metafizyki bytu – inną jeszcze konsekwencją „decyzji" Kaina – które to odwrócenie rozprawia się z wszelką różnicą w nieco inny sposób, mianowicie za sprawą wszechpochłaniającego niezróżnicowania Tożsamości. Tu również króluje podszyta nicością śmierć „pożerającego" się w koło życia: trawiącego, wydalającego i na własnych szczątkach wyrastającego na nowo w nieskończoność.

Raz jeszcze na pierwszy plan wysuwa się *compositio oppositorum*, odzwierciedlenie paradoksu obecnego w samym sercu tego, co nieprzejawione: „aby wiedziano od wschodu słońca aż do zachodu, że beze Mnie nie ma niczego. Ja jestem Pan, i nie ma innego. Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja, Pan, czynię to wszystko" (Iz 45,6-7). Kain jako ten zachodni, „zewnętrzny" i uzewnętrzniający, po ludzku porządkujący element symbolicznego „związku" pomiędzy braćmi powinien – w idealnej sytuacji – w jakiś sposób odzwierciedlać się w Ablu; takiego odzwierciedlenia cech Abla Kain nie znalazł (nie wzbudził?) wszak w samym sobie i to właśnie stało się zarzewiem „jednostronnego" tragicznego konfliktu.

„Zachodni" rys Abla odsłania się z kolei zarówno w ramach jego zawodu, jak i w typologicznym związku z Chrystusem Dobrym Pasterzem. „Majeutyczny" charakter Ablowego zadania odsłania się bowiem w decydujących momentach jego „towarzyszenia" światu, jego pasterskiego współ-bycia – które samo w sobie nie jest biernym byciem-obok – gdy pozostaje on stróżem stada: pilnuje by było bezpieczne, by owce się nie rozproszyły, a gdy „zgubi jedną z nich […] idzie za zgubioną, aż ją znajdzie" (Łk 15,4). Tym samym również Abel wstępnie – choć na innych zasadach niż Kain – tworzy kulturę, zdolny dostrzec jakiś brak w tym, co jest, i rozwiązanie, ratunek czy wybawienie w tym, co może być. Nie pozostaje więc bierny – niczym zwierzę obok zwierzęcia, kamień obok kamienia, roślina obok rośliny – inny od reszty stworzeń żywych, wyróżnia go jednak nie panowanie, a stróżowanie i służenie: za sprawą owego bycia sługą staje się tym „wielkim" pośród innych. Abel jednoczy bez podporządkowania; Kain zaś nie pozwala mu – właśnie jako takiemu – być.

Podobną do Ablowej funkcję pełni Jezus jako cieśla, który udoskonala to, co naturalne, uczłowiecza, nadając jednocześnie formę, specyficzny rys, w jakiś sposób „przewidziany" w samym materiale, choć pierwotnie nieobecny i niemożliwy do wydobycia bez owej „majeutycznej" ingerencji. W starożytności drewno było zarówno symbolem pasywnej, pierwotnej zasady, którą należy poddać formowania, jak i terminem oznaczającym to, co cielesne,

materialne; stąd arystotelejski hylemorfizm – starogreckie słowo ὕλη znaczy bowiem tyle, co „drewno" czy „las"[970]. Zarówno więc praca Abla, jak i praca Chrystusa „doskonali naturę" – jak zwykli wyrażać się alchemicy o duchowo-materialnym *opus magnum*. W owej pracy ujawnia się więc Kainowy, zachodni rys wschodniego – „cofniętego" ku niewidzialności *sacrum* – symbolicznego Abla. Imię Abel pochodzi bowiem od hebrajskiego *hebel* – które to słowo przytaczaliśmy już w związku ze słynną „marnością" Koheleta – „mgła", „para", „dym" bądź „tchnienie", co łączy się z czynnością zasłaniania, ale i przezroczystością; oba te wektory obecne są w symbolu. W Kainie w wersji uzbrojonej i walecznej (jak opisywana wcześniej Atena), nieprzepuszczającej wewnętrznego i zarazem transcendentnego „światła" i walczącej o dominację z własnym przeciwieństwem – stąd hebrajskie *qajin*: „oszczep", „lanca", „włócznia". Dopełniające się wartości symbolicznego związku Kain-Abel wskazują jednak obydwa kierunki i być może w Kainie za mało jest Abla, w Ablu zaś za mało Kaina. Toteż „moment" symbolicznej struktury, jaką odkrywamy w ramach owej opowieści, nie zawiera się w wyższym stopniu „w" Kainie aniżeli „w" Ablu – tkwi bowiem w samej relacji, jaka zachodzi pomiędzy braćmi. Przeważająca w ustach Chrystusa, pasterza-cieśli, symbolika agrarna wskazywać może więc na próbę „łatania" owych fundujących doświadczenie ludzkości pęknięć.

Faktem pozostaje jednak to, iż każda z omawianych tu figur – pasterz, rolnik, cieśla – we właściwy sobie sposób wskazuje na cechy samego symbolu: przekształca on bowiem naturę w kulturę, po ludzku odnosząc ją do Boga. Abel zdaje się symbolem niemalże nieświadomym, najbliższym swych pierwocin sprzed podziału (jak Adam i Ewa w raju), natomiast Kain samą powierzchnią symbolu (Adam i Ewa po wygnaniu z raju), zewnętrzną, a więc cielesną, krystalizacją – obecnej przecież w każdym symbolu i jego odniesieniu do innych symboli – struktury. Taka krystalizacja czy ideologiczne „krzepnięcie" zdają się ryzykiem wpisanym w samą naturę symbolu i jego pochodnych. Chrystus zaś – łączący przeciwieństwa – jest symbolicznym „ciałem" Boga, a Jego doskonaląca naturę ludzka działalność staje się znakiem i zapowiedzią innego jeszcze wydoskonalenia, czyli wpisanego w samą strukturę symbolu *transmutatio* zmartwychwstania.

Takie postawienie sprawy w jakimś sensie „wciąga" Kaina w porządek zbawienia i być może właśnie z tego powodu Chrystus widywany jest wciąż z „celnikami i

[970] Drewno i las, podobnie jak morze i woda, są najpowszechniej występującymi w starożytności symbolami materii i cielesności; w stanie pierwotnym, biernym, często chaotycznym.

grzesznikami": z tą paraboliczną „jedną na sto" zagubioną owcą, której powrót do stada staje się powodem tak wielkiej radości. Spośród pogardzanych przecież wybrał sobie Chrystus uczniów, utrudzonych i obciążonych nauczał, grzeszników nie osądzał. Zgodnie z tym schematem, pierwszym wziętym do nieba zostaje „Dobry Łotr", podobnie jak Jezus skazany na krzyż, złoczyńca, być może również zabójca. To jakby Abel wyciągał rękę do brata i – sam będąc ofiarą – ukazywał istotę Bożego miłosierdzia: wybaczenie.

Jeszcze inna tego typu konotacja, związana z przekroczeniem powierzchownie pojmowanej sprawiedliwości, odsłania się w swego rodzaju dialektyce dopełniających się „tradycji": Mojżeszowej i Hiobowej – słusznie wskazanej przez Michała Klingera:

„Bibliści na ogół są zgodni, iż wskazane w Piśmie genealogie sugerują, że Balak, a więc według cytowanej <<księgi syryjskiej>> także Hiob, są współcześni Mojżeszowi. Tu pojawia się jednak dużo mocniejszy trop: opinia <<Starożytnych, że Księga Hioba była, jak Genesis, dziełem Mojżesza>>. Okazuje się, że również Talmud zagadkowo wiąże Księgę Hioba z Mojżeszem: <<Mojżesz napisał swoją księgę, historię o Balaamie oraz Księgę Hioba>> […] Niezwykle silne w Księdze objawienie o cierpieniu nie ma jasnych powiązań z objawieniem Mojżeszowym. Przywołana w epoce międzytestamentowej tradycja (<<księga>>) syryjska czyni Hioba współczesnym Mojżeszowi, a ich księgi komplementarnymi objawieniami Prawa i o cierpieniu"[971].

Pierwsze objawienie eksponuje więc Kainową, jednoznaczną (choć przecież nie jednoznacznie złą) stronę sprawiedliwości, jej zewnętrzną, legalistyczną strukturę, która może łatwo ulec wypaczeniu, drugie zaś Ablową tajemnicę niesprawiedliwego, bo niezawinionego cierpienia; nie zawsze bowiem dobry otrzymuje nagrodę, zły zaś karę – w ziemskim znaczeniu tych słów – co, znów, dobitnie ukazuje *sensus plenior* krzyżowej śmierci Chrystusa. Nad tym paradoksem: zarówno prawomocności prawa, jak i jego niewystarczalności – zdaje się „czuwać" sam Bóg[972]; paradoks ów ustanowiony zostaje nie inaczej, ale za sprawą symbolicznej relacji pomiędzy transcendentnym Bogiem i immanentnym światem. Jakby na dowód swej niejednoznaczności w „finale" Księgi Hioba, Bóg ukazuje więc swój niedostępny nikomu majestat;

[971] M. Klinger, *Boskie tajemnice Hioba. Odpowiedzi na Hioba ciąg dalszy*, [w:] tegoż, *Strażnik wrót*, dz. cyt., s. 27/28.

[972] W swojej skardze Hiob argumentuje z doświadczenia: „Na jedno więc, rzekłem, wychodzi, prawego ze złym razem zniszczy. Gdy nagła powódź zabija, drwi z cierpień niewinnego; ziemię dał w ręce grzeszników, sędziom zakrywa oblicza. Jeśli nie On – to kto właściwie?" (Hi 9,22-24). Jest to jeden z wielu argumentów, zgodnie z którymi fakty przeczą zasadzie doczesnej odpłaty, na świecie panuje gwałt, a zło triumfuje. Przyjaciele Hioba uparcie kontrargumentują, chcąc dowieść racji Bożej sprawiedliwości i powiązać doświadczenia Hioba z jakimś – być może nieświadomym – grzechem. Na końcu Bóg jednak gani przyjaciół Hioba, jemu samemu przyznając rację: „bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój, Hiob" (Hi 42,7) – z czego zdaje się jasno wynikać, iż Bóg pragnie dowieść właśnie swego ponad-racjonalnego charakteru. Owszem, dopuszcza zło – jak w przypadku Saula, gdy go „opuścił duch Pański, a opętał go duch zły, zesłany przez Pana" (1 Sm 16,14) – rządzi bowiem lewą i prawą ręką, co dla osądu człowieka musi pozostać kwestią problematyczną.

już samo stworzenie nie daje się w pełni pojąć, ujarzmić czy opanować, nie sposób rozeznać się w jego meandrach – cóż dopiero po ludzku zrozumieć samego Boga. Gdy więc mowa o symbolicznej ambiwalencji, ludzki rozum zostaje w tyle.

Rozwinięciem tego typu paradoksu – które jednak popycha każdy z komponentów przeciwstawnej pary w kierunku skrajnych pozycji – będzie prawdziwe po-apokaliptyczne *civitas Dei*: Jeruzalem, przeciwstawione każdemu historycznemu unaocznieniu archetypowego Imperium, w postaci Babilonu, Sodomy, Rzymu itp. – pierwsze buduje miłość, drugie umiłowanie świata, pierwsze współbycie i twórczość, drugie prawo i sprawowanie władzy; pierwsze odnajdowane jest głęboko wewnątrz – w samym człowieku – drugie daleko na zewnątrz: nieludzkie, niemalże wymykające się jurysdykcji człowieka, który jednak dzień w dzień powołuje je do życia i bez którego nie miałoby ono racji bytu. Opis jednolitej, wręcz totalnej struktury tego drugiego przytacza Fostowicz:

„Jest to konstrukcja archetypiczna, dająca się najogólniej przedstawić jako okrąg o wyraźnym centrum, będącym ośrodkiem panowania i dystrybutorem tzw. wartości. Granice imperium nie muszą być ograniczone, lecz musi ono być skończone w sensie jednolitej formuły panowania. Gdy świat zostanie zgodnie z tą formułą określony, wówczas powstanie uprzedmiotowiony obszar, zamykający w sobie całe pojęcie i doznanie rzeczywistości […] Tylko w ciągłej możliwości użycia siły i odnajdywaniu dyspozycyjności przejawia się jej istota. Nie rozumienie i poznawanie świata jest istotne, lecz to, by móc go nieustannie formować i przekształcać. W rezultacie światem staje się jedynie instrumentalna aktywność człowieka (praca, działanie, walka), skierowana ku innym istotom, przedmiotom i naturze. Jest to ciągła krucjata przeciwko bogom, ludziom i demonom, wyznaczająca magiczny krąg światła, gdzie to misterium się odbywa”[973].

Miasto takie staje się Kainowym antysymbolem. Nie ma w nim miejsca na solidarność, przyjaźń, dialog czy jakąkolwiek podobną relację, bowiem odgórnie narzucona, zgodna z jednolitą formułą panowania struktura oraz ściśle określony zakres dystrybuowanych wartości wykluczają jakąkolwiek różnicę. Imperium wypycha poza swój „świetlisty” krąg wszystko to, co wystaje poza z góry określone ramy: stygmatyzuje, egzorcyzmuje, zwalcza, ostatecznie zaś stara się zniszczyć wszystko to, co inne, aby własną władzę uczynić totalną. W idealnych warunkach staje się rodzajem synoptykonu, więzienia, gdzie każdy obywatel staje się nadzorcą i sędzią swego brata, przyjaciela, sąsiada. Zarówno „sztuka” rządzenia, jak i „sztuka” życia opierają się w tym wypadku na naśladownictwie; autentyczne natchnienie stanowi bowiem

[973] M. Fostowicz, *Poezja i władza*, [w:] tegoż, *Świat bez prawdy*, dz. cyt., s. 6

zagrożenie dla tak ustalonego porządku. W ramach Imperium jedność osiąga się wyłącznie poprzez podporządkowanie.

Porządek ów zaś przybiera *quasi*-sakralną postać, albowiem w „centrum" tak pojmowanej imperialnej struktury ustawiony musi być uprawomocniający wszelkie jej wyroki widzialny „obraz" bytu, któremu oddaje się najwyższą cześć – niczym jednoczący „znak" na wieży Babel. Z perspektywy żydowskiej pojmować to należy w kategoriach bałwochwalstwa, podobnie jak wówczas, gdy w świątyni umieszczano posąg lub ołtarz obcego, pogańskiego boga. Rewersem takiego świętokradztwa będą więc motywy takie, jak starotestamentowe reformy związane z oczyszczaniem świątyni (np. 2 Krl 18,4 lub 2 Krn 33,15), nowotestamentowe wypędzenie z niej przekupniów czy uzdrowienia, które polegać miały na wypędzaniu demonów z ciał opętanych ludzi – każde ciało bowiem jest świątynią Boga (1 Kor 3,16). Obecność żywego, wcielonego Boga – nauczającego Jezusa – w świątyni jerozolimskiej stanowi jednocześnie zapowiedź apokaliptycznej, zastępującej samą świątynię, obecności Boga-Chrystusa w centrum nowego Jeruzalem: „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek" (Ap 21,22).

Ziemską parodią tej idealnej obecności Boga w mieście niebieskim będzie więc widzialna, ziemska postać Antychrysta podszywającego się pod Boga, usytuowana jakoby w centrum imperialnej super-struktury, w Apokalipsie Jana utożsamionej z Rzymem. Z tej perspektywy znika rzekoma sprzeczność, jaka na pierwszy rzut oka rysowała się pomiędzy opisywanym przez Jana „uciskiem" czasów ostatecznych a Pawłowym „spokojem i bezpieczeństwem" tego samego okresu: „spokój i bezpieczeństwo" pełnego podporządkowania się jego doczesnej, totalnej strukturze[974], kontrastować będą tu z „uciskiem", prześladowaniem i gwałtem wymierzonym w tych, którzy nie chcą poddać się jej panowaniu, jej wyłącznie światowej mocy – w tych, którzy chcą pozostać autentyczną różnicą.

Prawdziwe religijne objawienie – *ex definitione* przybywające spoza zastoju ustrukturyzowanych społecznych wyobrażeń – zdaje się zawsze występować przeciwko tak pojętej mono-kulturze identyczności i separacji. Przybywając jako symboliczna Różnica różnic, funduje możliwość każdej autentycznej, pozytywnej relacji między przeciwieństwami – jedność poza nieprzezroczystym przymusem identyczności (nawet w postaci rzekomego szczęścia, spokoju i bezpieczeństwa, niczym w Witkacowskim *Nienasyceniu*: „Urządzimy was i będzie-

[974] Podporządkowanie takie nie musi być wszak równoznaczne z „zamieszkiwaniem" klasycznie pojmowanej dystopii.

cie szczęśliwi"), poza autorytarnym monolitem: wciąż tego-samego pośród takich-samych. Będzie to jedność podobna do opisywanej przez Jüngera przejrzystej formacji kryształu, gdzie zarówno powierzchnie, jak i głębia widziane są jednocześnie, gdzie nieskończona różnorodność faset w niewytłumaczalny sposób przenika się z jednorodnym wnętrzem i gdzie wreszcie – jak w Jeruzalem niebieskim – Oblubieniec i Oblubienica są jednym, jak gdyby zmieszanym ciałem, nie tracąc jednak własnej tożsamości. To właśnie w opisie nowego Jeruzalem wyraża się symboliczna jedność tego, co boskie, ludzkie, kulturowe i naturalne: Bóg, człowiek, ciało, Oblubieniec i Oblubienica, miasto z czystego złota „do szkła czystego podobne", z jego murami z jaspisu, bramami z pereł i fundamentami zdobnymi we wszelkie drogie kamienie[975], ale także rzeka wody żywej wypływająca z tronu Boga i Baranka i drzewo życia rodzące dwanaście owoców itd. Samo miasto zaś na górze „wielkiej i wyniosłej", jak gdyby „skrojone" na miarę człowieka (Ap 21,17); z nim jednak Bóg pozostaje w idealnej komunii, wszystko we wszystkich: „Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie <<BOGIEM Z NIMI>>" (Ap 21,3).

Innymi słowy, wydoskonalona relacja symboliczna, w ramach której pierwiastek Ablowy zdaje się łączyć z pierwiastkiem Kainowym: idealne współ-bycie Boga, człowieka i natury w organicznie, ale i po ludzku uporządkowanej przestrzeni. To wszystko cechy symbolu. Jeśli więc Mesjasz odpuszcza grzech, który narodził się wraz z poznaniem ogólnych kategorii dobra i zła – gdzie przeciwieństwa zmieniły się w przeczenia – nowa rzeczywistość łaski i świętości przywracającej ogólną harmonię i pokój będzie w rzeczy samej żywą rzeczywistością symboliczną. Dlatego już na krzyżu zapowiadającym zmartwychwstanie dokonuje się przezwyciężenie śmierci – umożliwiają je te same warunki. Śmierć już nie przeczy życiu, ale umożliwia życie całkiem nowe; w tym sensie staje się nieodzownym warunkiem każdej Apokalipsy pojmowanej jako odsłonięcie, uchylenie i możliwość spojrzenia za zasłonę skończoności. Przed-eschatologiczne ustanowienie – czy też cykliczne ustanawianie – relacji symbolicznej musi więc wiązać się ze świadomością ograniczonego zastosowania skończonych, zmysłowych form, za pomocą których symbol odsłania się i daje „poznać", tak aby nie czcić

[975] Przy okazji opisu murów i bram pojawiają się liczne kombinację omawianych wyżej liczb: cztery i dwanaście, co zdaje się nawiązywać z jednej strony do naturalnego cyklu czterech pór roku i dwunastu miesięcy, z drugiej zaś do kulturowego rozwinięcia znaczeń owych liczb: na bramach wypisane imiona dwunastu pokoleń synów Izraela, na fundamentach muru imiona dwunastu Apostołów, dwanaście tysięcy stadiów mierzy samo miasto, które układa się w czworobok o równej długości i wysokości ścian. W centrum zaś Bóg jako idealne dopełnienie porządku, który – jak każda inna, warta ocalenia doczesna jakość – nie zostaje zanegowany, ale podniesiony na wyższy poziom.

rzeczy ziemskich. Z drugiej strony, „krzepnięcie" symbolu, który stopniowo ulega coraz szerzej zakrojonej konceptualizacji, może ostatecznie prowadzić ku od-zmysłowieniu i przesunięciu akcentu z danych wyobrażeniowych, następnie zaś zmysłowych, ku sformułowaniom o charakterze logicznym, ogólnym, abstrakcyjnym. Te z kolei imitować mogą porządek boskich praw – w intelektualno-gnostyckim czy ontoteologicznym sensie – lub, gdy tylko technologia (rozwijająca i potęgująca kainowe tendencje techniczne) stworzy dogodne ku temu warunki, przedzierzgnąć się niespodziewanie np. w wirtualną, odcieleśnioną cyberprzestrzeń czystej informacji[976], co ufundowałoby nową, niespotykaną dotąd relację (i nowe sposoby wartościowania) pomiędzy strukturą i naturą, życiem i śmiercią, umysłem i ciałem itd. Taka surogacja stanowiłaby w gruncie rzeczy spotęgowanie wyobrażenia o upadku *nefilim*, Synów Bożych, w domenę materii. Eschatologiczne otwarcie symbolu będzie jednak zawsze sprzeciwiało się tego typu zabiegom, zasadniczo obligując nas do patrzenia nań jak na swoistą „wartość roboczą" – niezmiernie istotną, wręcz konieczną dla osiągnięcia celu, nigdy jednak ostateczną.

Tę samą optykę należy przyjąć, skupiając się na świecie, ciele, słowie Pisma, religijnej czy politycznej strukturze instytucjonalnej itp. W najlepszym wypadku będą one symbolami „niewidzialnego", w najgorszym zaś idolami zasłaniającymi symboliczny związek pomiędzy immanencją i transcendencją. Coś wprawdzie ocaleje z wielu tych obrazów, ostatecznie bowiem nie utracą one całkowicie swojej tożsamości – na co wskazuje choćby cytowana wyżej księga Apokalipsy – ukażą się jednak w zmienionej postaci. W tym sensie wszelkie przed-eschatologiczne przewidywania i wizje mogą albo łudzić, albo jedynie częściowo zdawać sprawę z tego, co w symbolu pozostaje zakryte. Z pewnością jednak każdy, kto pamiętać będzie o radykalnym charakterze „nowego stworzenia", nie powinien dać się zwieść żadnej, immanentyzującej eschaton, ziemskiej utopii.

Zasada, zgodnie z którą wszelkie przed-eschatologiczne wyobrażenia powinny posiadać charakter „roboczy", odpowiada w dużej mierze symbolicznej chrześcijańskiej decentralizacji przestrzennego porządku, związanego ze świątynią jerozolimską. Skoro każdy człowiek jest świątynią Boga, chrześcijaństwo staje się dosłownie religią wędrowną o uwewnętrznionym czy upodmiotowionym, duchowym centrum; chcąc się rozprzestrzeniać, ewan-

[976] Przed tego typu zagrożeniem – pojmowanym jako bycie niewolnikiem czystej reprezentacji – w wielu miejscach przestrzega Bey; choćby w cytowanym wyżej fragmencie dotyczącym „technicznej" rewolucji agrarnej i jej dziejowych konsekwencji.

gelizować, trzeba rozbijać i składać „namioty”[977], przenosić się z miejsca na miejsce. Tak jak Bóg spośród wielu narodów wyróżnił naród Izraela, tak Chrystus wyróżnia pojedynczego człowieka, uniwersalną przynależność do chrześcijaństwa opierając na duchowym czy nadprzyrodzonym (wiara), a nie cielesnym bądź przyrodzonym (przynależność etniczna, instytucjonalna itp.) fundamencie. Wędrowanie czy bycie przechodniem uwypukla dodatkowo „roboczy” wymiar symbolizowania pojmowanego jako bycie żywym – a więc skończonym – obrazem Boga. Nawet Chrystus, pomimo doskonałości, nie może ostatecznie odsłonić swojego transcendentnego „odniesienia”; już sam Paraklet przynieść ma to, czego Jezus za życia nie mógł przekazać uczniom z uwagi na ograniczony charakter perspektywy przed-paschalnej. Szereg spotkań ze Zmartwychwstałym odsłania kwestie, które wcześniej nie mogły zostać pojęte wprost, ostatecznie jednak dopiero Drugie Przyjście – tak różne jakościowo od pierwszego – odsłonić ma pełen majestat prawdy.

Chrześcijaństwo jest nomadyczne na sposób podmiotowy, eschatologicznie otwarte, uniwersalnie indywidualne, a więc jednocześnie globalnie kolektywne. Kolektywizm tego typu zdaje się obchodzić bez idei podporządkowania się zewnętrznej zasadzie jednoczącej grupę – gromadę, plemię, naród – choć nie jest przecież pozbawiony walorów życia gminnego, wspólnotowego, przede wszystkim jednak w sensie duchowym. Natomiast źródłowo-chrześcijański indywidualizm oparty na nowej tożsamości nawróconych – żywej, całościowej obecności Boga-Chrystusa w każdym człowieku (Ga 2,20) – jest paradoksalnie pozbawiony zarówno egoistycznych roszczeń jednostki, jak i skąpstwa miłości tak charakterystycznego dla indywiduum i jego osobistych pragnień, genetycznie i hierarchicznie domkniętej rodziny, grupy wspólnych interesów itp. „Być” Bogiem w symbolicznym sensie – zgłębiać *sacrum* w samym sobie na podstawie świata, który właśnie w Nim ma swoje źródło i uzasadnienie – oznacza wszak współ-czuć, współodczuwać ze wszystkimi i wszystkim, z całym Bożym stworzeniem (zwłaszcza zaś z drugim człowiekiem). Świat bowiem – podobnie jak „siatka” symboli odbijających się w sobie, wzajemnie determinujących i definiujących się wciąż na nowo – stanowi wieloznaczną przestrzeń kompleksowo dookreślających i wzajemnie podporządkowujących się sobie elementów. Słusznie więc wzywa *Corpus Hermeticum*:

[977] Pojawia się tutaj oczywiste skojarzenie z płótnem, szatą, które w Piśmie bardzo często oznaczają właśnie ciało pojmowane jako to, co zewnętrzne, ukrywające „skarby” spoczywające wewnątrz, w sercu. Podobnie więc świątynia, która sama w sobie stanowiła jakoby zewnętrzne „odzienie” dla *sacrum*, to zaś przejawiać miało się w jej wnętrzu, w „sercu” najświętszego miejsca. Na pustyni to właśnie namiot pełnił funkcję przenośnej świątyni.

„Znajdź swój dom w legowisku wszelkiego żywego stworzenia. Bądź wyższy niż wszelka wysokość i niższy niż wszelkie głębiny. Zbierz w sobie wszystkie sprzeczne właściwości, chłód i gorąco, suchość i płynność. Myśl, że jesteś równocześnie wszędzie, na lądzie, na morzu, w niebie. Myśl, że jeszcze nie zostałeś poczęty, że jesteś jeszcze w łonie matki, że jesteś młody, że jesteś stary, że umarłeś, że jesteś w świecie pozagrobowym. Obejmij myślą to wszystko równocześnie, wszystkie czasy i miejsca, wszystkie substancje i cechy, i wielkości razem. Wtedy będziesz mógł pojąć Boga”[978].

Operujący mitologemem „ludzkiego boga” hermetyzm zwraca się więc bezpośrednio do konkretnego indywiduum; wyraża myśl o paradoksalnym przebóstwieniu w sposób jasny i jednoznaczny, posługując się przy tym strukturami narracyjnymi zbliżonymi do gnostyckiego mitu dogmatycznego o charakterze skrajnie synchronicznym[979]. Chrześcijaństwo jednak – nie będąc ani zespołem wierzeń mistycznych, ani filozofią, ani wyłącznie rozbudowanym przez narrację mitologiczną etosem – wpisuje się w historię objawienia Boga Starego Testamentu (w sposób skrajny samo-uwierzytelniając się na poziomie typologicznym) i radykalizuje indywidualny rys obecnej w hermetyzmie mistagogii, albowiem przez wcielenie – czyli pełną teofanię Boga w ludzkiej postaci – to właśnie jednostkowy podmiot ludzki zostaje realnie uzdolniony do tego, aby poprzez wiarę dostąpić takiej całościowej przemiany. Należy przy tym zauważyć, iż również w obrębie judaizmu, w szczególności zaś w tradycji prorockiej, zarysowana zostaje – wprawdzie wyjątkowo delikatnie, ale jednak – paralelna możliwość. Nie ma tu jeszcze mowy o uniwersalnym powołaniu, wręcz przeciwnie: spośród całości wybiera Bóg jednostki, które zjawiają się następnie jako „oddzielone”, wydelegowane do konkretnego zadania: „I zstąpi na cię Duch Pański, i będziesz z nimi prorokował, a odmienisz się w inszego

---

[978] *Corpus Hermeticum*, ks. XI, cyt. za:. C. Miłosz, *Nieobjęta ziemia*, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 25.

[979] Hermetyzm stanowi niesłychanie szeroki wytwór religijno-kulturowy, ewoluujący od czasów Grecji przedklasycznej (kultura staroarkadyjska). Nie jest po prostu np. formą gnozy, mitu dogmatycznego, systemu filozoficznego o nacechowaniu mistycznym itp. Przez wieki występował w wielu odsłonach: od mitycznej kosmogonii, przez lokalną religię pasterzy arkadyjskich, elementarną naukę o żywiołach, aż po religię narodową o dość szerokim zasięgu (hermetyzm hellenistyczny) czy filozoficzną spekulację o Logosie – nie wspominając o dalszych jego losach, aż do powtórnego „odkrycia” w czasach renesansu i związanego z nim dalszego rozwoju. W swoich dziejach związał się zarówno z filozofią neoplatońską, jak i żydowską mistyką, spekulacją charakterystyczną dla Kabały (Adam Kadmon) czy aleksandryjską horyzontalno-alegoryczną (typologiczną) hermeneutyką – przez co nie sposób określić go mianem jeszcze jednej odsłony wierzeń pogańskich. Dla przykładu: na podstawie wczesnego hermetyzmu pasterzy z Arkadii – gdzie Hermes uchodził za protoplastę rodu ludzkiego, sama Arkadia zaś za pra-miasto i kolebkę ludzkości – powstała późniejsza koncepcja hermetycznej eschatologii. Arkadia stanowiła tam rodzaj toposu utraconego raju. Kiedy odniesiemy ów fakt do występującej w tekstach hermetycznych koncepcją reinkarnacji, próby prostego połączenia hermetyzmu z mitem synchronicznym okażą się co najmniej problematyczne (w jednym z hermetycznych dialogów czytamy np. „Synu, przez jak wiele ciał musimy przejść (…), jak wiele cyklów gwiazd musi minąć, zanim pośpieszymy do Jedynego”). Ciekawy w hermetyzmie wydaje się również wątek dotyczący wiedzy, jaką uzyskać można było za sprawą kontaktu ze zmarłymi. Jako pośrednik pomiędzy światem żywych i światem umarłych, Hermes ułatwiać miał ów kontakt. Zmarli zaś partycypowali w jakiś sposób, jeśli nie w samym *sacrum*, to przynajmniej w tak czy inaczej związanej z nim, ukrytej w pierwiastkach świata wiedzy (gnozie). Zob. Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, tłum. H. Pietruszczak, Wydawnictwo Henryk Pietruszczak, Zgorzelec 2015.

męża" (1 Sm 10,5-6). Źródłowo judaistyczna koncepcja mądrościowej – skierowanej ku przeszłości – indywiduacji prawa oraz prorockiej – skierowanej ku przyszłości – indywiduacji impulsu rewolucyjnego zdaje się więc jasno zapowiadać możliwość takiej przemiany; w obydwu tych funkcjach Jezus realizuje się w sposób niedościgniony. Tym samym, słowa Mojżesza z Księgi Liczb okażą się jednoznacznym wyrazem nadziei na uniwersalizację powołania, która w sposób pełny dokona się dopiero za sprawą wcielenie: „Oby cały lud Pana prorokował, oby mu Pan dał swojego ducha" (Lb 11,29).

Bez rewolucyjnej funkcji prorockiej judaizm nie różniłby się od innych religii Starego Świata opartych na cyklicznym odtwarzaniu mitologicznych „wzorców", gdzie depozytariuszką pozostawała tradycyjna mądrość. „Mądrość – wyjaśnia Frye – z jej poczuciem ciągłości, powtórzeń, precedensów i roztropności jest najwyższą formą życia społecznego funkcjonującego na zwykłym poziomie"[980]. Paradoksalnie jednak to sam symbol, *explicite* eksponowany raczej poza judaizmem, umożliwia wyjście poza zaklęty krąg mądrości, tradycji i powtórzeń dokonujących się w ramach tego, co Frye określa mianem „funkcjonowania na zwykłym poziomie", ku otwartości ufundowanej przez własne transcendentne umocowanie. W tym sensie to właśnie symbol – lub inaczej: właściwie pojęta relacja symboliczna – otwiera możliwość historii nastawionej na realizację jakiegoś, zrazu nie do końca jasnego, idealnego celu. W regresywnej perspektywie religii pogańskich mamy więc do czynienia z czymś, co moglibyśmy nazwać czasem „słabym", odmierzanym od jednego do kolejnego rytualnego powtórzenia, które podtrzymują świat w istnieniu poprzez stały kontakt z czynnikiem boskim. Zapoznanie autentycznego historycznego otwarcia zdaje się ceną, jaką poganie płacą za nieodroczony w czasie, sprawczy kontakt z *sacrum*; człowiek niemalże bezpośrednio partycypuje tu w porządku „aktów objawionych przez istoty boskie", sam bowiem utworzony jest „według modelu substancji wiecznej".

Przekonania tego typu doprowadzić musiały do wykrystalizowania się mitologemu „ludzkiego boga". Mimo to w wierzeniach pogan nie spotykamy idei radykalnego przekroczenia świata; wprawdzie boskość nieustannie funduje tak ludzki, jak i naturalny świat, nie zaprasza jednak – poza wyjątkami – do własnego świata i nie pociąga ku sobie. Z kolei w progresywistycznym judaizmie zapoznana zostaje sama rzeczona bezpośredniość, a wraz z nią ścisły związek człowieka z uniwersum symboli. Mit nie działa tu bezpośrednio, za sprawą

[980] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 138.

mechanicznego odtworzenia – ustanowionych *in illo tempore* – symbolicznych treści w ramach czynności rytualnych. Mimo to w tradycji judaistycznej *implicite* obecna jest (i to z nadwyżką) cała paleta symboli znanych archaicznemu światu, ich uobecnianie się jednak – przynajmniej deklaratywnie – wiąże się z historią, z wydarzeniem, z tym, co Bóg wyjawia i przekazuje w ramach niekończących się aktualizacji własnego objawienia: „Tutaj zazwyczaj – trafnie stwierdza Tischner – wydarzenie poprzedza symbol. A nie symbol poprzedza wydarzenie”[981]. Nie jest to więc wyłącznie zapis tradycji bądź mądrości, za sprawą których „przywołuje” i sprowadza się porządkującą siłę *sacrum* na ziemię. To raczej ciągły dialog z osobową mocą, która przystępując wciąż i wciąż stara się objawić własny nadmiar w ramach określonego porządku, aby przyuczyć i przygotować człowieka na ostateczne objawienie „innego świata”, co ukaże się dopiero wówczas, gdy już runą zasłony doczesności. Perspektywa taka odsłania się jednak w pełni dopiero w chrześcijaństwie, wcześniej szczątkowo obecna jest wyłącznie w przepowiadaniu niektórych proroków; radykalny żydowski dystans pomiędzy *sacrum* i *profanum* lokuje realizację obietnicy w doczesności. Zdaje się, iż wyłącznie żywy dialog z Bogiem – jego nieprzenikniony charakter – zarazem odsuwa tę realizację, jak i zaciemnia jak gdyby kształt jej spełnienia. Tym samym pozorna symboliczna nieskuteczność judeochrześcijańskiego „mitu”, kiedy porównamy go z mitami innych religii i ich rytualnymi zwyczajami, okazuje się paradoksalnie jedynie odroczoną w czasie – najpierw przez obietnicę zawartą w ramach Starego i Nowego Przymierza, następnie zaś przez obietnicę Drugiego Przyjścia – skutecznością spotęgowaną przez radykalnie transcendentny charakter *sacrum*; to z kolei czyni ją symbolicznie „mocniejszą” od innych mitologii[982]. Już sama rewolucyjna funkcja proroctwa oferowała możliwość zmiany, przekroczenia „funduszu” mądrości, tradycji, prawa, niepowtarzalności, na podstawie których Bóg mógł rzeczywiście, jednorazowo „wejść” w historię, ukazując jednocześnie symboliczną możliwość „wyjścia” poza jej horyzont. Objawienie żywej, niemieszczącej się w żadnym „funduszu” i niemożliwej do streszczenia transcendencji dokonuje się w dialogu z diachronicznie „rozciągniętym” w czasie

[981] J. Tischner, *Hermeneutyka i język*, [w:] *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 192.

[982] Albowiem Boga Starego Testamentu moglibyśmy określić mianem Symbolu symboli – *locus communis* wszystkich objawiających się symboli – o nacechowaniu transcendentnym, Chrystusa zaś Symbolem symboli o nacechowaniu immanentnym. Nawet jeśli każde objawienie, jako ukazanie się boskiej mocy w światowym znaku, musimy z konieczności pojmować jako transcendentno-immanentne, a więc paradoksalne. Jeśli cały świat określimy mianem symbolu – radykalnej metafory innego świata – wówczas cały świat okaże się „konstrukcją” nie mniej paradoksalną aniżeli po-apokaliptyczne „nowe niebo i nowa ziemia”. Wówczas Apokalipsa będzie wyłącznie kwestią zmiany perspektywy, rodzajem przejaśnienia. Idea takiego „lokalnego” przejaśnienia legła u podstaw Blake’owskiej koncepcji indywidualnego sądu ostatecznego, który może dokonać się jeszcze za życia, właśnie w postaci „zerwania zasłony” fałszu i dostrzeżenia skrywającej się za nią prawdy.

symbolem i zdaje się możliwe właśnie za sprawą rzeczywistego poczucia upływu owego czasu, aż po zanegowanie jego skończonego wymiaru.

Deklarowane przez Żydów, a stanowiące samą substancję Tory ukazywanie się Boga w ramach czasu historycznego[983] – nie tylko więc w ramach literacko uporządkowanego zbioru przekazywanych z pokolenia na pokolenie opowieści z jakiegoś pra-czasu – pociąga za sobą konsekwencje istotne z symbolicznego punktu widzenia. Owo historyczne ukazywanie się Boga – Jego aktywna postawa i dialog z człowiekiem – czyni Biblię dziełem językowo niesłychanie elastycznym, do granic możliwości wielowymiarowym. W Piśmie przemawia zarówno sam Bóg: obiektywne źródło boskie powiadamia subiektywnego odbiorcę ludzkiego, ale również nakazuje Mu przemawiać w swoim imieniu, następnie zaś ludzki autor – niekoniecznie ten sam, który wcześniej stał się „ustami" Boga – spisuje w szczegółach okoliczności owych wydarzeń. To właśnie „w" nich i za ich pośrednictwem odsłania się symbol, poprzedzają go i dają mu wybrzmieć – jak słusznie zauważa Tischner. Symbol zakodowany jest zarówno w słowach samego Boga, jak i w słowach, czynach i gestach tego, kto działa w Jego imieniu, w zmysłowej postaci (hierofania), w jakiej Bóg objawia się człowiekowi, ale i w formie – nie bez powodu utrwalonych w Piśmie – wydarzeń, które stają się udziałem zarówno wybranej jednostki, jak i całego Bożego ludu. Zdaje się, że z tego wszystkiego składa się zaprojektowana przez Boga „wypowiedź"[984]. Prawdopodobnie z tego powodu Frye decyduje się rozciągnąć nowotestamentową kategorię kerygmatu na całą Biblię, określając go mianem czwartej – obok metaforycznej, sylogistycznej i opisowej – formy językowej ekspresji. Biblijny kerygmat, jak pojmuje go Frye, posługuje się w pewnym sensie każdą z tych form językowej ekspresji, modyfikując jednocześnie – znacznie lub nieznacznie – sposoby ich zastosowania.

Idiom ów więc przede wszystkim ściśle łączy przedstawienia obrazowe z medium słowa i jako taki, nie będąc wszak dziełem literackim i nie posługując się metaforą w sensie

---

[983] „Zapytaj no dawnych czasów, które były przed tobą, zaczynając od dnia, w którym Bóg stworzył człowieka na ziemi, [zapytaj] od jednego krańca niebios do drugiego, czy nastąpiło tak wielkie wydarzenie jak to lub czy słyszano o czymś podobnym? Czy słyszał jakiś naród głos Boży z ognia, jak ty słyszałeś, i pozostał żywy? Czy usiłował Bóg przyjść i wybrać sobie jeden naród spośród innych narodów przez doświadczenia, znaki, cuda i wojny, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem, dziełami przerażającymi, jak to wszystko, co tobie uczynił Pan, Bóg twój, w Egipcie na oczach twoich?" (Pwt 4,32-34).

[984] W ramach fazy poetyckiej czy hieroglificznej samo słowo występuje w szczególnej postaci, jak tłumaczy Frye: „Myślę, że w większości greckiej literatury przed Platonem, najbardziej u Homera, w przedbiblijnych kulturach Bliskiego Wschodu i w sporej części samego Starego Testamentu możemy dostrzec koncepcję języka, który jest poetycki i <<hieroglificzny>>, w sensie nie zapisu przy pomocy znaków, ale posługiwania się słowami jako szczególnym rodzajem znaków" (N. Frye, *Wielki Kod*..., dz. cyt., s. 41).

poetyckim, „jest pełen metafor i tak poetycki, jak tylko to możliwe" (Frye). Kiedy posługuje się opisem, zwykle jest to opis daleki od prozaicznej jednoznaczności, prawie nigdy nie odnosi się więc do potocznego intersubiektywnie komunikowalnego doświadczenia zmysłowego. Język abstrakcji jest mu obcy, podobnie racjonalna argumentacja, retorycznie zaś ogranicza się zwykle do ekshortacji o charakterze hieratycznym i hieroglificznym: pełnego symboli, podniosłego napomnienia, nawoływania, groźby, przestrogi, zachęty, które na celu mają nie tyle przekonanie kogoś do czegoś, ale wywołanie poczucia jedności (grupy, narodu, ludzkości) w sensie religijnym. Inaczej mówiąc: do zjednoczenia, jakie ma się w widzialny sposób dokonać pomiędzy tymi, którzy w niewidzialny sposób są już zawsze „połączeni" w Bogu – a więc ustalenia relacji symbolicznej w ramach metafory królewskiej tam, gdzie została ona z jakiegoś powodu zerwana lub pozostaje nieuświadomiona. W tym sensie autorzy Biblii są oratorami starającymi się odtworzyć „retorykę" samego Boga celem pobudzenia w odbiorcy postawy egzystencjalnego zaangażowania. Kerygmatyczny charakter Biblii odsłania się więc przede wszystkim w samym objawieniu, które z uwagi na swoje zakorzenienie w metaforycznej fazie języka (oraz na specyfikę języka hebrajskiego jako takiego) zjawia się zwłaszcza w formie, którą nazwalibyśmy poetycką bądź literacką; z uwagi na ukierunkowanie retoryczne (w osłabionym sensie) i oratorskie – nastawione na wywołanie egzystencjalnego „efektu" – kerygmat ów posiada również pewne cechy metonimiczne. Mimo to w ramach biblijnej ekshortacji argumenty natury etycznej lub próby ukazania przyczyn zbłądzenia i odstąpienia od Boga itp. „podane" są w sposób arbitralny – analogicznie względem samego objawienia – niezależny od żadnych czynników zewnętrznych, a co za tym idzie nie są nigdy dowodzone. Język objawienia jest zrazu – przynajmniej częściowo – „świadom" różnicy pomiędzy tym, co metaforyczne (radykalnie metaforyczne, a więc symboliczne), i tym, co dialektyczne. Bóg zjawia się, wciela, nawiedza, a Jego „przybycie" czy wręcz „wtargnięcie" samo w sobie pozostaje tajemnicze i nieprzeniknione, poza dostępem wszelkiej po ludzku pojmowanej „władzy". Symboliczny rys opisywanego tu idiomu uwidacznia się, jak widać, na każdym kroku.

Gdy więc w obrębie owego idiomu pojawia się np. alegoria – konkretna ilustracja dla problemów, które uchodzić mogą za abstrakcyjne – jak w przypadku nowotestamentowych przypowieści, trudno jednoznacznie ocenić, w jakim stopniu znak (forma wypowiedzi) ma w jej ramach swój udział w treści (tym, co stara się unaocznić), albowiem nigdy nie wiemy na pewno i ostatecznie, czym w samej swojej istocie jest owa treść. Radykalnie metaforyczny

charakter symbolicznej warstwy Pisma Świętego każe nam bowiem spojrzeć na przypowieść jak na realną sytuację, którą wszak stara się ona streścić, zaś każda realna sytuacja pozostaje zawsze o tyle potencjalnie symboliczna, o ile stanowi immanentne odzwierciedlenie swojego transcendentnego pra-obrazu – samego Boga.

Ów pra-obraz jednak, z doczesnego punktu widzenia, pozostaje paradoksalny i zakryty. Tym samym, nic nie stoi na przeszkodzie, aby przypowieści rzeczywiście opisywały – lub lepiej: jednocześnie opisywały i nie opisywały – to, do czego się odnoszą; zdają się wszak do tego szczególnie predysponowane z uwagi na sam gest wyróżnienia ich z całości nowotestamentowej narracji. Wyraźnie widać to tam, gdzie Jezus przekracza granicę prostego podobieństwa – nie pozbywając się jednak ze swojej mowy wszystkich istotnych elementów przypowieści – jak w przypadku opowieści o Łazarzu i człowieku bogatym. Zatarcie granicy między porównaniem i opisem, jaki stanowi mowa „o" sytuacji *post mortem* obydwu bohaterów – „piekle" i łonie Abrahama – wskazuje z jednej strony na pozaświatowe (transcendentne), a więc nie do końca jasne w judaistycznym kontekście rozwinięcie przypowieści, z drugiej zaś osłabia dystans pomiędzy formą i treścią, który w alegorii funkcjonuje na zasadzie: podobne, a więc inne. W tym sensie wypowiedzi Jezusa upodabniają się do wypowiedzi o Jezusie, i jedne, i drugie stają się wyrazem Bożego kerygmatu, co oznacza, iż w ich ramach dystans pomiędzy słowem i rzeczą, między znakiem i desygnatem zaciera się: paradoksalnie – czy po prostu symbolicznie – jednocześnie znosi się i zachowuje, jak w przypowieści o siewcy, który „sieje słowo" (Mk 4,14). Słowa Pisma jak gdyby maksymalnie zbliżają się tutaj do rzeczy opisywanej, podobnie jak Słowo, które „stało się ciałem", maksymalnie zbliżyło się do świata; w pierwszym przypadku przybliżenie tego typu umożliwia sam charakter rzeczy opisywanej[985], w drugim zaś charakter przedwiecznego Słowa.

Analogicznie: eschatologiczna wizja z Apokalipsy św. Jana powinna być traktowana jako rzeczywiście sprawozdawcza – starająca się zrelacjonować to, jak prezentować będą się rzeczy ostateczne – i jednocześnie jedynie przybliżająca opisywane w jej ramach okoliczności, które wymykają się wszelkim, po ludzku pojętym kategoriom opisu. Paradoks radykalnej metaforyczności Pisma jest ufundowany wszak przez sam jego transcendentny „przedmiot". W ustach Chrystusa przypowieści mogą stanowić prostą kontynuację Bożego kerygmatu i jako takie mieć naturę wizyjną: objawiać w sensie wyższym aniżeli – narzucająca się na spo-

[985] Idealnie pasuje tu więc opisywany już przez nas Jüngerowski termin „przybliżenie" – immanentne objawienie treści transcendentnych – które zdaniem samego Jüngera dokonywać może się również jako język.

sób jak gdyby bezwiedny – symbolika elementarna czy naturalna. Przypowieści mogą jednocześnie posługiwać się przedstawieniami z zakresu tej symboliki (takimi jak drzewo figowe, ziarno gorczycy bądź pszenicy, perła) oraz takimi, które znacząco wybiegają poza ów zakres (np. dziedzic nieba, Syn Człowieczy, uczta, talent, weselna szata). Słusznie więc zauważa Jünger ich nieograniczony przez perspektywę czasoprzestrzenną charakter, kiedy porównuje je z cudami, których za życia dokonywał sam Jezus:

„Przypowieści odnoszą się do tego, co absolutne, podczas gdy cuda potwierdzają przypowieści w czasie i przestrzeni, a więc w tym, co epizodyczne. Ranga przypowieści jest wyższa, gdyś są one wskazaniami duchowymi, cuda zaś – materialnymi”[986].

Być może podobną rangę posiadają stwierdzenia takie, jak to Blake’a, według którego świat jest tylko „Snem Wędrowca zbłąkanego u stóp wzniesienia”[987]. Sugestia, jakoby zbawienie nie mogło przybrać kształtu przebudzenia zbłąkanego wędrowca lub uczty w weselnej komnacie itp., zdaje się dyktować Bogu warunki, zgodnie z którymi miałby nam się objawić – zarówno docześnie i fragmentarycznie, jak i ostatecznie i w pełni. Symboliczna wyobraźnia religijna nie rości sobie praw do takich rozstrzygnięć; moc jej przedmiotu w szczególny sposób osłabia pod względem ontologicznym typowe dla niej przedstawienia, tak iż zawieszone zostaje rozstrzygnięcie, czy rzeczywiście opisują, czy też nie do końca opisują to, do czego się odnoszą. Właśnie z tego powodu przedstawienia religijne przyjmują – i powinny przyjmować – postać wyobrażeń; zdaje się bowiem, iż tylko nieostrożna wyobraźnia religijna może traktować własne przedstawienia – dotyczące wszak sfery ducha – w sposób dosłowny: jako jednoznacznie realizujące się w porządku obiektywnym.

Na symboliczny charakter przypowieści wyraźnie wskazuje Ewangelia Mateusza: „To wszystko mówił Jezus tłumom w przypowieściach, a bez przypowieści nic im nie mówił. Tak miało się spełnić słowo Proroka: Otworzę usta w przypowieściach, wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata” (Mt 13,34-35). Przypowieść objawia więc to, co ukryte, a jej obrazy zbiegają się z substancją tego, o czym opowiada; wyłącznie z tego powodu Chrystus może powiedzieć: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą” (Mt 24,35) – w innym wypadku stanowiłyby one czysty nonsens (lub płaską hiperbolę). Naprawdę nasycone sensem

986 E. Jünger, *Promieniowania*, tłum. S. Błaut, Czytelnik, Warszawa 2004, s. 434.
987 W. Blake, *Klucze*, [w:] *Wiersze i pisma Williama Blake'a*, dz. cyt., s. 149.

w Piśmie Świętym są te fragmenty i wątki, w których dzieją się rzeczy niezwykłe, te biografie na których piętno odcisnął – czy to osobiście, czy za sprawą aniołów, wyroczni Pana – sam Bóg. W każdym czasie wydarzenia te stanowiły „sprawy" nadzwyczajne, przerażające i budzące podziw; z czasem jednak wydarzeń takich było coraz mniej, a człowiek coraz słabiej zdaje się na nie przygotowany. Ukazuje to doniosły charakter doświadczeń nie tylko samych Apostołów, ale także Maryi, Zachariasza, Józefa, św. Pawła itp., szczególnie, iż za kontekst służą im wydarzenia spisane w „dokumencie" deklaratywnie sprawozdawczym czy historycznym, którego egzoteryczną autentyczność da się zweryfikować w dużo większym stopniu aniżeli prawdziwość analogicznych tekstów starszej, siostrzanej tradycji. Ci więc, którzy powołani zostali do udziału w takich wydarzeniach, stawali się jak gdyby żywymi symbolami, bo to w nich i poprzez nich objawił się Bóg. Wcielenie jedynie zradykalizowało charakter tego typu symbolizowania.

W tym sensie nowotestamentowy kerygmat i związane z nim powołanie stanowią przedłużenie wcielenia; są jak gdyby „wcieleniem" drugiego rzędu, odpowiadającym przesunięciu objawienia w głąb stworzenia i jego indywidualizacji. Stąd Bóg nie przemawia już jednoznacznie do wspólnoty, z zewnątrz, ale nakazuje jej samej głoszenie słowa[988]; słowo wciela się więc wciąż i wciąż, podobnie jak wcieliło się w postać Chrystusa, ze wszystkim tego aktu następstwami: światowo powtarzać ma historię, którą w postaci osobowej obecności obserwowaliśmy, gdy Jezus przebywał na Ziemi, oraz płynącą z niej naukę. Nowotestamentowy kerygmat nabiera w dużej mierze charakteru przypowieści; bowiem za sprawą wcielenia i zmartwychwstania Chrystusa człowiek zostaje nie tylko utwierdzony w przekonaniu o byciu „obrazem i podobieństwem", ale również zaproszony do udziału w „życiu" swojego pierwowzoru i zobowiązany do głoszenia wszem i wobec związanej z owym zaproszeniem Radosnej Nowiny. Starotestamentowa zasada, zgodnie z którą symbol zjawia się zapośredniczony przez wydarzenie objawienia, zostaje tutaj typologicznie uzupełniona i poszerzona zgodnie z kierunkiem eschatologicznego otwarcia historii: zarówno człowiek, jak i jego słowa, wspólnota wiernych, jej sposób odnoszenia się do świata itp. stają się symbolami zapowiadającymi „wydarzenie" Królestwa Niebieskiego. Symbolicznie pojęty kerygmat może więc stać się zarówno wewnętrznym kryterium dla głoszenia Słowa Bożego, a zatem także każdego innego słowa, które próbuje się pod nie podszyć, ale i zewnętrznym wskaźnikiem jego, zwłaszcza odda-

[988] Z pewnością jednak rozstrzygnięcie tego typu – jak każdy inny ujednolicający werdykt na temat Pisma Świętego czy ogólnej perspektywy religijnej – nie pozostanie definitywnie pozbawione wyjątków.

lonej od swego źródła, wykładni czy interpretacji, która pragnęłaby wyłuskać jego prawdziwy sens.

Na podstawie takiego spostrzeżenia Northrop Frye oddziela poziom Pawłowego kerygmatu *sensu stricto*, od poziomu na którym jego głoszenie przybiera postać „taktycznej organizacji Kościoła"; na pierwszym poziomie wszyscy są sobie duchowo równi, we wszystkich (lub „za" wszystkich) bowiem żyje zmartwychwstały Chrystus, na drugim zaś Paweł wypowiada się negatywnie np. o roli kobiet w Kościele. Inny przykład: przyjęcie Heideggerowskiego rozstrzygnięcia dotyczącego przyjścia Królestwa Niebieskiego „w mocy", zanim „niektórzy z was" – jak mówi św. Paweł – umrą; jeśli bowiem przyjmiemy, iż chrześcijanin umiera dla świata i dlatego dla niektórych już za życia spełnia się dotycząca Królestwa obietnica eschatologiczna, ów szczególny stan psychiczny czy też duchowy – z punktu widzenia typologicznego otwarcia na wydarzenie Drugiego Przyjścia – musi okazać się wyłącznie szczątkowy, niepełny aż do rzeczywistego, powtórnego, a więc apokaliptycznego przyjścia, które partykularne odsłonięcia owej prawdy jeszcze „za życia" tylko przeczuwają i zapowiadają. Podobnie zresztą jak owo poczucie przebywania już „tu i teraz" w Królestwie Bożym, które wszak jest nie z tego świata, ale i „obok nas" i „pośród nas" – jest to zresztą typowa symboliczna ambiwalencja, zradykalizowana dodatkowo przez eschatologiczne otwarcie historii.

Kompleksowa, choć niekompletna, orientacja, jaką oferuje myślenie symboliczne – w ramach którego ekspozycja określonych treści pociąga za sobą równie określone strategie dotyczące sposobów ich rozumienia i odnajdywania się w organizowanej podług ich wewnętrznych zasad rzeczywistości – może więc stanowić potężne narzędzie teologiczne: tak interpretacyjne, egzegetyczne, filologiczne, jak i przede wszystkim egzystencjalne. Parafrazując Heideggera, który na wczesnym etapie swojej filozoficznej kariery pragnął wszak za pomocą swoiście pojmowanej fenomenologii dotrzeć do samej istoty chrześcijańskiego objawienia, możemy wysnuć przypuszczenie, iż nikt dzisiaj nie zastanawia się, czy może nie jest tak, że źródłowego sensu religii nie sposób uchwycić współczesnymi narzędziami, jakiekolwiek by one nie były. Klasycznie pojmowana filozofia, teologia, nauka czy nawet opracowywana w tym celu heideggerowska „fenomenologia życia religijnego" – również tam, gdzie uprawia się archeologię wyobrażeń z rzadka tylko do głosu dochodzi kompleksowe rozumienie podstawowych symbolicznych treści wyobrażeniowych, jak również rozumienie, które „poprzez" nie dotyka świata oraz sytuacji konkretnego człowieka, zbiorowości, ich historii itd., otwiera-

jące jednocześnie „możliwość niemożliwości" w supranaturalistycznym sensie. Mając świadomość symbolicznej, głębokiej struktury Pisma, nie da się po heideggerowsku, „źródłowo" zinterpretować sensu prachrześcijańskiego doświadczenia życiowego; nie da się tego uczynić również za pomocą tak znienawidzonej przez Heideggera, odziedziczonej po Grekach ontoteologii czy związanej z nią metonimicznej teologii, którą posługiwała się niemalże cała intelektualna formacja pierwotnego Kościoła i której najwspanialszym rozwinięciem stała się scholastyka. Trzy kluczowe dla Nowego Testamentu, połączone ze sobą, symboliczne figury objawienia: wcielenie-śmierć-zmartwychwstanie będą zawsze stały w jaskrawej sprzeczności z tendencjami takimi, jak abstrahowanie od konkretu biblijnych wydarzeń-wyobrażeń, projektowanie na podstawie objawienia systemowych struktur o charakterze ogólnym, wszelkiego rodzaju immanentyzowanie eschatonu, zasłaniający Boga skrajny legalizm, który upraszcza wiarę, następnie „supermarketyzuje" ją i zamienia w rodzaj transakcji itp.

Bez zrozumienia natury symbolicznej relacji, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem i Jego stworzeniem, na nic zdadzą się również komunały całych armii kapłanów, sekciarskie pogadanki o nieprzeniknionej tajemnicy, powierzchowny newage'owy bełkot w zawoalowany sposób wypowiadający się o wszystkim i o niczym, a nawet bezrefleksyjnie odtwarzane rytuały czy rzekomo „otwierające" doświadczenia, do których coraz częściej zachęcają dzisiaj guru na ezoterycznych kursach i przewodnicy ruchów charyzmatycznych – i jedni, i drudzy mają coraz mniej wspólnego z przewodnikiem duchowym, upodobniając się raczej do trenerów personalnych. Wprawdzie w zaproszeniu, jakie Chrystus kieruje do utrudzonych prostaczków, cichych i pokornych, nie zawiera się jeszcze wezwanie do rozumienia skomplikowanych typologiczno-symbolicznych zależności, które niewątpliwie stanowią kontekst dla Jego objawienia się światu. W owym zaproszeniu zawiera się jednak proste wezwanie do wiary – wiary szczególnej, bo opartej na żywym symbolu, pod postacią którego *sacrum* naprawdę zamieszkało między ludźmi, do wiary w Jezusa Chrystusa, wcielonego Boga. Wiara taka, zdawałoby się naiwna i prosta, w swoim pierwotnym kontekście wymagała jednak ogromnej siły, trudu przezwyciężenia zastanych, dobrze ugruntowanych zwyczajów, swoistej podejrzliwości i nieufności względem tradycji, otwartości na zupełne – wręcz skandaliczne – *novum*. O ile więcej trudu i świadomości wymagać będzie od nas dzisiaj, aby móc w ogóle ziścić się, a przy tym nie przybrać zrazu skostniałej czy zafałszowanej formy. Natura symbolu każe nam bowiem spojrzeć na wezwanie Chrystusa, jak na apel nam współczesny, skierowany bezpo-

średnio do nas, a co za tym idzie wymagający również niezapośredniczonej, osobistej odpowiedzi, zaangażowania i indywidualnego podejścia do realizacji ideału (wręcz „wcielenia" ideału), który w owym wezwaniu rozbrzmiewa. Należy więc przede wszystkim wierzyć: zarówno w Symbol symboli, jak i w to, że ta wiara pociągnie za sobą jakieś rozumienie; z pewnością nie takie, które dałoby się osiągnąć o własnych siłach czy – co gorsza – po ludzku wymóc, nagiąć do własnych oczekiwań. Rozumienie, nad którym nie sposób zapanować, najprawdopodobniej bowiem raz nawiedziwszy nasze myśli, to ono zapanuje nad nami; rozumienie, z uwagi na swój przedmiot, zdolne sięgać coraz głębiej i głębiej, tak iż trud pracy pewnego dnia być może zamieni się w radość tworzenia, substancją którego będzie sam człowiek, jego formą zaś wieczność: „Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie" (Mt 11,30).

Filozoficzna pomysłowość, co z tak pojmowaną twórczością – zarazem konkretną i wybiegająca w dal, której nie sposób streścić w żadnej, nawet najbardziej wyszukanej formule – ma stosunkowo niewiele (lub nic) wspólnego, nie współgra zdaje się także z mądrością wzorowaną na Biblii. Trudno więc oczekiwać od filozoficznej erudycji pojęcia realnych „problemów" Pisma. Biblijne rozumienie symbolu – którego znaczenie szczątkowo odsłania się w zapowiedziach, w pełni zaś w historii Chrystusa – ukazuje prawdę o „rzeczach", tak jak zostały one zaprojektowane przez Boga w momencie stworzenia, zarazem jednak prawdę ich przeznaczenia, która paradoksalnie zdaje się prawdą na temat „wyjścia" z tworzonego przez nie labiryntu. W mgle Koheletowej marności (hebr. *hebel*) można wszak błądzić, będąc nieświadomym, iż znaleźliśmy się w swego rodzaju potrzasku, to znów będąc świadomym tego, ale nie znajdując jednak ani drogi wyjścia, ani żadnego pocieszenia, w owym podwójnym braku szukać usprawiedliwienia dla porzucenia wszelkiej aktywności. Można też starać się „wejść" w *par excellence* symboliczną, twórczą relację podobną tej, która w Księdze Przysłów łączy Boga i Mądrość (Sophie), będącą „przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim, igrając na okręgu ziemi" (Prz 8,30-31). Igranie, gra (w Wulgacie pojawia się w tym wersie słowo *ludens*), w ramach której wspólna „energia" krąży pomiędzy górą i dołem, pomiędzy Bogiem i „ludzkimi synami" (Przy 8,21), których Mądrość Boża wzywa do szukania samej siebie; gra taka – którą przekornie nazwać moglibyśmy umiłowaniem Mądrości – niczym dziecięca zabawa spełnia się w samej sobie, jest bezcelowa o tyle, o ile jej cel pozostaje zrazu niewidoczny. Mimo to krążąca w jej ramach „Energia – jak powiada

Blake – jest Wieczną Rozkoszą" (*Energy is Eternal Delight*); podobnie wszak w Koheletowym apelu:

„W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino! Bo już ma upodobanie Bóg w twoich czynach. Każdego czasu niech szaty twe będą białe, olejku też niechaj na głowę twoją nie zabraknie! Używaj życia z niewiastą, którąś ukochał, po wszystkie dni marnego twego życia, których ci [Bóg] użyczył pod słońcem. Po wszystkie dni twej marności! Bo taki jest udział twój w życiu i w twoim trudzie, jaki zadajesz sobie pod słońcem. Każdego dzieła, które twa ręka napotka, podejmij się według twych sił! Bo nie ma żadnej czynności ni rozumienia, ani poznania, ani mądrości w Szeolu, do którego ty zdążasz" (Koh 9,7-10).

Według objawienia Nowego Testamentu Szeol nie stanowi jednak ostatniego słowa, jeśli chodzi o ludzką aktywność; święci wszak prostują drogi Panu (J 1,23), symboliczna relacja ulega oczyszczeniu, krążenie „energii" zaś zostaje jak gdyby wydoskonalone.

Dokonane przez Chrystusa „rozbicie" ścian Szeolu jest zapowiadane wielokrotnie, m.in. w Księdze Koheleta, gdzie mowa o umieszczonym w umyśle bądź sercu człowieka *o-lam.* To hebrajskie słowo można tłumaczyć na wiele skrajnie różnych sposób, łączących się raz z wyobrażeniami skrajnie ziemskimi, zmysłowymi (o różnym zakresie), to znów transcendentnymi, duchowymi czy abstrakcyjnymi: „wieczność" (Biblia Warszawska), „wyobrażenie o dziejach świata" (Biblia Tysiąclecia), „żądza świata" (Biblia Gdańska), ale również po prostu „świat", „wszechświat", „eon", „tajemnica", „niejasność". Być może w owej wspaniałej wieloznaczności starożytnej hebrajszczyzny zakodowano symboliczną tożsamość przeciwieństw: *o-lam*, które Bóg włożył w umysł człowieka, pozostaje dręczącą „tajemnicą" na temat świata, który w całości pochodzi od Boga, odbierającą rozum „niejasnością" podobną „wieczności" rozsadzającej ramy tego, co zwykłe, faktyczne, doczesne, będącą zarazem „żądzą", pragnieniem świata, nim samym, oszołomieniem jego obfitością, jego przestrzennym i czasowym ogromem: „wszech-świata", „eonu"[989]. W symbolu biblijnym, którego medium pozostaje wszak język, sprzeczne z konwencjonalnego punktu widzenia jakości ukazują się więc w postaci jakby zrośniętej, mimo to ich związek – odsłaniający się zrazu jako niejasne pomieszanie, błąd, sprzeczność – daje się sensownie rozwinąć i uporządkować, nie tracąc

[989] Zdaje się, iż niewielu badaczy zajmuje się kwestią złożoności pierwotnego języka hebrajskiego. W toku niniejszego wywodu w odniesieniu do tego tematu wspomnieliśmy bodaj wyłącznie o Northropie Frye'u (literaturoznawca) i Ireneuszu Kani (tłumacz, politolog). Zdecydowanie więcej uwagi temu zagadnieniu poświęca się w kręgach ezoterycznych, zwłaszcza tam, gdzie przedmiotem badań jest żydowska Kabała. Dla przykładu por. D.M. Kraig, *Magija współczesna. Dwanaście lekcji wysokiej sztuki magicznej*, tłum. M. Lorenc, A. Kościuk, Illuminatio, Białystok 2011, s. 71-128. Jednak i w tych kręgach autorzy przyznają otwarcie, iż praca nad archaiczną hebrajszczyzną to w dużej mierze działanie po omacku.

swojej wieloznacznej siły. Kluczem interpretacyjnym takiego porządkowania staje się sam Chrystus, jednakowoż, nawet mając Go na podorędziu, nie sposób ujednoznacznić czy uprościć biblijnej narracji – wręcz przeciwnie: tajemnice owego klucza mogą wszak być „powtarzane w świetle […] rozgłaszane na dachach" (Mt 10,27), a i tak wielu ich nie pojmie.

Zakończenie

Kołując coraz szerszą spiralą,
Sokół przestaje słyszeć sokolnika;
Wszystko w rozpadzie, w odśrodkowym wirze;
Czysta anarchia szaleje nad światem,
[…]
I cóż za bestia, której czas wreszcie powraca,
Pełznie w stronę Betlejem, by tam się narodzić?
W.B. Yeats

Niniejsza dysertacją stanowi rezultat wieloletnich rozproszonych poszukiwań dotyczących Boga/ *sacrum*, wyobraźni (zwłaszcza wyobraźni religijnej) i – szczególnie w ostatnich latach – samego symbolu. Szczęśliwie okazało się, iż te „rozproszone" poszukiwania łączył zrazu jakiś wspólny cel. Gdzie indziej z pewnością przeczytalibyśmy, iż badania te dotyczyły raczej pojęć Boga, symbolu itp. Trudno jednak opisywane tu „rzeczywistości" bez zastrzeżeń sprowadzić do postaci pojęcia, a niniejszej dysertacji nadać status tak zwanej „pracy na pojęciach". Sposób w jaki – szczególnie gdy staramy się pojąć je razem – oddziałują zarówno na tego, kto chce o nich myśleć, jak i na to, co się o nich myśli, na końcu zaś również na to, w jaki sposób przebiega sam proces tego typu myślenie, w zasadzie uniemożliwia potraktowanie ich wyłącznie jako „przedmiotu" tegoż myślenia. Z pewnością był to jeden z powodów, dla jakich autor zdecydował się na poruszenie właśnie tego tematu: dynamizm, paradoksalna „aktywność" tego, co od tysiącleci przebywa w swego rodzaju stanie uśpienia, problemy z zapanowaniem czy wręcz ryzyko zbliżenia się na odpowiednią dla badania odległość – wszystko to sprawia, iż potrzeba dyskusji o tych „rzeczywistościach" (paradoksalnie pojmowanych dziś w przeważającej mierze jako martwe i skrajnie anachroniczne) wydaje się aktualna. Jeżeli bowiem jest dzisiaj jeszcze jakaś siła, nad którą człowiek nie zapanował, należałoby zakryć ją czym prędzej przed naszym wzrokiem, zarzucić myślenie o niej, wypchnąć w cień i przede wszystkim zapomnieć. I tak się zwykle czyni. Symbol jednak – posłaniec czasów najdalszych – pamięta; nawet jeśli nie ma już komu przypominać.

Symboliczne rozumienie religii jako takiej – zwłaszcza zaś potężnych tradycji, które głównie z powodów politycznych i instytucjonalnych zdążyły z czasem obrosnąć gąszczem półprawd, nieprawd, błędnego rozumienia i nierzetelnej wykładni – mogłoby współcześnie wpłynąć pozytywnie nie tylko na zmienię obrazu człowieka, wspólnot wiernych w obrębie różnych tradycji, samej religii w stopniowo coraz bardziej laicyzującej się kulturze, wyobrażenia roli, jaką człowiek odgrywa pośród innych stworzeń na ziemi, ale i wizję samej tej ziemi, wizję świata. Próba podmiotowego odnalezienia się w całościowym strukturalnym związku siatki symbolicznych sensów i ich odniesieniu do tego, co transcendentne, zarówno w ramach religii objawionych, jak i poza nimi, implikuje bowiem określone sposoby pojmowania i odnoszenia się do rzeczywistości, determinowane przez samą jej – zwykle zakrytą – konstytucję. Rządzi tu jednak zasada *lectio difficilior*, co dobitnie ukazuje powyższe, domykające jak gdyby nasz wywód, *exemplum* dotyczące chrześcijaństwa (jeśli tylko nie jest ono zbytnio wydumane). Dodatkowych trudności przysparza nasze dzisiejsze intelektualne wychowanie i wyrachowanie, ogólne ponowożytne, a więc ironiczne, popularnonaukowe, ateistyczne, a zwłaszcza apateistyczne nastawienie. Ten, kto przyjmuje jeszcze dzisiaj religijny punkt widzenia, zwykle posługuje się jego płaskim, gruntującym tożsamość i światopoglądowo zabezpieczającym obrazem, zaś ten, kto takiego punktu widzenia nie przyjmuje, nie będzie przecież ani zastanawiał się, ani rozwodził nad prawdziwym znaczeniem religii. Trudno w takich warunkach o dokonanie mentalnego przewrotu, jaki zwykle przypada w udziale tym, którzy o religii zaczynają myśleć, nie inaczej, ale właśnie „z wnętrza" symbolu. Wbrew tak pesymistycznej perspektywie, pozwólmy sobie – w ślad za Frye'em – jeszcze raz wyrazić niełatwą być może do pielęgnowania w takich okolicznościach, jednakowoż pełną nadziei myśl:

„To, co zazwyczaj uważamy za przyjęcie lub odrzucenie wiary, w żadnej mierze nie zakłada zaburzeń w naszych zwyczajowych procesach mentalnych. Wydaje mi się jednak, że próba myślenia w kategoriach mitu, metafory i typologii – a wszystko to są niebywale <<prymitywne>> kategorie z wielu punktów widzenia – zakłada spore tego rodzaju zaburzenia. Niemniej rezultatem – taką mam nadzieję i posiadam podstawy, żeby tak myśleć – jest większa klarowność, instynkt przedzierania się przez dżunglę zracjonalizowanego gadulstwa, ku jasnym obszarom intuicji"[990].

[990] N. Frye, *Wielki Kod...*, dz. cyt., s. 147.

Kiedy Frye mówi o intuicji, wie, że nie jest to pusty frazes – sama jego praca stanowi najlepszy tego dowód. Jednym z naszych najistotniejszych celów było ukazanie tego, że intuicja, która podąża za religijną wyobraźnią, daleka jest od gadaniny i samowolnych rojeń. A jednak, jako intuicja właśnie, rozporządza znacznie szerszym gruntem aniżeli poletko zakreślone przez ortodoksję. Nie należy również do dziedziny czczego irracjonalizmu, który od wieków „rozumowi bluźni", z zasady jak gdyby przeciwstawiając się chłodnym spojrzeniom mędrców – ich „szkiełku i oku". Wyobraźnia religijna, usytuowana gdzieś pomiędzy rygorem i swobodą, indywidualizmem i wspólnotowością, rozciągająca symboliczne „wiązania" pomiędzy człowiekiem, światem i tym, co transcendentne, podlegająca prawu cyklicznych „wcieleń", przechowująca w swoich „świetlistych komnatach" całość ludzkiego dziedzictwa, a jednak, przez swój związek z tym, co zupełnie Inne, otwarta na to, co zupełnie nowe – stanowi, w rzeczy samej, doskonałe „narzędzie" złotego środka.

Dlatego także nasze poszukiwania, od pierwszych aż po ostatnie strony niniejszej dysertacji, starały się skupić na wyobrażeniach jako tych, które niosą w sobie pewien sens. Precyzja pozostaje wprawdzie *differentia specifica* tekstu – jego linearności i dyskursywnego charakteru – wraz z nią wzrasta jednak ubóstwo, nędza, która wiąże się z nią „jak mierzący z miarą, a liczący z liczbą". Jednakże na „nadmiar" obrazu przyzwyczailiśmy się patrzeć od strony emotywnej lub czysto estetycznej, tym samym – pomijając uznanie dla warsztatu – patrzenie na obrazy, tudzież przywoływanie ich w myślach, może co najwyżej sprawiać nam przyjemność lub pociągać emocjonalnie; można by przy tej okazji nakreślić swoistą paralelę pomiędzy estetycznym zachwytem dla sztuki mającej wywołać wzniosłe uczucia (albo szokować), a równie w tym sensie irracjonalną, bo nastawioną na pobudzenie emocji, religijnością pozbawioną rozumienia (nieistotne, czy kwietystyczną, czy entuzjastyczną). Sposób myślenia, który staraliśmy się odtworzyć w toku naszego wywodu, nie jest nazbyt irracjonalny, z pewnością również nie stanowi świadectwa szczególnego rozemocjonowania; nie jest to także myślenie ściśle racjonalne, choćby z uwagi na swój „przedmiot", przed instrumentalizacją którego stara się nieustannie przestrzegać.

Zarówno pojedynczy obraz, wszelkie jego kulturowe konotacje, jak i pewien *Gestalt* naturalnych przyległości wynikający ze znajomości prostej struktury świata, którego elementy obraz ów dzierżawi, zjawiając się w przebraniu konkretnych zmysłowych przedmiotów –

mogą zawierać w sobie niezliczoną ilość informacji. W *Historii magii* autorstwa Eliphasa Léviego czytamy takie oto streszczenie jednej z pierwszych opowieści z księgi *Zoharu*:

„Wskutek walki niezrównoważonych sił Ziemia była naga i bezkształtna, kiedy tchnienie Boga uczyniło sobie miejsce na niebie i pozwoliło spłynąć potokom wody. Wszystkie dążenia natury zwróciły się ku jedności formy, ku żywemu połączeniu zrównoważonych sił, a ukoronowane światłem czoło Boga wzniosło się ponad pustym morzem i odbiło w wodach dolnych. Jego oczy pojawiły się promieniejąc jasnością, dwie płomienne błyskawice uderzyły z nich, krzyżując się z promieniami odbicia. Czoło i oczy Boga utworzyły trójkąt na niebie, a odblask utworzył trójkąt w wodach"[991].

Bezkształt, brak życia, w miejscu walki przeciwstawnych sił – brak uzupełniających się wzajemnie sił przeciwieństw oznacza śmierć, stagnację, rozpad, skostnienie. Woda jako uniwersalny symbol materii i stworzenia. Równoważenie się przeciwieństw, ich zmagania, jako podstawa stworzenia. Symboliczne odbicie oblicza Boga w zwierciadle materii; światło, błyskawice i dwa trójkąty – nasunięte na siebie stworzą gwiazdę Dawida, żydowski symbol boskiej analogi wyrażający archaiczne prawo powiązania czy korespondencji: „Jak na górze, tak i na dole; jak na dole, tak i na górze". Czy obraz wyłaniający się z tego tekstu zachwyca kogoś, czy też nie, jest rzeczą zupełnie przypadkową, zależną od wielu czynników, których nie będziemy tu przytaczać. Wzniosłe uczucie względem niego zrodzi się być może dopiero pod wpływem „pojęcia" jego zawoalowanych sensów – piękno, które się ukaże, zdaje się ukryte między prostotą jego wyrazu i złożonością płynącej z niego mądrości, czego doświadczyć możemy, np. przez dłuższy czas studiując Biblię.

W ramach komentarza do wspomnianej wizji z *Zoharu* – gdzie postać Boga, wynurzywszy się z pustego morza, wznosi się ponad lustrzanymi odbiciami dolnych wód – Lévi zaznaczy wyraźnie: „Wraz z pojawieniem się oczu stworzono także światło, gdy pojawiają się usta, rodzi się myśl i słyszymy słowo". Tak jak religijne idee i związane z nimi akty zdają się samym fundamentem przedstawień i idei o charakterze świeckim – i choćby z tego powodu należy wciąż ponawiać pytanie o najistotniejsze z elementów religijnej perspektywy – tak w samym łonie owej pierwotnej ludzkiej działalność, język obrazu zdaje się podstawową formą wyrazu i komunikacji. Nie należy zbyt pospiesznie wiązać – pisanego dużą literą – stwórczego Słowa religii ze „słowem" w sensie powszednim (nawet wówczas, gdy pojawia się w ra-

[991] E. Lévi, *Historia magii*, tłum. J.Prokopiuk, Bellona, Warszawa 2000, s. 34.

mach systemów konstruowanych przy użyciu potężnej ekwilibrystycznej machiny, jaką zwykle stanowi filozofia). Najpierw oczy, światło i obraz, następnie zaś usta, myśl i słowo. Cała niniejsza dysertacja stanowi w ogromnej mierze próbę szeroko zakrojonej rehabilitacji obrazu. Próbę wykazania, iż dana rzecz odkrywa się przed nami nie tylko wówczas gdy gwałtem staramy się nad nią zapanować, ale również wtedy – a może przede wszystkim wtedy – gdy przyglądamy się jej z uwagą, gdy dajemy się oczarować jej naturalnej autoprezentacji, nijak niezależnej od naszego widzi-mi-się.

Temat z oczywistych względów pozostaje niedomknięty, zasadnicze problemy zostały naświetlone wielowątkowo, z naciskiem na możliwy *locus communis* tych jego elementów, które teoria ukazywała zwykle jako niesprowadzalne do siebie, opierające swoją tożsamość na wzajemnej różnicy, skonfliktowane, mające różne podstawy i przedstawiające różne cele. Sam symbol, jako ten, który uniemożliwia sformułowanie ostatecznej odpowiedzi na własny temat, stwarza warunki sprzyjające takiemu właśnie postawieniu sprawy: nakreślenie miejsc wspólnych i prowizoryczne wskazanie „ogólnego" paradygmatu symbolizowania pojmowanego jako podstawowy „mechanizm" źródłowo pojętej religijności. Podjęta przez nas próba hermeneutycznego wejścia w sytuację symboliczną okazała się przedsięwzięciem o tyle owocnym, o ile wymagającym i wyczerpującym, jak gdyby symbol sam nieustannie upominał nas: „jeszcze nie tutaj", „wciąż jeszcze nie to", „jeszcze jeden krok dalej"… W tym sensie mówienie o symbolu, podobnie jak praca z symbolem, pozostaje zawsze *in statu nascendi*, coś w nim zdaje się ciągle umykać, nie daje się za nic przypieczętować.

Wpisanie problemu w ramy akademickiego ideału przygotowania dysertacji z pewnością zmniejszyłoby objętość niniejszej rozprawy przynajmniej o połowę; należy jednak zadać sobie zasadnicze pytanie: czy tym sposobem nie zadalibyśmy gwałtu owej dziwaczej materii, jaką jest symbol, czy zdołalibyśmy dojść do tych samych wniosków, osiągnąć podobny efekt? Rozwlekłość, powtórzenia, których z pewnością dało się miejscami uniknąć, w innych miejscach wymuszone zostały przez samą autoprezentację symbolu: każde z „wcielenie" konkretnego symbolicznego wyobrażenia odsłaniało na poszczególnych etapach zupełnie inny, coraz głębszy wymiar ukrytych za nim treści. Sama struktura niniejszej dysertacji zdradza tę właśnie tendencję: na każdym kolejnym etapie jej przygotowania zaprezentowanie znaczenia danego symbolu, jego determinant i całego symbolicznego tła, na którym jawi się nam jako ta właśnie, a nie inna wyobrażeniowa treść, wymagało poświęcenia mu coraz większej uwagi,

coraz to szerszego omawiania, jak gdyby dało się na niego spojrzeć pod paradoksalnym kątem ukazującym obecne w nim samym istotowe związki z całą zewnętrzną (czy na pewno zewnętrzna?) względem niego architekturą wszystkich innych symboli.

W tym sensie myśl, którą nauki specjalizujące się w badaniu religii mogłyby określić mianem „naiwnej", dostarcza sensownego fundamentu dla aktywności i postaw współcześnie ze szczególną mocą marginalizowanych (fundamentu, ale i kryterium oceny – istotnego szczególnie tam, gdzie chodzi o zabiegi wszelkiej maści sekt i hochsztaplerów, religijnych „naciągaczy", również w samym łonie instytucjonalnej religijności). Symboliczna struktura, powtarzaliśmy, ma sens! Sens ów daje się – wprawdzie przy zastosowaniu metod dalekich od tych, do jakich zdążyliśmy się przyzwyczaić – wyłuskać i obszernie omówić, bez popadania w nadmierne rozpoetyzowanie czy bełkot. Jednocześnie jednak, idąc tym tropem, można z dużym prawdopodobieństwem uniknąć zejścia na manowce, tak często uczęszczane przez współczesną radykalną hermeneutykę, skłonną twierdzić, iż w interpretacji niewyczerpane jest tylko zniszczenie – nieustające przekraczanie zastanych form: proliferujący nihilizm interpretacji, która nie kłania się rzekomym faktom; ustrzec się przed błędnym założeniem, że jeśli coś nie podlega racjonalnej dialektyce, sylogistyce, logice – słowem: temu wszystkiemu, co odpowiada za powołanie do życia wciąż rozrastającej się „dżungli zracjonalizowanego gadulstwa" – wówczas musi okazać się niemożliwe do pojęcia, niezrozumiałe czy wręcz absurdalne; przy tym ominąć narzucające się twierdzenie, zgodnie z którym dysponujemy wyłącznie kategoriami pozytywnymi, takimi jak byt, oraz negatywnymi, takimi jak nicość.

Trudności związane z każdorazowym doprecyzowaniem symbolicznych sensów nie muszą oznaczać (i zasadniczo nigdy nie oznaczają) wygnania na terytorium nieokreśloności. Wręcz przeciwnie: zarówno świat archaicznego mitu pojmowany jako swoista całość – rzecz jasna poza abstrakcją i sztucznym uogólnieniem – jak i dużo lepiej udokumentowany świat Biblii oferują konkretną, niezmiernie skomplikowaną, wręcz potworną, kartografię rzeczywistości, której żaden rozsądnie myślący człowiek – pochyliwszy się uprzednio nad jej głębią – nie przypisałby świadomego ludzkiego autorstwa. W rezultacie przedmiot nasz będzie się jawić jako, przynajmniej u swych źródeł, skrajnie niezmanipulowany – przybywający spoza terytorium teoretycznego i praktycznego zabezpieczenia – jednocześnie jednak względnie określony i zarazem wymagający od człowieka podjęcia określonych działań.

Niepokoić może fakt powszechnego rugowania z pola naszego powszedniego doświadczenia owych złożonych z symboli, mitologicznych linii przewodnich obecnych w ludzkiej kulturze od zarania dziejów. Niewykluczone, iż utrata *mythosu* bądź zapomnienie jego sensu – tam gdzie nie został on całkowicie wyparty, gdzie używa się jeszcze jego zasadniczych treści, nie wychodząc jednak poza konwencjonalny religijny kontekst – oznaczają początek trudnych czasów, pełnych nieprzewidzianych wydarzeń i narastającego chaosu. Sam *mythos* przewiduje taką możliwość, ukazując ją jednocześnie jako jeden z etapów własnej struktury narracyjnej. Puste ołtarze – parafrazując Ernsta Jüngera – przyciągają wszelkiej maści demony, również te w świeckich maskach: szczęścia, pokoju, postępu itp. Kultura, podobnie jak zwierzęcy instynkt, może rzeczywiście służyć przetrwaniu ludzkiego gatunku, nie to jednak jest jej zasadniczym rysem, jeśli tylko zechcemy popatrzyć na nią przez pryzmat mitów i symboli. Sam symbol wszak, w najszerszym tego słowa znaczeniu, służy nawiązaniu (miłosnej) relacji z najwyższą możliwą wartością (Bóg/ *sacrum*). Kiedy człowiek odwraca się od tej relacji – niczym raz za razem sprzeniewierzający się Bogu Izrael, który miast proroków wolał słuchać „urojeń własnego serca" (Jr 23, 16) – symbol nie tyle znika, co wyradza się we własne przeciwieństwo.

Jest to część „wolności" symbolu, której niewątpliwym archetypem pozostaje figura upadającego Lucyfera: niegdyś najwspanialszego z aniołów. Kiedy trwa w owej negatywnej relacji względem swojego boskiego źródła – w stanie własnego przeciwieństwa, parodii – nadal informuje nas o swojej zasadniczej treści, swoim charakterze, jak i o samym tym źródle, jego oczekiwaniach względem nas i warunkach możliwości „powrotu" syna marnotrawnego do domu kochającego ojca. Dostrzec można to dopiero z pewnego dystansu, nigdy zaś będąc bez reszty zanurzonym w tej zasadniczo nowej relacji, w owym stanie, w którym sokół – jak mówi W.B. Yeats – „kołując coraz szerszą spiralą […] przestaje słyszeć sokolnika".

Z symbolicznego punktu widzenia sprawy zawsze toczyć będą się rytmem owych stale rozszerzających się okręgów – coraz mniej świadomie „wcielanych" w życie symboli – aż Oblubienica zamieni się w Nierządnicę, „miasto na wzgórzu" w stolice nowego Babilonu, na której zasiądzie Antychryst (samo upersonifikowanie owego zerwania miłosnej relacji z najwyższą wartością i skierowania uwagi na rzeczy światowe), aż samo wywyższenie Boga, podobnie jak to miało miejsce na Golgocie, stanie się Jego poniżeniem. Choćby z tego powodu warto pamiętać o owych symbolicznych mapach rzeczywistości. Być może ten, kto będzie

miał je stale przed oczami i na podorędziu, nie da się zwieść chwili, w której wszystko zacznie się walić, „w odśrodkowym wirze", gdy „czysta anarchia" zacznie szaleć nad światem – gdy bestia (której czas wciąż i wciąż powraca) popełznie w stronę Betlejem, aby tam narodzić się na nowo. O tym również chcieliśmy przypomnieć, podejmując się zmagań z takim właśnie, a nie innym, w dużej mierze zapomnianym, tematem.

Czy nie unikamy rzetelnej rekapitulacji poczynionych dotychczas wywodów? A może to sam symbol po raz kolejny wzbrania się przed tego typu podsumowaniem; raczej otwiera horyzont, nadal domagając się coraz to nowszych i szerszych dopowiedzeń? Wracając po raz ostatni do treści i pojęć naszego tematu, powiedzielibyśmy, iż owszem, symbol ukrywa i zarazem odkrywa *sacrum*. Bóg kryje się za symbolem, ale i w-związku-z-nim staje się dla nas widoczny, daje się rozpoznać i w szczególnym sensie zrozumieć. „Poznać" *sacrum*, zgodnie z naszym podstawowym założeniem, da się wyłącznie na drodze paradoksu (nie mylić z absurdem). Bez owego paradoksu nie moglibyśmy w ogóle mówić o związku tego, co znane, zmysłowe, codzienne, z tym, co święte, duchowe, nadnaturalne. Tym samym Bóg – żywa rzeczywistość – który sam się odkrywa i którego da się odkryć za pośrednictwem symbolu, odbiega znacząco od pojęcia Boga, które przybliżono nam na drodze wychowania, inkulturacji i ewentualnej formacji intelektualnej: teologicznej, filozoficznej itp.

Okultacja stanowi warunek *sine qua non* wszelkiej „rewelacji", wszelkiego objawienia i związanej z nim mistagogii. I choć nie sposób zanegować tak pojętego „mechanizmu" symbolizacji, trudno pojąć nam, ludziom współczesnym, w jaki sposób symbol mogli rozumieć ludzie świadomości archaicznej. Przypuszczalnie jednak, niezależnie od miejsca i czasu, wyobraźnia religijna – zarazem źródło i narzędzie interpretacji wszelkiego religijnego obrazowania – występowała zawsze w zasadniczym związku z „ezoteryką" pojmowaną jako ekwiwalent najgłębszego (a więc ukrytego) znaczenie religijnych przedstawień i treści. *Spiritus movens* owych sensów zdaje się zawsze samo *sacrum*, zarazem jednak autor, który „podaje" je do wiadomości, nie musi wyrażać ich w sposób bezpośredni, czy nawet być całkiem świadomy ich, zakodowanej w danym wyobrażeniu, obecności.

Ujęcie takie pozwala nam usytuować problem symbolu poza klasycznie pojmowaną alternatywą: sensowne-bezsensowne, religijne-naukowe, aktualne-anachroniczne. Zarówno atakując religię, jak i entuzjastycznie broniąc jej treści, bez uprzedniego zrozumienia, czym jest ona u samych swych podstaw, tylko pozornie zamykamy dyskusję, w istocie prymitywizując

całą kwestię. Zarazem jednak temat nasz i poczynione w jego ramach założenia zdają się wykraczać poza jakąś szczególną perspektywę, z wnętrza której dopiero warto by rozważać kwestie, takie jak symbol, Bóg czy religijna wyobraźnia, traktując je jako swego rodzaju muzealne eksponaty. Obchodząc się z nimi w ten sposób, człowiek jedynie pogłębia swoje zagubienie w rzeczywistości jako takiej – w świecie, który pomimo usilnych starań, pozostaje dlań miejscem niezgłębionej tajemnicy.

Bibliografia

Abu al-Qasim al-Qusayri, *Traktat o sufizmie*, tłum. J. Nosowski, Warszawa 1997

Alegoria, red. J. Abramowska, Gdańsk 2003

Allegro, J., *The Sacred Mushroom and the Cross: A Study of the Nature and Origins of Christianity within the Fertility Cults of the Ancient Near East*, New York 1970

Allen Ginsberg Story, Rozmowa z Allenem Ginsbergiem przeprowadzona przez Grzegorza Musiała i Richarda Chetwynda w Bydgoszczy i Łodzi 4.10.1993 r., „Kwartalnik Artystyczny" 1997, nr 3 (15)

Artaud, A., *Teatr i jego sobowtór*, tłum. J. Błoński, Warszawa 2010

Artaud, A., *Van Gogh albo samobójca społeczny (fragment)*, tłum. J. Lisowski, „Twórczość" 1957, nr 4

Augustyn, św., *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989

Balbierz, J., *Nowy kosmos. Strindberg, nauka i znaki*, Gdańsk 2008

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona OP, Kraków 2017

Blake, W., *Milton. Poemat w dwu księgach*, tłum. W. Juszczak, Kraków 2003

Blake, W., *Wieczna Ewangelia: wybór pism*, tłum. M. Fostowicz, Z. Krukowski, Wrocław 1998

Blake, W., *Wiersze i poematy*, tłum. T. Basiuk, K. Puławski, Warszawa 1994

Böhme, J., *Sześć punktów teozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2013

Bryant, J., *A new System, or, an Analysis of Ancient Mythology*, London 1774

Buber, M., *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986

Burroughs, W.S., *Nova Express*, London 1964

Capobianco, R.M., *Jung and Heidegger: Dweling Near the Source*, „Review of Existential Psychology and Psychiatry" 1993, nr 21

Chittick, W.C., *In Search of the Lost Heart: Exploration in Islamic Thouht*, New York 2012

Chittick, W.C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989

Cirlot, J.E., *Dictionary of Symbols*, transl. J. Sage, London 1962

Coomaraswamy, A., *The Dance of Shiva. Fourteen Indian Essays*, New York 1963

Corbin, H., *Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*, trans. R. Manheim, trans. R. Manheim, London 1969

Corbin, H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2009

Corbin, H., *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*, Paris 1977

Corbin, H., *Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran Shi'ite Iran*, trans. N. Pearson, New Jersey 1977

Cornford, F.M., *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952

Crowley, A., *Liber al vel Legis*, tłum. M. Skierkowski, Wrocław 2017

Crowley, A., *Magija w teorii i praktyce*, tłum. M. Skierkowski, Wrocław 2017

Crowley, A., *Osiem wykładów o jodze*, tłum. K. Azarewicz, Gniewowo 2018

Cyceron, *O państwie, o prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999

Damon, S.F., *William Blake. His Philosophy and Symbols*, Peter Smith, Gloucester 1958

De Luca, W.A., *Words of Eternity: Blake and the Poetics of Sublime*, Princeton 1991

Derrida, J., *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, tłum. A. Dziadek, Katowice 2007

Dick, P.K., *A jeśli nasz świat jest ich rajem. Rozmowy ostatnie*, tłum. M. Lipa, Gliwice 2008

Dick, P.K., *Człowiek z Wysokiego Zamku*, tłum. L. Jęczmyk, Poznań 2006

Dick, P.K., *Boża inwazja*, tłum. L. Jęczmyk, Poznań 1996

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów,* tłum. I. Krońska, Warszawa 1984

Dodds, E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002

Eliade, M., *Historia wierzeń i idei religijnych, t. I: Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988

Eliade, M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999

Eliade, M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992

Eliade, M., *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, tłum. A. Zagajewski, Londyn 1990

Eliade, M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999

Eliade, M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2009

Evdokimow, P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 2003

Filon z Aleksandrii, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2002

Filozofia współczesna, red. J. Tischner, Kraków 1989

Fostowicz, M., *Boska analogia. William Blake a sztuka starożytności*, Gdańsk 2008

Fostowicz M., *Świat bez prawdy*, Wrocław 2009

Fostowicz, M., *wstęp do: Wiersze i pisma Williama Blake'a*, tłum. M. Fostowicz, Kraków 2007

Franz von, M.L., *Alchemia. Wprowadzenie do symboliki i psychologii*, tłum. M. Kalinowska, Poznań 2015

Frye, N., *Biblia Blake'a*, tłum. M. Heydel, „Znak" 2006, nr 12

Frye, N., *Wielki Kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Bydgoszcz 1998

Gadamer, H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran,Warszawa 2004

Gildersleeve, M., *Returning to Jung with Heidegger*, Sunnyvale 2016

Grondin, J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007

Guenon, R., *The Lord of the World*, Moorcote, Ellingstring, near Ripon North Yorkshire 1983

Hakim Bey, *Millenium*, tłum. K. Szlendak, Mielec 2005

Hakim Bey, *Obelisk i inne eseje*, tłum. P. Balawender i in., Wrocław 2009

Hakim Bey, *Poetycki terroryzm*, tłum. J. Karłowski, Kraków 2003

Hakim Bey, *Tymczasowa strefa autonomiczna i inne eseje*, tłum. I. Bojadżijewa, J. Karłowski, Kraków 2009

Hegel, G.W.F., *Wykłady z historii filozofii, t. I*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994

Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii, t. III*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002

Heidegger, M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977

Heidegger, M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994

Heidegger, M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, Warszawa 1997

Heidegger, M., *Dwa listy do Karla Löwitha*, tłum. A. Serafin, „Kronos" 2010, nr 2

Heidegger, M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002

Heidegger, M., *Hölderlin i istota poezji*, tłum. K. Michalski, „Twórczość" 1976, nr 5 (maj)

Heidegger, M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty" 1976, nr 4-5 (28-29)

Heidegger, M., *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999

Heidegger, M., *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007

Heidegger, M., *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996

Heidegger, M., *Rozmowy na polnej drodze*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2004

Heidegger, M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000

Heidegger M., *Znaki drogi*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1995

Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, Gdańsk 2005

Hermes Trismegistos, *Corpus Hermeticum*, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015

Hirst, D., *Hidden Riches. Traditional Symbolism from the Renaissance to Blake*, London 1964

Hofmann, A., *LSD: moje trudne dziecko. Historia odkrycia „cudownego narkotyku"*, tłum. K. Lewandowski, Warszawa 2001

Huxley, A., *Drzwi percepcji, Niebo i piekło*, tłum. P. Kołyszko, H. Waniek, Warszawa 1991

Huxley, A., *Filozofia wieczysta*, tłum. K. Środa, J. Prokopiuk, Warszawa 1989

Ibn Arabi, *Droga do Pana Mocy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2003

Jagiełło, J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger-Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2001

Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969

Jonas, H., *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2003

Jonas, H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994

Joyce, J., *Ulisses*, tłum. M. Słomczyński, Kraków 2004

Judycki, S., *Bóg i inne osoby: próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010

Jung, C.G., *Psychologia a alchemia*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2016

Jung, C.G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, W. Sobaszek, Kraków 2019

Jünger, E., *Awanturnicze serce. Figury i capriccia*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 1999

Jünger, E., *Eumeswil*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2018

Jünger, E., *Na marmurowych skałach*, tłum. W. Kunicki, „Literatura na świecie" 1986, nr 9 (182), Warszawa 1997

Jünger, E., *Promieniowania*, tłum. S. Błaut, Warszawa 2004

Jünger, E., *Przybliżenia. Narkotyki i upojenie*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2013

Jünger, E., *Węzeł gordyjski: eseistyka lat pięćdziesiątych*, tłum. i oprac. W. Kunicki, K. Żarski, N. Żarska, Kraków 2013

Jünger, E., Heidegger, M., *Correspondence 1949-1975*, trans. T.S. Quinn, New York 2016

Juszczak, W., *Poeta i mit*, Wołowiec 2014

Juszczak, W., *Postimpresjoniści,* Warszawa 1972

Juszczak, W., *Wędrówka do źródeł,* Gdańsk 2009

Kania, I., *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze*, Kraków 2012

Kant, I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001

Kerenyi, C., *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, trans. R. Manheim, Princeton 1967

Kierkegaard, S., *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981

Kigēn, D., *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa*, tłum. M. Kanert, Kraków 2005

Klinger, M., *Strażnik wrót: próby z hermeneutyki teologicznej*, Kraków 2019

Kolankiewicz, L., *Święty Artaud*, Warszawa 1988

Kołakowski, L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 2010

Kopaliński, W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990

Kozubska, E., Tomkowski, J., *Mistyczny świat Williama Blake'a*, Milanówek 1993

Kozyra, A., *Filozofia nicości Nishidy Kitarō*, Warszawa 2007

Kozyra, A., *Filozofia zen*, Warszawa 2003

Kraig, D.M., *Magija współczesna. Dwanaście lekcji wysokiej sztuki magicznej*, tłum. M. Lorenc, A. Kościuk, Białystok 2011

Krell, D.F., *Heideggerowskie Odczytanie Nietzschego: konfrontacja i spotkanie*, tłum. A. Przybysławski, „Sztuka i Filozofia" 1997, nr 14

Kuźmicki, A., *Symbolika jaźni*, Warszawa 2008

Lao Tsy, *Droga*, tłum. M. Fostowicz, Wrocław 1992

Leibniz, G.W., *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969

Leśmian, B., *Łąka*, Kraków 2009

Lévi, E., *Historia magii,* tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2000.

Lévi-Strauss, C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 2001

Lévinas, E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998

Łotman, J., *Priedwaritielnyje zamieczanija po problemie Emblema-simwoł-mif w kulturie XVIII stoletija*, „Trudy po znakowym sistiemam", XX, Tartu 1987

Łotman, J., *Symbol w systemie kultury*, tłum. B. Żyłko, „Polska Sztuka Ludowa" 1988, nr 3

Marion, J.-L., *Będąc danym Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007

Marion, J.-L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996

Marzęcki, J., *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992

McKenna, T., *Prawdziwe halucynacje*, tłum. D. Misiuna, M. Lorenc, Warszawa 2012

Meaden, T., *Stonehenge*, tłum. M. Krzewicka, Warszawa 1998

Michalski, K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978

Miciński, T., *Nietota. Księga tajemna Tatr*, Kraków 2007

Miciński, T., *Walka o Chrystusa*, Białystok 2011

Miłosz, C., *Metafizyczna pauza*, Kraków 1995

Miłosz, C., *Nieobjęta ziemia*, Gdańsk 2011

Miłosz, C., *Ziemia Ulro*, Kraków 1994

Morrison, J.D., *Poezje*, tłum. A. Brodowicz, Kraków 1993

Niemczuk, A., *O istocie heideggeryzmu*, „Philosophon agora" 1990, nr I

Niemojewski, A., *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*, Warszawa 1909

Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Kraków 2003

Nietzsche, F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Kęty 2004

Nietzsche, F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków 2006

Nietzsche, F., *Wola mocy*, tłum. K. Drzewicki, S. Frycz, Kraków 2011

Nikolski, P., *Święty Jan od Krzyża wobec prawosławnej tradycji ascetycznej*, Poznań 2006

Novalis, *Uczniowie z Sais: proza filozoficzna – studia – fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984

Nowy leksykon biblijny, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, tłum. ks. H. Witczyk, Kielce 2011

Panofsky, E., *Studia z historii sztuki*, tłum. J. Białostocki, Warszawa 1971

Pierwsi apologeci greccy, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004

Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999

Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007

Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Warszawa 2017

Platon, *Ion*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1994

Plotyn, *Enneady, t. I*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959

Podraza-Kwiatkowska, M., *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków 1994

Pöggeler, O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002

Porfiriusz z Tyru, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006

Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tłum. T. Karyłowski, Wrocław 1981

Ranke-Heinemann, U., *Nie i amen*, tłum. K. Toeplitz, Gdynia 1994

Ratzinger, J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1996

Ricoeur, P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, Warszawa 1985

Ricoeur, P., *Nazwać Boga*, tłum. R. Grzywacz, Kraków 2011

Ricoeur, P., *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986

Rimbaud, A., *Ja to ktoś inny: korespondencja Artura Rimbaud*, tłum. J. Hartwig, A. Międzyrzecki, Warszawa 1970

Schapiro, M., *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society. Selected Papers*, New York 1994

Scheler, M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995

Schelling, F., *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983

Scholem, G., *Kabała i jej symbolika*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2014

Scholem, G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum I. Kania, Warszawa 2008

Scholem, G., *O głównych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1989

Skrzypek, M., *Sylvain Maréchal. Przedstawiciel oświeceniowej teorii religii*, Warszawa 1974

Sławek, T., *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a*, Katowice 2001

Słownik teologii biblijnej, tłum. K. Romaniuk, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990

Sołowjow, W., *Krótka opowieść o Antychryście*, tłum. A. Czendlik, Kraków 2018

Suzuki, D.T., *Wprowadzenie do Buddyzmu Zen*, tłum. A. i M. Grabowscy, Kraków 2017

Swedenborg, E., *Dziennik snów*, tłum. M. Kalinowski, Poznań 1996

Szestow, L., *Apoteoza niezakorzenienia. Próba myślenia adogmatycznego*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2011

Szlędak, K., *Wczesnośredniowieczne Pomorze, kartografia kontrowersji i tożsamość niemodernistyczna – antropolog wobec niemej historii*, Gdynia 2019

Sztuka ognia, filozofia hermetyczna: Paracelsus. Lekarz, alchemik, astrolog, filozof, okultysta, oprac. E. Obarski, tłum. K. Wójcik, Wrocław 2003

Świercz, P., *Jedność Wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Katowice 2008

Tatarkiewicz, W., *Estetyka starożytna*, Wrocław–Kraków 1960

Taubes, J., *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, tłum. P. Graczyk i in., Warszawa 2013

Tertulian, *Wybór pism, t. II*, Warszawa 1983

Tischner, J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2000

Tokarska-Bakir, J., *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Toruń 2014

Tokarski, S., *Eliade i Orient*, Wrocław 1984

Tołstoj, L., *Spowiedź*, tłum. z rosyjskiego N.N., Warszawa 1907

Upaniszady, Ćhandogja-upaniszad, tłum. F. Michalski-Iweński, Warszawa 1924

Upaniszady, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998

Uspienski, B., *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2010

Vattimo, G., *Poza interpretacją: znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011

Vico, G., *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, Warszawa 1996

Weischedel, W., *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowinski, „Znak" 1994, nr 469 (6)

Węcławski, T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995

Wiek Miłosza: spotkania poezji i muzyki, Gdańsk 18-25 marca 2011, Gdańsk 2011

Wierciński, A., *Arka Noego, wody Potopu i ogień*, „Arcanum" 1992, nr 7-8

Woźniak, C., *Okamgnienie. Doświadczenie źródłowe, a granice filozofii*, Kraków 2013

Ziomek, J., *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994

Zohar. The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah, ed. G. Scholem, New York 1988

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej.

Kraków, dnia ……..

……..

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu zawodowego.

Data Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

Data Własnoręczny podpis autora pracy