

Przekłady

Luigi Pareyson

Doświadczenie religijne a filozofia*. (Fragmenty)

1. Bóg filozofów

Problem doświadczenia religijnego nie jest metafizycznym problemem Boga, jak zakłada ten, kto wciąż zapytuje, czy Bóg powinien, czy nie powinien być pojmowany jako substancja albo przyczyna, lub jako jeszcze coś innego. Taki jest właśnie „Bóg filozofów”, którym może — lepiej: mogła — interesować się filozofia, ale który nie ma nic wspólnego z religią. Bóg religii jest czymś innym: jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bogiem żywym i dającym życie, jest Bogiem, któremu nadaje się miano Ty, do którego w czasie modlitwy kieruje się z bojaźnią słowa *miserere mei*, z desperacją *ne sileas*, z lękiem *quare me repulisti?*, a z bojaźnią i drżeniem *ne avertas faciem tuam a me*, któremu w ostatniej godzinie powierza się siebie wykrzykując *in manus tuas commendo spiritum meum* i błagając *in Te, Domine, speravi: non confundar in aeternum*.

Kto konkretnie może dziś odnieść korzyść mówiąc o Bogu jedynie filozoficznym: o Bogu, który redukuje się do czystej zasady metafizycznej, albo który jako rzeczywiście istniejący, musi zostać w pewien sposób porównany do bytu? Filozofia, wierzę, nie może być naprawdę zainteresowana ani rzeczywistością, która, uznana za wyższą, jest w pewnym sensie podporządkowana w swej czystej ontyczności, ani konceptem, który, uznany za sedno systemu racjonalnego, z powodu swej abstrakcji ukazuje się jedynie w formie ubogiej i biernej. Wydaje mi się, że jeżeli jest jakikolwiek pożytek w odnoszeniu się do Boga filozo-

* Tłumaczenia dokonano na podstawie wydania: *L'esperienza religiosa e la filosofia*, w: L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi Paperbacks Filosofia, Torino 1995.

fów, to tylko w takim stopniu, w jakim wibruje w nim, drży i nabiera wigoru aspekt Boga doświadczenia religijnego.

2. Pojęcie transcendencji

Osobiście nie tylko jestem gotowy zrezygnować z Boga filozofów, ale wyznaję również, że do pewnego etapu mojej drogi filozoficznej zdecydowałem się nawet, oczywiście ze skrupułów nie mniej spekulatywnych, co z szacunku dla religii, unikać w moich pismach imienia Boga, ponieważ w dyskursie filozoficznym wydawało mi się słuszniej mówić o transcendencji. Oczywiście, doświadczenie religijne jest zawsze doświadczeniem transcendencji, a transcendencja wydaje się wiązać z nim tak ściśle, że może być uważana za jego cechę nie tylko podstawową, ale po prostu nierozłączną i wyłączną. Nikt nie chce przeczyć, że pojęcie transcendencji ma niepodważalne prawo obywatelstwa w filozofii, nawet jeśli filozofia jest rozumiana w bardziej ścisłym sensie, w duchu rygoru i precyzji, a więc gdy staje się dostępna dla wszystkich, co więcej, obejmuje wszystkich, nawet tego, kto nie wyznaje żadnej wiary religijnej albo pragnie wyznawać bezstronny agnostycyzm.

A jednak muszę przyznać, że pojęcie transcendencji wzbudza ogromne podejrzenia i zawsze spotykałem się z ogromnym oporem przed zaakceptowaniem go, także ze strony tego, kto na poziomie doświadczenia wykracza poza czystą immanencję, tak że każe mi to myśleć o prawdziwym i właściwym *idolum theatri*. Nigdy nie rozumiałem powodu owego braku zaufania, ponieważ wydaje mi się niepodważalne, że fundamentalne doświadczenie człowieka jest doświadczeniem transcendencji: człowiek wie, że nie jest swym stwórcą, wszędzie spotyka się z transcendencjami nieredukowalnymi, a nawet zdarza mu się przekraczać samego siebie. Ujęcie filozoficzne transcendencji nie ma w gruncie rzeczy innego zadania niż uznanie, że człowiek nie jest wszystkim, że zawsze ma do czynienia z czymś, co od niego nie zależy, więcej, co mu się przeciwstawia. Ufam więc, że żadne stanowisko nie będzie nastawione tak „antymetafizycznie”, żeby nie rozpoznać nieredukowalnego charakteru pewnych rzeczywistości, których człowiek nie potrafi ogarnąć, ani wobec których nigdy nie osiąga tego, czego chce.

Natura, przeszłość, obowiązki, nieświadomość, mimo ścisłych, wzajemnych, wewnętrznych związków z człowiekiem, są od niego tak bardzo niezależne, że ich związek z nim zasługuje nawet na miano rozbieżności. Nie redukują się do doświadczenia, którego człowiek doznaje, nie ulegają rozwiązaniu ani rozpuszczeniu w działaniu ludzkim, ale wzbudzają stale pragnienie i poddają się tylko doświadczeniu transcendencji. Są rzeczywistością, która zostaje narzucona człowiekowi, wzbudzając w nim uczucie respektu, przestrochu i niepokoju i nakłaniają go przez to do skromności i pokory, z jakimi składa się pokłon przed czymś wyższym, większym lub niedostępnym.

4. Doświadczenie transcendencji

Wszystko to są realności, które wymykają się każdej próbie dysponowania nimi tak, jak chce człowiek, dlatego wymagają posłuszeństwa i respektu oraz budzą zaniepokojenie i lęk. Stawianie im czoła poza doświadczeniem transcendencji oznacza pozbawienie ich właściwej natury i wystawienie się na ich budzącą grozę zemstę. Bunt, którym odpowiadają na nachalność i przemoc ze strony człowieka, albo choćby na brak ich rozpoznania lub zaprzeczenie, jest tak śmiały, że przeradza się w prawdziwą i typową *vendettę*, która jest najbardziej wymownym dowodem ich nieredukowalnej transcendencji.

Degradowana natura, na przykład, mści się zanieczyszczeniem, które rujnuje zdrowie człowieka, seriami zakłóceń równowagi ekologicznej, niszczącymi środowisko, potworną perspektywą samozniszczenia, zagrażającego ludzkości. Niebezpieczeństwami, które stanowią najwyższą cenę za technikę, która zapoмина, że *natura non nisi parendo vincitur* i zmierza do przekroczenia granicy umożliwiającej kreację, granicy posłuszeństwa, tak aby stać się zwycięską i gwałtowną. Prawdziwy to i typowy zamach na dzieło stworzenia, śmiertelna i bluźniercza parodia supremacji nad stworzonym dozwolona człowiekowi przez Boga.

Także prawo moralne nie pozostawia żadnego rozmyślnego agresora wolnego od tortur spowodowanych przez wyrzuty sumienia albo przez ten nieokreślony niepokój i przez tę nie dającą się zdefiniować stratę, którą tylko maska cynika potrafi w pewien sposób ukryć, a nawet zniwelować. Jeśli nie zostaje on po prostu skazany na tę obojętność moralną, która — pozbawiona remedium — charakteryzuje ludzkość zdegradowaną i poniżoną. Wynika to zresztą z widocznych nieszczęść, które spowodował brak zasad w dzisiejszym społeczeństwie. Przede wszystkim zaś z form zła tak dalece zobiektywizowanego, że stało się ono drugą naturą, niezdolną teraz do żadnego wyrzutu sumienia czy poprawy. Z form, których nie można obserwować bez odruchu odrazy, ale które jednocześnie wzbudzają nieskończoną litość, głęboką bojaźń i nieprzewidywalny niepokój. Jeśli doświadczeniu moralnemu nie towarzyszyłoby doświadczenie transcendencji, zniknęłoby jakiegokolwiek rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem i wszystko stałoby się dozwolone. Takie jest bez wątpienia jedno ze znaczeń twierdzenia Dostojewskiego, które głosi, że „jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone, nawet antropofagia”. Ludożerstwo w horyzoncie pozbawionym transcendencji, a więc pozbawionym świadomości, że prawo moralne nie zależy od człowieka, ale nad nim dominuje, mogłoby być wspaniałym rozwiązaniem pokrewnych sobie problemów przeludnienia ziemi i zmniejszania się zasobów naturalnych. I stać się w ten sposób materiałem równie oryginalnym, jak interesującym dla najnowszego umiarkowanego projektu.

Podobnie, przeciwne skutki przynoszą próby pomijania albo po prostu zacierania przeszłości i nieświadomości. Oczywiście człowiek, który ze swej natury nie przestaje osądzać i ponawiać sądów i który buduje swą istotę z własnej

przeszłości, potrafi nawet modyfikować przeszłość, poprawiać i odzyskiwać ostrożnym ćwiczeniem krytycznym, stale ją przebiegającym, i przede wszystkim odpowiednim działaniem, pomyślanym tak, aby nie tyle idealizować ją, co polepszać i przeciwdziałać w teraźniejszości jej optakanym konsekwencjom. Ale, być może z powodu czystego narcyzmu, człowiek woli wyzwolić się z niewygodnego, zniechęconego „ja” (*moi haïssable*), zaniedbując aspekt utrwalający pamięci, narzucając mu wyparcie i zapomnienie. W świetle tego, czego, jak mówi Dostojewski, nie jest się skłonny wyznać ani najbliższym przyjaciółom, ani samemu sobie, pamięć zbuntuje się przeciwko temu nadużyciu, pozwalając na powstanie w głębi duszy niepokojącej świadomości, że *factum infectum fieri nequit*, która czyni nieznośną myśl, że każdy jest dzieckiem swych własnych czynów. Temu, kto poddaje się temu doświadczeniu, nieodwracalność działania ukazuje się ograniczająca i nie do zniesienia, a uczucia tęsknoty i żalu, które z niej się rodzą, pełnymi winy i rozdarcia.

Również próba poddania nieświadomości represji oraz racjonalizacja nie dadzą rady wyegzorcyzmować psychicznego demonizmu, tylko doprowadzą do wzrostu siły, która ograniczona barierami rozjątrzy swą skuteczność, jak pręma, z jaką sprężona woda toruje sobie drogę poprzez każdą szczelinę. Zemsta nieświadomości zawiera się więc w tych strumieniach, które z niej wytryskują w formie niepokoju, powszechnych lęków, symptomów fobii i obsesji, również w przypadku braku jawnej patologii, bez możliwości innej kontroli niż nowa represja. Ta sama racjonalizacja, świadcząca o rozdźwięku pomiędzy poziomem głębokim a poziomem fałszywej świadomości, dominuje w całej swej jaskrawej intensywności niezwykłego terroru, który człowiek stosuje wobec sfery nieświadomości, konstytuującej w istocie rzeczy największą część jego natury. Świadomość jest tylko czubkiem góry lodowej.

Odrzucona pamięć i zanegowana nieświadomość przyłączają się do pogwałconej natury i do ujarzmionej moralności, aby ostrzec, że rzeczywistości te tracą całkowicie prawdziwą istotę, gdy nie towarzyszy im doświadczenie transcendencji. Zresztą nikt nie zechce zaprzeczyć, że człowiek i tak przekracza samego siebie i jest dla siebie symbolem transcendencji. Moralność, pamięć, nieświadomość wystarczająco pokazują, że istnieje coś w jego wnętrzu, co go przekracza i co nie zależy od niego. Nienadaremnie Kant zwraca uwagę, że świadomość moralna, czyli reperkusja obowiązku i wrażliwości, leży w pewnym sensie w szańcu, który zakłada poniżenie siebie, a obszerność pamięci prowadzi św. Augustyna do okrzyku: „sam nie ogarniam tego wszystkiego, czym jestem” i do konkluzji: „umysł jest zbyt ograniczony, aby siebie pojąć”, a Freud utrzymuje, że „człowiek nie jest gospodarzem we własnym domu”. Należy więc uznać, że ze swojej natury człowiek przekracza sam siebie: nie tylko nie jest wszystkim, ale nawet nie można powiedzieć, że jest tożsamy ze sobą. Człowiek jest relacją ontologiczną w tym sensie, że jego byt zawiera się właśnie całkowicie i bez wyjątku w byciu relacją z bytem. Oznacza to, że jego byt sam jest przesunięty

i zakłada konstytutywny rozdźwięk, przesunięcie strukturalne, które czyni go bytem zawsze poza sobą samym. Jako relacja z bytem, jest zawsze czymś więcej niż swój byt. Jako rzeczywista świadomość, a więc oniemiała wobec prawdy, wie zawsze wcześniej niż poznaje. Można nawet paradoksalnie powiedzieć, że człowiek istnieje zawsze wcześniej niż istnienie. Tu wtrąca się Pascal, kiedy wykrzykuje z elokwencją myśliciela, który zrozumiał po trudnej medytacji: „Ukorz się, bezsilny rozumie; umilknij, głupia natura: dowiedz się, że człowiek nieskończenie przerasta człowieka” (*Br.* 434)¹.

Owa samotranscendencja człowieka znajduje swój najwyższy wyraz w wolności, co ujawnia się wtedy, gdy rozważy się główną prawdę, że tym, co poprzedza wolność, to tylko wolność. Wolność, po której nie może następować nic innego niż wolność, tak jak nie może następować nic innego wcześniej od niej, przekracza się sama, sobą samą, i jest zawsze dla samej siebie to granicą, to przekroczeniem. Ale także wolność jako istota człowieka ma charakter transcendencji w tym sensie, że przekracza samą siebie. Z jednej strony jest tak wolna, że jest nawet wolną do niebycia wolną, a więc wolna również tak, by się zanegować i ujarzmić. Z drugiej strony jest tak bardzo wolna, że nie jest wolna od wykonywania siebie, a więc od niebycia wolną, do tego stopnia, że decyzja zanegowania się jest w niej aktem wolności. Ta przyprawiająca o zawrót głowy źródłowość wolności powstającej z samej siebie i uprzedniość wolności wobec samej siebie oraz niepokojąca mieszanina bezgranicznej nieograniczoności i niemożliwej do przekroczenia ograniczoności ujawniają w wolności aspekt nieskończony, jednocześnie tajemniczy i niemożliwy do przeniknięcia, w którym zawiera się właśnie jej autotranscendencja.

5. Transcendencja i boskość

Na mocy identycznej natury te i inne przykłady transcendencji są dla doświadczenia religijnego możliwymi siedzibami Boga, a więc miejscami, w których i z których może się ujawnić, poprzez złożoną dialektykę skrywania i ujawniania, transcendencja boska. Dla doświadczenia religijnego jakakolwiek strefa tego typu może być schronieniem obecności boskiej. Bóg zamieszkuje w transcendencji natury, obowiązku, historii, nieświadomości tego wszystkiego, co zależy w tak małym stopniu od człowieka, który nie jest w mocy uczynić z tym, czego tylko pragnie. W Bogu transcendencja i nieobiektywizacja zbiegają się.

Natura, rozumiana jako „okazałość Boga” albo „żywa szata boskości”, prawo moralne, rozpatrywane jako „głos Boga”, historia, widziana jako „przejaw Boga” albo progresywna teofania, są tego jawnym świadectwem. Wchodzą tu oczywiście w grę wszelkie formy panteistycznego naturalizmu albo moralizmu, albo historyzmu, których przykładów nie brakuje w historii myśli — chodzi mi

¹ Cytaty z *Myśli* Pascala podaję w przekładzie Tadeusza Żeleńskiego (Boya). Występujący u Pareysona skrót *Br.* oznacza wydanie Brunschvicga *Pensées et opuscules*, Paris 1897 — *M. S.*

tu o Goethego, Fichtego, Hegla — których religijność jednak pozostaje nieokreślona, chociaż dogłębnie przemyślana i intensywnie przeżywana. Najbardziej wyszukana i rozważna religijność chrześcijańska nie ma wobec natury i historii takiego poczucia pewności i tryumfu: mówi się o nich jako możliwych, ale ambiwalentnych siedzibach boskich, w których Bóg jest nie mniej skryty niż jawny, ryzykując ogłaszanie swej obecności nie inaczej niż w formie swej nieobecności. Natura może wydawać się bardziej odpowiednia do „głoszenia chwały Boga”, a historia do opowiadania zwycięstw Szatana, ale kto może przeczyć, że obie w równym stopniu ukazują zło i ból, walkę i brak ładu, konflikt i desperację? Oczywiście, w historii bardziej widoczne jest dzieło Szatana niż działanie Opatrzności, ale jeżeli złośliwość ludzka leży właśnie w pogwałcaniu i przekraczaniu tego, co pozytywne, jak negocować, że obecność zła w świecie jest ostatecznie powiązana z przekonaniem, że Bóg czyni swą własną pozytywność? Jest pewien sens w powiedzeniu, że gdyby nie było Boga, nie byłoby zła i że sama egzystencja zła potwierdza obecność Boga. I jeżeli interwencja Opatrzności leży właśnie w umiejętności widzenia dobra w złu, jak negocować, że zło jest nie tylko okazją działania boskości, ale również jej znakiem? Jest jakiś sens w powiedzeniu, że bez zła nie byłoby dobra.

W każdym razie doświadczenie religijne nie jest ani wzmacniane wiarą w Opatrzność, ani osłabiane akcentowaniem negatywności w historii. Ze względu na ambiwalencję rzeczy ludzkich i boskich, nie istnieje może większy znak obecności Boga niż doświadczenie zła, w odniesieniu do którego boskość jest w tym samym czasie kresem przekroczenia prawa i zasadą odkupienia. Głos Boga nie mówi już więcej o swoim milczeniu; i nigdy obecność boska nie jest groźniejsza niż gdy pojawia się tajemniczo na pustyni i w głębokiej trosce. Z dreszczem i przestachem, bojaźnią i drżeniem dostrzega się zapowiedź Boga w jego milczeniu, w opuszczeniu, w jakim pozostawia on ludzi, w powszechności cierpienia, w zniszczeniach spowodowanych przez zło. Jest znamieniem chrześcijańskiego Boga, że nie pojawia się w świecie, nie sięga po okazałość uniwersum jako swój przejaw, ale również, że posługuje się nią raczej jak ukryciem, w którym skrywa się przed wzrokiem ludzkim. Nie chodzi tu o to, że Bóg jest bardziej obecny tam, gdzie, jak w historii, wydaje się nieobecny ani o to, że Bóg jest nieobecny tam, gdzie, jak w naturze, wydaje się bardziej obecny: w obu polach obecność i nieobecność ambiwalentnie się zbiegają i jedna staje się formą lub znakiem drugiej. Wielki teoretyk Boga ukrytego, Pascal, ustanowił relację odwrotnie proporcjonalną pomiędzy ukazaniem się Boga i jego skryciem poprzez trzy etapy: natury widzialnej powstałej w czasie stworzenia, ludzkości zbawionej we wcieleniu i rzeczywistej obecności w eucharystii, poprzez trzy stopnie, które wydają się postępującym zbliżaniem Boga do człowieka, a są w rzeczywistości rosnącym sprzeniewierzeniem się w oczach ludzkości: „był lepiej rozpoznawalny, kiedy był niewidzialny niż kiedy stał się widzialny”. Ale od początku świat raczej krył Boga niż ujawniał: „jest on ukryty pod zasłoną natury,

która go nam przysłańia”, chociaż ta zasłona została rozdarta przez wielu pogan, którzy potrafili rozpoznać „Boga niewidzialnego za pośrednictwem natury widzialnej” (Br. 214), wedle wyrażenia św. Pawła: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ τοῖς ποιήμασιν νοοῦμενα καθοράται (Rz I, 20).

Spowite tajemnicą odległości pomiędzy czasami wydają się siedzibami bardziej odpowiednimi dla boskości: przyszłość „wychodzi nam naprzeciw” w ten sam sposób, w jaki w doświadczeniu religijnym „wychodzi nam naprzeciw” Bóg; i w nierozpamiętywalności przeszłości Schelling umiejscawia „najstarszy z bytów”, Boga, byt najstarszy i źródłowy. Schelling, odnawiając platońskie pojęcie poznania jako anamnezy, czyni z niej poznanie pierwotne (*con-scientia*, *Mitwissenschaft*), współczesne stworzeniu (ale znalazł się też poeta, który w poezji, z nie mniejszą fantazją niż Schelling w filozofii, oznajmia niepewnie: „Nikogo przy tym nie było, kiedy On rozpostarł niebo”²); i w końcu w pamięci św. Augustyn znajduje Boga, nierozłącznego od pamięci samej, która potrafi utrwalić pojęcie i wspomnienie o nim i której tylko on potrafi powierzyć ten bezmiar, który czyni z niego niewyczerpane źródło.

Każda transcendencja jest więc dla doświadczenia religijnego możliwym schronieniem boskim. Bóg lubi przejawiać się właśnie kryjąc się w głębi tego, czego człowiek nie może wziąć w swoje władanie i pojąć całkowicie, jak tajemniczych pokładów natury, szorstkiej kategoryczności obowiązku, okropnych konfliktów w historii, bezgranicznego oddalenia czasów, tajemniczej pojemności pamięci, uciążliwej niedostępności przyszłości, cienistej głębi nieświadomości, przyprawiającej o zawrót głowy otchłani wolności. Jest tak, że doświadczenie religijne jest zawsze doświadczeniem transcendencji i nierozpamiętywalności (*immemorialità*) i że każde doświadczenie źródłowości i transcendencji ma poprzez siebie otwarcie religijne.

14. Bóg jako wolność: wola źródłowa

*Ego sum, qui sum*³ oznacza „ja jestem, kim mi się wydaje” (*chi mi pare*). Na pytanie „Jakie jest twoje imię?”, a które znaczy w gruncie rzeczy: „Jaka jest twoja istota?, czyli: kim ty jesteś?” odpowiedź brzmi: „Ja jestem, kim mi się wydaje i tyle. Ja jestem, kim chcę; ja jestem, kim chcę być. Ja jestem tym, który chce być i chcę być tym, kim jestem i w ogóle chcę być. To wystarcza za moją esencję i za egzystencję: mój byt daję sobie ja, jak chcę”. To ukazuje sens ostateczny i najgłębszy wolności źródłowej: od wolności Boga zależy sam byt Boga, w podwójnym znaczeniu jego esencji i egzystencji. Wolność absolutna i wolna Boga zostaje potwierdzona, co więcej umocniona przez te słowa boskie, które zdają się mówić: „Ja jestem wolny do tego stopnia, że jestem wolny od mojego bytu, gdyż mój byt daję sobie ja, jak chcę”. Powszechnie rozważa się

² W oryginale: None was by, / when he spread the sky — M. S.

³ *Księga Wyjścia* 3, 14 – przyp. M. S.

jako najwyższy przejaw wolności boskiej stworzenie świata, ale wolność boska pokazuje się już na poziomie wcześniejszym i głębszym: w samym korzeniu swego bytu. Stworzenie świata następuje swobodnie po początku już zapoczątkowanym, początku absolutnym i pierwszym, którym jest samostworzenie się Boga. Wieczność Boga nie przeczy w niczym jego wewnętrznemu samostworzeniu, a więc wiecznemu aktowi wolności, dzięki której daje on sam sobie tak esencję, jak i egzystencję. Bóg chce istnieć i chce być tym, kim jest. Oznacza to, że jest on wolny nie tylko wobec bytu w ogóle, ale przede wszystkim wobec bytu własnego, nie związanego w sumie ani z własną egzystencją, ani własną esencją. Bóg sam, jako wolność absolutna i wola źródłowa, zawiera odpowiedź, więcej, sam jest odpowiedzią na „pytanie fundamentalne”, ale nie formułuje jej wprost, ogranicza się do stwierdzenia: „ja jestem, kim mi się wydaje, ja jestem, kim chcę”, to jest deklaracja ostateczna. Nie ma nic więcej do powiedzenia: jest to akt absolutnej woli i wolności, z którą Bóg się tworzy i uznaje panem własnego bycia i bytu w ogóle.

Byt Boga — tak egzystencja, jak i esencja — zależy więc od jego woli, która jako wolna wolność, okazuje się jego prawdziwą i autentyczną esencją. Z tej sytuacji wynika zdumiewający paradoks (paradoks absolutnego początku zawsze zakładającego uprzedniość wobec samego siebie). Bóg jest w tym samym czasie, wcześniej i później od siebie. Bóg jest już wcześniej niż istnienie, aby chcieć swą własną egzystencję i kiedy później istnieje, można się przekonać, że jego esencją była właśnie wolność, na mocy której chciał istnieć. Teraz, gdy przyjmie się za punkt odniesienia czas ludzki, staje się oczywiste, że to „wcześniej” i to „później” oraz ich symultaniczność nie mają znaczenia czasowego, ale byłoby uproszczeniem przymykać oko na głębokie powody, które prowadzą do wprowadzenia w wieczność pewnej czasowości, choć szczególnej i odmiennej od ludzkiej. Ten typ problematyki jest w istocie wystarczająco mniej bulwersujący od innych teorii, które na poziomie jawnie metafizycznym oraz na poziomie hermeneutycznym zostały zrelatywizowane i ujęte tak, by rozpatrzeć owo „wcześniej” Boga za każdym razem jako wyższe lub niższe od niego: myślę tu z jednej strony, o nadnaturalnym albo o υπεργειότης, czyli o *Über-gottheit*, która od czasów neoplatoników przenika historię filozofii i mistyki, z drugiej strony — o naturze lub *Grund* w Bogu, które z teozofii Boehmego zostały przejęte przez Schellinga; nie można powiedzieć, że tu nastąpił kres ich wędrówki.

Problem jest nie tylko trudny, ale i ryzykowny, a tematy, które z niego wynikają, są palące, żeby nie powiedzieć wstrząsające. Ale nic nie jest bardziej stymulujące, także w filozofii, gdzie istnieje prawdziwa i właściwa wyobraźnia spekulatywna, która dodaje wigoru refleksji i gdzie fantazja, jeśli właściwie zastosowana, nie tylko nie kompromituje, ale, co więcej, hartuje i wzmacnia zawsze potrzebną krytykę. Usilne dociekania pochodzą właśnie z tego prawdziwie płomiennego tygla, jakim jest doświadczenie religijne. Proszę nie zapominać, że

obecne rozważania o Bogu jako wolności absolutnej nie pretendują do bycia teorią jawnie konceptualną boskości, ale ukazują się raczej jako interpretacja, jawnie filozoficzna, mitu, jako refleksja nad doświadczeniem religijnym, nie na podstawie koncepcji dowodzącej, a na podstawie hermeneutyki filozoficznej. Wiadomo dobrze, że w odniesieniu do Boga nawet prawda jest raczej ryzykowna: *περὶ θεοῦ καὶ τᾱλῆθῆ λέγειν κίνδυνος οὐ μικρὸς* (Orygenes, *In Ezech.*, 1,10). Ale jak możemy zapomnieć znane powiedzenie Platona *καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος* (*Fedon*, 114d)? Przechodzę teraz do bardziej szczegółowego rozpatrzenia poruszanej problematyki.

Jeśli ktoś znajdzie w tym, co tu nastąpi, jakiś ślad myśli Plotyna albo Schellinga, będę się mógł tylko cieszyć, ze względu na to, że pierwszy z nich był i jest lekturą całego mojego życia, a drugi jest, moim zdaniem, najgłębszym interpretatorem, także przed przeczytaniem, jeśli go w ogóle czytał, ósmego traktatu szóstej *Enneady*, wiersz 39, jednego z punktów najwyższych, szczytu absolutnego myśli zachodniej. Proszę czytelnika, żeby pamiętał, że każdy wybiera swoich autorów i wybiera z nich tylko te aspekty, które idą naprzeciw jego własnej kongenialności, w stopniu, w którym Pascal mógł powiedzieć: „Nie w Montaigne’u, ale w sobie znajduję wszystko, co tam widzę” (*Br.* 64). Ale wobec autorów tak wielkich, będę zadowolony, jeśli moje odwołanie do nich, przekona dzisiejszych naukowców do wprowadzenia w obieg myśli Plotyna i Schellinga, które mimo swej nadzwyczajnej głębi są słabo rozpowszechnione i dyskutowane, choć byłyby w stanie otworzyć ożywcze perspektywy na sedno rzeczywistości i sens rzeczy.

Bóg na mocy definicji nie zakłada innego bytu: jego natura jest otchłanią i na brzegu tej otchłani zatrzymywał się Kant z przerażeniem i strachem, przypisując samemu Bogu niepokojące pytanie: ode mnie pochodzi każda rzecz, a więc skąd ja pochodzę? Teraz może lepiej niż o „skąd” należy postawić pytanie o „wcześniej”? „Wcześniej” od bytu Boga nie ma bytu: jest niebyt. Ale co oznacza ten niebyt: że nie ma nic czy po prostu, że nic jest? Żaden z punktów nie odpowiada bardziej cytatowi z Plotyna, który [...] brzmi⁴: „Lecz czymże będzie to, co «nie zaistniało samobytnie»? Chyba czas odejść w milczeniu i stwierdziwszy niepokonaną trudność nie pytać już o nic. Bo i o cóż ktoś jeszcze pytać będzie, kto nie może już zrobić dalszego kroku, jako że wszelkie dociekanie zmierza do początku i na takowym staje?” Znajdujemy się tu w punkcie decydującym myśli, w momencie zwrotnym refleksji, tu, gdzie na absolutnym początku spotykają się byt i niebyt, albo, jeśli wolicie, rzeczywistość i nicność: byt wcześniejszy niż byt, a więc otchłań, ta otchłań, którą jest sam Bóg.

Od egzystencji Boga zatem zależy każda rzecz; ale od czego zależy egzystencja samego Boga? Odpowiedź jest — i nie może być inna — jedyna: od Bo-

⁴ Podaję tłumaczenie Adama Krokiewicza: Plotyn, *Enneady*, PWN, Warszawa 1959, t. 2, s. 652 — *M. S.*

ga samego. Wcześniej od Boga może być tylko Bóg. Ale idea „Boga poprzedzającego Boga” nie jest ani łatwa, ani jednoznaczna; co więcej, w jej cieniowym i ciemnym charakterze skrywa się tajemnica Boga. Nie można uznać, że oznacza ona istotną konieczność istnienia Boga, jakby Bóg podlegał swojej własnej konieczności, która, będąc mu przypisaną, odłączałaby się niemal od niego, poprzedzając go i przewidując jego nadejście. Idea Boga poprzedzającego Boga nie jest retroprojekcją samej swojej realności albo uprzednim potwierdzeniem jego egzystencji. Bóg tak pojęty byłby faktem pierwotnym narzuconym na samego siebie, ślepą realnością, bierną i niezdolną do działania, pozostającą w czystej sprzeczności z Bogiem żywym doświadczenia religijnego, który jest wolny w swym działaniu, czyni wszystko, co pragnie, jest wolnością absolutną i wolną. Jeszcze przed dialektyką transcendentną już samo doświadczenie religijne pokazuje słabość filozoficznego pojęcia Boga jako bytu koniecznego. Dla Boga żywego i maksymalnie dla niego ważne jest to, co obowiązuje każdą realność w ogóle: nie dlatego jest, ponieważ musi być, ale musi być, ponieważ jest. On jest, ponieważ jest i jeżeli nie może dłużej nie być, więc jest, ponieważ już jest. Konieczność, że Bóg musi być następuje po realnym fakcie; nieodwracalność bytu w nim jest tylko nieodwołalnością aktu wolności. „Wcześniej” niż Bóg nie jest koniecznością istnienia, która ewentualnie następuje po istnieniu, ale jest samą wolnością Boga. Wraz z kryzysem i zanikiem pojęcia Boga jako bytu koniecznego otwiera się poza egzystencją Boga przyprawiająca o zawrót głowy przepaść, która może zostać wypełniona tylko przez absolutną i wolną boską wolność.

„Bóg poprzedzający Boga” jest zatem otchłanią samą Boga: to ogromna przepaść, w którą bezdenne wolność boska się zagłębia, spotykając tam kolejny element bezdenne, jakim jest nicość. Mimo gęstej mgły, która panuje w tych czeluściach, możliwe jest pewne uściślenie. „Wcześniej” od Boga nie ma właściwie nic ani nawet to „nic” być nie może, gdyż inaczej Bóg nie byłby Bogiem. To nie zakłada powrotu do koncepcji bytu koniecznego: „wcześniej” od Boga jest „Bóg poprzedzający Boga”, a więc jego wolność. Ale jego wolność jako chęć istnienia jest ze swej istoty zwycięstwem nad nicością, co zakłada, że o nicości ma ona pewne wyobrażenie. Nie jest wolnością ta, która nie doświadcza w pewien sposób nicości, poznając ją jednak tylko w akcie przewyciężenia jej. To jest właśnie przypadek wolności źródłowej, którą jest poznanie nicości w momencie zwycięstwa nad nią: wolność nie ma przecucia nicości, jak tylko dzięki pokonaniu jej tak, że wolność dostrzega ją, kiedy już ją przewyższyła i stłumiła, ale przewyższenie i pokonanie nicości jest na zawsze sposobem poznania jej i zidentyfikowania, uczynienia z niej poznania i doświadczenia.

Od tego pierwotnego kontaktu z nicością wolność źródłowa nabiera niepokojącego aspektu negatywności, przez co zostaje ustanowiony ścisły i istotowy związek, który wiąże ją z pozytywnością, której egzystencję ona sama wzbudziła. Co za cud, skoro z tej ambiwalentnej pozycji może pochodzić ów intensywny ładunek dwuznaczności, który ją wyróżnia i jest dla niej istotny, na mocy którego owa wolność źródłowa ukazuje się w tym samym czasie pozytywna

i hojna, a zarazem negatywna i straszna? Wolność źródłowa ma charakter podwójności, na mocy której jest ona punktem spotkania i rozstania bytu i nicości, ośrodkiem i podstawą, wokół której dokonują się nierozłącznie dwa przeciwstawne ruchy, zawiąsem, który w tym samym czasie jednoczy i dzieli dwa obszary. Z tego powodu wolność źródłowa zawiera, by tak rzec, aspekt meontologiczny, który ukazuje nienaruszalne kulisy działania, na mocy którego ustanowiła ona egzystencję. To że aspekt otwarty i szczodry rzeczywistego jest nierozłączny od aspektu pożądlwego i niechętnego, jest możliwe tylko wtedy, gdy pojmuje się serce rzeczywistości, Boga, jako wolność absolutną. Są tacy, którzy chcieliby, żeby negatywne, ze swoją mroczną otchłanią zostało „wyegzorcymowane” zanim ustanowi się ontologię, z obawy, by ta nie okazała się całkowicie skompromitowana; ale taka operacja, trzeba to zaznaczyć, zostaje podjęta przez samą wolność źródłową, która znacząc punkt spotkania bytu i niebytu pokazuje, że nie ma ontologii bez elementu meontologii i że meontologia jest możliwa tylko jako aspekt ontologii.

Dla wolności źródłowej egzystencja Boga jest zwycięstwem nad nicością, więcej, pierwotnym zwycięstwem nad nicością, w sensie absolutnym. Następuje po niej zwycięstwo kolejne, stworzenie świata, które można rozpatrywać jako źródłowe tylko dlatego, że łączy się z pierwszym jako jego kontynuacja. Ale protohistoria jest starsza, już rozpoczęta, gdy stworzenie się zaczyna: pierwszym aktem jest ten, którym Bóg dzięki wolności, która jest jego esencją, ustanawia własną egzystencję, a ta niszczy i niweluje niebyt, pokonując negatywność i tryumfując nad nicością; to właśnie jest przejście, które zostało zawarte i wskazane w paradoksalnym wyrażeniu „Bóg poprzedzający Boga”, którego nie można wyrazić inaczej niż zdumiewającym oksymoronem — wieczny początek: dzieło ogromne i bezdenne, które — nawet jeśli opowiedziane i opisane w jakiś sposób przez śmiałą hermeneutykę mitu źródłowego — pozostaje nieprzeniknione i tajemnicze. Byt Boga jest aktem źródłowym: aktem wolności łączącej esencję i egzystencję więzią, która jest pozbawiona konieczności, ponieważ jest samą pierwotną wolnością, aktem wolności, który jest taki, jeśli jest nierozzerwalnie i jednocześnie zwycięstwem nad nicością i jest absolutnym początkiem, dwoma różnymi określeniami tej samej rzeczy, aktem wolności, która jest źródłem w sensie absolutnym, ponieważ jest źródłem każdej rzeczy, o ile jest przede wszystkim źródłem siebie: absolutnym źródłem, czynnym, aktywnym; jest w końcu pojęciem, które jest nie tylko metafizyczne i platońskie (*Fajdros*, 245 c) czy neoplatońskie (*Plot.* VI 8, 14, 31-32; 9, 9, 1-2) albo hermeneutyczne i schellingiańskie *Quelle des Seyns* (XIII, s. 205), ale również biblijne $\pi\eta\gamma\eta\ \zeta\omega\eta\varsigma$, *fons vitae* (*Ps* 35, 10) i *fons aquae vivae* (*Jr* 2, 13 ; *J* 4, 14 ; *Ap* 21, 6), co poszerza obecne obserwacje o horyzonty nieograniczone i niewyobrażalne.

Thumaczył Mikołaj Sokołowski