

ks. Krzysztof Śnieżyński

PRZEKROCZYĆ PRÓG CISZY I WEJŚĆ W MILCZENIE BOGA:

PRÓBA NOWEGO ODCZYTANIA METAFORY „PRZEKROCZYĆ PRÓG NADZIEI” (ŚW. JAN PAWEŁ II) W POMETAFIZYCZNEJ EPOCE NIEZDECYDOWANIA

Eliasz stanął wówczas przed całym ludem i zawołał: „Jak długo będziecie się chwiać, przechylając się to na jedną, to na drugą stronę? Jeśli PAN jest Bogiem, to idźcie za Nim, a jeśli Baal, to idźcie za Baalem”. Lud jednak nie dał mu żadnej odpowiedzi.

Pierwsza Księga Królewska 18, 21¹

Człowiek jest rozdarty między tymi dwoma tendencjami. Nie jest zdolny, aby uwolnić się zupełnie od Boga, ale nie ma też siły, aby wejść na drogę ku Niemu; sam nie zdoła przerzucić tego pomostu, który mógłby ustanowić konkretną relację z tym Bogiem.

Joseph Ratzinger (papież Benedykt XVI)²

Kryjówka ma jakiś próg, który trzeba przekroczyć. Próg znaczy koniec kryjówki i początek nowej przestrzeni.

ks. Józef Tischner³

Niniejszy artykuł jest propozycją interpretacji religijnego sensu metafory „przekroczyć próg nadziei”. Nazywamy ją „nową” interpretacją, gdyż nie staramy się o wyjaśnienie sensu tej metafory w jej pierwotnym, historycznym kon-

¹ Korzystam (o ile nie zaznaczono inaczej) z najnowszego przekładu Biblii: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła*, Częstochowa 2008.

² J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 123.

³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 453.

tekście. Oznacza to, że naszym zadaniem nie jest szukanie odpowiedzi na pytanie: co papież, św. Jan Paweł II, miał na myśli, jaki sens i jakie przesłanie, gdy sformułował metaforę „przekroczyć próg nadziei”? Kluczowe pytanie naszych rozważań brzmi inaczej: czy to słowne sformułowanie, które zrobiło już karierę w chrześcijańskim i katolickim języku religijnym (czy także w myśleniu religijnym?), mogłoby się stać nośną podstawą dla odkrycia nowego sensu religijnego i czy ten sens mógłby się przedstawiać następująco: przekroczyć próg ciszy i wejść w Milczenie Boga?

W naszym rozważaniu poczynimy trzy kroki: (1) skoro kryjówka ma jakiś próg, który trzeba przekroczyć, aby wejść w nową przestrzeń, to uznajemy, że tą kryjówką jest dziś niezdolność człowieka do powzięcia decyzji wobec Boga religii, wahanie i niepewność, a nową przestrzenią religijne doświadczenie bliskości z Bogiem, w które wchodzimy dzięki religijnemu milczeniu ku Bogu, to znaczy w modlitwie milczenia i nasłuchiwanie; (2) spróbujemy zobaczyć, jakie szanse dla myślenia o całości ludzkiego doświadczenia siebie i świata, które nazywamy myśleniem metafizycznym, stwarza religijne doświadczenie milczenia i jakie nowe możliwości bycia ludzkiego otwiera ten typ doświadczenia religijnego; (3) milczenie ku Bogu, które jest otwarte i otwierające, czyli zaprasza nas do siebie (w głąb doświadczenia religijnego) i otwiera nas na „coś więcej” i „inaczej”, wskazuje na myśl o przekształceniu naszej świadomości skażonej pierwotną winą, o czym w słowach poezji powie Thomas Hardy w wierszu *Przed życiem i po życiu*.

Zaanonsowanie struktury tej krótkiej medytacji „trzech kroków” wyraźnie wskazuje na to, że naszym hasłem nie jest: „Zdobyc nową wiedzę i wyrazić ją w nowych pojęciach, symbolach, wyobrażeniach czy metaforach”, ale coś zupełnie innego: „Nauczyć się wiedzieć niewiele, aby w milczeniu ku Bogu, w tej świadomej sobie niewiedzy, zrobić miejsce Temu, który ku nam nadchodzi w Ciszy i Milczeniu”. Najodpowiedniejszym wprowadzeniem czytelników do lektury tak zorganizowanej narracji filozoficzno-religijnej będzie zachęta do chwili milczenia.

Krok pierwszy: życie duchowe w czasie pometafizycznego niezdecydowania?

Czas wahania i niepewności człowieka wobec Boga ujawnia się w naszej epoce, ale nie jest wyłączną własnością naszej epoki. Jest on czasem świadomości człowieka, który po upadku w raju został skażony aktem nieufności wobec Boga: „Ale Bóg wie, że gdy zjecie ten owoc, otworzą się wam oczy i staniecie się jak Bóg: poznacie dobro i zło” (Rdz 3, 5). Czym odznacza się czas niezdecydowania wobec Boga w naszych czasach?

Człowiek wobec Boga w epoce pometafizycznej

Czas obecnego niezdecydowania wobec Boga oznacza sytuację zatrzymania się ludzi na „progu nadziei”, to znaczy uwięzienia siebie samych w aktualnym „teraz”, bez odniesienia się do perspektywy eschatologicznej. W czym wyraża się to uwięzienie w terażniejszości? Człowiek epoki pometafizycznej woli raczej mówić o religijnej nadziei, niż ją faktycznie żywić; woli mówić „o” Bogu niż „do” Boga, modląc się w słowie i milczeniu; woli religię bez Boga, która napełnia go przyjemnym religijnym aromatem, niż religię, która głosi, że Boga należy wyczekiwać, gdyż On szuka człowieka, bo ma dla niego zadania, czegoś dla niego pragnie; jako istota „nieuleczalnie” religijna człowiek woli dziś ubóstwiać swoją codzienność, akceptować produkcję nowych bogów i idoli, niż szczerze szukać jedyne Boga Tajemnicy, dlatego bardziej niż ateizm grozi nam obecnie bałwochwalstwo i idolatria.

Ogólnie mówiąc, obecny czas wahania i chwiejności wobec Boga przybrał postać utraty wiary w ostateczny metafizyczny sens życia ludzkiego⁴. Ów metafizyczny sens jest dziś redukowany do przyziemnego celu (kariery, sukcesu, spełnienia marzeń), który człowiek sam sobie wymyśla i przed sobą stawia. W zależności od tego, czy ów cel udaje mu się osiągnąć w całości, czy też w części lub wcale, orzeka o sensie lub bezsensie całego swego osobistego życia. Co obecnie wywietrzało z pojęcia sensu życia?

Zanikło w nas, choć może niezupełnie, poczucie sensu życia ludzkiego jako wspaniałej i niezawodnej obietnicy. Jesteśmy tak bardzo rozczarowani czczymi obietnicami polityków, tak zdegustowani życiową postawą niektórych wysoko postawionych ludzi Kościoła i religii, tak zmęczeni konfliktami w naszych domach i rodzinach, czujemy się oszukani przez ludzi, którym uwierzyliśmy na słowo, że w końcu niedowierzenie i podejrzliwość wybieramy jako naszą osobistą, zasadniczą postawę życiową. „Dziś nie można już wierzyć nikomu” – myślimy. Z bólem powtarzamy za psalmistą: „Będąc przerażony, mówiłem: «Każdy człowiek jest kłamcą!»” (Ps 116, 11). A jednak radykalne „nikomu”, „każdy”, rozumiane konsekwentnie, oznaczają, że nie możemy zostać całkowicie i bez reszty wyłączeni ze społeczności ludzi niegodnych zaufania. Skoro nie możemy do końca uwierzyć nawet sobie samym, to powraca problem, a raczej pragnienie: komu zatem można zawierzyć po dziecięcemu, bez asekuracji?

⁴ Metafizyczny nie tylko w znaczeniu „nad-zmysłowy”, ale nade wszystko w znaczeniu nad-racjonalny, czyli taki, który wiąże się z tajemnicą i religijną obietnicą, która w pełni ma się urzeczywistnić w perspektywie eschatologicznej, a udział w niej zaczyna się już teraz, w codzienności i historii.

Psalmista odpowiada: „Ufałem nawet wtedy, gdy mówiłem: «Jestem w wielkim ucisku»” (Ps 116, 10). Zaufanie Bogu religii nie oznacza wyeliminowania ucisku, ale ryzyko wiary, która dopiero w ucisku, a nie pomimo niego, sprawdza się i oczyszcza. Metafizyczny sens życia ludzkiego – pomyślany w religii jako Boska i niezawodna obietnica – urzeczywistnia się w podjęciu ryzyka wiary w Boskie przekształcenie ludzkiej świadomości i całego życia. Takie przekształcenie otwiera nas na nowe i inne spojrzenie na własne życie i otaczający nas świat ludzi i przedmiotów, zdarzeń i sensów. Czy jednak ludzi stać dziś na takie ryzyko?

Człowiek epoki pometafizycznej i informacyjno-technicznej zadawała się tym, co jest w zasięgu jego rozumienia „teraz”, „już”. O czym trzeba milczeć, nasłuchując jedynie w pokorze serca i rozumu, bo przekracza to możliwości aktualnego rozumienia, to w ogóle dla niego nie istnieje, tego nie ma, to jest nierzeczywiste. Odsyłanie próby rozumienia sensu swego życia do religijnie rozumianej przyszłości jest niemożliwą do zaakceptowania oznaką słabości. Dowodzi ona, że to nie sam człowiek panuje ostatecznie nad sobą i swoim życiem. A to właśnie pometafizyczne rozumienie życia w jego całości, rozumienie sensu życia „teraz” i „raz na zawsze” ma wypełnić całą treść życia teraźniejszego i przeszłego. Słowa Jezusa do Piotra: „Tego, co ja teraz czynię, ty jeszcze nie rozumiesz, ale później to pojmiesz” (J 13, 7) są wezwaniem do podjęcia ryzyka wiary, którego sensu człowiek pometafizyczny w ogóle nie rozumie. Mało tego: kontestuje taki sens. Po co ryzykować niewiadomą, po co podejmować działania, których sensu w pełni się dziś nie dostrzega, skoro można żyć i rozumieć, wierząc tylko sobie, sile własnego rozumu? Po co żyć tajemnicą, skoro można żyć bez „czegoś więcej” i „inaczej”? Czy owo „coś więcej” i „inaczej”, do czego wzywa religijne zaufanie Bogu, nakarmi mnie, zapłaci moje rachunki, ureguluje zobowiązania finansowe? Czy ewangeliczne wezwanie: „Nie martwcie się o jutro ...” (Mt 6, 34) nie jest nadużyciem ludzkiego zaufania i osłabieniem poczucia odpowiedzialności?

Człowiek pometafizyczny, rozważany jako typ idealny, ma tylko jedno *credo*, które śpiewa sobie do snu: „jestem opuszczony i pozostawiony sobie samemu, muszę więc sam zatroszczyć się o siebie i o swoich bliskich”. Nawet modlitwę i życie religijne jest on w stanie zredukować do religijnych potrzeb motywowanych psychologicznie i kulturowo. Ludzkie życie, jego rzekomy najgłębszy i całościowy sens, to jedynie zakamuflowana metafizycznie i religijnie sztuka codziennego i heroicznego oddawania się sobie samemu w trosce o siebie i bliskich. Jedyne, na co człowiek powinien się heroicznie zdecydować, to nie Bóg, ale własna śmierć, przed którą człowiek codziennie ucieka. Śmierć radykalnie kończy troskę człowieka o siebie i oddaje go we władanie nicości.

Czy jednak rzeczywiście pograżenie się w śmierci jest aktem heroizmu, który miałby otwierać przed człowiekiem to, czego on najbardziej w swoim życiu

pragnie? Czy ostatecznym sensem życia człowieka ma być pograżenie się jego niepowtarzalnej tożsamości w pustce, która w śmierci pochłania wszystko bez nadziei?

Nadzieja nieśmiertelności jako bycie przeciw śmierci

Bierne przyzwolenie na to, aby własne życie nie miało głębszego sensu i realizowało się jedynie jako „bycie-ku-śmierci”, nie byłoby żadnym aktem „heroicznego zdecydowania”, jak sugeruje to Martin Heidegger⁵. Takie „zdecydowanie” musiałyby się zakończyć całkowitym odrętwieniem ludzkiego ducha, który przecież w najskrajniejszych nawet warunkach broni się nadzieją swojej nieśmiertelności⁶. Jeżeli kresem nadziei nieśmiertelności ma być jedynie „wybiegające-ku-śmierci-zdecydowanie” (Heidegger), które ma określać egzystencję „jako całość” i zamykać ją w kręgu ziemskiego bytowania, to taki człowiek, a ściśle biorąc *Dasein*, żyje wyłącznie ku śmierci, a nie ku wieczności. Heidegger jedynie zastrzega się, że z jego egzystencjalnych analiz jestestwa jako „kresu bycia-w-świecie” nie wynika

żadne ontyczne rozstrzygnięcie co do tego, czy „po śmierci” możliwa jest jeszcze jakaś inna, wyższa lub niższa forma życia, czy jestestwo „żyje nadal”, czy też zdolne jest „przetrwąć”, jest „nieśmiertelne”. Niczego nie rozstrzyga się tu ani o „zaświatach” i ich możliwości, ani o „doczesności” [...] ⁷.

Myślenie Heideggera o ludzkim bytowaniu, które programowo nie ustosunkowuje się do tematu życia wiecznego, nie pomaga nam wyjść z kryjówki niezdecydowania wobec Boga. Do tej kryjówki powracamy ciągle od czasu, gdy po raz pierwszy „mężczyzna i jego żona [...] ukryli się przed PANEM Bogiem wśród drzew ogrodu” (Rdz 3, 8), co było symboliczną zapowiedzią ludzkich trudno-

⁵ Karl Löwith przytacza żart swojego kolegi-studenta na temat Heideggerowskiej koncepcji „zdecydowania”: „«Jestem zdecydowany – zauważa domniemany zwolennik Heideggera – ale nie wiem na co». Dopiero później, komentuje Löwith, zorientowano się, że nie było żadnej wiedzy, że Heidegger miał do zaoferowania jedynie «nagie zdecydowanie w obliczu nicości» (*vor dem Nichts*)”. Cyt za: J. Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. H. Szałpka, Warszawa–Wrocław 2000, s. 87.

⁶ Obronę przed duchowym odrętwieniem z powodu rzekomej „heroicznej” zgody na bezsens swego życia można zaobserwować w opisach życia więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych. W książce Zdzisława Jana Ryna i Stanisława Kłodzińskiego *Rytm śmierci: w przeżyciach byłych więźniów niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych*, Szczecinek 2008, w rozdziale *Pojęcie heroizmu w obozie* czytamy m.in.: „Heroiczną postawą odznaczali się tacy, którzy cierpienie znosili z męstwem i pogodą ducha. Byli przekonani, że zadawane męczarnie mają wartość ponadczasową: przyniosą wolność ojczyźnie i chwałę w wieczności” (s. 241).

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 348.

ści w określeniu siebie samego i sensu swego życia. Jaki zatem punkt zaczepienia w doczesności, bo tylko z czasu i historii możemy sensownie myśleć ku Bogu, miałyby nasza nadzieja na życie wieczne? Na czym można budować nadzieję na to, że śmiertelny człowiek bytuje „nie-ku-śmierci”, lecz „przeciwko-śmierci”, a siłę do tego sprzeciwu znajduje nie w „zaświatach”, lecz w głębi swego własnego życia?

Nie mamy żadnych dowodów na istnienie Boga. Są tylko świadkowie. To właśnie w świadectwach ludzi, którzy podejmowali ryzyko wiary, chcemy odnaleźć punkt zaczepienia, który pomoże nam podjąć podobne ryzyko i przekroczyć próg niezdecydowania wobec Boga w naszych czasach.

Warto przyrzeć się wyznaniu, jakie poczynił przygotowujący się na śmierć świadek naszych czasów – Paul Ricœur. Na kilka tygodni przed swoim odejściem napisał do swojej przyjaciółki, również będącej u schyłku życia:

Droga Marie
W godzinie schyłku przychodzi
słowo zmartwychwstanie. Razem z nim
cudowne wydarzenia. Z głębi życia
wynurza się siła, która powiada, że bycie jest
byciem przeciwko śmierci.
Uwierz w to wraz ze mną⁸.

Gdyby życie ludzkie miało być świadomie przeżywane jedynie jako bycie-ku-śmierci, to kultura, jako transcendowanie, utraciłaby swoje duchowe samozabezpieczenie, a człowiek upadłby do poziomu pomysłowego zwierzęcia. Takie zwierzę mogłoby jedynie ewoluować, ale nie mogłoby się rozwijać. Papież Benedykt XVI podkreśla, że

gdyby człowiek był tylko owocem przypadku lub konieczności, albo gdyby musiał ograniczyć swoje aspiracje do wąskiego horyzontu sytuacji, w których żyje, gdyby wszystko było tylko historią i kulturą, a człowiek nie miał natury przeznaczonej do przekraczania samej siebie w życiu nadprzyrodzonym, można by mówić o wzroście lub ewolucji, ale nie o rozwoju⁹.

Człowiekowi do rozwoju niezbędna jest perspektywa przekraczająca poziom użytecznej pomysłowości. „Dla całego życia ma wagę wiadomość, czy dusza jest

⁸ P. Ricœur, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008, s. 147.

⁹ Benedykt XVI, enc. *Caritas in veritate*, 29.

śmiertelna, czy nieśmiertelna¹⁰ – napisał Błażej Pascal. Powstaje jednak pytanie następujące: jak mamy taką „wiadomość” rozumieć, jak ją interpretować?

Człowiek jest istotą „szczęśliwie niedokładną”, co oznacza, że można o niej mówić jedynie niedokładnie. Z tą niedokładnością wiąże się nadzieja na „coś więcej”; to znaczy zasadnicza, a nie tylko przypadkowa otwartość człowieka na tajemnicę, której nie możemy w ziemskim życiu ani ziścić, ani ostatecznie porzucić. Gilbert Ryle napisał: „Ludzie nie są maszynami, ani nawet maszynami kierowanymi przez ducha. Ludzie są ludźmi – tautologia ta warta jest czasem przypomnienia¹¹. Ani świat, ani ludzie, ani nawet sam Bóg, który zechciał się objawić jako Bóg historii – nie są „gotowymi” realnościami. Świadczy o tym nieusuwalna obecność nadziei w samym człowieku. Nie musi to być nadzieja określona przedmiotowo, to znaczy nadzieja „na coś”, lecz radykalna otwartość człowieka na to, czego w tej chwili nie może pojąć, ale co odpowiada jego najgłębszym tęsknotom i pragnieniom.

Nadzieja na życie wieczne jest oczekiwaniem na to, co przyniosą ze sobą czas i tajemna obecność wieczności w czasie. Gdy bowiem wybiegamy nadzieją (otwartością) w wieczność, rodzi się w nas myśl, że może wieczność jest wejściem w inną czasowość, o której nic nie wiemy, ale w której jakoś już uczestniczymy¹². Nadzieja na życie wieczne nie jest bowiem kwestią wyobrażeń czy

¹⁰ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996, 346, s. 151.

¹¹ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. M. Marciszewski, Warszawa 1970, s. 146.

¹² W religijnym milczeniu ku Bogu świadomość czasowości i bytowości w pewnym sensie zostają przekroczone lub przemienione. Duch ludzki, milcząc religijnie ku Bogu, spotyka się bowiem z Nicością jedności. „Jedność ta nazywa się Nicością – wyjaśnia bł. Henryk Suzo – ponieważ duch nie może w niej odnaleźć żadnego związanego z czasem sposobu swego istnienia, co więcej, czuje, że podtrzymuje go ktoś inny, nie on sam. To, co go podtrzymuje, jest bardziej czymś niż niczym, ale w tym jego sposobie istnienia dla ducha jest to Nicością”. Bł. H. Suzo, *Życie*, tłum. W. Szymona, Poznań 1990, s. 213. Nasuwa się teraz pytanie następujące: czyżby czas milczenia ku Bogu był „poza czasem” i poza „byciem w czasie”? Czy czas ogarnia wszystko, co ludzkie? Louis Dupré zauważa, że świadomość mistyczna milcząco zakłada, iż pod zwykłym ciągiem zdarzeń istnieje bardziej niezmiennie „ja”, w którym czas i przestrzeń zostają przemienione w horyzonty jakiegoś wewnętrznego świata z jego własnym rytmem i perspektywami. Por. L. Dupré, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 24. Niezmiennie „ja” może świadczyć o tym, że człowiek żyjący w czasie antycypuje wieczność, a przynajmniej inny rodzaj czasowości. Cenną wskazówkę na temat bytowania na krawędzi czasu i wieczności podaje Henri Bergson. Omawiając metafizykę Plotyna, Bergson stwierdza, że osoba ludzka jako byt zasadniczo jeden i niepodzielny może doświadczać w sobie dwóch różnych stanów: różnorodności i jedności. Różnorodność jest stanem, w którym osoba, wychodząc poza siebie, skłania się ku podziałowi i się materializuje. Jedność z kolei jest stanem przeciwnym: jedność osoby dąży do połączenia się z jednością innych osób, a osoba dąży do jedności z samym Bogiem. Na tej podstawie Bergson wnosi, że „każdy z nas posiada dwa różne istnienia, jedno *de iure* i drugie *de facto*. *De iure* jesteśmy poza czasem; *de facto* rozwijamy się w czasie. *De iure* jesteśmy czystymi ideami w semiplatońskim sensie tego słowa – jesteśmy istotami wiecznymi – jesteśmy «czystą kontemplacją». *De facto* nasze życie trwa w świecie

spekulatywnych argumentów: jedne i drugie zawodzą, błędną, tracą moc przekonywania. Nadzieja nieśmiertelności ugruntowana jest źródłowo w metafizycznym wymiarze człowieka – w głębi jego duszy. Wymiar ten daje o sobie znać przez wolne i świadome urzeczywistnianie dobra i miłości w świecie, a więc przez osobiste zaangażowanie się w codzienność i modlitwę, która tę codzienność uświęca i przekracza.

Dusza uobecnia się przed nami poznawczo nie „we własnej osobie”, lecz przez akty życia duchowego, w słowie i czynie, w ciszy i nasłuchującym milczeniu ku Bogu. W modlitwie słowa, a jeszcze bardziej w modlitwie milczenia możemy się zdecydować na ryzyko przekroczenia progu nadziei, czyli na wejście w wiarę religijną, a w słowie i czynie możemy tę wiarę potwierdzać i wyrażać. Przekroczenie progu milczenia, nasłuchujące wejście w obecność Bożą uświadamia nam, że jesteśmy dziedzicami niepowtarzalnej metafizycznej tożsamości. Jest ona Boską obietnicą dla człowieka. Tożsamość metafizyczna jest nieodwołalnym przymierzem Boga Stwórcy ze swoim stworzeniem. Lojalność Boga Miłości w tym przymierzu z człowiekiem polega na tym, że Bóg nie przestaje go kochać: „bez Twojej miłości w sobie nie moglibyśmy być tym, ku czemu nas stworzyłeś” – pisał opat Wilhelm¹³. Jesteśmy stworzeni ku Bogu, to znaczy, że nie jesteśmy tym, czym/kim mamy być. Jesteśmy „sobą w stawaniu się”, czemu towarzyszy nieustanny niepokój. Św. Augustyn dał temu wyraz w swoim słynnym wyznaniu: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest nasze serce, dopóki w Tobie nie spocznie”¹⁴.

Skoro bycie człowiekiem oznacza bycie-stworzonym-ku-Bogu, to każdy człowiek ma *de iure* wewnętrzną wrażliwość na rozpoznanie obecności Boga w swoim życiu. Wydaje się zatem sensowne, aby zapytać: czy milczące nasłuchiwanie Boga, modlitwa ciszy i milczenia może przełamać niezdecydowanie i głuchotę człowieka na skierowane do niego słowo Boga?

Krok drugi: milczenie ku Bogu jako religijna metafizyka czuwania i sposób bycia

O kulturze pometafizycznej można powiedzieć, że ma charakter antygrecki, ale nie można o niej powiedzieć, że ma charakter antychrześcijański. Dziś reli-

zmysłowym, my zaś działamy”. H. Bergson, *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Warszawa 2004, s. 13.

¹³ Z traktatu *Wilhelma, opata klasztoru Św. Teodoryka, O kontemplacji Boga (nr 9–11)* – cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu i Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982, s. 242.

¹⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, I, 1, s. 23.

gie, w tym także chrześcijaństwo, powracają do kultury, a jeśli nawet to, co powraca pod szyldem religii, nie jest tradycyjnym chrześcijaństwem, to z pewnością jest zespołem sprywatyzowanych form chrześcijańskiej religijności¹⁵. Papież Benedykt XVI stwierdził: „Nie ośmieliłbym się powiedzieć, że mamy przed sobą początek epoki chrześcijańskiej. [...] Natomiast rzeczywiście podzielam pogląd, że chrześcijaństwo zawsze ma szansę na nowy początek”¹⁶.

W jaki sposób religijne milczenie może być szansą na przekroczenie progę nadziei dla siebie i innych? Jak czuwanie pozwala odnaleźć na nowo siebie i innych ludzi w obecności Boga w naszej codzienności?

Religijne czuwanie w milczeniu:

szansa na nowy początek jednostki i wspólnoty

Szansa chrześcijaństwa na nowy początek jest związana z podstawowym sposobem rozumienia człowieka i Boga oraz ich wzajemnej relacji. Nieuchronnie powraca myśl o metafizycznej tożsamości człowieka. Jej rdzeniem jest filozoficzna i religijna nadzieja na życie wieczne i zachowanie swej osobistej podmiotowości po biologicznej śmierci. Nadzieja ta wiąże się z konfrontacją dwóch głównych prądów myślowych Zachodu, które ukształtowały nadzieję na życie po śmierci: greckiej nauki o nieśmiertelności duszy i żydowsko-chrześcijańskiej nadziei na zmartwychwstanie ciał. Nie będziemy teraz omawiać i zestawiać ze sobą obu tych prądów myślowych. Jedno wszakże trzeba powiedzieć: zamiast dowodów i niepodważalnej wiedzy na temat życia wiecznego mamy do dyspozycji jedynie rozumne czuwanie: w filozoficznej metafizyce i chrześcijańskiej religii. W postawie czuwania filozoficzna myśl metafizyki i religijna myśl chrześcijaństwa nie sprzeciwiają się rozumowi. Wręcz przeciwnie: mogą go poszerzyć, gdyż do funkcji produktywnej, to znaczy do zdolności przeprowadzania rozumowań, tworzenia nowych pojęć i symboli, dołączają także receptywną i nasłuchującą funkcję rozumu, wyczuloną na obecność Transcendencji.

¹⁵ Socjologowie religii obserwują, że obecnie mamy do czynienia nie tyle z powrotem religii w jej społeczno-instytucjonalnym, kościelnym charakterze, ile z rozwojem religijności indywidualnej. Wykazuje ona silne skłonności do prywatyzacji i synkretyzmu. Religijność indywidualna wydostała się poza obręb instytucjonalnego Kościoła i żyje w samodzielnych postaciach. Thomas Luckmann nazwał to zjawisko „niewidzialną religią”, w odróżnieniu od religii zinstytucjonalizowanych, które powołują się na swój autorytet interpretacyjny (wykładnię języka, symboli), społecznie zorganizowane przekonania i praktyki religijne. Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszczyński, Kraków 2006.

¹⁶ *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 230.

Simone Weil, gdy rozważała problem uczciwości intelektualnej, przyznała, że ważnym jej aspektem jest trwanie w postawie czuwania. Ta postawa nie może jednak z gruntu przeciwstawić się religijnej wierze, gdyż byłoby to intelektualnie nieuczciwe. Wobec religii należy brać pod uwagę i taką ewentualność: „może to wszystko jest prawdą”¹⁷. Obowiązek uczciwości intelektualnej zakłada czujność wobec rzeczy wielkich, czego Weil uczyła się od swego duchowego powiernika: „Ojciec powiedział mi: «Uważaj dobrze, bo szkoda by było, gdybyś z własnej winy przeszła koło czegoś wielkiego»”¹⁸.

Do rzeczy wielkich w ludzkim życiu należy Boże słowo i umiejętność jego słuchania. Wilfried Stinissen napisał: „Słowo Boże rzeczywiście wypływa z Jego milczenia. Ono jednak również wprowadza w milczenie. Kiedy bowiem teraz tajemnica jest wreszcie ujawniona, jest ona tak przemożna, że wobec niej stajemy oniemiałymi”¹⁹. Są takie słowa, które wypowiadamy w modlitwie, ale dzięki nim wznosimy się ponad to, co wyrażalne w słowie. To słowa, które mają moc wprowadzać nas w Boską Tajemnicę. Urzekające piękno i głębia tych słów sprawiają, że przez ich świadome recytowanie doświadczamy czegoś, co przerasta samo słowo i wszystkie związane z nim oczekiwania. Tajemnicze „coś więcej” ukryte w tym słowie ma moc wprowadzić nas w obszar nieskończonego milczenia, z którym wiąże się niewysłowiona pozytywność. Tak rozumiała doświadczenie recytowania modlitwy *Ojciec nasz* po grecku Weil:

Czasami już pierwsze słowa odrywają moją myśl od ciała i przenoszą ją w jakieś miejsce poza tą przestrzeń, gdzie nie ma już perspektyw ani punktu widzenia. Przestrzeń się otwiera. Nieskończoność zwykłej, dostrzegalnej przestrzeni zostaje zastąpiona przez nieskończoność do drugiej, a czasami nawet do trzeciej potęgi. W tym samym czasie ta nieskończoność nieskończoności wypełnia się do głębi milczeniem, milczeniem nie polegającym na nieobecności dźwięków, ale będącym przedmiotem pozytywnego przeżycia, bardziej pozytywnego niż dźwięki. Hałasy, jeśli istnieją, docierają do mnie dopiero po przebyciu tego milczenia²⁰.

W religijnym przeżyciu milczenia ku Bogu zaznacza się także jego wspólnotowy i eschatologiczny charakter. Potrzebę wspólnego czuwania dostrzegł Heraklit, akcentując jej zbiorowy charakter: „Dla przebudzonych jeden i wspólny

¹⁷ S. Weil, *Oczekiwanie Boga. Autobiografia duchowa*, tłum. K. Konarska-Łosiowa, [w:] S. Weil, *Zakorzenie i inne fragmenty: wybór pism*, tłum. zbior., Kraków 1961, s. 79.

¹⁸ S. Weil, *Oczekiwanie Boga...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁹ W. Stinissen, *Panie, naucz nas modlić się. Ku modlitwie milczenia*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2003, s. 103.

²⁰ S. Weil, *Oczekiwanie Boga...*, dz. cyt., s. 78.

jest świat, zaś dla tych, którzy śpią, każdy zwraca się do własnego²¹. We wspólnej postawie czuwania dokonuje się połączenie eschatologii osobistej i eschatologii powszechnej. Mikołaj Bierdiajew pisał: „Moja nieśmiertelność nie może być oddzielona od nieśmiertelności innych ludzi i świata. Zainteresowanie wyłącznie własnym zbawieniem i własną nieśmiertelnością jest transcendentnym egoizmem²². Od skrajnie narcystycznego pojmowania osobistej nadziei na życie wieczne odżegnuje się także Ricœur:

nie oczekuję zmartwychwstania dla siebie [...]. Składam mego ducha Bogu dla i n n y c h. Związek ten, to przekazanie ma swój sens poza mną, i to ma swój sens ukryty, który być może zostanie mi udzielony przez Boga w sposób, jakiego nie mogę sobie wyobrazić; pozostaje: żyć aż do śmierci²³.

W postawie czuwania aż do śmierci filozof znajduje swego religijnego sprzymierzeńca w chrześcijaństwie: „Czuwajcie, bo nie wiecie [...]” (Mt 24, 42). Gdyby człowiek już wiedział, toby nie czuwał, przestałby się niepokoić, zapomniałby o pytaniach o wieczność, żyłby inaczej. Wówczas ludzkie powołanie do wieczności mogłoby zostać zapomniane, utraciłoby potrzebę rozumnego wyrazu, a człowiek ugrzązłby w doczesności. Żyć nadzieją nieśmiertelności to czuwać wraz z innymi przez wspólną pamięć i otwarte pytania. Czuwanie potrzebuje swego wyrazu.

Wyrazem czuwania ku Bogu jest milczenie. Wiąże się ono z „przekroczeniem progu nadziei”, to znaczy z żywym uczestnictwem człowieka w religijnej nadziei. Uczestnictwo to skłania człowieka do milczenia, gdyż obcuje on z niewyraźną Tajemnicą. Zarazem chce on mówić o życiu w jedności z tą Tajemnicą, dlatego posługuje się symbolicznym wyrazem swej religijnej nadziei, którym jest pojęcie nieśmiertelnej duszy.

Uczestnictwo w religijnej nadziei: rola milczenia i symbolu

Uczestnictwo człowieka w religijnej nadziei łączy się z milczącym oczekiwaniem na to, co niewyraźne, a nie z ignorancją, która zasłania się milczeniem, bo nie wie, na co czeka. „My wiemy dobrze, na co czekamy, i wiemy też, że ten przedmiot naszego oczekiwania przekracza wszelkie poznanie. Jest różnica pomiędzy stanem, w którym się nie wie, czego się oczekuje, a stanem, w którym

²¹ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, B 89, s. 249.

²² M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 115.

²³ P. Ricœur, *Żyć aż do śmierci...*, dz. cyt., s. 134.

uświadamia się sobie, że ów przedmiot oczekiwania nie da się pojąć²⁴ – pisał Jacques Maritain.

Człowiek, który wie, że czuwa ku Temu, którego nikt nie widział, odznacza się pokorą. Milczenie ku Bogu jest pełne pokory. Wyraża ona uznanie całkowicie niepojętej i absolutnie suwerennej Rzeczywistości Boga i kruche samorozumienie człowieka, który wie, że nie wie o sobie wszystkiego. Wyrażenie „ku Bogu”, określające ukierunkowanie ludzkiego milczenia, oznacza, że nie jest ono zwrócone w stronę „Boga metafizyki”, którego szuka się umysłem w przestrzeni określonej przez teorię bytu aktualnego. Gdy milczymy „ku Bogu”, to szukamy Boga łaskawego, Boga niepojętego, „Boga w przychodzeniu”, Boga, który istnieje, ale nie jest bytem, Boga, który pozostaje niepojęty i suwerenny.

Karl Rahner napisał:

Ponieważ nasłuchiwanie z perspektywy człowieka musi tak samo liczyć się z milczeniem Boga, samootwarcie się Boga pozostaje w każdym względzie nieprzewidywalną i niezasłużoną łaską. Wsłuchiwanie się w Boga jest wprawdzie warunkiem usłyszenia słowa Bożego, ale to nasłuchiwanie jest wolnym czynem człowieka w jego właściwym egzystencjalnym samorozumieniu²⁵.

To, że w milczeniu religijnym spotykają się dwie wolności: wolność przemawiającego Boga i wolność słuchającego człowieka, oznacza, że nie może tu być mowy o ambicjach ostatecznego wyjaśnienia. Milczenie religijne ukazuje temporalny charakter doświadczenia „Boga, który przychodzi”, Boga, który jest naszą przyszłością i zarazem temporalny charakter człowieka, który aktualnie nie ma siebie samego w swojej ostatecznej tożsamości. Milczenie religijne nie jest zatem „przychodzeniem na gotowe”, ale stawaniem się w obliczu Boga, na którego się czeka i którego się nasłuchuje. „Milczenie nie jest łatwe, ale jest ono konieczne, jeśli chcemy rozpocząć naszą podróż w głąb samych siebie, aby spotkać Boga, który w nas mieszka”²⁶ – pisze Catherine de Hueck Doherty.

W świetle spotkania się z Bogiem w milczeniu i kontemplacji staje się zrozumiałe, że niezmiennosc natury ludzkiej jest założeniem, a nie wynikiem badań. Możemy powiedzieć, że natura człowieka się nie zmienia, ale to nie znaczy, że się nie odnawia i że nasze sposoby rozumienia natury ludzkiej są już niepodważalne

²⁴ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, s. 36, cyt. za: S. Swieżawski, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 151.

²⁵ K. Rahner, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 144.

²⁶ C. de Hueck Doherty, *Milczenie. Doświadczenie ciszy Boga*, tłum. K. Dudek, Kraków 2011, s. 7.

i niezmiennie²⁷. Gdyby nasze rozumienie natury ludzkiej było już ostateczne, to by znaczyło, że mamy aktualnie pełny i nieskrępowany dostęp do tego, kim jest (i kim jeszcze może być) człowiek w swej istocie. Tymczasem człowiek jest sam dla siebie tajemnicą, co sprawia, że w próbach samorozumienia jesteśmy ciągle w drodze, na której pojawiają się niedopowiedzenia, zmiany i błędy. Dotyczy to także rozumienia powołania człowieka do życia wiecznego.

Gdy mówimy o powołaniu do życia w wieczności, to dotykamy najbardziej delikatnej sfery w naszym życiu – mocy i nadziei. Idea nieśmiertelnej duszy to symboliczne oznaczanie powołania człowieka do życia wiecznego. Symbol ten jest źródłem naszej życiowej mocy i nadziei. Dusza nieśmiertelna należy do symboli, o których nie tylko przyjemnie jest myśleć, ale które są dla nas pomocą i nadzieją w zmaganiach z codziennym życiem. Gdyby poza cielesno-duchową formą życia istniała inna forma egzystencji, która byłaby dla nas bardziej odpowiednia, a także gdyby istniał jakiś symbol czy idea, której posiadanie pomogłoby nam w przyjęciu tej innej formy życia, to byłoby dla nas lepiej przyswoić sobie ten symbol, jeśli tylko nie zburzyłby on naszych życiowych pragnień.

²⁷ W sprawie rozumienia natury ludzkiej Etienne Gilson napisał, że „z katolickiego punktu widzenia możemy przyjąć tylko taką koncepcję filozofii (a obowiązuje to także tych katolików, którzy odrzucają pojęcie filozofii chrześcijańskiej), która opierać się będzie na katolickim rozumieniu natury. [...] Św. Tomasz uzasadnia stale konieczność Objawienia słabością rozumu ludzkiego, który pozostawiony sam sobie popada nieuchronnie w najcięższe błędy. Od kiedy rozum człowieka stał się tak słaby? Gdy św. Tomasz wylicza skazy, jakie pozostawił w naturze ludzkiej grzech Adama, nie zapomina nigdy wymienić utraty owego daru wiedzy, dzięki któremu rozum ludzki bez trudu znajdował prawdę”. E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 72. Myśląc konsekwentnie, trzeba przyznać, że także katolickie rozumienie natury ludzkiej nie może być wolne od skutków grzechu pierworodnego, czyli nie może być rozumieniem pełnym, ostatecznym, zrywającym zasłonę tajemnicy Boga i człowieka. Nawet objawienie nie jest zerwaniem z tajemnicą Boga („Boga nikt nigdy nie widział”, J 1, 18; objawił (się) Bóg, ale rozumie człowiek) ani zerwaniem z tajemnicą człowieka, której wyjawienie jest dopiero przed nami: „Umiłowani, teraz jesteśmy dziećmi Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to okaże, będziemy do Niego podobni, gdyż ujrzymy Go takim, jaki jest” (1 J 3, 2). Gdy zatem św. Tomasz wyliczał skazy, jakie pozostawił w naturze ludzkiej grzech Adama, to nie powinien był zapominać, że przecież on sam jest także synem Adama. Tymczasem w swoim rozumieniu natury ludzkiej Tomasz bagatelizował i osłabiał skutki grzechu pierworodnego, co skwapliwie wypomniał mu Mikołaj Bierdiajew: „Święty Tomasz z Akwinu uważa człowieka za istotę zdrową i bagatelizuje skutki grzechu pierworodnego. Jego filozofia jest jednym z źródeł optymistycznego naturalizmu. Tymczasem człowiek jest istotą chorą i szukającą uzdrowienia. Człowiek jest istotą zasadniczo rozdwojoną, łączącą w sobie sprzeczności, miłość i nienawiść, czystość i nieczystość, skupienie i rozproszenie itp. Człowiek jest syntezą czasu i wieczności (określenie Kierkegarda), ale syntezą wahającą się, to kierującą się ku wieczności, to znów popadającą we władzę czasu. Dlatego nieprawdziwa jest zarówno psychologia świętego Tomasza z Akwinu, jak i psychologia Kartezjusza. Człowiek, chociaż posiada rozum, jest jednak istotą irracjonalną i z tego powodu bardzo ważna jest psychologia irracjonalności”. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 80.

Symbol duszy nieśmiertelnej daje nie tylko moc w życiu, ale także ufność w godzinie śmierci. Człowiek wchodzi w wieczność z własnym o niej wyobrażeniem – to nic, że to wyobrażenie o wieczności nie może oddawać wiernie niedosiężnej i tajemniczej treści. Ludzie nieuczeni zazwyczaj doskonale o tym wiedzą. A jednak za żadne skarby nie chcą się wyzbyć wyobrażeń o Bogu i nieśmiertelnej duszy: dają im one siłę do życia i nadzieję w godzinie śmierci, gdyż są nośnikami przekonania (wiary), że za tymi niedoskonałymi wyobrażeniami kryje się jednak rzeczywistość. W wyobrażeniach o wieczności nie chodzi o ich poznawczą adekwatność, lecz o pamięć i nadzieję. Tej pamięci i nadziei nie wolno ludziom odbierać (np. w imię nauki, techniki, doktryn filozoficznych i teologicznych). Myśląc i mówiąc o Bogu i ludzkiej duszy ani filozofowie, ani teologowie, ani ich słuchacze nie mają oglądu rzeczywistości, o której mówią. Nie ma żadnej istotnej różnicy między wyobrażeniem o Bogu i duszy ludzkiej, które ma filozof i teolog, a wyobrażeniem tych rzeczywistości, które ma przeciętny zjadacz religijnego chleba. Wyobrażenia te z pewnością różnią się między sobą subtelnością, stopniem abstrakcji, mniejszym czy większym stopniem zgodności z jakąś doktryną (filozoficzną czy teologiczną), ale w istotnej treści pozostają równouprawnione – wszystkie stają przed tajemnicą. Wprowadzanie w sferę wyobrażeń o Bogu i nieśmiertelnej duszy konkurencyjności między religiami i kulturami, między ludźmi uczonymi i nieuczonymi – nie ma sensu. Nie ma sensu także pytać, które z tych wyobrażeń są bliższe prawdy, a które nie, gdyż są tylko wyobrażeniami, tzn. stają przed nieprzejrzanymi tajemnicami, jakimi są Bóg i człowiek. Ponadto wyobrażenia się zmieniają pod wpływem przemian kulturowych i wydarzeń w życiu poszczególnych ludzi. Nawet Biblia, która jest słowem ludzi o tym, że Bóg przemówił, stawia nas zawsze przed Bogiem tajemnicy i powołaniem do życia wiecznego, którego nikt nigdy nie oglądał.

Skoro filozoficzna metafizyka bytu aktualnego nie wypowiada, bo nie jest w stanie wypowiedzieć, całej d z i e j ą c e j s i ę prawdy o Bogu i człowieku, to nasuwa się teraz pytanie następujące: czego możemy się rozumnie spodziewać od metafizyki religijnej? Jak mówi nam ona – słowem i kontemplacyjnym milczeniem – o Bogu i człowieku w ich wzajemnych relacjach w historii i codzienności, w horyzoncie nadziei?

Religijna metafizyka czuwania: życie w przekraczaniu

To, że żyjemy w sytuacjach, a nie w pojęciowej ogólności, pozwala nam mówić nie tyle o „p r z e k r o c z e n i u – raz na zawsze – progę nadziei”, ile raczej o „p r z e k r a c z a n i u – codziennie – progę nadziei”.

Ożywająca moc nadziei religijnej motywuje nas do codziennego poszukiwania Boga, podobnie jak poczucie obowiązku motywuje nas do podejmowania naszych codziennych obowiązków.

Kardynał Léon-Joseph Suenens na pytanie: Dlaczego jestem człowiekiem nadziei?, odpowiedział następująco: „Jestem człowiekiem nadziei, ponieważ wierzę, że Duch Święty jest zawsze Duchem Stwórcą, który co rano daje każdemu, kto Go przyjmuje, nową wolność i nowy zapas radości i ufności”²⁸. Człowiek nadziei to człowiek obdarowany swoją własną przyszłością i wolnością. Przekraczamy próg niezdecydowania wobec Boga, gdy wierzymy, że naszą przyszłość i wolność, chwila po chwili, otwiera przed nami Bóg. Przekroczyć próg nadziei to uwierzyć, że Bóg jest naszą nadzieją, choć sama nadzieja nie jest Bogiem, lecz Boskim darem „ku” naszej wiecznej szczęśliwości. „Do tej szczęśliwości – pisze św. Brunon – nikt nie może dojść o własnych siłach, nawet jeśli ma nadzieję, wiarę i miłość. Natomiast «szczęśliwym jest ten», to znaczy ten tylko osiąga szczęśliwość, «kto dostępuje pomocy od Ciebie», wiodącej ku szczęściu upragnionemu w głębi swego serca”²⁹.

Od metafizyki religijnej, inspirowanej modlitwą milczenia i kontemplacji, oczekujemy wprowadzenia nas w świat daru i stawania się, w którym nie ma pełnej i zamkniętej całości bytu, lecz jest wolność i nadzieja na „coś więcej i inaczej”, na „coś głębiej i dalej”, gdzie są nowe możliwości i nowe pytania. Ludzka terażniejszość naznaczona doświadczeniem skończoności sama rodzi z siebie niepokój i domaga się „dalej i więcej”. W ciszy i milczeniu człowiek ma szansę rozpoznać, że jest istotą bytującą w stałym otwarciu na „coś więcej”, czego nie poznał, ale na co żywi nadzieję. Anonimowy i współczesny nam pustelnik napisał: „W ciszy pustyni zachodzi preludium ciszy wiecznej, w którą wejdziemy w przyszłości. To praktykowanie ciszy i słuchania, otwarcie duszy na wieczność”³⁰.

Ostatecznej prawdy o człowieku powinniśmy szukać w milczeniu ku przychodzącemu Bogu, który jest „czymś więcej” i „inaczej”, a nie w teorii bytu aktualnego, w przestrzennej reprezentacji czegoś, co ma być dane „tu i teraz” jako „gotowe” i „spełnione”, a więc dane poza czasem i historią. W milczeniu ku Bogu,

²⁸ Cyt. za: S. Cichowicz, *Zadatki nadziei*, [w:] P. Ricœur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 10.

²⁹ Z komentarza św. Brunona, kapłana, do *Psalmów (Ps 83)*, cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 4: *Okres zwykły. Tygodnie XVIII–XXXIV*, Poznań 1988, s. 180.

³⁰ Anonim, *Pustynia* [b.r.m.w.], 3.07.2003. Dzienniczek z pustelni pt. *Pustynia* został napisany przez człowieka, który nazwał siebie „pustelnikiem znanym samemu Bogu”. Dla ułatwienia nazwaliśmy go „Pustelnikiem”. Z lektury dzienniczka dowiadujemy się, że autor, który ma za sobą siedem lat kapłaństwa, przebywał w pustelni w Drzewinie od 29 czerwca do 27 lipca 2003 roku. Spisując swoje przemyślenia i doświadczenia, w większości w języku polskim (stosując wtręty w językach angielskim, niemieckim i francuskim), dzieli się doświadczeniem „duszy człowieka, która walczy i zмага się z pustynią” (*Wstęp*). Dzienniczek nie ma ani miejsca, ani daty wydania, a numerację stron zastępują daty poszczególnych dni. W taki też sposób cytujemy dzienniczek.

który jest „Bogiem w przychodzeniu” (Eberhard Jüngel³¹), szukamy prawdy o sobie, świecie, a nawet o Bogu, przekraczając to, co całościowe i aktualne, w nasłuchiowaniu, oczekiwaniu na to, co nowe i nieskończone. Milcząc modlitewnie ku Bogu, mamy do czynienia z niepojętym dynamizmem, nieskończenie „otwartą przestrzenią”, która wymyka się wszelkim próbom pojęciowej tematykacji.

Mowa o Bogu Milczenia (o Bogu przemawiającym w ciszy) i o milczeniu ku Bogu (nasłuchiowaniu słowa Bożego) wymaga cofnięcia się w sferę religijnych doświadczeń i przeżyć, które wyprzedzają próbę ich racjonalizacji. To wyprzedzenie nie jest wrogiem filozofii. Wręcz przeciwnie: jest jej transcendentnym samozabezpieczeniem przed groźbą zdżyczenia, która sprawia, że filozofia z poszukiwania ostatecznej Prawdy przeradza się w doktrynerskie poczucie jej posiadania, co oznacza śmierć każdej w ogóle filozofii. Filozofia „żyje” i „pracuje” tak długo, jak długo jest świadomą siebie niewiedzą. Filozoficzne poszukiwanie uczonnej niewiedzy o Bogu jest tego najlepszym przykładem, o czym w starożytności pisał jako pierwszy Ksenofanes: „Nie ma nikogo, ani nie będzie, kto by znał prawdę o bogach, ani o wszystkim, o czym mówię. Gdyby bowiem nawet komuś się udało powiedzieć pełną prawdę, sam by o tym nie wiedział. Pozór jest udziałem wszystkich [I u b: Pozór jest we wszystko wpleciony]”³². Ksenofanes, ukazując granice ludzkiej wiedzy, wykorzystał powszechny motyw przepaści między ignorancją poety a wszechwiedzą przywoływanej do pomocy Muzy. Jest to jednak tylko jeden z wielu przykładów kontrastu między potęgą bogów a ograniczeniami człowieka. Do tego tematu powrócą później Heraklit i Alkmajon³³.

Ksenofanes był poetą-intelektualistą, którego zajmowały przede wszystkim teologia i religia³⁴. Dał on nam przykład mniej specjalistycznego racjonalizmu, który może okazać się pomocny w poetyckim ujęciu religijnych przeżyć milczenia i nasłuchiwania Boga. Zdaniem Jacques’a Maritaina istnieje poznanie poetyckie, które polega na upodobnieniu się podmiotu do rzeczywistości niedającej się ująć w pojęcia, gdyż uświadamiającej twórcze głębie podmiotu, istniejące w nim

³¹ „Właśnie dzięki temu, że Bóg nie obawia się przemijania, Boże bycie w samym jego środku pozostaje przychodzeniem. To, że Boże bycie pozostaje przychodzeniem, że Bóg jest niezniszczalnie początkiem samego siebie i nieodwołalnie celem dla samego siebie, że w takim razie Bóg jako początek i cel, jako Ojciec i Syn, odnosi się do siebie i dlatego nie przestaje przychodzić od Boga do Boga, słowem to, że Bóg jest sam sobie pośrednikiem – jest to trzeci sposób bycia Boga, to Bóg Duch Święty”. E. Jüngel, *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. E. Pieciul, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, tłum. zbior., Poznań 2005, s. 568.

³² Ksenofanes, *Fragm. 34* – cyt za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przed-sokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 183.

³³ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 183.

³⁴ Por. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 172.

samym. Innymi słowy, jest to poznanie przez upodobnienie do rzeczywistości na tyle, na ile jest ona uwewnętrzniona w umysłowo płodnej egzystencji podmiotu i jego egzystencjalnej harmonii. Poznanie poetyckie jest bardziej doświadczeniem niż poznaniem³⁵.

Karol Wojtyła w poemacie *Pieśń o Bogu ukrytym* (I, 17) daje wyraz takiemu właśnie poznaniu poetyckiemu, czyli doświadczeniu wchodzenia w głębię własnego ducha, aby w niej doświadczyć bliskości Innego, Boga Ciszy i Milczenia:

Bo jesteś samą Ciszą, wielkim Milczeniem,
uwolnij mnie już od głosu,
a przejmij tylko dreszczem Twojego Istnienia,
dreszczem wiatru w dojrzałych kłosach³⁶.

Podobne próby podejmowano już w starożytności chrześcijańskiej. Wierzono, że w ciszy milczenia anachorecie objawia się samoświadomość myśli przed jej werbalizacją. Wówczas „ja” mnicha staje się myślą, której nie ogranicza już mowa, a sam pustelnik zostaje wprowadzony na drogę transfiguracji człowieka w anioła w celu zyskania anielskiego widzenia Boga i rzeczywistości zbawionej³⁷. Abba Rufus w bezimiennym hymnie o milczeniu napisał:

O milczenie – drabina do nieba!
O milczenie – matka rozrzewnienia!
O milczenie – rozjaśnienie duszy!
O milczenie – rozmowa z aniołami!³⁸

Jakkolwiek poznanie poetyckie jest pełne kontemplacyjnego natchnienia, to jednak nie jest ono jeszcze mistycznym zjednoczeniem z Bogiem, lecz dopiero ku niemu prowadzi. Poezja nie jest jeszcze właściwym milczeniem ku Bogu, gdyż domaga się dla siebie słowa, chce się wypowiedzieć w słowie. Niemniej jednak poezja usiłuje wypowiadać niewypowiadalne, wyrazić nieme doświadczenie bliskości Boga, które łączy poetę i mistyka. Kontemplowanie tego, co Boskie, wiąże się z dążeniem człowieka do nowego samookreślenia się. Określenie samego siebie nie jest nigdy dziełem gotowym i definitywnie zakończonym. Żyjemy w czasie i zmienności, a więc w rzeczywistości, w której nic nie jest dane i określone raz

³⁵ Por. J. Maritain, *Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 106.

³⁶ Karol Wojtyła – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje. 20-lecie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1998, s. 51.

³⁷ Por. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994, s. 89–90.

³⁸ Cyt za: R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, dz. cyt., s. 90.

na zawsze: także nasz związek z Bogiem. Metafizyka religijna nie przynosi nam całej prawdy o Bogu i o nas samych jednorazowo, niejako „poza czasem”, „za jednym zamachem”. W metafizyce religijnej samopoznanie wymaga czasu, czuwania w milczeniu, nasłuchiwanie w ciszy. Jest to zarazem proces zróżnicowany (tak w odniesieniu do ludzi, jak i religii i kultur) i trwający całe nasze życie. Nasuwa się teraz pytanie: jak to się ma do filozoficznej metafizyki człowieka?

Trzeba zgodzić się z uwagą Stefana Swieżawskiego: „Antropologia filozoficzna [...] wiąże się głęboko z metafizyką, na której bazuje i której założenia wykorzystuje”³⁹, ale nie można już dłużej powtarzać: „Tylko więc filozofia bytu, powiedzmy wyraźnie: metafizyka, jest podstawą, na której może się oprzeć antropologia filozoficzna”⁴⁰. W antropologii filozoficznej bez wątpienia potrzebujemy metafizyki. Nie może to być jednak już dłużej metafizyka jasno wytyczonych granic bytu aktualnego, filozofia tego, „co tu i teraz”, prezentacja gotowych hierarchii i ostatecznych fundamentów. Potrzebujemy dziś metafizyki milczenia i oczekiwania, metafizyki inspirowanej czasem i zmiennością, metafizyki powrotów i nowych początków. „Czas panuje ponad nami, w nas i przez nas. Nie można już realizować klasycznego filozofowania jako ujawniania tego, co «wyżej», co ogólne, konieczne i ostateczne”⁴¹ – pisze Marek Szulakiewicz.

Nasuwa się teraz pytanie następujące: jak religijne milczenie ku Bogu w horyzoncie czasu i zmienności może być „miejszem” poznawania prawdy o rzeczywistości?

Milczące zjednoczenie z Bogiem i poznanie prawdy w wolności

Jesteśmy w drodze ku Bogu, o którym Biblia hebrajska głosi, że jest On „Bogiem, który się ukrywa” (Iz 45, 15) – gdyż pragnie być szukany⁴². Nowy Testament uczy, że „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18) – a ostateczne objawienie się prawdy o Bogu i człowieku w Jezusie Chrystusie pozostaje nadal tajemnicą eschatologiczną⁴³. Kościół katolicki naucza: „W istocie misterium człowieka wy-

³⁹ S. Swieżawski, *Prawda i tajemnica...*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁰ S. Swieżawski, *Prawda i tajemnica...*, dz. cyt., s. 67.

⁴¹ M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 112n.

⁴² Abraham Joshua Heschel interesująco wyjaśnia słowo Izajasza: Bóg w swoim ukrywaniu się jest aktywny. „Prorocy nie mówią o Bogu u k r y t y m, lecz o B o g u u k r y w a j ą c y m s i ę. Jego ukrywanie się jest działaniem, a nie istotą, aktem, a nie trwałym stanem”. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 131.

⁴³ Jacques Dupuis pisał: „Kościół ma pełnię objawienia w Jezusie Chrystusie. [...] Ale nawet w Chrystusie nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć. Takie myślenie jest sprzeczne z Nowym Testamentem. Jest jeszcze eschatologia – to jest definitywne objawienie Boże. Bóg nie może w historii objawić się głębiej, niż uczynił to w Jezusie Chrystusie, ale jest jeszcze pełnia eschatologiczna. [...] Żaden prorok nie może objawić Boga tak, jak

jaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego⁴⁴ – a więc, mimo objawienia, mówi się ciągle o misterium, gdyż cała prawda o Bogu i człowieku jest sprawą przyszłości: „jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się to okaże, będziemy do Niego podobni, gdyż ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Poganin Plotyn nie ośmielał się nawet Go nazwać, gdyż „nie da się nazwać prawdziwie, bo jakkolwiek podasz nazwę, podasz nazwę jakiejś rzeczy⁴⁵, dlatego „głosimy o Nim, Jego Samego zaś nie głosimy⁴⁶, a chrześcijanin św. Tomasz z Akwinu stwierdził, że „pojmowanie całego Boga jest niemożliwe dla jakiegokolwiek intelektu stworzonego⁴⁷. Wszystkie te wypowiedzi nie są wyrazem antyintelektualizmu, lecz świadomości, że Bóg jest dla ludzkiego umysłu niezrozumiały. Niezrozumiały nie znaczy jednak – nieznan. A jak znajomość Boga jako niepojętego kształtuje się w mądrości religijnej?

Zjednoczenie człowieka z Bogiem jest miejscem cichego wydarzenia się prawdy o rzeczach. Catherine de Hueck Doherty pisze: „Pozwól, aby milczenie Boga dotknęło twojego milczenia. Te dwa rodzaje milczenia spotkają się, a wówczas wszystkie rzeczy ukażą się takimi, jakimi są w rzeczywistości⁴⁸. Z kolei św. Teresa od Jezusa, która pisze: „Szczęśliwa ta dusza, którą Pan porywa do siebie, aby poznała prawdę!⁴⁹, uważa, że religijne poznanie prawdy ma nawet znaczenie polityczne, gdyż przyczynia się do sprawiedliwego sprawowania władzy przez królów i zapobiegania wielu ludzkim nieszczęściom. Ideał milczenia, w którym rozumienie splata się z działaniem, znajdujemy także w biblijnym poemacie o mądrości Boga: „Ten, kto mnie słucha, nie będzie zawstydzony, ci, którzy współdziałają

uczynił to Chrystus. Dlaczego? Bo On jest Synem Bożym. Ale objawienie, które mamy w Jezusie Chrystusie, pochodzi z Jego świadomości ludzkiej. To jest świadomość ludzka, ona także w przypadku wcielonego Syna Bożego nie wyczerpuje tajemnicy Boga. Więc kiedy mówi się, że ten, który mówi, to Osoba Boska – [...] to jest pełnia historyczna, a nie pełnia eschatologiczna”. *Wszyscy zmierzamy do prawdy. Z o. Jacquesem Dupuis, teologiem, rozmawia ks. Adam Boniecki*, „Tygodnik Powszechny” (2002) nr 3, s. 11. Dialektykę odsłonięcia i ukrycia się Boga w chrześcijańskim objawieniu omawia także Bruno Forte w artykule pt. *Chrześcijaństwo europejskie wobec współczesnych wyzwań*, tłum. M. Gawlik, [w:] Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań (Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, KUL, 12–15 września 2004 r.)*, t. 1, Lublin 2004, s. 15–31, zwł. s. 21.

⁴⁴ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 541.

⁴⁵ Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001, V, III, 13, s. 537.

⁴⁶ Plotyn, *Enneady IV–V*, dz. cyt., V, III, 14, s. 538.

⁴⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu, Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, I, 12, 7, s. 152.

⁴⁸ C. de Hueck Doherty, *Milczenie...*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁹ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 21, 1, [w:] *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, t. 1, Kraków 1987, s. 281.

ze mną, nigdy nie zgrzeszą” (Syr 24, 22). Twórcze nasłuchiwanie mądrości Bożej jest dziełem całego życia: „Ci, którzy mnie spożywają, nadal będą mnie łaknąć, ci, którzy mnie piją, dalej będą pragnąć” (Syr 24, 21). A jak kształtuje się poznawanie prawdy o człowieku w religijnym milczeniu?

Religijne milczenie ku Bogu nie może być dziełem przypadku, gdyż konstituje się na fundamencie wolnego egzystencjalnego wyboru: decyzji określenia siebie w łączności z Bogiem. Milczenie ku Bogu oprócz tego, że jest podjęte w pełni świadomie i dobrowolnie, oznacza cierpliwość, otwartość bez żądań i gotowość do bycia pociągniętym do samego wnętrza Milczenia Boga. O takiej „biernej aktywności” pisał Abraham J. Heschel: „W istocie tajemnicę znaczenia znamionuje milczenie. Nie posiada ona mowy ani słów, nie słycać jej głosu. Jednak poza naszym rozumowaniem i poza naszą wiarą istnieje pewna zdolność *prekonceptualna*, dzięki której odczuwamy chwałę, obecność tego, co Boże”⁵⁰. W relacji z Bogiem podążamy zawsze w kierunku „czegoś więcej”, wchodzimy w samo Milczenie Boga. „Wejście w milczenie Boga – stwierdza Catherine de Hueck Doherty – ostatecznie prowadzi do tajemniczej rozmowy z Nim. Trzeba tego doświadczyć, aby to zrozumieć. Jest to forma *sobornosti* [jedności człowieka z Bogiem – K. Ś.], w której człowieka łączy z Bogiem cienka, ale mocna nić milczenia”⁵¹. Doświadczenie tego, co Boże, wiąże się istotnie z dążeniem człowieka do określenia samego siebie. Adolphe Gesché podkreśla, że człowiek, aby znaleźć swoją prawdziwą i głęboką tożsamość, zapragnął najwyższego i decydującego potwierdzenia. Dlatego w człowieku istnieje inicjacyjne poszukiwanie siebie, które dokonuje się wobec bogów, co w kategoriach chrześcijańskich określa się mianem *itinerarium ad Deum* („droga do Boga”)⁵². Podobna inicjacja była znana także platońskiemu Sokratesowi. Interpretował on napis „Poznaj samego siebie” jako pozdrowienie bogów skierowane do ludzi wchodzących do świątyni. Służyło ono wykazaniu im niewiedzy o nich samych, wzywało ich do czujności i rozwagi oraz pobudzało do poszukiwania prawdy o sobie⁵³.

Zapytajmy teraz: czy w XXI wieku chcemy w ogóle „przekroczyć próg nadziei”, to znaczy wejść modlitwą milczenia w cichą obecność Boga? Czy chcemy szukać prawdy o sobie w Bogu?

Wiek XX sprawił, że staliśmy się „bogatsi” o tragiczne doświadczenia. Znamy rozpad obowiązujących norm moralnych, znamy utratę gruntu pod nogami, kiedy miejsce rozumu i sumienia zajęły totalitarna ideologia i bałwochwalczy kult wódza, narodu, rasy. Z Europy XX wieku wyszedł zbrodniczy impuls, który dał odczuć całemu światu gorzki smak zapomnienia o jedynym Bogu i ubóstwienia

⁵⁰ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 137.

⁵¹ C. de Hueck Doherty, *Milczenie...*, dz. cyt., s. 53.

⁵² Por. A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 107.

⁵³ Por. Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, XI, 164 d–e.

idoli. Dziś nie ma chyba żadnego myślącego człowieka, który znając historię XX wieku, nie czułby tego gorzkiego smaku. A jednak smutne dziedzictwo XX wieku powraca, choć w zmienionej postaci. Nie grozi nam dziś ateizm, ale bałwochwalstwo i utrata poczucia metafizycznego sensu życia, którym w Europie była platońska troska o duszę.

Jeżeli filozoficzna troska o nieśmiertelną duszę chce przemówić do współczesnego człowieka, to nie powinna skupiać całej jego uwagi na pojęciach i wyobrażeniach, lecz budzić w nim odwagę do twórczego zaangażowania się w codzienne życie. Należałoby pokazać, że prawdziwie twórczy może być ten, kto ma przed sobą nieskończoną perspektywę. Dzięki temu świadomość metafizyczna może zostać na nowo obudzona, gdyż żaden człowiek nie chce żyć bez sensu. Zawsze pyta o motywy swojego postępowania. Agnostycyzm, zarówno w kwestii Boga, jak i nieśmiertelnej duszy, jest tylko wybiegiem, teoretyczną mrzonką, która nie wytrzymuje naporu konieczności legitymizacji życiowej praktyki. Życiowe zaangażowanie, jego jakość i ukierunkowanie zawsze wymagają uzasadnienia. To ostatnie daje człowiekowi najwięcej do myślenia i dlatego jest drogocenną szczeliną, przez którą dociera do człowieka światło wieczności. Współczesny człowiek ma słabe wycucie tajemnicy, którą jest sam dla siebie. W sprawach dla życia najistotniejszych, metafizycznych i religijnych, woli raczej ulegać zwodniczej neutralności agnostycyzmu do czasu, gdy śmierć sama zajrzy mu w oczy.

Krok trzeci: Thomas Hardy, *Przed życiem i po życiu* – próba interpretacji wiersza i podsumowanie całości rozważań

Thomas Hardy

Przed życiem i po życiu

Był, jak to nieraz się z domysłu głosi
I jak świadectwa ziemi pokazują zresztą,
Czas przed powstaniem świadomości,
Gdy nic złe nie szło.

Któż znał ból wtedy, miłość, czy utratę?
Któż się nadzieją ludzi, cierpiał, śmierci wzywał?
Nikt nie dbał o to, jaka wstrząśnie światem
Kłęska straszliwa.

Gdy coś marniało, żaden głos nie biadał,
Nikt nie drżał, konającą gdy widział rzecz drogą.

Gasnąca światłość, kiedy mrok zapadał,
Nie bolała nikogo.

Lecz zawiązała się czucia choroba,
I zło pierwotną prawość skaziło głęboką.
Aby nastała nieświadomość nowa,
Dokąd mam czekać, dokąd?⁵⁴

Wydaje się, że zasadnicze przesłanie, jakie niesie w sobie wiersz angielskiego poety z przełomu XIX i XX wieku, jest następujące.

Tytuł wiersza Thomasa Hardy'ego wskazuje na mistyczną intuicję scalającą oba krańce ludzkiego życia, archeologiczny i eschatologiczny. Mistyczna intuicja ludzkiego życia jako pewnej całości łączy w sobie pamięć o jego historii, teraźniejsze życie codzienne i nadzieję na pełny sens egzystencji, który nie jest aktualnie znany, a jedynie pomyślany. Całość życia jest więc pomyślana w nadziei, a więc w otwartości, a nie w tym, co już gotowe i spełnione – w „bycie”, w „czymś tu oto”. Wiersz wyraża także głęboką tęsknotę za czasem, kiedy skończoność i przemijalność człowieka i świata nie były przez niego przeżywane w trwodze, w poczuciu nieuchronnego nieszczęścia. Skończoność i śmiertelność były doświadczane w nadziei na dopełnianie się życia w oczywistym oczekiwaniu na „coś więcej”. Na końcu utworu pojawia się pytanie – bez odpowiedzi – o nadzieję, którą dawałaby możliwość powrotu do pierwotnych źródeł ludzkiej świadomości. Późniejsza „nowa nieświadomość” jest efektem skażenia dobrego ze swej istoty człowieka złem i tym samym poczuciem beznadziejności. Pierwotne (rajskie) źródła ludzkiej świadomości znały tylko dobro, nie znały doświadczenia zła i trwogi.

Reasumując: jaki sens mogłaby mieć obecnie metafora: „Przekroczyć próg nadziei”?

Powiedzmy najpierw, że metafora ta generuje podstawowe pytanie, które moglibyśmy sformułować następująco: skąd mamy czerpać siły do wyzwalania się z więzów „nowej nieświadomości” będącej efektem zepsucia, aby odzyskać dostęp do tych dóbr duchowych i metafizycznych, które mieliśmy w stanie pierwotnej, niezepsutej świadomości, o czym Biblia hebrajska mówi symbolicznie, zachowując wymiar tajemnicy: „I stworzył Bóg ludzi na swój obraz: na obraz Boży ich stworzył. Stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27)?

Nasza próba odpowiedzi na to pytanie powinna być także symboliczna, mieć w sobie wymiar, który przekracza granice myślenia i nakazuje nam czuwanie.

⁵⁴ Th. Hardy, *Przed życiem i po życiu*, [w:] Z. Kubiak, *Twarde dno snu. Tradycja romantyczna w poezji języka angielskiego. Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Keats, Longfellow, Tennyson, Fitzgerald, Hardy*, wybór, oprac., tłum. i wstęp Z. Kubiak, Warszawa 2002, s. 492.

W próbie odpowiedzi stwierdzamy, co następuje. Św. Atanazy przypomniał, że „ludzie nie inaczej zostali wyzwoleni od ciężącego na nich zepsucia, jak dzięki Słowu Boga, przez które na początku zostali stworzeni”⁵⁵. Oznacza to, że „przekroczyć próg nadziei”, czyli sięgnąć do zasobów pierwotnej ludzkiej świadomości, która żyła wiarą i nadzieją na „coś więcej” i „inaczej” (na metafizyczny sens życia ukryty w spokojnym przemijaniu⁵⁶), możemy jedynie dzięki m o c y słowa Bożego. Etienne Gilson stwierdził: „Musimy zapytać, czy byłoby rzeczą roztropną, gdyby nasza natura, okaleczona przez grzech pierworodny, nie skorzystała z pomocy, jakiej Bóg jej udziela ze względu na to właśnie kalectwo”⁵⁷. Ale skorzystanie z tej pomocy będzie zarazem aktem naszej osobistej i suwerennej wolności. Doświadczenie mocy Boga jest bowiem doświadczeniem (spełnienia się) ludzkiej wolności. Trzeba chcieć się modlić, chcieć wejść w ciszę, aby w niej spotkać Boga Milczenia, który przemawia do nas w milczeniu i ciszy. Kto nie chce mieć doświadczenia Boga, ten może o nim tylko mówić, a kto chce mieć doświadczenie Boga, ten je ma i dlatego milczy. Milczy, bo wie, że Bóg jest blisko. A gdy Bóg jest blisko, to nie wypada gadać, tylko słuchać. Kto słucha Boskich treści w milczeniu, ten ceni sobie także każde ludzkie słowo i wychodzi ze spotkania z Bogiem z nadzieją na spotkanie z ludźmi i z codziennym życiem. To, moim zdaniem, oznacza metafora, której poświęciliśmy całą naszą uwagę.

Bibliografia

- Anonim (pustelnik znany samemu Bogu), *Pustynia*, b.r.m.w.
 Augustyn, św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
 Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 czerwca 2009.
 Bergson H., *Problem osobowości Wykłady edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Warszawa 2004.
 Bierdiajew M., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2004.

⁵⁵ Kazanie św. Atanazego, biskupa (*Kazanie o wcieleniu Słowa*, 10) – cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 4, dz. cyt., s. 186.

⁵⁶ Brak zrozumienia dla metafizycznego sensu życia ludzkiego sprawia, że wielu ludzi nie ma żadnych głębszych pragnień, nie mają na co czekać. Nic dziwnego, że nie potrafią przeżywać egzystencji jako historii spokojnego przemijania. Wręcz przeciwnie: miotają się między postawą *carpe diem* a świadomością, że śmierć nieuchronnie nastąpi i skończy wszystko. Aby żyć w ten sposób – poza perspektywą metafizyczną – i nie oszaleć, trzeba żyć szybko i bez głębszego namysłu, maksymalizować przyjemności i eliminować cierpienie. Człowiek pometafizyczny nie może w swoich życiowych zmaganiach liczyć na żadne inne pocieszenie niż tylko na takie, którego autorem jest on sam albo społeczeństwo i kultura. Nadzieja i sens są już tylko wytworem człowieka, a nie darem, na który się czeka.

⁵⁷ E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, dz. cyt., s. 72.

- Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006.
- Cichowicz S., *Zadatki nadziei*, [w:] P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, wybór, oprac. i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1991.
- Dupré L., *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994.
- Dupuis J., *Wszyscy zmierzamy do prawdy. Z o. Jacques'em Dupuis, teologiem, rozmawia ks. Adam Boniecki*, „Tygodnik Powszechny” (2002) nr 3, s. 11.
- Forté B., *Chrześcijaństwo europejskie wobec współczesnych wyzwań*, tłum. M. Gawlik, [w:] *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań (Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, KUL, 12–15 września 2004 r.)*, t. 1, Lublin 2004, s. 15–31.
- Gesché A., *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Gilson E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008.
- Hueck Doherty C. de, *Milczenie. Doświadczenie ciszy Boga*, tłum. K. Dudek, Kraków 2011.
- Jüngel E., *Trójjedyny Bóg jako tajemnica świata*, tłum. E. Pieciul, [w:] *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*, red. E. Piotrowski, T. Węclawski, tłum. zbior., Poznań 2005, s. 555–570.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Kubiak Z., *Twarde dno snu. Tradycja romantyczna w poezji języka angielskiego. Blake, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Keats, Longfellow, Tennyson, Fitzgerald, Hardy*, wybór., oprac., tłum. i wstęp Z. Kubiak, Warszawa 2002.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu i Narodzenia Pańskiego*, Poznań 1982.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 4: *Okres zwykły. Tygodnie XVIII–XXXIV*, Poznań 1988.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 2006.
- Maritain J., *Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 99–131.
- Mrówka K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1996.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem. Opracował zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- Platon, *Charmides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 2001.
- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.

- Rahner K., *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ricoeur P., *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, tłum. A. Turczyn, Kraków 2008.
- Ryle G., *Czym jest umysł?*, tłum. M. Marciszewski, Warszawa 1970.
- Ryn Z. J., Kłodziński S., *Rytm śmierci. w przeżyciach byłych więźniów niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych*, Szczecinek 2008.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem – Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005.
- Stinissen W., *Panie, naucz nas modlić się. Ku modlitwie milczenia*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 2003.
- Suzo H., bł., *Życie*, tłum. W. Szymona, Poznań 1990.
- Swieżawski S., *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007.
- Szulakiewicz M., *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011.
- Teresa od Jezusa, św., *Dzieła*, tłum. H. P. Kossowski, t. 1, Kraków 1987.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1993.
- Tomasz z Akwinu, św., *Traktat o Bogu, Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001.
- Weil S., *Oczekiwanie Boga. Autobiografia duchowa*, tłum. K. Konarska-Łosiowa, [w:] też, *Zakorzenie i inne fragmenty*, tłum. zbior., Kraków 1961, s. 67–86.
- Wojtyła K. – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje. 20-lecie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 1998.
- Young J., *Heidegger, filozofia, nazizm*, tłum. H. Szłapka, Warszawa–Wrocław 2000.

Abstract

Crossing the threshold of quietude and entering the Silence of God: an attempt at a new deciphering of the meaning of the metaphor of “crossing the threshold of hope” (St. John Paul II) in the postmetaphysical epoch of non-commitment

This article proposes a new interpretation of the religious meaning of the metaphor of “crossing the threshold of hope.” The task is not to search for an answer to the question of what St. John Paul II might have had in mind – what sort of meaning and what kind of message – when formulating that metaphor. The key question of our deliberations is rather this: could those verbal formulations that have already enjoyed a career within Catholic and Christian religious language (or, beyond this, in religious thought) now furnish a sustainable basis for a new religious meaning, and could this meaning be represented thus: as a crossing of the threshold of quietude and an entry into the Silence of God?

The course of our deliberations falls into three parts. (1) As our place of hiding has some sort of threshold which must be crossed if one is to enter into a new realm, we should recognize that today, mankind’s lack of commitment to the God of religion just is this place of hiding, and that the religious experience of closeness to God is itself the new religious space into which we may enter, thanks to our religious silence that is directed towards God – i.e. in the prayer of our silence and of our listening themselves. (2) We shall try to see what kind of opportunities for thinking about the entirety of human experience of oneself and the world – of the sort we call “metaphysical thought” – are created by the religious experience of silence, and what sort of new possibilities for human being this type of religious experience opens up. (3) We suggest that silence towards God – which, inasmuch as (in the depths of religious experience) it invites us to ourselves and opens us up to “something more” and “different,” is itself both an openness and an opening up – points to the idea of a transformation of our awareness, which has been contaminated by primordial guilt.

The motto of our meditation, then, is to learn to know little, so that in our silence towards God – in this self-aware ignorance – we may create a place for That which, in Quietude and Silence, approaches us.