

Anna Grzegorzcyk

DOŚWIADCZANIE WIARY JAKO WYDOBYWANIE DOBRA

„Jedyną «prawdziwą» rzeczą na tym świecie – powie Chantal Delsol – mogłoby być spojrzenie czystej dobroci, które rodzi się na twarzy jakiegoś świętego lub sprawiedliwego [podkr. A.G.]”¹. Spojrzenie czystej dobroci, o którym mówi Delsol, fascynowało – jak wiemy – od zawsze i fascynuje do dziś. Jak jednak je określić, pochwycić, wydobyć ze sprawiedliwości i ze świętości? I – ku zaskoczeniu – filozoficznie z nią nie-spokrewniony Leszek Kołakowski pozostawia sprawiedliwość w spokoju, ale dobro widzi również w świętości, a, co więcej, z uwagi na bycie świętych i ich działanie, usiłuje rozwiązać tajemnicę bytu świata w ogóle. Oddajmy mu zatem głos: „Ilu ich jest, tych co prawdziwie wedle piątego rozdziału Ewangelii Mateusza żyją? Z pewnością niewielu, z pewnością bardzo mała częśćka rodzaju ludzkiego. Ale oni świat zbawią, im zawdzięczamy, że wolno nam odrzucić przypuszczenie, że rzeczywistość ludzka jest wynalazkiem diabła, o nich możemy powiedzieć, że są kryształową duszą świata, no s i c i e l a m i j e g o m o ż l i w e g o p r z e z n a c z e n i a w d o b r u [podkr. A.G.]”².

W głosie Kołakowskiego wybrzmiewa wiele, prawie cała filozofia, jeśli przywołamy w jego kontekście „doskonałą kulę świata” Parmenidesa, a więc problem *stricte* ontologiczny – „co jest rzeczywiście rzeczywiste” – problem stworzenia świata, walki dobra ze złem i związanych z nimi wielkich pytań metafizycznych etc.³

¹ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej ponowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 212.

² L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, seria II, Kraków 2000, s. 42;

³ L. Kołakowski, *Parmenides z Elei*, [w:] idem, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, seria I, Kraków 2004; podstawowe pytanie Parmenidesa: „co jest rzeczywiście rzeczywiste?” (s. 25).

Wiele też w tych kwestiach wnosi głos poety – Zbigniewa Herberta z wiersza *Potwór Pana Cogito* – przydający przewagę świętemu nad pozbawionym transcendentnego horyzontu człowiekiem. Posłuchajmy go:

Szczęśliwy święty Jerzy
Z rycerskiego siodła
Mógł dokładnie ocenić
Siłę i ruchy smoka...

Pan Cogito
jest w gorszym położeniu

siedzi w niskim siodle doliny
zasnutej gęstą mgłą...

przez mgłę
widać tylko
ogromny pysk nicości.

Potwór Pana Cogito – jak nas przekonuje Z. Herbert – jest „pozbawiony wymiarów”, ale „jest jak ogromna depresja”, która „zatrzuwa studnie” i „niszczy budowlę umysłu”. Jest źródłem egzystencjalnego lęku⁴. Herbertowi wtóruje Ryszard Krynicki, który namawia nas, by nie być podległym nicości, bo to ona jest źródłem największego lęku⁵.

Interesujące jest zatem, że współczesne głosy filozoficzne, oddalone w swych opcjach epistemologicznych, ontologicznych i aksjologicznych, a także poetyckie, jednoczą się w szukaniu istoty dobra, źródła dobra, co więcej, w ich odnalezieniu i urzeczywistnieniu upatrują ratunek dla pograżającej się w chaosie, „bezkształtności” ludzkiej rzeczywistości, mocniej – w totalnej jej katastrofie. Nie jest moim zamiarem analizowanie rozmiarów tej katastrofy, wręcz przeciwnie, chciałabym wskazać możliwości jej uniknięcia. W tym zamiarze utwierdzają mnie właśnie wielkie autorytety filozoficzne, poetyckie i moralne, które – na przekór wszystkiemu – widzą w dobru przeznaczenie świata i człowieka; więcej – wiążą sens świata i bycia człowiekiem z dobrem.

To przeświadczenie wyznacza mocny grunt pod moje rozważania, grunt, który został zasypany przez – mówiąc po Kantowsku – „perwersyjny

⁴ Do wiersza Herberta jako źródła lęku odwołuje się ksiądz Kazimierz M. Wolsza w tekście *Fenomenologia lęku* („Ethos” 2004, nr 108), który był dla mnie inspiracją.

⁵ R. Krynicki, *To, czego się najbardziej lękaś*, [w:] idem, *Magnetyczny punkt*, Warszawa 1996.

intelektualizm”⁶, umożliwiającą nie tylko wszelkiego rodzaju aberracje myślowe, ale też usprawiedliwiający czy promujący wręcz wybory egzystencjalne niszczące „doskonałą kulę świata”. Jeśli z takiej perspektywy spojrzymy na dzisiejszy świat i refleksję nad nim, odsłonięcie jego fundamentów, jego aksjologicznych, epistemologicznych i ontologicznych umocowań jest powinnością każdego człowieka, a humanisty w szczególności. Uprzedzając wszelkie wywody i konkluzje, zaznaczę, że nienaruszalność fundamentu dobra jako podstawy ontologicznej świata i jego wartościowanie w opozycji do jego braku, czyli zła, jest zasadą strukturalną świata, obecną poza różnymi opcjami filozoficznymi. Próba jej naruszenia natomiast przyczynia się do powszechnie odczuwanej i praktykowanej destrukcji życia, dekonstrukcji sensu i zasad moralnych, a więc katastrofy semantycznej i egzystencjalnej.

Filozoficzne ustosunkowanie się do niej odnaleźć możemy u wielu współczesnych myślicieli, takich jak chociażby Jan Patočka, Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas, Jan Paweł II czy Józef Tischner.

Protest jako zaświadczenie sensu

„Chwiejność”, „płynność”, „galaretowatość” (C.S. Lewis), sceptycyzm to najstraszniejsze odczucie dla człowieka duchowego. „Nihil” – nic, pustka, bezsens, jawi się jako punkt dojścia w filozofii po tysiącletnich poszukiwaniach – zauważa Patočka⁷.

A więc sceptycyzm, czy mocniej – nihilizm, jako punkt wyjścia dla współczesnych poszukiwań sensu. Ten pesymizm poznawczy łatwo przełamać na gruncie samej filozofii. Jeśli jesteśmy konsekwentnymi sceptykami, to musimy żywić również sceptycyzm do swego sceptycyzmu. Możemy zatem niejako logicznie pokonać to stanowisko i o p r o t e s t o w a ć brak sensu jego obroną, i powrócić do sokratyzmu. Na „chwiejną” czy „płynną” tożsamość odpowiedzieć „t o ż s a m o ś c i ą s t a b i l n ą”, „t o ż s a m o ś c i ą t w i e r d z y”.

Wystarczy odwołać się w tym momencie do wielce przekonujących wywodów P. Ricoeura, który przedstawiając etymologię słowa „protestować”, wskazuje na jego łaciński sens od „testis” – świadek, czyli protestować to tyle, co zaświadczyć. Jak mówi dokładnie: „dawanie świadectwa wynika

⁶ Por. I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, wstęp i tłum. M. Żelazny, Toruń 1992; Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, Poznań 2007, s. 22.

⁷ J. Patočka, *Człowiek duchowy a intelektualista*, [w:] idem, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czycior-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 221-223.

obecnie ze sprzeciwu, z protestu, aby ostatnie słowo nie należało do nicości, absurdu, śmierci”⁸.

Możemy powiedzieć, przywołując pamięć o sokratejskim *agathonie*, że Sokrates to przeszłość, to anachronizm, wymysł, papier. Ale współczesnym Sokratesem – jak się uważa – był sam Patočka, zamęczony przez komunistów. Możemy powiedzieć: Patočka nie żyje, istniał komunizm i ofiara ta była nieunikniona. Ale dzisiaj? *Dzisiaj jest (był) Ricoeur* – jeden z największych humanistów francuskich, który mówi jak Sokrates czy Patočka i zaświadczał swym życiem tożsamość człowieka i filozofa. Dzisiaj też promieniuje Lévinas, ze swą koncepcją „epifanii twarzy”, która zawiera głębokie „przesłanie pracy sercem”; promieniuje też J. Tischner ze swą koncepcją „radości doskonałej”. Wszyscy oni wskazują na rolę wspólnotowości w przezwyciężaniu „trudu życia”, aby „wydobyć dobro”.

Ricoeur przekonuje nas o możliwości połączenia wszelkich opcji poznawczych, w tym negatywnego nihilizmu, na płaszczyźnie życia duchowego i w jego głębi⁹. Pokazuje też sens ponownego odkrycia pielgrzymowania dla zdegradowanego człowieka współczesnego. Według niego, droga pielgrzymki prowadzi „od człowieka, który ledwie przeżył, do człowieka żyjącego”. Jego życie stanowi świadectwo tej drogi.

Ponowne odkrywanie pielgrzymowania jest odkrywaniem miejsc, gdzie wydobywa się dobro. To odkrywanie nie pokrywa się z turystyką pielgrzymkową (przypomnijmy w tym momencie typologię człowieka ponowoczesnego według Z. Baumana); jest to odwrót od tej turystyki w kierunku liturgii – a więc miejsca i czasu, w którym się uczestniczy, jest się świadkiem istnienia świata odwróconego, nieoczywistego, nadnaturalnego. Stąd dla Ricoeura pielgrzymowanie jest zjednoczeniem wysepki czasu z wysepką przestrzeni, zdobywaniem tożsamości. Pielgrzymowanie jako takie jest koniecznością oderwania i ponownego włączenia we wspólnotę. Jest to konieczność wędrowania, ale i zatrzymania, przecież „nie cały czas jest się w drodze”. Czas zatrzymania jest – jak nas przekonuje Ricoeur – czasem i przestrzenią daru, a nie światem skuteczności *homo faber*. To świat innego porządku, to świat, w którym następuje „przebaczenie utraty sensu”. Musimy odnowić swoje życie, przywracając mu sens; wypełnić je sensem między narodzinami i śmiercią. Tożsamościowy klucz Ricoeura otwiera konieczność roz-poznania siebie, innych i świata w jego nieoczywistości.

⁸ „W łacińskim rdzeniu słowa *protest* jest *testis* – świadek; najpierw się pro-testuje, żeby móc za-świadczyc”; P. Ricoeur, *Wydobywanie dobra. Z Paulem Ricoeurom rozmawia Brat Emil z Taizé*, „Wieź” 2001, nr 12, s. 13-14.

⁹ To poznawcze i egzystencjalne dojsie zwykle się określać „Ricoeurowską kulą”; szerzej zob. A. Grzegorzcyk, *Filozofia nieoczekiwane*, Poznań 2002.

Tożsamość według Ricoeura

Stąd Ricoeura definicja tożsamości – być odrębnym na tle wspólnoty – jest drogowskazem do celu – osiągnięcia dobra. Wskazuje ona na konieczność budowania siebie „w głąb”, odkrywania swej istoty w duchowości, ale w oparciu o wspólnotę.

Powie Ricoeur: „Myślę, że pielgrzymka jest jak wyjście z miasta, ale po to, żeby wrócić do siebie od wewnątrz, drogą, którą można nazwać drogą wtajemniczenia, zmierzającą od tego, co zewnętrzne, ku temu, co wewnętrzne, przez ten rodzaj płynącej z zewnątrz wspólnotowości, którą zostało się obdarowanym”¹⁰.

Pielgrzymka nie jest to – jak widzimy – pojęcie socjologiczno-psychologiczne, lecz filozoficzne. Należy ono do filozofii nadziei, do filozofii rozwoju duchowego.

A zatem Ricoeurowski człowiek duchowy może i powinien, jak najbardziej, działać – odmawianie mu tej możliwości to sofistyka najgorszego gatunku. I w tym poglądzie Ricoeur i Patočka¹¹ zgadzają się, aby oddalić się – co należy zauważyć – od Sokratejskiego bycia w konflikcie ze światem i emigracji wewnętrznej Platona.

Pielgrzymowanie do źródła

Ricoeur w swej namowie na pielgrzymowanie, którego celem jest wydobywanie dobra, mówi, że pielgrzymka jest jak wyjście z miasta, i jeszcze że jest ona długą drogą. Proponuje zatem przerwy, przystanki; proponuje zatrzymanie.

Droga pielgrzymowania to do-świadczenie, które odbywa się już po przekroczeniu granicy oczywistości racji rozumowych, do-świadczenie, które rządzi się logiką pragnienia i wchodzi w obszar doświadczenia wiary. Wskażmy jedynie, już poza werbalizacją Ricoeura, że obejmuje ono:

- a) doświadczenie oczyszczające,
- b) doświadczenie przemieniające,
- c) doświadczenie jednoczące
- d) doświadczenie modlitwy,
- f) doświadczenie źródła – współmierne do doświadczenia Boskości.

¹⁰ *Wydobywanie dobra...*, op. cit., s. 16; por. nakaz wyjścia z miasta udzielony Eliaszowi przez Boga.

¹¹ J. Patočka, op. cit., s. 230; por. M. Jędraszewski, *Egzystencja i hermeneutyka. O filozofii hermeneutycznej Paula Ricoeura*, [w:] *Horyzonty interpretacji. Wokół myśli Paula Ricoeura*, red. A. Grzegorzczak, M. Loba, R. Kochany, Poznań 2003.

To właśnie to ostatnie jest zamknięciem poznania naturalnego i wejściem w nadnaturalne poznanie absolutne. Jest poznaniem zbliżającym do fundamentów, do bytu. Zauważmy, że wiara oparta na wymienionych doświadczeniach jest zarówno poznaniem, jak i partycypacją – jest obecnością.

Zaskakuje to, że werbalizacja pielgrzymki dokonana przez Ricoeura nieodparcie kojarzy się z tradycją eliańską i głosem, który usłyszał dziewięć wieków przed Chrystusem prorok Elias; głosem, który kazał mu zatrzymać się u źródła. Przypomnijmy, że fenomenologia hermeneutyczna, którą uprawiał Ricoeur, jest też filozofią źródła. Husserl, jako mistrz tej metody badań, wskrzesił mit źródła, w szczególności w podstawowym haśle fenomenologii: z „powrotem do rzeczy”, czyli do istoty rzeczy – do źródła¹².

Źródło Eliasza – źródło źródeł

Prorok Eliasz wielokrotnie wraca do źródła. Najpierw przy potoku Kerit, potem na Górze Karmel, a w końcu na Górze Horeb. Wszystkie trzy powroty są bardzo znaczące. Zacznijmy od pierwszego:

Potem Pan skierował do niego słowo: ‘Odejdź stąd i udaj się na wschód, by ukryć się przy potoku Kerit, który jest na wschód od Jordanu. Wodę będziesz pił z potoku, krukom zaś kazałem, żeby cię tam żywiły’ [1Krl 17, 2-4].

Interpretacji tego głosu i tej tradycji jest wiele. Dla nas istotne jest to, że można ją hermeneutycznie i „po Ricoeurowsku” wyłożyć, odsyłając do problemu wiary i poznania dobra; poznania, które jest drogą poprzez doświadczenie wiary. A zatem w interpretacji tej kolejne sekwencje objawionego głosu Boga znaczą:

- *Odejdź stąd* – a więc wyrzeknij się ziemskich rzeczy.
- *Udaj się na wschód* – to znaczy pod prąd naturalnej zmysłowości i samowoli.
- *Ukryj się przy potoku Kerit* – proponuje opuszczenie miast z ich tłumami i doświadczenie samotności.
- *Który jest na wschód od Jordanu* – czyli oderwij się, poprzez miłość dla drugich, od egoizmu.

Przechodząc przez te cztery stopnie doskonałości, dojdiesz na sam szczyt człowieczeństwa, a tam będziesz pił z potoku, czyli ze źródła, z którego

¹² Zob. J. Tischner, *Fenomenologia jako wydarzenie w kulturze*, [w:] Edyta Stein, *Filozof i świadek epoki*, red. J. Piecuch, Opole 1997.

ono wypływa. Ze źródła czystego, krystalicznego, życiodajnego, które jest samym Bogiem. Źródła jasnego.

• *Krukom zaś kazałem, żeby cię tam żywiły* – znaczy więc pokorne karmienie się słowem objawionym.

Doświadczenie wiary Eliasza jest mocne i – można by powiedzieć – spektakularne. Prorok daje świadectwo, skutecznie walcząc w imię Jahwe ze zwolennikami Baala, przeciw królowi Achabowi i jego żonie Jezebel. Jednakże okoliczności zewnętrzne, między innymi efektowne zwycięstwo nad suszą i prorokami Baala, zmuszają go do ucieczki. Pograżony w depresji, zniechęceniu, wędruje na pustynię, by być pierwszym przewodzącym w gronie pustelników. Od niego bierze swój początek pamięć pustyni¹³.

Pustynia jest miejscem narodzin wiary, jest rozszerzeniem rozumu o wiarę, otwarciem się na Transcendencję, ponad świat rzeczy i człowieka. Otwarcie to rozszerza się na miarę ogołocenia. Na pustyni – jako jej dar, jej „łaska” – zawarte zostaje przymierze z Transcendencją, Uniwersaliami, Bogiem, Absolutem, Prawdą Jedyną, Jedynym Dobrem. Eliaz dzwiga się ze zniechęcenia, wchodzi na Górę Horeb i tam doświadcza spotkania, obecności Boga – w delikatnym powiewie wiatru. Poznaje obecność Najwyższego przy wejściu do groty na Górze Horeb. Jest to poznanie pełne, absolutne, pewne.

Podsumujmy, zbawienne nakazy, które prorok Eliaz usłyszał od Boga przy potoku Kerit, zawieść go miały do profetycznej doskonałości. Dlatego – w duchowej perspektywie przytoczonego z *Księgi Królewskiej* tekstu – cztery stopnie doskonałości są nie tylko drogą mniszego życia, lecz stają się uniwersalną drogą w rozwoju życia duchowego, którego celem jest osiągnięcie dobra najwyższego – Boga, Absolutu podtrzymującego całe stworzenie i będącego fundamentem dla niego. Ta uniwersalna droga jest aksjologicznie nasycona, a wartość dobra jest wartością docelową, fundamentalną. Jej osiągnięcie zagwarantowane jest przez doświadczanie drogi, przez jej przemieniające etapy¹⁴. Stąd przyjęło się sądzić, że źródło Eliasza, którym jest Bóg –

¹³ „Dom na pustyni” jest szkołą samotności i milczenia, ale i umiejętności słuchania innych. Szkołą oddalającą od pychy i dumy grzechu Jordanu. „Dom na pustyni” stoi przy potoku Kerit, symbolizującym przemieniającą miłość. „W Kerit” (*In Cairith*) to znaczy „w miłości przyoblec się w nowego człowieka, osiągnąć czwarty, ostatni stopień doskonałości”; por. Jan XLIV Biskup Jerozolimy, *Liber de Institutione Primorum Monachorum*, tłum. i oprac. J. Zieliński, Kraków 1995; por. też: M. Zawada OCD, *Ogrody rozmodlenia: charyzmat karmelitański*, Kraków 2008; *Przewodnicy na Górę Karmel ukazani przez Jana Pawła II*, red. C. Gil, Kraków 2000.

¹⁴ Dookreślmy drogę przemierzającego pustynię człowieka. W symbolice biblijnej przemierzanie pustyni oznacza etap drogi ku Bogu lub ogołocenie, które umożliwia dostęp do samoświadomości. Może też, jak w przypadku św. Augustyna, łączyć oba aspekty: poznanie siebie i Boga („Panie, daj, abym poznał Ciebie i abym poznał siebie”). Wszystkie trzy warianty

Dobro Najwyższe, jest źródłem wszystkich źródeł, a dotarcie do niego – poznaniem absolutnym, poznaniem jasnym i pełnym, poznaniem w grocie (z uwagi na okoliczności mu towarzyszące). Co więcej, uważa się, że Eliaz otwiera drogę na całe chrześcijaństwo, na przeżywanie Boga tu i teraz, na milczenie: fizyczne, psychiczne i duchowe; na łagodność, delikatność, pokorę, wyciszenie, prawdę; na bycie narzędziem w rękach Boga.

Źródło Benedykta – „By chronić dobro”

Poznajmy jeszcze jedno źródło, by wydobywanie dobra od fundamentów bytu stało się nie tylko indywidualnym doświadczeniem wiary, ale też poznaniem granicznym, „nawracającym” myślenie; skierującym je z powrotem do istoty rzeczy, do zagadnień bytu, do ontologii, do rzeczywistości absolutnej.

Gdy nadszedł koniec dawnego porządku
I nowa ziemia rodziła się w bólu,
Stanąłeś, Ojczy, na czasów granicy,
By chronić dobro.

Wersy te, znane pod hasłem *Hymnu Benedykta*, odsyłają do czasów wyjątkowo burzliwych, zapaści cywilizacyjnej. Przywołują pamięć rozpadu Imperium Rzymskiego na przełomie V i VI wieku n.e. (wkroczenie Wandalów pod wodzą Alaryka i Hunów pod wodzą Attyli), gdy „Rzym umierał, śmiejąc się”¹⁵.

Znana jest narracja o św. Benedyktie napisana przez papieża Grzegorza Wielkiego, ze znaczącą puentą: „Z jego pełności wszyscyśmy otrzymali”¹⁶;

przechowują wspólny, strukturalny element: wolność wyboru udania się na pustynię w sytuacji granicznej – trudnej, kryzysowej – aby „coś” rozwiązać, zmienić. Pustynia jest nie tylko miejscem uprzywilejowanym dla czynienia wyborów, lecz także dla słabości człowieka, rozmaitych nękających go pokus. Miejsce ogołocenia od „świata rzeczy” rodzi paradoksalnie „nowe demony”. Człowiek s t a j e s a m przed nieograniczonym: niebo, przestrzeń, piasek, przeciwnik, Bóg. Sytuacja ta wyzwala głód i pragnienie (fizyczne i duchowe). Odrywa go od wszelkich systemów zabezpieczeń. „Ogołoczone ja”, „puste ja”, „uwolnione ja”, chcąc wytrwać na pustyni, musi „przekroczyć siebie”, przekroczyć czysto ludzkie możliwości, przekroczyć – zdawałoby się nieprzekraczalną – granicę między skończonym a nieskończonym. Wybrać pychę lub pokorę, bunt lub poddanie, z ł e g o l u b d o b r e g o d u c h a , z a w i ą z a ć p a k t z D i a b ł e m l u b B o g i e m , przystać na rozwiązanie Fausta lub świętych. Paradoks pustyni polega na tym, że czysto ludzkie, rozumowe, myślowe rozwiązanie nie jest możliwe. Wejście na nią jest rezygnacją z jego uroszczeń.

¹⁵ A. Sicari, *Nowe portrety świętych*, t. 6, tłum. J. Dyga, J.R. Kaczyński, Warszawa 2009, s. 42.

¹⁶ Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. II, 8,9, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2005, s. 274.

puentą utrwaloną też w przywołanym już *Hymnie* i wskazującą na drogę duchową jego bohatera:

Posłuszny mocy Bożego wezwania
I do proroków podobny natchnieniem,
Poszedłeś drogą pokory i ładu
Pańskiego Prawa.

Wielkość Benedykta zawarta jest w jego *Regule...*, która nie tylko ukonstytuowała życie monastyczne, ale też wniknęła w kulturę europejską, tworząc tradycję benedyktyńską, i na tyle się upowszechniła, że nie odczuwamy już jej pochodzenia z tego oryginalnego źródła. Świadczy też o tym fakt, że Benedykt jest patronem Europy. Dla naszych rozważań istotne jest to, że Benedykt uznaje się za kontynuatora dzieła Jezusa i Eliasza; za postać upodobnioną do Chrystusa, Apostołów i proroków. Stąd mówi się, że jego osoba może być tylko „objawiona” – i rzeczywiście, jako taka przedstawiana jest przez rozmaite cuda, których dokonał on podczas swego życia, w tym cud wytrysnięcia, podobnie jak w przypadku Mojżesza, naturalnego źródła ze skały. Stąd zapewne bierze się mirakularna narracja Grzegorza Wielkiego¹⁷, w której „cudowne” działania Benedykta prezentowane są nie jako „ucieczka od rzeczywistości”, lecz zstąpienie do „samego serca rzeczywistości”, do „rzeczywistej rzeczywistości”¹⁸. W przypadku cudów Benedykta wskazuje się na sprawczą moc miłości, która powoduje „rozszerzanie się duszy patrzącego”¹⁹. Zawarta w życiu i *Regule...* mądrość Benedykta – jako że „święty mąż nie mógł inaczej postępować niż sam nauczał”²⁰ – przekazuje nam nie tylko owe upowszechnione w kulturze maksymy: *Ora et labora* („Módl się i pracuj”) czy *Ecce labora, et noli contristari* („Pracuj i nie martw się dłużej”). Benedykt przekazuje nam również, poprzez swe słowa i życie, wolę Bożą, rozszerzającą się na kolejne wskazania: „Czyste serce, trzeźwy umysł i miłosierdzie” (64,10); posłuszeństwo i wierność; praca dla Boga i praca rąk ludzkich. Wskazania te bezpośrednio dotyczą też „dobrego zarządzania”, w którym nacisk położony jest na stabilność

¹⁷ A. Sicari, *Nowe portrety...*, op. cit., s. 44-45.

¹⁸ Cuda Benedykta typowe dla „epoki mesjańskiej”: uwalnianie opętanych, uzdrawianie nieuleczalnie chorych, dodawanie ducha uwięzionym, niesienie ulgi cierpiącym, odpuszczanie win, cudowne pomnażanie zapasów żywności (chleba, oliwy) w czasie klęski głodu; ibidem, s. 56.

¹⁹ Ta moc objawiła się też w wizji Benedykta, w której spostrzegł świat w skondensowaniu: „cały świat ukazał się jego oczom jakby skupiony w jednym promieniu słońca (Grzegorz Wielki, *Dialogi*, 35,3) – świat się nie skurczył, lecz „rozszerzyła się dusza patrzącego”.

²⁰ Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2005, s. 39.

tworzonych wspólnot, którą zapewniają, między innymi, zakładane w nich „centra finansowe”, wypracowywanie „narzędzi dobrych uczynków” w tak zwanych Szkołach Służby Pańskiej (*Dominici Schola Servitii*), w których działają „robotnicy Pańscy”, „nauczanie wszystkiego, co ludzkie”, kwalifikowanie pracy jako godności ludzkiej, w której postawa oranta wskazuje, iż esencją pracy jest wiara, a „Bóg Dawcą wszelkiego dobra” etc.

Zauważmy, że przesłanie Benedykta – „By chronić dobro” – jest bardzo konkretne, wręcz przyziemne, i bardzo transcendentne zarazem, odsyłające do Boskiego Absolutu. W sposób pewny, jasny i oczywisty łączy Niebo i Ziemię. Nic dziwnego, że ocala i buduje Europę – na przełomie V i VI wieku, na granicy czasów, gdy Europa rodzi się w bólu, klimacie zamętu i niepewności. Horyzont dobra, które chronić chce Benedykt, jest wypełniony dobrem Ewangelii i dobrem kultury europejskiej, i od niego zaczyna się walka o ducha Europy.

Jak powie Jan Paweł II:

[Św. Benedykt – przyp. A.G.] jest patronem Europy w naszej epoce [...] nie tylko ze względu na swoje szczególne zasługi dla tego kontynentu, dla jego historii i cywilizacji. Jest nim ze względu na nową aktualność swojej postaci dla współczesnej Europy [...] Wyczuwa się [bowiem] przewagę ekonomii nad moralnością; przewagę doczesności nad duchowością [...]. [Jednakże] Nie można żyć dla przyszłości, nie mając poczucia sensu, który jest większy od doczesności – wyższy od niej. Jeśli społeczeństwa i ludzie naszego kontynentu stracili poczucie sensu, muszą go odnaleźć [...] n a m i a r ę B e n e d y k t a [podkr. A.G.]²¹.

Doświadczenie wiary jako doświadczenie dobra

Obie tradycje, eliańska i benedyktyńska, przechowując pamięć o swym pochodzeniu: źródle Eliasza i źródle Benedykta, czynią gwarantem sensownego życia żywą wiarę ukierunkowaną na szukanie Boga jako dobra Najwyższego. Obie też wskazują na trwałe, chrystologiczny fundament sensownego życia, który objawiony został Eliaszowi, a zaakcentowany przez Benedykta. Naznaczona przez obu świętych droga życia wewnętrznego, prowadząca do odkrycia takiego fundamentu, zachęca każdego pragnącego, by na nią wkroczył. Odkrywanie tego fundamentu w kolejnych etapach drogi podporządkowuje rozum wierze, a z wiary czyni doświadczenie przemieniające, nakierowane na poznanie Boga. To poznanie przekracza już

²¹ Homilia w Nursji, 23.03.1980; http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/nursja_23031980.html (dostęp 21.07.2015 r.)

granice poznania racjonalnego, naturalnego. Jest podporządkowane promieniowaniu, działaniu Absolutu – Boga, który jest Dobrem; jest podporządkowane widzeniu, słyszeniu i słuchaniu Jego głosu; napełnianiu się nim i spełnianiu jego dobroczynnych nakazów. To poznanie absolutne – jako poznanie objawione, ale po ludzku doświadczane – można metaforycznie nazwać „poznaniem w grocie”; poznaniem, które dochodzi do „jasnego źródła” (por. „źródło kryształowe” św. Jana od Krzyża)²². Takie „jasne źródło” bije też dla Europy w patronacie św. Benedykta i zdaje się ono ożywcze dla współczesnego, ginącego świata²³.

Pokusa poznawcza, aby zestawić omawiane źródła dobra i towarzyszące im poznanie z greckim *agathonem* i procesem aletheicznym, jest ogromna i ważna dla ugruntowania naszych wniosków. Oczywiście, jest ona niewykonalna w ramach tego szkicu, ale z uwagi na istniejące rekonstrukcje, możliwość taka się rysuje. Myślę, że wystarczająca dla naszych ustaleń jest rekonstrukcja *agathonu* i procesu aletheicznego dokonana przez Cezarego Wodzińskiego²⁴.

Wodziński przede wszystkim odwołuje się do idei Dobra u Platona i ujmuje ją jako „bycie bytu”, jako „«a priori» bytu”, jako „warunek możliwości bytu”. Przydając *agathonowi* status idei, lokuje go poza bytem i byciem, przyporządkowuje mu „umożliwianie ujawniania nieskrytości bytu”, odcina go od kwalifikacji aksjologicznych, interpretując dobro jako umożliwianie, jako ontologiczne sprawstwo. Aby oswoić nas z takim ujęciem, przywołuje interpretację *agathonu* autorstwa Martina Heideggera:

[...] musimy wystrzegać się wszelkiego sentymentalnego wyobrażenia idei dobra, ale zarazem także wszelkich perspektyw, ujęć i określeń oferowanych nam przez moralność chrześcijańską i jej zsekularyzowane odmiany (albo rozmaite inne etyki), gdzie dobro ujmowane jest jako przeciwieństwo zła, a zło jako obciążone grzechem. Nie chodzi tu w żadnym razie o zasadę etyczną czy moralną, ani też o zasadę logiczną czy nawet teoriopoznawczą²⁵.

²² „Jeśli jesteś Bożym sługą, przywiązywać cię powinien łańcuch nie żelazny, lecz Chrystusowy” (zob. A. Sicari, op. cit., s. 70). Por. też postulowanie otwarcia się na Chrystusa przez Jana Pawła II: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”, i słowa św. Pawła: „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Chrystus” (1 Kor 3,11).

²³ Wątek ten rozwijam w tekście *Źródło nadziei. Poznanie absolutne według św. Jana od Krzyża i Jana Pawła II* (w druku).

²⁴ C. Wodziński, *Agaton. Fragmenty epifaniczne*, [w:] *Księga pamiątkowa dla uczczenia aktu nadania księdzu profesorowi Józefowi Tischmerowi honorowego doktoratu Uniwersytetu Łódzkiego*, Łódź 1997.

²⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [cyt. za:] C. Wodziński, op. cit., s. 169.

Tak pojęty *agathon* wymyka się europejskiej i chrześcijańskiej perspektywie poznawczej. Co więcej – metafizycznej również. Aby uchwycić sens „idei dobra”, trzeba – jak twierdzi Wodziński – „porzucić przetarty własnie tor myślenia: tor metafizyki, i wznieść się na poziom metametafizyki”²⁶.

Agathon, jako idea idei, jest czystym umożliwianiem, aby coś było. Znaczący on: „Uzdatniać (umożliwiać) do świecenia wszystko, co świetliste (idee) – sprawiać, by dzięki ideom jako świetlistym dokonywał się proces świecenia: wyświeclania i prześwieclenia tego, co jest”²⁷. Platónski *agathon*, jako wolny od jakichkolwiek rozstrzygnięć aksjologicznych, jest wywiedziony z „paraboli jaskini”, i chociaż mówi się, że parabola ta odzwierciedla poznawczy proces aletheiczny – odkrywania prawdy, w którym poznający podlega przemianie – nie wiadomo, co miałyby być źródłem tej przemiany... Przecież nie ciemna z natury jaskinia. Doświadczenie wiary, z wyszczególnionymi przez nas etapami, nie wchodzi tu w grę. Jeśli nie ciemna jaskinia, to czy abstrakcyjny, pozaaksjologiczny *agathon*? Dociekanie Wodzińskiego, zmierzające do jego całkowitego pochycenia na poziomie meta-ontologii, pokazuje, że to źródło jest paradoksalne – niby świetliste, a w rezultacie ciemne; bliskie nicości, otchłani.

Zrozumienie „paradoksu mroczności” tego, co najbardziej świetliste i świetlistość umożliwiające, nie leży w moich kompetencjach. Dla nas ważne jest to, że proces aletheiczny, zmierzający do poznania *agathonu*, skrótowo zwany „poznaniem w jaskini”, jest samozaprzeczeniem orzeczonej jasności, a świetlista idea idei jest „ciemnym źródłem”. Wracając do początku naszych rozważań, możemy zrozumieć jego poetycką ekspresję w *Potworze Pana Cogito* Herberta jako odsłanianie „ogromnego pyska nicości”. Jeśli tak jest, źródło to, które jest odpowiedzialne za świetlistość świata, napawa lękiem i drżeniem.

Dalsze konsekwencje wyprowadzone z rekonstrukcji greckiego *agathonu* lokalizują go poza bytem i byciem, a więc źródło jako takie, nieuchwytnie, nie jest bytem.

Konkluzje

Przedstawione źródła – Eliasza, Benedykta i Platona – wyznaczają różne horyzonty poznawania dobra i jego wydobywania. Dla współczesnego człowieka oferują trudną drogę poznania i egzystencji. Decyzja,

²⁶ C. Wodziński, op. cit., s. 169.

²⁷ Ibidem, s. 169 i 176.

czy je wybierzemy, czy jest nam do nich po drodze, należy do nas. Warto zauważyć, że dotarcie do nich stwarza dla każdego człowieka szansę poznawczą, egzystencjalną, aksjologiczną; stwarza ją też dla działań ponadjednostkowych, wspólnotowych, europejskich, światowych. Nie będę uprawiać kazuistyki, gdy wskażę, że oferta wypływająca z tradycji eliańskiej czy benedyktyńskiej, wydobywająca dobro w oparciu o doświadczenie wiary, „chroni dobro” od postaw, które są aksjologicznym, poznawczym i ontologicznym Absolutem. Tradycja platońska, aczkolwiek na Absolut wskazuje, ma problem z wiarą w niego. Poznawczo jest niezwykle pociągająca, skoro intelektualnie uwiodła Heideggera, jednakże na płaszczyźnie sprzężenia myślenia i życia „umożliwia” niewiele. Nie służy nawet „jak «dobre» buty, które nadają się do chodzenia” – by strawestować słowa Platona naszych czasów²⁸.

Warto zatem skorzystać – jak sądzę – z tradycji eliańskiej i benedyktyńskiej, dających szansę i poznaniu absolutnemu, i *metanoi*, która buduje człowieka duchowego i jest nadzieją na odbudowę świata po jego cywilizacyjnej zapaści. Odwołując się do fenomenologicznego hasła „z powrotem do rzeczy”, można je filozoficznie i aksjologicznie dookreślić: z powrotem do źródła, do *esse* – do bytu, do zdradzonego Absolutu²⁹.

Źródło, jako Absolut Objawiony, było analizowane w tradycji filozoficznej niezależnie od światopoglądu filozofów. Absolut ten przypominał „ostatnio” L. Kołakowski w *Jezusie ósmieszonym*³⁰. Zauważył też, że Absolut ten widoczny jest tylko dla wierzących, bo intelekt łączy się z Bogiem przez wiarę, a wiara jest doświadczeniem Boga³¹. A zatem, dobro wydobywa się poprzez doświadczenie Boga, odkrywanie Absolutu Dobra. O tym przekonują nas współcześni wielcy filozofowie: Lévinas, Ricoeur, Delsol i Kołakowski. Byli go świadomi średniowieczni myśliciele, miłujący naukę i pragnący Boga, uczestniczący równocześnie w kulcie i kulturze³².

Można zauważyć, że źródło lęku to Absolut abstrakcyjny, tworzony przez ludzi „bez wiary”, próbujących samym intelektem osiągnąć Boga i, w razie porażki, zdradzających Go; odkrywających źródło bez Boga, ciemne źródło – nicość, pustkę. Racjonalizm scjentyistyczny – jak twierdzi Koła-

²⁸ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [cyt. za:] C. Wodziński, op. cit., s. 170.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, red. P. Ptasznik, P. Sardi [et al.], Kraków 2005, s. 16-17; por. też: A. Grzegorzczak, *Europa – odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001.

³⁰ L. Kołakowski, *Jezus ósmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014, s. 88-89.

³¹ Ibidem, s. 82.

³² J. Leclercq OSB, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, red. J.A. Spież OP, tłum. M. Borkowska OSB, Kraków 1997.

kowski – jest nie do pogodzenia z Absolutem Objawionym, ze źródłem, które jest Chrystusem, Bogiem Żywym. Jak mówi autor *Obecności mitu*: Nietzsche położył fundament pod nową cywilizację – tym fundamentem była otchłań; wieszczyl on tym samym śmierć cywilizacji bez Jezusa, cywilizacji, która zaprzepaszczając ten fundament, nie rozróżnia dobra od zła, bo zatracca sumienie i prawo naturalne jako prawo Boskie³³. Warto zatem zastanowić się nad stwierdzeniem, że narracja ewangeliczna i osoba Jezusa to prawdziwe korzenie naszej cywilizacji³⁴, i... „chronić to dobro”.

Warto dodać, że chrześcijaństwo bez tego źródła, fundamentu, staje się wyłącznie sprawą intelektu, tak jak i kultura europejska bez chrześcijaństwa staje się ziemią jałową.

Wciąż jednak pozostaje trudna do rozwiązana kwestia doświadczenia wiary. Ricoeur wyzna:

mam taką nadzieję, że w obliczu śmierci opadną zasłony tego konkretnego języka, znikną jego ograniczenia i kodyfikacje, by pozwolić wyrazić się czemuś fundamentalnemu, co wówczas pochodzi rzeczywiście z porządku doświadczenia. Życie w obliczu śmierci przybiera formę wielkiego Ż, tym jest odwaga bycia żywym – aż do śmierci. Sądzę jednak, że są to rzadkie doświadczenia, być może podobne do tych, które stają się udziałem mistyków. Nie mam doświadczenia w tym zakresie. Byłem raczej wrażliwy na interpretację tekstów, na etyczne wezwanie, nawet jeśli poza obowiązkiem, a nawet poza pragnieniem „dobrego życia”, ochoczo przyznam, że da się słyszeć wezwanie do miłości dobiegające skądś z dala i wysoka [podkr. A.G.]³⁵.

Natomiast Kołakowski napisze, że warto „dzielić wiarę z mistykami”, a w szczególności z Matką Teresą z Kalkuty, która – według niego – wydobylała dobro poprzez miłość, miłosierdzie i przebaczenie. „Zapamiętałem sobie – pisze Kołakowski – jak opowiadała nam o starej kobiecie z Kalkuty, którą jej własny syn wyniósł na śmietnik i tam zostawił. Udało się Matce Teresie sprawić, że kobieta ta przed śmiercią przebaczyła swojemu synowi. Jakież może być większy triumf ducha chrześcijańskiego?”³⁶

³³ L. Kołakowski, *Chrystus ośmieszony*, op. cit., s. 50-55.

³⁴ Ibidem, s. 30-31; warto wzmocnić te stwierdzenia L. Kołakowskiego rozważaniami św. Pawła z *Listu do Rzymian*, który też dla naszego filozofa stanowi inspirujące źródło.

³⁵ P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, tłum. M. Drwięga, Warszawa 2003, s. 208.

³⁶ L. Kołakowski, *Wiara dzielona z mistykami*, [w:] idem, *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014, s. 164-165.

Z podobnym rozpoznaniem wystąpił wcześniej Albert Camus, apelując w wykładzie z 1948 roku – nie tylko do francuskich dominikanów, lecz do współczesnego człowieka – „Pozostańcie chrześcijanami”³⁷.

Przywołanych myślicieli dzieli kwestia dostępności doświadczenia mistycznego, łączy wezwanie do wydobywania dobra z doświadczenia wiary. Do tego wezwania dołączyć można głos poety, Ryszarda Krynickiego, wieńczący nasze rozważania:

Dobroć jest bezbronna
Ale nie bezsilna.

Dobroci nie trzeba siły.
Dobroć sama jest siłą.

Dobroć nie musi zwyciężać:
Dobroć jest

Nieśmiertelna³⁸.

Te filozoficzno-poetyckie odwołania wzmacniają – jak myślę – nasz tok argumentacji na rzecz przeświadczenia o wydobywaniu dobra w doświadczeniu wiary chrześcijańskiej, tym bardziej że wywodzą się od humanistów niedeklarujących się wprost jako jej wyznawcy. Niektóre z nich, oprócz inte-resującego nas P. Ricoeura, zdają się też potwierdzać tezę Karla Rahnera, że wiek XXI, jeśli będzie, będzie wiekiem człowieka mistycznego.

Experience of Faith as an Extracting of Good

Summary

Biblical, evangelical, philosophical and poetical references to “dwelling of the good” in history of a man reinforce a main argumentation of this article according to which experience of Christian faith has an effective impact to extracting of the good itself. Evangelical narrative and a person of Jesus Christ – according to many philosophers, thinkers and poets, sometimes far from being a believers – are an authentic roots of European civilization, so we have to “protect the good”, that is carried by the words of Gospel and a person of Saviour, and include it into our daily practices. Christianity without its evangelical source, without the foundation of good becomes a mere intellectual matter, as well as European culture without Christianity becomes a “waste land”.

³⁷ A. Camus, *Pozostańcie chrześcijanami*, „Gazeta Wyborcza”, numer 23 z 8-9 listopada 2003 r., s. 28.

³⁸ R. Krynicki, *Dobroć jest bezbronna*, [w:] idem, *Magnetyczny punkt*, op. cit., s. 222.