

**Przegląd Religioznawczy 2(272)/2019**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ROBERT GRZYWACZ

Akademia Ignatianum w Krakowie

e-mail: robert.grzywacz@ignatianum.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8353-6238

## **Bóg, który powiedział wszystko. Mała hermeneutyka Janowej Apokalipsy w świetle wybranych świadectw hezychastycznych**

The God who told everything. A little hermeneutics of St John's Book of Revelation in the light of the selected hesychastic testimonies

---

**Abstract.** The paper offers a contribution to the contemporary discussion on the hiddenness argument as it was formulated by J.L. Schellenberg. Starting from the famous statement of John of the Cross on the ultimate Word of God, it focuses on the Book of Revelation as somehow the very incarnation of such a word. Two rival interpretations of the chosen book are examined and confronted: one by D.H. Lawrence, and the other inspired by some selected writings of Silouan the Athonite. The former represents rather a critical and deconstructionist endeavour even if it is not totally deprived of a positive meaning (the forgotten vitality of the apocalyptic symbols). The latter suggests another hermeneutical possibility: the constructive and recapitulative one. This interpretation inspired by the exceptional hesychastic experience opens a practical orientation in reading of the Revelation and may be translated into more aesthetical terms. The perspective thus privileged to renew the senses seems to confirm backwardly the recapitulative reading following the hesychastic inspiration.

**Keywords:** hiddenness, Nietzscheism, hesychasm, aestheticization of religion, aesthetic cultivation, practical renewing, sensibility

## Wprowadzenie

Intencję tego studium stanowi wstępne opracowanie pewnego kierunku eksploracji pola problemowego, otwartego przez sformułowany przez Johna L. Schellenberga argument z ukrytości (Schellenberg, 2019). Jak wiadomo, pierwsza jego wersja pochodzi z roku 1993 i podlegała systematycznym poprawkom wskutek toczących się wokół niego dyskusji (Mordarski, 2019, s. 14–16). Sedno tegoż argumentu tkwi w sprobematyzowaniu kontrastu występującego pomiędzy, z jednej strony, istnieniem osobowego, miłującego i otwartego na relacje Boga klasycznego teizmu, i faktem niezawinionej czy nieopornej niewiary z drugiej strony. Ów kontrast, zdaniem autora, miałby przemawiać przeciwko istnieniu Boga, któremu przysługiwałyby rzeczony atrybuty. Tutaj usiłuję podejść do tej problematyki z perspektywy egzystencjalnej hermeneutyki ontologicznej w stylu Paula Ricoeura, w której to perspektywie z jednej strony wszelkie rozjaśnianie kulturowych sensów wpływa na samorozumienie i sposób bycia podmiotu, a z drugiej strony tekstualna obiektywizacja tego samorozumienia w świetle rywalizujących wykładni sensu chroni je przed bezkrytyczną partykularyzacją, skorelowaną z własnym sposobem bycia (Ricoeur, 2006, s. 204–212). Przedłożona poniżej propozycja hermeneutyczna składa się z czterech części. W pierwszej staram się uzasadnić tytuł niniejszego dociekania i dokonane ważniejsze rozstrzygnięcia w jego realizacji. Następnie, w drugiej części przedstawiam krytyczną lekturę Księgi Apokalipsy – a właściwie kilku jej wybranych wątków – w wykonaniu Davida Herberta Lawrence’a (1885–1930). Z kolei w części trzeciej przeciwstawiam temu odczytaniu własne, zainspirowane pismami atonickiego hezychasty Sylwana (1866–1938), mniej więcej współczesnego Lawrence’owi. Wreszcie, w czwartej części, uwagi poczynione na podstawie konfrontacji tych dwóch lektur odnoszę wprost do problematyki Bożej ukrytości, zarysowując możliwości interpretacyjne wyłaniające się z dokonanych zabiegów i formułując nasuwające się stąd wnioski.

Dla rozjaśnienia pierwszej części tytułu niniejszych poszukiwań oddajmy w pierw głos znanemu XVI-wiecznemu mistykowi:

Dzisiaj [...] nie ma potrzeby pytać Boga dawnym sposobem ani też nie potrzeba, by przemawiał jeszcze i odpowiadał, jak wówczas. Dał nam bowiem swego Syna, który jest jedynym Jego Słowem – bo nie posiada innego – i przez to jedno Słowo powiedział nam wszystko naraz. I nie ma już nic więcej do powiedzenia. [...] Bóg jakby już zamilknął [...] To bowiem, o czym częściowo mówił dawniej przez proroków, wypowiedział już całkowicie, dając nam *Wszystko*, to jest swego Syna. Dzisiaj zatem, jeśliby ktoś jeszcze pytał Boga albo pragnął od Niego jakichś widzeń czy objawień, postąpiłby nie tylko błędnie, lecz również obraziłby Boga, nie mając

oczu utkwionych w Chrystusie całkowicie, bez pragnienia jakichś innych nowości. Mógłby wtedy Bóg powiedzieć: „Wszystko już powiedziałem przez Słowo, będące moim Synem i nie mam już innego słowa; czyż mogę ci więcej odpowiedzieć albo objawić coś więcej ponad to? [...] Kto by zaś dzisiaj pytał mnie dawnym sposobem i prosił, abym do niego mówił czy też objawił cośkolwiek, byłoby to jakby powtórny błaganiem mnie o Chrystusa i o nową wiarę oprócz tej, którą objawiłem. Byłoby to więc brakiem wiary, jaka jest dana w Chrystusie”. [...] Dzisiaj musimy się we wszystkim kierować po ludzku i widzialnie prawem Chrystusa-Człowieka, prawem Kościoła i jego sług i tą drogą krocząc, zarządzać ciemności naszej niewiedzy i naszym słabościom duchowym (Jan od Krzyża, 2014, 332–335)<sup>1</sup>.

Przytoczenie powyższego fragmentu w żaden sposób nie ma na celu roli, którą Richard Rorty przypisuje religii, a mianowicie „ucinięcia rozmowy” (*conversation stopper* – Rorty, 2013, 225–231). Chodzi w nim jedynie o rodzaj usprawiedliwienia również drugiej części tytułu, a zarazem dokonanego wyboru Księgi Apokalipsy jako tekstu poddanego pewnej, z konieczności bardzo syntetycznej, lekturze w optyce problematyki Bożej ukrytości. Dlaczego zatem Apokalipsa? Podejmując myśl Jana od Krzyża, można zauważyć, iż ta właśnie księga wydaje się stanowić ostateczne wypowiedziane „słowo Boże”, przynajmniej w sensie łączącym rozmaite chrześcijańskie denominacje. Jest przecież ostatnią księgą chrześcijańskiego kanonu, a tym samym całego zbioru pism obydwu Przymierzy. Jest też apokalipsą, czyli objawieniem, a dokładniej: odsłonięciem czegoś zakrytego, jakby przywracaniem czegoś wydanego zapomnieniu (Derrida, 2018, s. 16–23). Ponadto, także z merytorycznego punktu widzenia przedstawia ona swoistą syntezę całej Biblii – nie tylko bowiem podejmuje symbolikę obecną w znakomitej części jej pozostałych ksiąg, ale również mówi o wypełnieniu obietnic i zapowiedzi, o których opowiadają przekazy dotyczące początków i rozwoju biblijnej historii (Frye, 1998, s. 121–198).

Niewątpliwie jest to księga trudna w lekturze i interpretacji, co ukażą m.in. poniższe dwa całkiem odmienne jej odczytania. Dla jednych może się bowiem wydawać wprost zaprzeczeniem przesłania ewangelicznego. Taką tezę utrzymuje na przykład Lawrence. Dla innych może ucieleśniać kwintesencję obecności tegoż orędzia w świecie po wypełnieniu się zasadniczej z Bożych obietnic. W tym duchu wypowiada się Sylwan z Góry Atos, co dalej inspiruje moją własną wykładnię. Nic przewodzi skutecznionej poniżej lektury – obecną u obydwu przywołanych autorów, przy czym Sylwan sam nie odnosi

<sup>1</sup> Jak wiadomo, Schellenberg przywołuje postać św. Jana od Krzyża, kiedy mówi o doświadczeniu „ciemnej nocy duszy” jako wtórnym rodzaju ukrytości, która ma miejsce wewnątrz relacji z Bogiem i zgadza się z wiarą w niego. Następuje to w kontekście rozważania różnych dóbr, dla których zagwarantowania można by dopuścić niewiarę i brak otwartości, a w danym wypadku, gdy się uwzględni służącą duchowemu wzrostowi głęboką tęsknotę za Bogiem (Schellenberg, 2019, s. 129–131). Tutaj nie ma to jednak większego znaczenia dla funkcji cytatu z karmelitańskiego mistyka w prowadzonym wywodzie.

się do Apokalipsy, lecz poprzez swoje pisma dostarcza mi klucza do odczytania innego niż u Lawrence'a – stanowi przejście od nastawienia obiektywistycznego, w jakim wydaje się funkcjonować jej dyskurs, do subiektywnej decyzji odbiorcy jej „objawienia”. Innymi słowy, omawiana księga przeprowadza czytelnika/słuchacza z pozycji „naprzeciw” opisywanych wydarzeń w wymiar ich uwewnętrznienia, związanego z wewnętrzną przemianą ich adresata/widza, a nawet z ich usytuowaniem poniekąd w nim, jakby chodziło o coś, co się rozgrywa wewnątrz niego. Uprawomocnienia takiego przemieszczenia od strony metodologicznej dostarcza Ricoeurowska hermeneutyka, natomiast od strony merytorycznej uzasadnia je choćby znaczenie rozsianych po całym dziele siedmiu „błogosławieństw” Apokalipsy<sup>2</sup>.

## **Dwie lektury Apokalipsy: ponietzscheańska interpretacja Davida Herberta Lawrence'a i odczytanie z inspiracji Sylwana z Góry Atos**

Przeprowadzone poniżej odczytania całościowej wymowy oraz wybranych passusów Apokalipsy mają się do siebie tak, jak hermeneutyka krytyczna i redukcyjna przeciwstawia się hermeneutyce rozwijającej i rekapitulującej całość potencjału semantycznego interpretowanego dzieła (Ricoeur, 2008b, s. 57–58). Co więcej, wolno je określić również jako lektury – kolejno: demaskatorska i dekonstrukcyjna (Lawrence), o wymowie katastroficzno-nostalgicznej, oraz parenetyczna i koncyliacyjna, służąca „pokrzepieniu serc” (ta z inspiracji Sylwana). Przejdźmy do pierwszej z nich.

Dla porządku wywodu może się okazać pomocna schematyczna prezentacja struktury księgi. Pomijając egzegetycznie istotne, lecz dla bieżących celów wtórne szczegóły, można przyjąć jej następującą postać: 0) Prolog, 1) Wizja 7 świeczników z listami do 7 Kościołów, 2) Wizja 7 pieczęci, 3) Wizja 7 tręb, 4) Wizja Kobiety, 5) Wizja 7 czar, 6) Wizja Prostytutki, 7) Wizja Panny młodej, 8) Epilog (Gądecki, 1996, s. 184). Gdy z tak naszkicowanego układu wyłączy się Prolog i Epilog, aż nadto widoczny staje się „siódemkowy” układ księgi. Skupimy się jednak na interpretacji bardziej całościowej, by zaledwie zasygna-

<sup>2</sup> Ap 1,3; 14,13; 16,15; 19,9; 20,6; 22,7.14. Wynika z nich, że szczęśliwi są ci, którzy wierzą w przesądzone już Boże zwycięstwo, są wierni aż do śmierci, trwają w postawie czujności i oczekiwania, są otwarci na przyjęcie darmowego wezwania do świętowania zwycięstwa Boga, wciąż przemieniają swoje myślenie, nastrojając je na optykę uczestników tego zwycięstwa, żyją – bardziej niż czymkolwiek innym – obietnicą jego całkowitego ziszczenia się w ich własnym doświadczeniu, a także ci, którzy przyjmują dar oczyszczenia, uzdalniający ich do tego udziału. Krótko mówiąc, chodzi o tych, którzy ucieleśniają w sobie to, o czym mowa. Ów kierunek lektury pozostaje również zasadniczo zgodny z „drogą Joachimową”, nazwaną tak od Joachima z Fiore i jego trzeciej „ery Ducha” (Vattimo, 2011, s. 61–63).

lizować ich przełożenie na wykładnię owych zasadniczych wizji Apokalipsy. Rozpocznijmy zatem od dość ogólnych uwag.

Lawrence nie kryje swojej instynktownej wręcz odrazy do omawianej księgi (Lawrence, 2018, s. 7–43). Z całą mocą przeciwstawia on Apokalipsę Ewangelii, Jana z Patmos (którego odróżnia od Jana Ewangelisty) – Jezusowi, religię pospółstwa w stylu Jana – religii namysłu na modłę Jezusa. Religia ludu to dla niego religia samouwielbienia, żądzy władzy (czy woli mocy – wyraźnie zaznaczają się u niego wpływy Nietzscheańskie), ciemności, religia kolektywu. Jedyne prawdziwym arystokratom ducha – w ich jednostkowości – przypisuje zdolność do czułości, łagodności, wielkoduszności, wypływających z siły. Słabych zaś cechuje nieprzyzwoita wprost zarozumiałość, dążenie do ziemskiej mocy, a wobec niemożności jej osiągnięcia – nieprzeparte pragnienie zniszczenia silnych i osiągnięcia w ten sposób chwały. Demograficzna dominacja słabych sprawia, że ich wersja chrześcijaństwa przeważa nad chrześcijaństwem wyrzeczenia i miłości, charakterystycznym dla silnych. „Apokalipsa to potężny biblijny autorytet [...] wezwania [śmierć silnym! – R.G.]” (Lawrence, 2018, s. 25). Apokalipsa jest więc wytworem „umysłu drugiego sortu” (Lawrence, 2018, s. 29), pozbawionym wprawdzie ducha kreatywności, ale za to bardzo skutecznym. Przenika ją „Duch Mocy”, a nawet stanowi ona po prostu „objawienie nieśmiertelnej woli mocy człowieka, jej uświęcenie i ostateczny triumf. O chrześcijanie, nawet jeśli przyjdzie wam znosić cierpienia męczeństwa, a przy okazji zniszczeniu ulegnie cały wszechświat, to i tak wy i tylko wy będziecie sprawowali władzę królewską, stopą swą łamiąc karki dawnych panów! Oto przesłanie Objawienia” (Lawrence, 2018, s. 30). Za sprawą owego ducha mocy, wypaczającego i rujnującego doszczętnie jednostkowy arystokratyzm Jezusa, Apokalipsa okazuje się być „pocałunkiem śmierci złożonym na ustach Ewangelii” (Lawrence, 2018, s. 36). Za tak zorientowaną lekturą kryje się u Lawrence’a krytyka społeczna:

Nasze społeczeństwo to masa przerażonych i słabych jednostek, które próbują zabezpieczyć się przed wszelkim wyimaginowanym złem, swym strachem powołując je do życia. Oto wspólnota chrześcijańska na dziś. Uparcie obstaje ona przy swych niekończących się zakazach. Tak właśnie w praktyce zrealizowała się doktryna chrześcijańska (Lawrence, 2018, s. 42–43).

Apokalipsa tchnie więc niepokojem i złością, „rozbrzmiewa groźnym pomrukiem sfrustrowanego, stłumionego wspólnotowego ja, rozgorzconego, mściwego ducha mocy” (Lawrence, 2018, s. 46), choć cytowany autor nie odmawia jej jednak całkowicie jakiegoś autentycznego i pozytywnego objawienia. W czym je dostrzega?

Jezus z pierwszej apokaliptycznej wizji dotyczącej świeczników dla Lawrence’a ucieleśnia niespełnione ambicje mas, ubóstwienie na ludzką miarę. Stanowi wyobrażenie dawnej i współczesnej religii masowej, wyobrażenie

odarte z pokory i cierpienia (Lawrence, 2018, s. 50). Według cytowanego pisarza, prawdziwie nośne przesłanie księgi pozwala wydobyć dopiero odzyskanie utraconej witalności wszechświata, powrót do przykrytej późniejszymi warstwami kolejnych opracowań – żydowskich i chrześcijańskich – staropogańskiej symboliki: „Do życia musimy przywrócić cały szereg naszych obumarłych receptorów” (Lawrence, 2018, s. 59). Przebłycki tej kosmicznej witalności stanowią właśnie o konstruktywnej zawartości dzieła Jana z Patmos. Ujawnia się ono zwłaszcza w pierwszej części księgi, której cezurę określa centralna wizja Kobiety w rozdziale 12. Jeśli bowiem Apokalipsa w dzisiejszej postaci jest świadectwem projektu „odroczonego przeznaczenia”, który to projekt ma swój wymiar polityczny, to przecież żaden nowy krok – zwłaszcza rewolucyjny – nie obywa się bez odwołania do przeszłości, do zapomnianych pokładów świadomości, tutaj związanych z wymiarem kosmicznym (Lawrence, 2018, s. 63–69). Toteż wizję kosmicznego tronu z rozdziałów 4 i 5 interpretuje omawiany autor – za sprawą obrazu z Księgi Ezechiela, przywołującego koncentryczne obręcze Anaksymandra z Kosmokratorem pośrodku – jako widzenie tegoż właśnie Demiurga i Kosmokratora (Lawrence, 2018, s. 70–72). Na tej podstawie przeciwstawia dawne religie z ich kultem witalności moralnej religijności Hebrajczyków: „zamiast być religią życia tu i teraz, stała się religią odroczonego przeznaczenia, śmierci i następującej po niej nagrody, »jeśli będziesz grzeszny«” (Lawrence, 2018, s. 74). Co ciekawe, krytykowanej w ten sposób religii popółstwa zarzuca wręcz głuchotę na Kazanie na Górze (Lawrence, 2018, s. 76). Jest to skutek swoistego „spłaszczenia” świadomości, jej powierzchowności, wyzucia z głębi, a to znaczy zatraty jej emocjonalnych, powiązanych ze zmysłowością zasobów (Lawrence, 2018, s. 90–93): „Dziś ludzie są znacznie głębsi, gdyż odarli swoją wyobraźnię z emocji i nie czują niczego. [...] Nasze pyszne procesy myślowe przestały być naszym życiem” (Lawrence, 2018, s. 95–96). Za tę śmierć wszechświata, witalności i zmysłowości odpowiada, zdaniem Lawrence’a, spuścizna sokratejska, która utożsamia się z duchowością przeciwstawioną cielesności: „Wszystkie religie to religie martwego ciała i odroczonej nagrody; wszystkie są [...] eschatologiczne” (Lawrence, 2018, s. 104). Co jeszcze umyka owej odcieleśnionej optyce?

Apokalipsę, według Lawrence’a, winno się odczytywać nie w świetle zubożonej i linearnej, lecz bogatszej, cyklicznej koncepcji czasu, która pozwala dotrzeć do jej pogańskiego jądra (Lawrence, 2018, s. 106–159). Wówczas w siedmiu świecznikach utożsamionych z siedmioma Duchami Boga można dojrzeć siedem ciał niebieskich panujących nad ziemią i ludźmi: Słońce, Księżyc, Marsa, Wenus, Saturna, Jowisza oraz Merkurego z ich wielorakimi oddziaływaniami. W Baranku widzi się tylko przykrycie maskujące krwawego Lwa o siedmiu oczach identyfikowanych z dopiero co wymienionymi

kosmicznymi ciałami. Księga zapieczętowana na siedem pieczęci symbolizuje z kolei ciało człowieka z jego siedmioma ośrodkami czy bramami dynamicznej świadomości: czterema naturami cielesnymi (reprezentowanymi przez jeźdźców na koniach, wyrażających typy charakterologiczne<sup>3</sup> bądź astrologiczne<sup>4</sup>) i trzema wyższymi, boskimi (duszy, ducha i żywego ja). Siedem pieczęci obrazuje w rezultacie rytualny cykl śmierci mistycznej, unicestwienia dawnego Adama (starego ja), aby narodził się nowy, tj. aby otworzyło się jego mistyczne „trzecie oko”, żeby widział niejako w dwóch światach. Natomiast następująca dalej wizja siedmiu trąb wyobraża cykl śmierci i narodzin już nie jednostki, ale świata lub ziemi. Pojawiający się w rozdziale 11 dwaj świadkowie odsyłają z kolei do mitu o dwóch współzawodniczących karłach, bliźniętach, homunkulusach, dominujących nad człowieczą naturą.

Po tak opisanej rytualnej śmierci człowieka i ziemi przychodzi kolej na osiowy dla Apokalipsy mit o narodzinach Mesjasza ze słonecznej bogini Matki oraz o jej ucieczce przed czerwonym smokiem (Lawrence, 2018, s. 161–185). Smok ów i wąż oznaczają wartki i nieokiełznany strumień życia i potencji, bijący w nas i przekraczający nas i naszą nad nim władzę (na podobieństwo libido czy *élan vital*). Z dobrego (symbolizowanego przez zieleń) przekształcił się on w zły (czerwień), by w końcu zupełnie poszarzeć. Toteż, jak pisze autor, „dzisiaj trzeba podbić Logos, by nowy, lśniący smok mógł zejść spomiędzy gwiazd, tchnąć w nas życie i uczynić wielkimi” (Lawrence, 2018, s. 177). Odwróceniem tej ściganej płodnej bogini jest zjawiająca się na scenie w dalszych rozdziałach szkarłatna Kobieta, a wizja siedmiu czasz bez powodzenia naśladuje rytualne obrazy poprzednich siódemek: pieczęci i trąb.

Generalnie, druga część Apokalipsy, zdaniem Lawrence’a, wionie nudą, wyraża szaleństwo na punkcie moralności i popada w nieustanną alegoryzację (Lawrence, 2018, s. 213–216). Przedstawia jedynie „ciągłe samouwielbienie świętych i męczenników”, ich „głęboką zuchwałość” oraz „zatwardziałego ducha” (Lawrence, 2018, s. 220), żadnego zniszczenia całego wszechświata. Takie jest w oczach referowanego autora chrześcijaństwo Apokalipsy: „Mamy Jezusa, ale mamy też Boskiego Jana. Mamy chrześcijańską miłość, ale i chrześcijańską zazdrość. Pierwsza ma »zbawić« świat – druga pozostanie niezaspokoiona, póki go nie zniszczy. To dwie strony tej samej monety” (Lawrence, 2018, s. 222). Ostatecznie przesłanie zamykającej Biblię księgi skazuje nas na alternatywę: jednostkowa samorealizacja albo wspólnota. Ta pierwsza rozrywa więzi i uniemożliwia miłość wskutek konieczności wycofania się i oporu wobec bliźniego. Ta druga sprawia, że chrześcijanin okazuje się nieprzejednanym wrogiem miłości, bo ona niszczy w nim jego istotę, tj. jednostkowość. A jednocześnie

<sup>3</sup> Sangwinik, choleryk, melancholik, flegmatyk albo krew, żółć, limfa i ślina.

<sup>4</sup> Jowisz, Mars, Saturn, Merkury bądź też cztery pierwiastki/elementy.

ta ostatnia (tj. jednostkowość) okazuje się jedynie pobożnym złudzeniem w następstwie swej praktycznej nieefektywności (Lawrence, 2018, s. 230–234).

Przejdźmy do Starca Sylwana. Był on mniej więcej współczesnym Lawrence'owi, niewykształconym mistykiem prawosławnym. U tego atonickiego mnicha nie doszukamy się nie tylko integralnej lektury księgi Apokalipsy, ale w ogóle wypowiedzi wprost na jej temat: czy to jej symboliki, czy też poszczególnej części jej tekstu. Za to odnajdziemy w jego pismach pewne uwagi instruktywne dla interesującego nas tematu Bożej ukrytości. I optykę płynącą z tych spostrzeżeń zastosujemy do rozpoznanych już wątków obecnych w ostatniej księdze Nowego Testamentu. Biorę pod uwagę dwa z pism atonickiego Starca: *O pokorze* (Sylwan, 2007a) i *O poznaniu Boga* (Sylwan, 2007b). Przebija z nich styl całkiem odmienny od poświadczonego w dziele Lawrence'a. O ile ten ostatni gwałtownie przeciwstawia Ewangelię Apokalipsie, o tyle Sylwan zbliża do siebie opisywane przez nie rzeczywistości – indywidualizmu i wspólnotowości – w wymiarze, który można by nazwać „pneumatologicznym”. Przybiera to u niego postać po wielokroć powtarzanych stwierdzeń o tym, że Boga poznaje się wtedy, gdy On sam tego zechce udzielić, a to udzielanie poznania dokonuje się jedynie „w Duchu Świętym” (Sylwan, 2007b). Prostolinijność, bezkrytyczność i kategoryczny charakter tych wypowiedzi może wręcz budzić w filozofie swego rodzaju niesmak: „W Duchu Świętym poznaje się Pana i Duch Święty przebywa w całym człowieku: w duszy, w umyśle, w ciele” (Sylwan, 2007b, s. 250). Do osiągnięcia tego poznania nie potrzeba specjalnego wykształcenia, lecz niezbędne okazują się w tym względzie: posłuszeństwo i wstrzemięźliwość, pokora ducha i miłość bliźniego. Nie ogrom nauki, ale życie według wskazań Boga mają tutaj rozstrzygający charakter, gdyż to nie nauka dostarcza tego typu poznania, tylko Duch Święty. Czym innym jest bowiem stwierdzać istnienie Boga, a czym innym – poznać go. Prawdliwość związana z tą dystynkcją dotyczy w równej mierze ludzi zaangażowanych w wierze, jak i zdystansowanych do niej. Można bowiem wierzyć, a jednak Boga nie znać (Sylwan, 2007b, s. 251). Dla Starca źródłem niewiary jest pycha, podczas gdy pokora otwiera bramy poznania. To, co niepojmowalne dla rozumu, staje się jawne w Duchu Świętym. Uzyskany taką drogą wgląd w ludzkie wnętrze ujawnia różnicę w zależności od sposobu życia: niebiańskie królestwo bądź ciemność i mękę. Ta różnica daje się odczuć: obecność Ducha Świętego przeżywana jest jako wewnętrzna słodycz oraz wyzucie się z lęku przed cierpieniem. Co więcej, zdolna jest ona sprawić w człowieku miłującą otwartość na innych, włączając w to nieprzyjaciół, a nawet pragnienie znoszenia cierpień w imię tej miłości. Píše Starzec: „Mówisz, że wielu ludzi cierpi z powodu różnych utrapień i złych ludzi. Ale ja ciebie proszę: uniz się pod mocną ręką Boga, a wtedy łaska sprawi, że sam będziesz chciał cierpieć dla miłości Pańskiej. Oto co sprawi w tobie



Duch Święty, którego poznajemy w Kościele” (Sylwan, 2007b, s. 252). Nawet rzeczy ziemskie mogą się wówczas stać swoiście transparentne. Radość i spokój płynące z poznania Boga w Duchu przypominają odczucia towarzyszące powrotowi do najbliższych z dalekich stron i po długiej rozłące. Ale jakież wyczucie poznania Boga posiadają również niewierzący.

Jaki wobec tego sens przybiera Boża ukrytość? Skoro poznanie Boga oznacza życie w Duchu Świętym, to kluczową kwestią okazuje się utrzymanie tego doświadczenia „przebywania” w tymże Duchu (Sylwan, 2007a, s. 216). A to zakłada wielki trud, dla którego destrukcyjne jest przekonanie, że pojedyncze doznanie owego przebywania wystarcza. Osłabienie praktyki ćwiczebnej skutkuje naporem złych myśli. Tak opisuje swoje początkowe zmagania w tym względzie Sylwan:

Byłem zdumiony, co też się ze mną dzieje. Dusza moja poznała Pana i Jego miłość, jakże mogą przychodzić do mnie złe myśli? Lecz Pan ulitował się nade mną i sam mnie pouczył, jak należy zachowywać pokorę: „Trzymaj swój umysł w piekle i nie wpadaj w rozpacz”. Tak się zwycięża przeciwnika. Kiedy bowiem wychodzę umysłem z płomieni, myśli znowu przybierają na sile (Sylwan, 2007a, s. 216).

Pokora jest bowiem oznaką zdrowia, podczas gdy duma – objawem choroby.

Co się dzieje, kiedy te uwagi Starca przeniesiemy na Apokalipsę? Wówczas lekturze Lawrence’a możemy przeciwstawić pneumatologiczno-eklezjalne odczytanie, w świetle którego księga ta zdaje sprawę z innej inicjacji niż przywołane wcześniej mistyczne cykle pogańskie. Opisywałyby ona raczej wewnętrzny proces stawania się „receptywnością”, pozwalania na ucieleśnianie się miłości. A zarazem fundamentalne dla Sylwana doświadczenie „trzymania umysłu w piekle i niewpadania w rozpacz” mogłoby wtedy stać się kluczem interpretacyjnym wszystkich passusów Apokalipsy opowiadających o wielkich katastrofach i karach. W takiej optyce nie byłyby one świadectwem ducha zazdrości, zuchwałości i zarozumiałości, jak chciał Lawrence, ale raczej ćwiczeniem niezbędnym do utrzymania owej receptywności i uniwersalnej wrażliwości, znamionującej ucieleśnioną miłość. Wtedy siedem świeczników czy siedmioro oczu, utożsamione w komentowanej księdze z Duchem Boga wysłanym na całą ziemię i charakteryzujące Syna Człowieczego czy Baranka, wskazywałyby na ten swoisty, ucieleśniony w świadkach sposób przebywania ukrytego Boga w świecie. O tym wydaje się mówić cała Apokalipsa. Również istota witalności i więzi, tak usilnie podkreślana przez Lawrence’a – choć w odmiennym sensie – dawałaby się wówczas ocalić. Wszelako alternatywa jednostkowej arystokracji ducha i wspólnotowego odzyskiwania witalności została w tym przypadku przekroczona.

## O tym, co dają do myślenia konkurencyjne wykładnie Janowego Objawienia

Jak możliwe są tak odmienne lektury tej samej księgi? Czy wszystko można wyjaśnić wieloznacznością symbolizmu? Różnica uwidoczniiona w dwóch powyższych odczytaniach kieruje naszą uwagę raczej w stronę praktyki, doniosłości ćwiczenia. Jak wiadomo, Pierre Hadot utrzymywał, że na Zachodzie doszło do oddzielenia refleksji od ćwiczenia, filozoficznego dyskursu od sposobu życia, co oznaczało rozłam w łonie pierwotnej jedności (Hadot, 2000, s. 317–339). Być może nawet odnajdujemy tu sens zgodny z samą ideą sekularyzacji wartościowanej pozytywnie, jak to się dzisiaj niekiedy przyjmuje. Wskazywałaby ona mianowicie na przywrócenie jedności zagubionej przez daną konkretną religię, a dającej się odnaleźć w zasobach wcześniejszych od samej tej religii. Podobny klucz interpretacyjny można wszakże odnaleźć u Lawrence’a. Aby uczynić bardziej produktywną tę poczynioną uwagę na temat nieodzowności ćwiczenia, celowe wydaje się podążanie tropem wytyczonym już do pewnego momentu przez współczesną hermeneutykę.

Takiego szlaku, na który warto wkroczyć, upatruję najpierw w Vattimowskiej propozycji dotyczącej estetyzacji doświadczenia religijnego. W jednej ze swych prac włoski myśliciel opisuje „doświadczenie św. Iwona”, w ramach którego zderza estetyczną kontemplację z kultycznym użytkiem czynionym z obiektu sakralnego (Vattimo, 2011, s. 71–73). Na tej podstawie dostrzega „złożony związek wzajemnych oddziaływań” (Vattimo, 2011, s. 86) między sztuką a religią. Mówiąc o wspólnych korzeniach sztuki i religii w kontekście „doświadczenia św. Iwona”, wskazuje na następującą postać tych dwukierunkowych interakcji:

Jeśli sztuka może odnaleźć własną istotę, uświadamiając sobie swój własny status zeświecczonej religii, to religia powinna odnaleźć w tej więzi rację dla myślenia o sobie w terminach mniej dogmatycznych i dyscyplinarnych, za to bardziej „estetycznych”, bardziej zgodnych z „trzecią epoką”, z „epoką ducha” (Vattimo, 2011, s. 87).

Owo samorozumienie religii w kategoriach bardziej estetycznych mogłoby wskazywać dalszy trop, sugerując zasadność odniesienia do religii tym razem Gadamerowskich rozważań o kształceniu i takcie.

Czytelnikom *Prawdy i metody* dobrze znane są ustalenia, w świetle których wynik kształcenia wyrasta z wewnętrznego procesu formowania i stąd wpisuje się w pewne kontinuum. Idea kształcenia charakteryzuje istotowo byt ducha. Polega ono (za Heglem) na czynieniu siebie ogólną istotą duchową, co pociąga za sobą tę konsekwencję, iż wszelki partykularyzm jest równoznaczny z nie-

wykształceniem (Gadamer, 2007, s. 37–38). Zadanie kształcenia sprowadza się zatem do podnoszenia do poziomu ogólności. Praktycznie oznacza to godzenie siebie z sobą, rozpoznawanie siebie w byciu innym, podczas gdy teoretycznie implikuje zajmowanie się czymś niebezpośrednim, dopuszczanie inności, znajdowanie ogólnych punktów widzenia dla bezinteresownego ujmowania rzeczy lub wszelkich obiektywności w ich wolności (Gadamer, 2007, s. 39–40). Kształcony nieprzekraczalnie tkwi w „żywiolu” kształcenia, tak iż po przejściu etapu wyobcowania, rozpoznając to, co własne, w obcym, powraca do siebie z innobytu (Gadamer, 2007, s. 41). Takt z kolei oznacza „wrażliwość i zdolność do odbioru wrażeń w pewnych sytuacjach oraz zachowanie w tychże sytuacjach, o których nie dysponujemy żadną wiedzą opartą na ogólnych zasadach” (Gadamer, 2007, s. 44). Niewyraźistość i niewyraźalność należą do jego istoty. Pomaga on „w utrzymaniu dystansu, pozwala uniknąć przeszkody, zbytniego zbliżenia i naruszenia intymnej sfery danej osoby” (Gadamer, 2007, s. 44). Obecny w humanistyce takt to zarazem sposób poznania i sposób bycia, podobnie jak to ma miejsce w przypadku kształcenia. To ostatnie zawiera się w taktcie. Takt zakłada wszelako kształcenie swoistego zmysłu, który nie jest czymś naturalnym<sup>5</sup>. Bez wrażliwości na inność nie wystarcza nawet gruntowne studiowanie (przypomina to bardzo spostrzeżenia Sylwana). Własnością kształcenia okazuje się właśnie owo utrzymywanie się w otwartości na inność, na odmienne punkty widzenia, które dostarczają miary i dystansu wobec siebie, a tym samym jego rzeczą jest wyniesienie siebie do rangi ogólności (Gadamer, 2007, s. 45)<sup>6</sup>.

Na użytek niniejszych rozważań ukazana właśnie potrzeba kształtowania zmysłu estetycznego sygnalizowałaby analogiczny wymóg w stosunku do zmysłu religijnego. Warto podkreślić, iż wchodzi tu w grę perspektywa szersza od moralnej, a więc taka, która w kontekście wyjściowego dla bieżącego studium argumentu z ukrytości, nie sprowadza dyskusji jedynie do ewentualnych przeszkód o charakterze moralnym<sup>7</sup>.

Cenne w tym względzie, gdyż wpisują się w otwarty w ten sposób obszar eksploracji, okazują się badania Marka R. Wynn (Wynn, 2013, s. 81–165). W odniesieniu do przekonań religijnych opowiada się on za podejściem bardziej egzystencjalnym niż ewidencjalistycznym czy epistemologicznym

<sup>5</sup> Z tego względu właściwie, zamiast o zmyśle, winno się mówić o świadomości, jakkolwiek tę ostatnią cechuje w tym wypadku niejako zmysłowa bezpośredniość, gdyż potrafi ona rozróżnić i oceniać w sposób pewny w poszczególnych przypadkach, choć nie umie wskazać podstaw dla swoich aktów.

<sup>6</sup> Takt jako świadomość ma jednak charakter zmysłu, choć ogólnego, aktywnego wielokierunkowo, nie zaś ograniczonego do jakiejś jednej sfery.

<sup>7</sup> Sam argument został wszakże tak sformułowany, aby był odporny na tego typu przeszkody. Zaznaczona tutaj, szersza zakresowo propozycja oznacza wszelako czytanie Vattimo wbrew niemu, za to zgodnie z sugestią Jana od Krzyża co do ograniczającej pluralizm ekspresji wymowy cytatu z Hbr 1,1–2. Vattimo bowiem przytacza go na rzecz pluralizmu. Z drugiej strony, zgodnie z logiką argumentu o ukrytości, można by przystać na to, iż interpretacja, wcielenie, uwewnętrznienie stanowią pewne figury osłabienia bycia Boga (Vattimo, 2011, s. 59–61).

w czysto obiektywistycznej orientacji. Istotne bowiem pytanie w przypadku tego rodzaju przekonań dotyczy tego, co zmienia ich przyjęcie i podtrzymywanie w ludzkim doświadczeniu świata. Bierze się tu zresztą pod uwagę doświadczenie zmysłowe oraz to, jak jest ono kształtowane i specyfikowane w wymiarze praktycznym i emocjonalnym przez określony zespół treści przekonaniowych. Nie mogąc w tym miejscu wchodzić w szczegóły tych interesujących dociekań, podkreślmy jedynie, że praktyczno-emocjonalna różnica, którą mogą wywołać religijne treści, polega m.in. na wzbogaceniu znaczenia przeżywanych doświadczeń zmysłowych. Ten uwydatniony aspekt semantycznego bogactwa pozwala nam powrócić do pozostawionej chwilowo na boku kwestii konfliktowych interpretacji Apokalipsy.

Czy przeciwstawienie quasi-nietzscheańskiej lekturze wybranej księgi odczytania czerpiącego z doświadczenia hezychazmu nie stanowi zabiegu całkiem arbitralnego, poniekąd bezkrytycznego? Wydaje się, że takie posunięcie nie jest pozbawione pewnej trafności, gdyż praktyka w sensie hezychastycznym ma do czynienia z ważkim elementem krytycznym, a mianowicie z badaniem przychodzących myśli. Celnie ilustrują ten wątek choćby prace Michela Foucault ukierunkowane na hermeneutykę podmiotu, a związane z prawdomównością (Foucault, 2014, s. 253–309; Foucault, 2018, s. 153–193). Można by zatem na użytek prowadzonych tutaj refleksji zdefiniować rolę tej tradycji jako probierz dla alternatywy: ćwiczenie czysto intelektualne kontra szerszy kontekst stawianych pytań, uwzględniający przynajmniej także ich genealogię, motywacje oraz sposób stawiania. Wzięcie pod uwagę (jakże istotne to pojęcie dla czynionych tu obserwacji – Hadot, 2003, s. 75–86) tego kontekstu może przecież odsyłać do egzystencji autentycznej bądź nieautentycznej. Być może sprawą wartą namysłu byłoby wówczas rozważenie tego, na ile pewne sformułowania argumentu z ukrytości są wyrazem właśnie egzystencyjnej nieautentyczności, bo w gruncie rzeczy wyrażają punkt widzenia opinii publicznej<sup>8</sup>.

Powracając teraz już wprost do obu skonfrontowanych uprzednio interpretacji, należy zauważyć, iż diagnoza dotycząca rozerwania więzi między refleksją a życiem obecna u Lawrence'a – tj. osłabienia witalności wskutek intelektualizacji – wydaje się słuszna, właśnie nie jako problem czysto moralny, ale szerszy, na podobieństwo Heideggerowskiej analizy zewu sumienia ku autentyczności bycia. Przeciw tej quasi-nietzscheańskiej interpretacji należałoby jednak wytoczyć argument – w języku Habermasa – swoistego zawężenia „zdetranscendentalizowanego rozumu”. Przeszłość odczytuje on bowiem dość

---

<sup>8</sup> Biorąc poważnie Heideggerowskie ustalenia dotyczące charakteru zewu sumienia (Heidegger, 1994, s. 376–435), jakkolwiek odcinają się one od wszelkich teologicznych wykładni, trzeba się liczyć z nieprzekraczalnie indywidualnym rysem „ostatecznego zatroskania”, podczas gdy optyka Schellenberga uniwersalizuje tę kwestię.

selektywnie, rewitalizując wprawdzie pogańskie jej warstwy, ale równocześnie dewaluując zupełnie późniejsze i rozmywając przy tym przyszłości. Tymczasem hermeneutyka inicjatywy na modłę Ricoeura podkreślałaby, wierna zasadzie wzbogacania znaczenia, strategię przeciwną: czynienie przeszłości bardziej nieokreśloną właśnie dla uwolnienia jej niewykorzystanych potencjałów semantycznych<sup>9</sup>, dookreślanie natomiast przyszłości w stawianiu kolejnych konkretnych kroków umożliwiających działanie (Ricoeur, 2008a, s. 338–339). Tymczasem Lawrence zawęża znaczenia cytowanej księgi do jednej z jej warstw, nawet jeśli według niego chodzi o najstarszą z nich.

Wewnętrzne zaś kryteria, wykrywalne w samym tekście Apokalipsy, wydają się poświadczać raczej strategię zgodną z sugerowanym przez nas za Wynnem „odnowieniem zmysłów”: efektywność tradycji, terażniejszość decyzji, otwieranie potencjału przeszłości dla dookreślenia przyszłości. Podobny sposób postępowania zaleca wszakże w stosunku do nasuwających się myśli praktyka hezychastyczna, co wydaje się poniekąd retrospektywnie legitymizować jej wybór jako konkurencyjnej wykładni, a zarazem przemawia na rzecz lektury rekapitulującej, która, jak się okazuje, tylko wzbogaca sens demaskatorskiego odczytania Apokalipsy przez Lawrence’a.

Podsumowując, warto jeszcze krótko podjąć zarzut o typowo apokaliptyczne „odraczanie przeznaczenia”, a w rezultacie rozmijanie się z życiem, ustalające specyficzny stosunek chrześcijaństwa (choćby tylko tego charakterystycznego dla tradycji Jana z Patmos) do eschatologii. Znana jest teza Roberta Spaemanna, wedle której utrata eschatologicznej perspektywy skutkowałaby fikcyjnością relacji chrześcijan do świata (Spaemann, 2009, s. 309–315). Twierdzenie to zyskuje na klarowności w świetle zarysowanych wyżej inspiracji hezychastycznych oraz w perspektywie kształtowania czy „odnowy” zmysłów. Z tego punktu widzenia bowiem apokaliptyczna eschatologia jawi się jako zwrócona na terażniejszość, na sposób postrzegania wydarzeń tego świata, zależny od stanu „odnowienia” zmysłów (w sensie Wynna). Dobrze oddaje to jeden z obrazów Apokalipsy, zawarty w rozdziale 14. Mówi się tam o wykupionych z ziemi towarzyszach Baranka, którzy nigdy się z nim nie rozstają, lecz stale śpiewają jakby nową pieśń. I nikt prócz nich nie jest w stanie się jej nauczyć. Ten eschatologiczny obraz można by interpretować jako wskazanie na konieczność wykształcenia pewnych dyspozycji do uczestnictwa w nowej rzeczywistości. Być może za część tego przesłania, gdy się uwzględni przestrzenne transpozycje apokaliptycznych wizji, gdzie umiejscowienie „u góry” wiąże się z niezmiennością sytuacji, należałoby uznać również sugestię, iż podatność na to kształcenie ma swoje granice.

<sup>9</sup> „Późny” Habermas zajmuje takie stanowisko w stosunku do religii (Habermas, 2012).

## Literatura

- Derrida J. (2018). *O apokalipsie. O apokaliptycznym tonie przyjętym niedawno w filozofii. Nie, apokalipso, nie teraz! (cała naprzód, siedem pocisków, siedem orędzi)*. Tłum. I. Boruszkowska K. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Foucault M. (2014). *Rządzenie żywymi. Wykłady w Collège de France 1979–1980*. Tłum. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault M. (2018). *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*. Tłum. A. Zawadzki. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Frye N. (1998) *Wielki Kod. Biblia i literatura*. Tłum. A. Fulińska. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- Gadamer H.-G. (2007). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gądecki S. (1996). *Wstęp do pism Janowych*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Habermas J. (2012). *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*. Tłum. M. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hadot P. (2000). *Czym jest filozofia starożytna?* Tłum. P. Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hadot P. (2003). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jan od Krzyża św. (2014). *Dzieła*. Tłum. o. B. Smyrak OCD. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Lawrence D.H. (2018). *Apokalipsa*. Tłum. R. Kuczyński. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Mordarski R. (2019). Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga. W: J.L. Schellenberg, *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga* (9–35). Tłum. R. Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.
- Ricoeur P. (2006). O interpretacji, tłum. J. Margański. W: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M.P. Markowski. Kraków: Znak.
- Ricoeur P. (2008a). *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*. Tłum. U. Zbrzeźniak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ricoeur P. (2008b). *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Rorty R. (2013). *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*. Tłum. J. Grygiel, S. Tokariew. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Schellenberg J.L. (2019). *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Tłum. R. Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.
- Spaemann R. (2009). *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Tłum. J. Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sylwan Starzec (2007a). O pokorze. Tłum. ks. P. Nikolski. W: *Archimandryta Sofroniusz (Sacharow). Święty Sylwan z Góry Atos* (216–223). Białystok: Orthdruk.

- Sylwan Starzec (2007b). O poznaniu Boga. Tłum. ks. P. Nikolski. W: *Archimandryta Sofroniusz (Sacharow). Święty Sylwan z Góry Atos (250–254)*. Białystok: Orthdruk.
- Vattimo G. (2011). *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*. Tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas.
- Wynn M.R. (2013). *Renewing the Senses. A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*. Oxford: Oxford University Press.

