

OPUŚCIĆ ŚWIAT

Podobno chłopcy rodzą się w kapuście, a dziewczynki w różach. W każdym razie, gdy człowiek, dziewczynka czy chłopiec, po raz pierwszy widzi światło dnia, przychodzi na świat. Cóż więc za dziwny pomysł chcieć go opuścić? Tym bardziej, że człowiek nie jest w świecie na kształt widza przed kinowym ekranem, który, zauważając, że film jest zły, decyduje się opuścić (ostentacyjnie) salę przed końcem projekcji. Nie rozliczamy się ze światem tak małym kosztem! Trzy postacie: mnicha, śmierci i zaświatów, mówią nam o całej cenie, jaką należy zapłacić, aby „porzucić świat”: oddać życie, utracić życie, wszystko zacząć na nowy rachunek. A w dodatku, dokonując przeglądu tych trzech postaci, chciałbym ukazać, że żadna z nich nie czyni tego, co mówi. Nie dlatego, że silą się na piękne słówka – lecz dlatego, że mówiąc o „opuszczeniu świata”, mówią coś znacznie bardziej subtel nego niż to, „czy być” w nim, „czy nie być”

Mnich

„Opuszczenie świata” jest klasycznym wyrażeniem określającym postępowanie mnicha: tak właśnie mianem „anachoretów”¹ nazywano, od czasu ich pojawienia się w IV wieku, tych, którzy wycofywali się poza granice zamieszkanym stref, na pustynię. Oczywiście, przemieszczenie dokonuje się tylko w przestrzeni. Opiszmy je, biorąc pod uwagę dwa oblicza życia monastycznego: „praktyczne” i „teoretyczne”

„Praktyką” nazywamy zwyczajowo całą ascetyczną stronę mniszego życia: są to środki „praktyczne”, które podejmuje on po to, by stać się tym, co oznacza jego imię, „pojedynczym” człowiekiem w obliczu jedyne go Boga. W tym wysiłku, aby zajmować się już tylko samym Bogiem, „opuszczenie świata” wydaje się pierwszym środkiem z listy. Od razu wyczuwa się wszystkie korzyści, a literatura monastyczna

¹ Z greckiego: *ana-chōrēō* – oddalam się, odchodzę (przyp. tłum. – M. Ż.)

przekazuje je z pokolenia na pokolenie. Wystarczy tylko przytoczyć, spośród najświetniejszych, następujący fragment listu, jaki św. Bruno, założyciel Kartuzji, kieruje do swego przyjaciela Radulfa, zwanego Zielonym (Raul le Verd): „Uciekaj więc, bracie mój, od tych wszystkich ciężarów i nieszczęść, i przenieś się od burzy tego świata do bezpiecznego i cichego portu”². A do swych braci kartuzów tenże Bruno pisze: „Cieszcie się, bo uniknęliście wielorakich niebezpieczeństw i klęsk w niespokojnym świecie. Cieszcie się, bo osiągnęliście spokojną i bezpieczną przystań w ukrytym porcie”³. W świecie wszystko się zmienia; aby uniknąć rozproszenia i móc w końcu skupić się na tym, co jedynie konieczne, trzeba zacząć od znalezienia miejsca osłoniętego przed zmiennością fortuny, miejsca, w którym duch odzyskuje stałość i bezruch, jedyne właściwe miejsce dla kontemplacji Boga.

Przyznajmy jednak, że wycofanie się ze świata nie jest tu absolutne, jest tylko względne: Bruno mówi o „bezpiecznym i cichym porcie” (*secretior*), a kilka lat później założyciele „Cîteaux” poszukiwać będą „życia bardziej ukrytego” (*secretior vita*). Między morzem z jednej strony, a twardą ziemią z drugiej strony, jest samo przez się oczywiste, że stały ląd stanowi miejsce bardziej stabilne i miejsce bardziej sprzyjające monastycznemu przeznaczeniu. Tylko za bardzo skromną cenę gry słów mnich opuszcza świat. Bo ten opuszczany przez niego świat nie jest tym światem, w którym wrodzonym warunkiem jest człowiekowi przebywać (*Dasein*); to tylko świat spraw, trosk i pokus: „wiek” We wnętrzu świata, nie opuszczając go jednak, wybiera on raczej ten obszar niż inny, i to wszystko.

Nie jest jasne, czy ambicje mnicha są rzeczywiście tak bardzo ograniczone. Bo jeśli przejdziemy teraz do drugiego oblicza jego życia, do „teorii”, wówczas przykład, jaki zaproponuję, nie mówi tylko o świecie spraw, lecz o całości stworzonego wszechświata, i rzeczywiście chodzi o to, by już w nim nie być – gdy się go ma, poza krótkimi chwilami ekstazy, przed sobą.

Pod koniec swojej monastycznej drogi Benedykt z Nursji nagrodzony jest wizją, o której można powiedzieć, że jest w ścisłym tego słowa znaczeniu ekstazą, „wyjściem z siebie”. Zresztą dla jego biografy, papieża Grzegorza, kontemplacja, nawet bez posuwania się do ekstazy, polega na tym właśnie paradoksie: chociaż był „uwięziony w ciele”

Najstarsze Pisma Kartuzów, Pisma Brunona z Kolonii, List do Radulfa zwanego Zielonym. Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1997, s. 195.

³ Tamże, *Pisma Brunona z Kolonii, List do Synów swoich Kartuzów*, s. 203.

– w granicach świata, kontemplatyk „przenikał granice ciała”⁴. Jeśli *corpus* i *caro* są synonimami, wówczas tej antytezy nie da się zrozumieć. Kontemplatyk jest „jeszcze” w ciele = *in carne* = w świecie, a zarazem „już” w nim nie jest.

Tak więc Benedykt modlił się nocą w oknie swojej wieży. Nagle „cały świat ukazał się jego oczom jakby skupiony w jednym promieniu słońca”⁵ Jak jednak pojedynczy człowiek może kontemplować cały świat? Grzegorz daje dwie odpowiedzi. Pierwsza jest odpowiedzią moralizatorską: wobec wielkości Boga świat jest w pewnym sensie bardzo mały, całkowicie ścieśniony. Druga odpowiedź jest o wiele bardziej interesująca: to nie świat się ścieśnił podczas nocy, lecz dusza kontemplatyka się rozrosła. Takie psychologiczne wyjaśnienie nie jest jednak wystarczające. Nie wyjaśnia bowiem jeszcze, w jaki sposób ten, kto jest w świecie, może kontemplować świat przed sobą. Doprawdy jedno tylko wyjaśnienie jest tu możliwe: ekstaza. Dusza „tak rozrasta się w Bogu, że wyższa jest od świata” – *superior existat mundo* – i trzeba rozumieć *existare* w ścisłym tego słowa znaczeniu: stoi (*stare*) poza (*ex*). „Cóż więc dziwnego, że ujrzał cały świat przed sobą, skoro w świetle płonącym w jego sercu wyniesiony był poza granice świata”⁶. Co więcej, dusza nie tylko opuszcza świat (wznosząc się nad nim), ale jest „porwana do Boga” Bo póki jeszcze była w sobie, póty była w świecie, w świecie, w którym jest jeszcze „dla siebie”

Jesteśmy tu więc u szczytu „teorii”, w obliczu autentycznego „opuszczenia świata”, które pozostaje nam określić. Powiedzmy najpierw, że ekstaza Benedykta nie rozmija się bynajmniej z podstawowym paradoksem kontemplacji: chociaż opuściła świat, a nawet opuściła siebie, dusza Benedykta nie opuściła jeszcze ciała – a w konsekwencji, nie opuściła jeszcze świata – w przeciwieństwie do duszy Germana z Kapui, którą Benedykt widzi w tej samej wizji niesioną do nieba przez aniołów. Jego dusza, będąc jeszcze w ciele, doznaje więc tylko *in mentis lumine* – „w świetle ducha” – tego, czego dusza zmarłego Germana doznaje realnie w niebie. „Tylko”? Czy chodzi rzeczywiście

⁴ Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2000, s. 80. Zob. Księga I, Prolog, §3. *Etiam retentus corpore ipsa jam carnis claustra contemplatione transiebat.*

⁵ Grzegorz Wielki, tamże, s. 187. Zob. Księga II, 35 § 3: *Omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculos ejus adductus est.* Analizę wizji Benedykta zawdzięczam: J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu*. Należałoby też przeczytać paragraf tej książki, poświęcony rekluzji.

⁶ Zob. Grzegorz Wielki, tamże, s. 189. Zob. też Księga II, 35 § 6: *Qui sublevatus in mentis lumine extra mundum fuit.*

o niedobór? Co kontempluje dusza zmarłego po wyjściu z ciała i ze świata? Bożą światłość! A w czym dane jest duszy Benedykta kontemplować jeszcze w ciele świat w świetle jednego tylko promienia słońca? *In mentis lumine*, to znaczy właśnie: *in Dei lumine* – „w Bożej światłości”! W takiej chwili łaski mistycznej Benedykt nie musi już „opuszczać świata”, a konkretnie: „opuszczać ciała”; osiągnął już przecież ten cel.

Podsumujmy temat postaci mnicha. Jeśli nie można powiedzieć, że opuścił on świat w ścisłym tego słowa znaczeniu, to nie dlatego, że ostatecznie tego nie osiągnął. Oczywiście, nigdy nawet do tego nie dojdzie; nie opuszcza się bowiem świata tak, jak nie pozbywa się własnego cienia! Przez profesję mnich staje się tym, kto w ostatecznym rozrachunku nie potrzebuje już opuszczać świata. Czy w nim jeszcze jest, czy już nie jest, ma już to, czego szuka: wyszedłszy z siebie, widzi świat w Bożym świetle. Również ewentualny „powrót do świata”, na sposób Antoniego, Ojca mnichów opuszczającego górę, czy Benedykta opuszczającego grotę Subiaco, bez utraty tego, co kontemplatyk nabył, czyli nowego spojrzenia na świat⁷, można brać pod uwagę.

Śmierć

Grzegorz wyraźnie wiąże wizję Benedykta z doświadczeniem śmierci, jak gdyby ekstaza antycypowała prawdziwe i ostateczne odejście ze świata, to, które dokonuje się przez śmierć. Rzeczywiście zmarłymi nazywamy tych, którzy „opuścili świat”

Clairvaux, poranek w kapitularku. Bernard milczy. Ma gardło zbyt ściśnięte, by nadal mówić o pięknie Oblubienicy z *Pieśni nad Pieśniami*. Jego brata Gerarda już tu nie ma. Jego umiłowany Gerard opuścił świat. „Wiemy, że jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana” (2 Kor 5, 6). Dla Gerarda skończyło się wygnanie; dla Bernarda nadal trwa. Ten jest jeszcze w ciele i w świecie, tamten – dusza, „wyzwolona z ciała”, wyszła w końcu z tego świata, by „ulecieć w objęcia Chrystusa”⁸. Śmierć rozgranicza w ten sposób dwie dziedziny: świat i to, co jest poza światem. Umarły, czyli ten, kto opuścił świat, jest odtąd nieobecny w świecie i – ku nieszczęściu tych,

⁷ Kiedy Grzegorz z nostalgią wspomina swoje życie w klasztorze jako minioną epokę, nie umieszcza się na tej samej płaszczyźnie, co płaszczyzna łaski, jaką otrzymał Benedykt. Zob. tamże, s. 80; Księga I, Prolog § 3,

⁸ Bernard z Clairvaux, *Kazanie 26. do Pieśni nad Pieśniami*, § 2.

którzy pozostają – jest nieobecny dla świata, ciesząc się swoim własnym szczęściem połączonym ze „stałą obecnością Chrystusa”⁹ Czy jest to równoznaczne z mówieniem, że śmierć tworzy nieprzeniknioną przegrodę, „ogromna przepaść” (Łk 16, 26) między światem a tym, co poza nim? Takie pytanie stawia Bernard: „chciałbym wiedzieć, co teraz do mnie czujesz” „Czy wolno jeszcze temu, którego wchłonął ocean wiecznej szczęśliwości, myśleć o nas?”

W jednym z najsłynniejszych fragmentów swego dzieła Bernard buduje niezbity sylogizm: „Ten, kto jest pełen Boga – jak to jest ostatecznie w przypadku Gerarda – może odczuwać i smakować tylko Boga i tylko to, co Bóg odczuwa i smakuje” „Bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Coś do nas Bóg odczuwa. Z pewnością opuszcza się świat namiętności po to, by odnaleźć spoczynek w „niewzruszonym” Bogu. Lecz „choć Bóg jest niewzruszony”, chociaż nie doznaje namiętności, „nie jest On nieczuły”¹⁰, znane Mu jest współczucie. „A więc, z konieczności, i ty Gerardzie, odczuwasz coś do mnie.” Zmarły opuścił swoje ciało i świat, lecz zachował coś bardzo ważnego w oczach Bernarda: swój *affectus*. „Nie, twoja zdolność do poruszenia, wzruszenia, kochania i współczucia, nie zmniejszyła się, lecz przemieniła”¹¹ Bernard tego nie mówi, lecz jest się niemal zmuszonym wnioskować, że opiekuńczość Gerarda wobec tych, którzy są jeszcze w świecie, jest tym większa właśnie dlatego, że opuścił już świat. Kiedy był w świecie, kochał Bernarda ograniczoną, bo ludzką tylko miłością. Obecnie, kiedy jest w Bogu i kiedy jego uczucia są uczuciami samego Boga, kocha Bernarda miłością nieskończoną, jaką jest sam Bóg.

Podsumujmy temat postaci śmierci. Naświetla ona zwrotnie postać mnicha, skoro chce być on „umarły dla świata” Śmierć jest absolutnie i definitywnie tym, czego mnich poszukuje, przynajmniej względnie i przez antycypację: wyjścia ze świata i „wejścia w życie” Otóż sens tego wyjścia zostaje odwrócony: im bardziej absolutnie dusza wyszła ze świata, tym bardziej jest absolutnie, a nawet nieskończenie, przejęta tym światem. To, co dotyczy śmierci, dotyczy też odpowiednio mnicha: im bardziej mnich stał się (jeszcze względnie) „niewzruszony” jak śmierć, tym bardziej stał się „wrażliwy” Ewagriusz, pierwszy teoretyk monachizmu, zauważył już ten paradoks, kiedy w tym samym zdaniu przypisuje doskonałemu kontemplatykowi „stan beznamiętności”, któ-

⁹ Tamże, §5.

¹⁰ *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*. Tamże.

¹¹ *Affectus proinde tuus non est imminutus, sed immutatus*, §5, s. 288.

ry „z największą miłością porywa umysł”, a także *eros*, czyli namiętność *par excellence*¹². Zresztą utożsamia on nawet „niewzruszoność” z „duchową wrażliwością”¹³!

Inny świat?

Jaki jest cel rozgrywki tego życia? Czy taki, by „opuścić” w końcu tę ziemię wygnania, położoną tu, na niskości, i wejść do niebieskiej ojczyzny, zaświatów? Osiągnięcie celu, wypełnienie się eschatologii, miałyby zatem polegać na transferze przestrzennym z dołu do góry? Czy ostatecznym przeznaczeniem jest więc „inny” świat, który góruje nad naszą „łez doliną”, lub ją zastępuje? Jeśli nawet to geograficzne wyobrażenie jest zgodne z tradycją – odnajdujemy je na przykład u wyżej wspomnianego Grzegorza Wielkiego – to nie ma w rzeczy samej niczego mniej pewnego. Zresztą Nowy Testament nie mówi nigdy o „końcu świata” (*cosmos*). Mówi o „końcu wieku” (*aiôn*). A zwłaszcza, chociaż bardzo obficie używa słowa „świat”, aby mówić o naszej aktualnej sytuacji, nie posługuje się nim nigdy, by mówić o naszej sytuacji w przyszłości. Przejście od jednej sytuacji do drugiej nie zostaje opisane jako transfer przestrzenny z tego do innego świata, lecz jako czasowe następstwo jednego wieku po drugim. W tym samym i jednym świecie, o którego zbawienie chodzi (zob. J 4, 42), wiek, ten wiek, będzie miał swój koniec (zob. Mt 28, 20; 12, 39n), a inny wiek się zacznie, „czas przyszedł” (por. Mk 10, 30n), tak jak zmiana panowania nad tym samym królestwem (zob. Ap 11, 15). I jeśli koniecznie trzeba posługiwać się obrazem przestrzennym, to przypomnam, że ostatnia strona Biblii mówi o zstąpieniu Miasta Niebieskiego (zob. Ap 21, 2).

„Opuszczenie świata”, niezależnie od tego, czy chodzi tu o ideał ascetyczny czy eschatologiczny, nie może więc oznaczać w ścisłym tego słowa znaczeniu przemieszczenia się z jednego świata do drugiego. „Opuszczenie świata” polega raczej, i to wyraźnie, na zamieszkaniu tego świata w odmienny sposób, bo podstawowe warunki zamieszkania w nim zostaną zmienione. Pozostaje nam wyliczyć kilka tych zmienionych podstawowych warunków postaci niedokładnie nazywanej „innym światem” Ich wyliczenie nie będzie jednak wyczerpujące.

¹² Ewagriusz z Pontu, *Pisma Ascetyczne*, t. 1, *O modlitwie*, § 52; Wydawnictwo Benedyktynów Tynieć, 1998, s. 259.

¹³ Ewagriusz z Pontu, *Kephalaia gnostica* I, § 37.

Zacznijmy od geograficznej struktury tego „nowego” świata.

„I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową [...] i morza już nie ma. [...] a śmierci już nie będzie” (Ap 21, 1. 4). W innym świecie będzie więc niebo i ziemia – lecz już nie będzie morza, to znaczy nie będzie już „fluktuacji”, a zwłaszcza nie będzie już śmierci, bo morze w Biblii oznacza śmierć, fluktuację ostateczną. Świat będzie niezmienny, nie sztywny jak trup, lecz wierny i spokojny – jak Bóg. I chociaż struktura: niebo / ziemia, będzie zachowana, stanie się to za cenę ogromnej modyfikacji: niebo nie góruje już nad ziemią jako jej zaświaty, jako miejsce schronienia, gdzie można w końcu odpocząć. Niebo zstąpi na ziemię, niebo i ziemia zjednoczą się przez „zaślubiny” (por. Ap 21, 2; 19, 7), a ziemia – w ten sposób „uniebiona” – będzie sama miejscem spoczynku.

Co znajdujemy we wnętrzu tych ram geograficznych? Martin Heidegger opisał, w jaki sposób rzeczy będące w świecie (obecnym) są zasadniczo do dyspozycji człowieka jako jego narzędzia i jak ich pierwszym określeniem jest „poręczność” (*Zuhandenheit*). Inaczej mówiąc, rzeczy, które są w świecie, są przede wszystkim środkami stosowanymi (*uti*) ze względu na cel (*frui*). *Uti, frui* – mieści się w tym klasyczna opozycja! Tu na niskości trzeba używać, nie szukając w tym radości (św. Augustyn)¹⁴ – lecz zastrzeżenie to ma sens tylko dlatego, że – jak nam obiecano – w innym świecie będziemy się radować, i to radować bez zużywania czegoś – bo nic się już nie psuje tam, gdzie nie ma mola ani rdzy! W innym świecie nie będzie już narzędzi, a stosunek człowieka do rzeczy nie będzie już przebiegał podług fundamentalnej zasady poręczności. A skoro rzeczy nie będą już do naszej dyspozycji, powinno się – być może – zakładać, że będą odtąd wyłącznie do naszej kontemplacji. Nie będzie już więcej nic z narzędzia, będzie już tylko piękno.

Jeśli rzeczy nie są już narzędziami, to nie ma już w tym innym świecie warsztatu, nie będzie więc i pracy! Świat, z jakim człowiek ma do czynienia od *Księgi Rodzaju*, jest ziemią, nad którą trzeba się „trudzić” (*laborare*), aby zarobić na niej na chleb w pocie czoła (por. Rdz 3, 17-19). Natomiast w tym innym świecie „nie będzie... trudu” (Ap 21, 4). Człowiek jest (tam) bezrobotny. Jaki więc będzie jego nowy sposób zajmowania świata i zajmowania się światem? Aniołowie przychodzą nam tu z pomocą. W rzeczy samej powiedziano, że

¹⁴ Por. Św. Augustyn, *De Doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, Księga I, 3,3, Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 13. (przyp. tłum. – M. Ż.)

człowiek będzie w tym nowym świecie jak aniołowie w niebie (zob. Mk 12, 25). Otóż anioł jest „beztroski” (*amerimnos*) – nie pracuje, aby zaspokoić swoje potrzeby czy potrzeby swojej rodziny (ponieważ nie zajmuje się prokreacją!), ani nawet aby wypełniać jakąś misję. Podczas gdy człowiek „pracuje” nad światem, aby w nim „wytwarzać”, to znaczy, aby zeń wydobywać za cenę trudu to, co ukrywa on w swoich czeluściach, anioł niczego nie wytwarza, „wykonuje” on tylko przekaz Bożych poleceń, a zwłaszcza muzykę. Nie pracuje nad światem, lecz sprawia, że obracają się jego sfery, a wystarcza do tego pieśczęta jego niematerialnych rąk, bo rzeczy były zawsze bardziej posłuszne od ludzi. Człowiek, gdy stanie się anielski, będzie więc zamieszkiwał świat, w którym opór szorstkich materiałów względem jego pracy zastąpi odpowiedź materii skłonnej do tego, by wejść z nim w rezonans.

Przejdźmy od rzeczy, które są w świecie, i od stosunku człowieka do tych rzeczy przez pracę do „innych”, którzy są w świecie. Prowadzi nas tu ponownie postać anioła: „Gdy bowiem powstaną z martwych, nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie w niebie” (Mk 12, 25). Anioł nie tylko nie wytwarza, lecz i nie „prokreuje”. Fakt, człowiek już nie prokreuje, przeddefiniowuje fundamentalnie jego relację do bliźniego – nie tylko relacje pomiędzy płciami, czy – chcąc być bardziej precyzyjnym – stosunek pomiędzy dwiema ludzkimi osobami, takimi jak określa zasadniczo seksualna tożsamość, lecz również wszelki stosunek społeczny, a ostatecznie – sam stosunek międzypodmiotowy.

W dziedzinie tego, co dotyczy modyfikacji stosunku pomiędzy płciami, oryginalnym wkładem Jana Pawła II w antropologię jest to, że podkreślał on „małżeńskie znaczenie ciała” i pokusił się o wyobrażenie, w jaki sposób to małżeńskie znaczenie ciała zostałoby radykalnie przeobrażone w eschatycznej sytuacji zmartwychwstania: „w następstwie oglądania Boga «twarzą w twarz» zrodzi się w osobowym podmiocie miłość o takiej głębi i takiej sile koncentracji na samym Bogu, że zupełnie wchłonie całą jego psychosomatyczną podmiotowość”, a wynikiem tego skupienia się na Bogu będzie „wypełnienie wzajemnej komunii”, „ponowne odkrycie nowej i doskonałej międzypodmiotowości wszystkich”¹⁵ To właśnie ten międzypodmiotowy stosunek, a nie tylko stosunek małżeński, zostanie zmodyfikowany, bo – jak Bernard pozwalał się tego domyślać w swoim 26. *Kazaniu do*

¹⁵ Jan Paweł II, *Zmartwychwstanie, małżeństwo i celibat. Ewangelia o odkupieniu ciała*, I, Katecheza z 16 grudnia 1981, nr 3 i 4.

Pieśni nad Pieśniami – w wizji uszczęśliwiającej poznamy i pokochamy bliźniego, że tak powiem, przez pośredniość¹⁶, bo poznamy i pokochamy go za pośrednictwem poznania i miłości Boga. Ta pośredniość nie będzie w żaden sposób pomniejszeniem naszego poznania i naszej miłości. Nasze obecne poznanie i nasza miłość wydają się nam w tym kontekście być może bardziej bezpośrednie, bo mówimy, że znamy „z doświadczenia”, a nie tylko przez drugą (pośrednią) osobę. Lecz poznajemy w rzeczy samej tylko za pośrednictwem doświadczenia i przybliżamy się jedynie do tego, do czego przybliżyć może nas doświadczenie. Zderzamy się więc faktycznie z niemożliwością bezpośredniego poznania bliźniego przez doświadczenie, podczas gdy Bóg nie poznaje przez doświadczenie, lecz – jako wewnętrzna przyczyna bytu bliźniego – poznaje go nieskończenie i od wewnątrz.

Z drugiej strony, zmodyfikowane zostaną relacje społeczne. Ludzka społeczność posiada zasadniczo, jeśli nie wyłącznie, strukturę nadaną jej przez prokreację (odmienność seksualną) i przez produkcję (podział pracy). Czy społeczność bez prokreacji i bez pracy jest jeszcze społecznością? Znow szukamy pomocy u aniołów, którzy nie prokreują ani nie produkują: czy tworzą oni społeczność? Mówi się, że tworzą „chóry”: rzeczywiście, ich wspólnota nie opiera się na solidarności członków (którzy oddają do wspólnego użytkowania całość czy część własnych dóbr, aby przychodzić sobie wzajemnie z pomocą – zresztą, czy aniołowie mają własne dobra, ci, którzy otrzymują wszystko tylko po to, by przekazywać dalej?), lecz na harmonii powstałej przez współbrzmienie ich głosów, aby oddawać chwałę jednemu Panu. Zachowajmy ten obraz muzycznego chóru, aby scharakteryzować ludzką społeczność innego świata, bo zbyt śmiała byłaby chęć nadania jej definicji konceptualnej, i powiedzmy, że ta społeczność, zamiast być ustrukturyzowana przez prokreację i produkcję, będzie odtąd ustrukturyzowana przez „wzajemną komunie”, o jakiej mówił Jan Paweł II i – w pewnym figuratywnym znaczeniu – przez „chóralne wykonanie” dzieła Bożego.

Chciałbym zakończyć obietnicą, która jeszcze raz przybliży nas do aniołów: podobnie, jak „aniołowie... w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca” (Mt 18, 10), tak też ludzie w innym świecie „będą oglądać Jego oblicze” (Ap 22, 4). Otóż jest jasne, że przynajmniej na tym świecie Bóg nie jest widoczny: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,

¹⁶ *Médiateté* – w przeciwieństwie do *immédiateté* – bezpośredniości, natychmiastowości (przyp. tłum. – M. Ż.)

18). A niewidzialność ta nie wynika z jakiegoś braku naszych narządów (niewidzialny dla nas), lecz właśnie z faktu, że Bóg nie jest zjawiskiem (w sobie niewidzialnym). Dlaczego? Dlatego, że każde zjawisko zakłada świat jako horyzont pojawiania się. Gdyby Bóg był zjawiskiem, byłby wpisany w horyzont świata. Ale Bóg jest „nieogarniony” I oto obiecano nam widzenie uszczęśliwiające w innym świecie. Doprawdy, świat nie jest już światem!

Jak jednak wyobrazić sobie świat, w którym Bóg mógłby się ukazać? To znaczy świat, w którym przejaw i nieogarnioność nie przeciwstawiałyby się sobie nawzajem? świat, w którym Bóg nieskończony, pojawiający się, nie musiałby nigdy natrafić na skończony horyzont? Posłuchajmy Symeona Nowego Teologa: „Wyobraź sobie!” Czy będzie to „świat bezcielesny”? „Nie, to nie jest świat, lecz powietrze, powietrze, jak u początków. A nawet nie powietrze, lecz niewysłowiony zbiór (*khôros*), który nazywa się wszystkim i który jest przepaścią na wszystkie strony bez dna (...) wszystko to wypełnia bóstwo Boga¹⁷” Rozwiązaniem jest świat nieskończony, świat bez horyzontu, który zdoła ogarnąć nieskończoność Boga, jednak jej nie ograniczając. Paradoks obecnie nie do pojęcia! Jednakże i to rozwiązanie nie jest wystarczające. Niewidzialność Boga wydaje się w nim jeszcze względna, skoro zależy od świata, w którym się Go umieszcza, a nie od wewnętrznej jakości Jego bytu: Bóg jest wciąż jeszcze zjawiskiem, na pewno nie w tym świecie, lecz – być może – w „innym”

Ostatnie strony *Apokalipsy* mogą nam pomóc pójść dalej. Albowiem stronice, które obiecują nam oglądanie Boga „twarzą w twarz” (Ap 22, 4), opisują rzeczywiście wizję, wizję Niebieskiego Miasta – lecz nie wizję takiego bycia twarzą w twarz z Bogiem! Bóg jest „ośrodkiem” tej wizji (zob. Ap 22, 2), lecz nie jest widzialny! Rzeczywiście, jeśli nadmiar światła, w którym nurza się niebieskie Jeruzalem do tego stopnia, że nie ma już nocy (por. Ap 21, 25), nie może wystarczyć do tego, by uczynić Boga widzialnym, to po prostu dlatego, że ten nadmiar emanuje od Niego, jedyne Słońce tego Miasta (zob. Ap 21, 23). „Oglądanie twarzą w twarz” nie może być oglądaniem „Bożego Oblicza” z tej słusznej racji, że Bóg – nie bardziej niż słońce, którego nie można nigdy oglądać „bezpośrednio” – nie ma takiego „oblicza”, w które można by się wpatrywać. „Widzenie twarzą w twarz” nie należy do wizji Boga jako zjawiska w końcu widzialnego, lecz do widzenia Boga widzianego „takim, jakim jest” (1 J 3, 2), to znaczy

¹⁷ Symeon Nowy Teolog, *Hymn I*, wiersze: 194-202.

właśnie jako niewidzialnego, i jako Tego, który nie jest zjawiskiem. Paradoks osiąga tu swój szczyt: jak mówić o przejawie czegoś, co nie jest zjawiskiem? Jan Widzący¹⁸ proponuje dwa porównania Boga do tych rzeczywistości, które są jawne, a jednak nie są widzialne.

Po pierwsze – światło. Światło nie jest ani widzialne, ani niewidzialne: nie daje się oglądać, lecz pozwala widzieć rzeczy, i w zamian za to rzeczy, uczynione widzialnymi przez światło, sprawiają, że widzi się światło. Nigdy nie widzi się światła jako przedmiotu, lecz widzi się światło „na” przedmiocie, który ono uwidacznia. To właśnie mówi dosłownie Apokalipsa: „Pan Bóg będzie świecił nad nimi” (Ap 22, 5). „Bóg jest światłością” (1 J 1, 5): ani widzialny, ani niewidzialny, będzie On widziany „na” rzeczach i bytach, które uwidoczni.

Po drugie – życie. „Życie objawiło się” (1 J 1, 2). A przecież życia się nie widzi. Wilhelm z Saint-Thierry używa słusznie tego obrazu życia, po obrazie światła, aby opisać widzenie uszczęśliwiające: „Podobnie, jak jedni drugich oglądamy żyjących na tej ziemi, nie widząc jednak życia, jakim żyjemy, tak też w przyszłym życiu każdy zobaczy Boga we wszystkich, a wszyscy zobaczą Boga w każdym”¹⁹

W przypadku widzenia światła, tak jak w przypadku widzenia życia, ponownie pojawia się pośredniość. Nie oznacza to jednak, że widzenie jest wadliwe, bo – jak to już zaznaczyliśmy – są przypadki, w których pośredniość jest lepsza i daje więcej niż bezpośredniość. Powróćmy więc ponownie do przykładu światła.

Powiedzieliśmy, że zobaczymy byty jedynie „w świetle Boga” (wizja pośrednia bytów w Bogu). Mówimy obecnie, nie przecząc jednak sobie, że zobaczymy Boga jedynie „w bytach” (widzenie pośrednie Boga w bytach) właśnie jako „światło”, w którym je ujrzymy. Ta podwójna pośredniość, która wydaje się obracać w kółko, okazuje się w rzeczywistości ostatnim określeniem innego świata: inny świat będzie uporządkowany według „geografii trynitarnej”²⁰, której wiodącą zasadą jest relacyjność, czyli relacja. W Bogu, chociaż jest On właściwym źródłem bytu, byt nie jest nigdy posiadany „bezpośrednio”, lecz już na zawsze otrzymany lub przywrócony. Świat, znany odtąd w kręgu podwójnej pośredniości, zostaje przez to wprowadzony w boską grę nieskończonej relacji. Być może, właśnie to opisuje *Apokalipsa* w ob-

¹⁸ Chodzi tu o św. Jana Apostoła (przyp. tłum. – M. Ż.)

¹⁹ Wilhelm z Saint-Thierry, *Natura i stopnie miłości*, § 644.

²⁰ Zgodnie z pięknym i nieprzetłumaczalnym tytułem pracy Lucio Florio, *Mapa trinitario del mundo*.

razie przezroczystości materiałów, z których Miasto jest zbudowane (zob. Ap 21, 18. 21; 22, 1); tej czystej przejrzystości przeniknionej światłem: światło daje się widzieć tylko przez kryształ, a kryształ, w odpowiedzi, daje się widzieć tylko dlatego, że światło pozwala mu lśnić.

Podsumujmy. Nie jest konieczne długie wyjaśnianie, jak postać innego świata objaśnia też postać mnicha. Przez profesję mnich szuka antycypowania już w tym wieku w nowych warunkach bycia dla świata, które będą warunkami wieku przyszłego. Dokonuje się to antycypowanie odpowiednio przez celibat „dla królestwa”, przez wolny czas dla Boga (*otium* przeciwstawione *negotium* spraw) i życie kontemplacyjne, przez śpiew w chórze, a w końcu przez czystość serca, której Jezus obiecał nie mniej, niż oglądanie Boga.

tłum. **Maria Żerańska**