

ANNA GRZEGORCZYK

## DROGA PRZEZ PUSTYNIĘ PONAD WSCHODEM I ZACHODEM

*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).*

### Pamięć Pustyni

Zbawienne nakazy, które prorok Eliasz usłyszał od Boga, zawieść go miały do profetycznej doskonałości. Po Eliaszu, na „Górę Karmel”, wspinaczkę rozpoczął i rozpoczyna wielu. W różnym nasileniu – w rozmaitych okresach swego życia, a także, chciałoby się powiedzieć, w różnych okresach historycznych i kulturowych uwarunkowań. Kończą ją nieliczni – zyskując atrybuty profetyczności i świętości zarazem. Wielowiekowe próby zdobywania „Góry doskonałości” formują ciągle żywą tradycję owej wspinaczki, która pod wielowariantowością przechowuje dla nas stałe, strukturalne elementy.

W cywilizacyjnym zawirowaniu, objawiającym wiele chorobowych symptomów, humanistyczne terapie proponowane przez współczesnych myślicieli, i to o zdecydowanie różnych opcjach naukowych, próbują odwołać się do głosu sprzed tysiącleci lub przynajmniej dać złudzenie Eliaszowego „powiewu wiatru”. Wystarczy wspomnieć sakralizację rzeczy, idei, pojęć czy bardziej konkretnie sakralizację języka semiotyki z jej „cudem objawienia sensu” i „semiotyczną strzałą” czy eskalację pseudomistycznej duchowości New Age<sup>1</sup>. Dla nas ważna jest dążność

---

<sup>1</sup> Zob. A. Grzegorzczak, M. Loba (red.), *Idąc za Greimasem*, Humaniora, Poznań 1998; A. Grzegorzczak, *Pałapki New Age. Nowy paradygmat – nowa wizja świata – nowy człowiek*, w: A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk (red.), *New Age – zakazane oświecenie*, Humaniora, Poznań 1998; J. Tischner, *Dialog. Sposób obecności na świecie*, w: tenże, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993.

humanistycznych poszukiwań prawdy, jako nie zbanalizowanej istoty człowieczeństwa, i ich uniwersalizacja, a także aksjologizacja horyzontu poznawczego, jako celu badawczego i egzystencjalnego zarazem.

Stąd, w duchowej perspektywie przytoczonego z Księgi Królewskiej tekstu, cztery stopnie doskonałości nie są tylko drogą mniszego życia, lecz stają się uniwersalną humanistyczną receptą na również nasz sposób życia. Jej składniki są trudne do przeknięcia. Natomiast moc uzdrawiająca gwarantowana tysiącletnimi praktykami. Oto tajemnicza receptura:

**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 doświadczanie samotności.

**Który jest na wschód od Jordanu** – czyli oderwij się poprzez miłość od egoizmu.

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

**Rozkazałem krukowi, aby cię tam żywiły**, znaczy więc pokorne karmienie się słowem objawionym.

Eliasz udaje się na pustynię, by być pierwszym przewodzącym w gronie pustelników. Od niego bierze swój początek jej pamięć<sup>2</sup>.

**Pustynia – metafora życia duchowego i jednoczenia Wschodu z Zachodem na płaszczyźnie wzrastania człowieczeństwa.** Raj dla pomysłów interpretacyjnych i pustych werbalizmów. Rozważył je etymologicznie już Leszek Kołakowski, wskazując nakładanie się pól semantycznych pustki, próżni i próżności w różnych językach<sup>3</sup>. Dla mnie ważny jest czysty i surowy zarazem topos pustyni przechowujący strukturalne jej elementy, stanowiący wyściową i kluczową tradycję dla dążących do realnej bez granic, prawdziwej ludzkiej wspólnoty.

Dookreślmy w nim drogę przemierzającej pustynię człowieka. W symbolice biblijnej oznacza on etap drogi ku Bogu. W oderwaniu od niej określa ogołocenie, które umożliwi 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 przechowują wspólny, strukturalny element: wolność wyboru udania się na pustynię w sytuacji gra-

---

<sup>2</sup> „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.

<sup>3</sup> L. Kołakowski, *Mini wykłady o mari sprawach*, Znak, Kraków 1997, s. 9.

nicznej – trudnej, kryzysowej, aby „coś” rozwiązać, zmienić<sup>4</sup>. 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 **staje sam** 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 nieprzekraczalną granicę między skończonym a nieskończonym. Wybrać pychę lub pokorę, bunt lub poddanie, złego lub dobrego ducha, zawiązać pakt z Diabłem lub Bogiem, pójść 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. Pustynia jest miejscem **narodzin wiary**, jest przewyciężeniem rozumu, otwarciem się na „coś trzeciego”, na coś, co jest ponad Bytem I, czyli rzeczywistością przedmiotową, światem rzeczy, i co jest ponad Bytem II, czyli rzeczywistością podmiotową, światem człowieka. Otwarcie to rozszerza się na miarę ogołocenia. Na pustyni – jako jej dar, jej „łaska” – zawarte zostaje przymierze z Bytem III – Transcendencją, Uniwersaliami, Bogiem, Absolutem, Prawdą Jedyłą.

### Camusowski tryptyk pustynny

Świat jest absurdalny, człowiek weń zanurzony nosi piętno absurdalności i żyje w klimacie chaosu, który wytworzony został przez ontologiczne sprzeczności. Stąd pragnienie jakiegokolwiek podboju – czy to w sensie poszerzania wiedzy, czy życiowej ekspansji – „rozbija się o mury odpierające każdy szturm”. Niczego nie można wiedzieć, ani przewidzieć. Tak zwany „rozum uniwersalny” czy „praktyczny” albo „moralny”, a także rozmaite określające świat kategorie, które niby tłumaczą wszystko, co najwyżej – jak uważa Camus – „mogą niezłe rozśmieszyć uczciwego człowieka”<sup>5</sup>. Wbrew „ślepego rozumowi”, inteligencja mówi człowiekowi: **świat jest absurdalny**. I w tym momencie, w momencie uświadomienia sobie tej oczywistości, zaczyna się **dramat ludzki**, który – w świetle tego, co już powiedzieliśmy – jest **dramatem kartezjańskim** jednocześnie.

<sup>4</sup> Zob. T. Dajczar, *Pustynia*, w: *Rozważania o wierze*, Edycja Paulińska, Częstochowa 1993; L. R. Moran, *Teologia pustyni*, w: tenże, *Chrystus w historii zbawienia*, tłum. Z. Ziółkowski, Lublin 1994.

<sup>5</sup> A. Camus, *Absurdalne mury*, w: *Eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 106.

Jeżeli absurdalność stanowić ma jedyny regulator związków człowieka z życiem, myśl racjonalna dochodzi do swego wyczerpania. Zostaje „upokorzona” i przetransformowana w kres wszelkich myśli, czyli **pustynię rozumu**. Na niej **irracjonalizm** odzyskuje swoją pełnię i słycać ludzkie wołanie o szczęście i jasność, które cichnie wobec bezsensownego milczenia świata. Jedyną słuszną postawą – wedle Camusa – którą można przyjąć na „pustyni”, jest pozostanie na niej. Wtedy usłyszy się w pełni **głos absurdu** i doświadczy narodzin absurdalnej konsekwencji życia. Na **absurdalnej pustyni** występują trzy osoby egzystencjalnego dramatu: irracjonalność, ludzka nostalgia i śmierć<sup>6</sup>. Camus, uciekając na pustynię, osiąga upragnioną „jasność widzenia”: ludzką kondycją jest bycie na sprzecznościach, które w swym „pochyleniu ku sobie” wyrażają absurd świata i wrzuconego weń człowieka<sup>7</sup>. Tworzą **oś absurdalną**: być i nie być, jawić się i nie jawić, skończoność i nieskończoność, obiektywność i subiektywność, materialność i duchowość, racjonalność i irracjonalność, sens i bezsens, zrozumiałość i niezrozumiałość, jasność i ciemność itp. W ludzkiej kondycji zawierają się bowiem wszelkie sprzeczności, ale nie dowodzą one istnienia czegoś jednoczącego ponad nimi – Absolutu, Boga, Transcendencji. Człowiek żyje w nich i z nimi, ale ich nie przewyżcza. Z natury rzeczy są one nieprzekraczalne<sup>8</sup>. Rozum musi skapitulować przed tą granicą, jak i przed irracjonalnością świata i człowieka. Osiągnięta „jasność widzenia” jest świadomością braku jakiegokolwiek znaczenia i znaczeniową – semantyczną – pustką. **Jest myślową pustynią, pustynią rozumu**.

Nietrudno w twórczości Camusa doszukać się strukturalnych elementów pustyni. Nietrudno też zauważyć etapu przebytej drogi i dokonanych na niej wyborów. Camus nie zawiera przymierza z Bytem III. Zdaje się nie honorować żadnego z systemów zabezpieczających człowieka rzuconego w pustynną nieograniczoność. W puli odkrytych przez siebie prawd nie ma miejsca dla prawdy o Bogu. Jest tylko prawda o absolutnej samotności i smutku człowieka, daleka jednak od pustynnego mniszego ideału trzeciego stopnia doskonałości. Jest to samotność bez jakiegokolwiek wsparcia, bez pomocy wobec pełnego sprzeczności i nieczułości świata.

Wierność takiemu poznaniu byłaby **wiernością absurdalną** – wiernością konsekwencjom myślowym, a nie prawom życia<sup>9</sup>. Ale zauważmy, sam Camus –

<sup>6</sup> A. Camus, *Eseje*, wyd. cyt., s. 112.

<sup>7</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Szkice o twórczości A. Camusa*, Książnica, Katowice 1999.

<sup>8</sup> Por. L. Kołakowski, *Banał Pascala*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t. I, „Puls”, Londyn 1989.

<sup>9</sup> „Jasnowidzące ja” jest „żyjącym topielcem”. Wie, że jest martwe (puste), a mimo to żyje. Oczywiście mamy tu do czynienia z **ironią absurdalną**, na którą można sobie pozwolić w sferze refleksyjnej, w sferze bytu-dla siebie (*pour soi*).

jako narrator i eseista filozoficzny – długo pod „absurdalnymi murami” nie wytrzyma. Zadanie sobie samemu podstawowego pytania – o sens takiego życia (sic!) – przypiera go do tych murów. I następuje moment „wyrzucenia się” poza własną „pustynną świadomość”. Wyczuwając jednak samopożerające niebezpieczeństwo „myślenia o myśleniu”, katapultuje się więc z powrotem niejako w sferę irrefleksyjną – w sferę bytu spontanicznego. Wyraża zgodę na życie w tej sferze z całym poczuciem absurdalności świata.

Trzeba dodać, że proces antykartezjański, który widoczny jest w jego dramatycznej „wizji” świata, człowieka i filozofii na etapie pierwszego tryptyku<sup>10</sup>, jest jednak do pewnego stopnia mentalną akrobatyką. Jej przewyciężenie leży w akceptacji życia jako takiego. Życia spontanicznego, pełnego nierozwiązywalnych sprzeczności, co prowadzi do **samobójstwa filozoficznego racjonalizmu**.

Gra myślowa na absurdalnej pustyni stwarza konieczność wyboru: rozpacz (w krańcowym przypadku – samobójstwo) lub walka. Symboliczny Syzyf wybiera aktywność przeciw inercji, siłę życia przed uroszczeniami rozumu. Drogę wznoszenia się i upadku, dzień po dniu, bez końca, aż do śmierci. I przeciwko rozpaczcy i śmierci, w **buncie** przeciw niej.

Ta etyka wyboru, na etapie drugiego tryptyku<sup>11</sup>, przemieni Syzyfa w Prometeusza, który będzie budował „królestwo Boże na ziemi” bez „bożej łaski”. Oparte na ludzkich przykazaniach i w cierpieniu, w poczuciu ludzkiej solidarności zastępującej nieobecnego Boga. Samotności Prometejskiej nie przełamie jednak ludzka solidarność. Nasz bohater pozostanie w egzystencjalnej, nie do rozwiązania sprzeczności: **samotności i solidarności**. Oś absurdu łącząca tę sprzeczność nie zostanie przewyciężona, określi natomiast nowy wariant Camusowskiej pustyni – **pustynię osamotnienia**.

Etyka buntu, której przesłaniem jest życie i tworzenie przeciw śmierci oraz zniszczeniu, prowadzi prostą drogą do deklaracji **przekraczania siebie i sprawiedliwości społecznej w budowaniu miłości**. *Amo ergo sum* zastępuje w niej *sum ergo cogito*. Kategoria współczucia, zakotwiczona w miłości i poezji, przewycięża i pokonuje absurd, a także bunt. Bezkompromisowy wybór w życiu i twórczości, które są jednią oraz współczucie i oczekiwanie stają się na tym etapie źródłem sensu dla Camusa.

To, że bunt oparty na sprawiedliwości nie wskrzesi miłości, wie Camus-filozof i Camus-twórca swych powieści. Wie on również, że „świat bez miłości jest martwym światem”. Przekonanie, że „istnieje coś, czego można pragnąć zawsze

<sup>10</sup> Obejmującego *Obcego, Mit Syzyfa i Kaligulę*.

<sup>11</sup> Obejmującego *Człowieka zbuntowanego, Dżumę i Kaliajewę*.

i osiągnąć niekiedy, [a] jest to czułość ludzka”<sup>12</sup>, przeradza się w dążenie ku jednoczącej wszelkie antynomie miłości. Twórczo realizuje się ona w bohaterach, których wprowadza na **pustynię współczucia**.

**Palimpsest słów solitaire i solidaire**<sup>13</sup> można i należy – jak sędzę – czytać na piaskach **pustyni współczucia**. I nie jest to jedynie współczesna **gra językowa**, która – jak mniema znakomity filozof postmodernista Rorty – nie przewyższa nieusuwalnej sprzeczności samotności i solidarności. Miłość jest bowiem tym czynnikiem, który tę aporię usuwa, a pustynię osamotnienia przeradza w pustynię współczucia.

Dla Camusa rodzi się ona paradoksalnie, bo poza Bogiem, albo lepiej mimo Boga, ale ponad rozumem. Samotność, solidarność, ale i miłość są bowiem figurami tańca na tej pustyni. Konfiguracja ta, poza wszelkimi interpretacjami, reprezentuje chrześcijański **uniwersalizm i mistycyzm**, któremu bliski był zarówno Merton – znawca problemów pustyni i Camusa, jak i indyferentny religijnie – przynajmniej deklaratywnie – sam nasz bohater.

Pustynia współczucia jest metaforą nie tylko etyki wyboru, lecz jej udaną realizacją; nie tylko przekroczenia siebie samego, ale i pokonania absurdalności życia. Jest metaforą całej twórczości Camusa i uniwersalnej drogi budowania cywilizacji miłości w oparciu o etykę pokory, powrotu do sokratyzmu, do jego majeutycznych reguł budowania człowieczeństwa. I do ciemnej prawdy Matki – prawdziwego źródła życia

W trakcie pisania swej ostatniej książki – *Pierwszego człowieka* – Camusa zaczęła pociągać realna bez granic pustynia. Wyjeżdżał na nią wielokrotnie, uciekał z miasta w jej kierunku i do oaz Sahary. Zaczął podpisywać się na listach do przyjaciół „brat Jacques”. „Udał się na wschód”, zgodnie z pustelniczą pamięcią.

### Chińska tunika dla Chrystusa

John Ching-hsiung Wu – jeden z najbardziej znanych intelektualistów chińskich, zwany Maritainem Dalekiego Wschodu czy chińskim uczniem z Lisieux<sup>14</sup>. John Wu, ta „pascalowska trzcina”, doznaje przemiany w momencie dotarcia do chrześcijańskiego Boga. Bóg stał się *semina Verbi*, które usensowniło jego życie,

<sup>12</sup> A. Camus, *Dżuma*, tłum. J. Guze, w: *Obcy, Dżuma, Upadek*, Kraków 1972, s. 334.

<sup>13</sup> Jest to palimpsest uwidoczniiony na płótnie malarza Jonasa, bohatera opowiadania Camusa *Jonas, czyli artysta przy pracy z tomu Wygnanie i królestwo*.

<sup>14</sup> Dokładniej patrz esej E. Pieszaka, *Wschód i Zachód. Johna Ching-hsiung Wu droga do współ-milczenia*, zamieszczony w niniejszym tomie.

zmierzające do aksjologicznej pustki, do samozatrącenia<sup>15</sup>. Rozmaite religie, przyjaźń, książki, nauka, uznanie publiczne, pieniądze, zdrowie, sława, zwierzęta, żona, dzieci, ogrody, samozaufanie – w procesie przemiany Johna Wu zaczynają nabierać ponownie wartości. **Przemiana** chińskiego intelektualisty nie dokonuje się w błysku nagłego olśnienia. Jest karkołomnie, w indywidualnym doświadczeniu, wypracowywaną drogą przez **transreligijną pustynię** – przez systemy filozoficzno-religijne konfucjanizmu, taoizmu i chrześcijaństwa.

W swej książeczce *O radości*, zwanej nie bez powodu „okruchami doświadczenia”, nasz chiński wędrowiec wydobędzie transkulturowe znaczenie bycia pustym. Powoła się na Lao-Tzu, starszego towarzysza Konfucjusza, który – jak nikt z mędrców Wschodu – zrozumiał jego zakres:

„Podziel się – posiadziesz całość.  
Zegnij się – będziesz prosty.  
**Stać się pusty – staniesz się pełny.**  
Zwiędnij – zostaniesz odnowiony.  
Posiadaj mało – wygrasz.  
Posiadaj dużo – przepadniesz”.

Chińskie zasady „bycia pustym” nie odcinają jednak naszego pustelnika od ponadludzkiej siły, nie czynią go myślowo i egzystencjalnie samowystarczalnym. Te „ziarnka Logosu”, które – jak uważa – Bóg zasiał na Dalekim Wschodzie jeszcze przed Wcieleniem swego Syna, ubiera w „Chrystusową tunikę”. Przywołuje słowa Jana Chrzciciela:

„Głos wołającego na pustyni:  
Przygotujcie drogę Panu,  
prostujcie ścieżki dla Niego!  
każda dolina niech będzie wypełniona,  
każda góra i pagórek zrównane,  
drogi kręte niech staną się prostymi,  
a wyboiste drogami gładkimi!  
I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże”<sup>16</sup>.

W Ewangelii świętego Jana czytamy: „Tunika zaś nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu. Mówili więc między sobą ‘Nie rozdzierajmy jej, ale rzućmy

<sup>15</sup> *Semina Verbi* – Nasiona Słowa, powie Jan Paweł II – to wspólny soteriologiczny korzeń wszystkich religii. Ukazują one jedność rodzaju ludzkiego wobec odwiecznych i zarazem ostatecznych przeznaczeń człowieka. Optyka *semina Verbi* jest silnie obecna w chrześcijańskim ekumenizmie Jana Pawła II. Dla naszych rozważań nieistotne są rozbieżności w ujęciach poszczególnych systemów filozoficzno-religijnych czy współczesnych trendów kulturowych widoczne na kartach książki papieża i tu zaprezentowanych. Ważne jest bowiem samo jej sformułowanie, jej stosowanie w rozwiązywaniu problemów tego świata, jej moc usensowniająca nasze człowieczeństwo; zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.

<sup>16</sup> John Ching-hsiung Wu, *O radości*, tłum. R. Malek, „Verbinum”, Warszawa 1987, s. 84.

o nią losy, do kogo ma należeć” (J. 19, 24). Tunika ukrzyżowanego Chrystusa – jako jedność bez szwu. Taką chce utkać dla Słowa Bożego chiński wędrowiec na drodze rozwoju życia wewnętrznego.

„Duchowa wędrówka” Johna Wu, interesuje europejskiego humanistę przez swą „egzotyczność”, ale też z uwagi na obecny w niej transreligijny motyw pustyni owocujący ponadkulturową syntezą religii; syntezą, w której mamy do czynienia z uniwersalnym doświadczeniem Boga. Pustynia Johna Wu kształtuje się transreligijnie, z mocy „ziarenek Logosu” zasianych przez konfucjanizm, buddyzm, taoizm i Ewangelię. Przemienia się w akcie wyznania wiary, uznania nieskończoności Boga, pokorze, poddaniu się chrześcijańskiej pustyni miłości, która staje się w ten sposób „tuniką bez szwu”, tuniką dla Wschodu i Zachodu – niepodzielną jednością.

### Transcendentalne peregrynacje Emmanuela Lévinasa

Dla zbudowania pełniejszego obrazu współczesnych postaci pustyni możemy jeszcze wyruszyć na wędrówkę uruchamiającą inny jej wariant, a więc na spotkanie z Emmanuelem Lévinasem, jednym z największych współczesnych filozofów<sup>17</sup>. Jego styl myślenia określa się „filozofowaniem po Auschwitz”, a więc filozofowaniem po upadku wszelkich wartości. Filozofowaniem „w drodze”, które zmierza – jako do celu swych poszukiwań – do Biblii.

Właśnie Biblia jest dla Lévinasa księgą *par excellence* – księgą uruchamiającą „horyzont mądrościowy”, a nie czysto ludzkiej, spekulatywnej wiedzy. Jej etyczna pełnia powoduje, że to ona, a nie filozofia, „jest miejscem pierwszego sensu bytów, miejscem, w którym zaczyna się to, co ma sens”, jest dosłownie i przenośnie przystanią nad potokiem Kerit.

By odnaleźć się w promieniowaniu głoszonego przez nią Słowa, Lévinas podejmuje swoistą „wędrówkę duszy”, wędrówkę poprzez filozofię, doświadczając niejako indywidualnie jej największych myślowych odkryć. Kartezjusz, Husserl, Heidegger – lektury tych filozofów są etapami w jego drodze prowadzącej do etyki i Nieskończonego<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Jego myśl, zakorzeniona w talmudycznej tradycji żydowskiej, biograficznie wpisuje się w stereotyp Żyda-tułacza, człowieka bez ziemi. Litwa (Kowno – miejsce urodzenia), rozmaite zakątki rosyjskiego imperium, Ukraina, w końcu przystań – Europa (Francja). Studiuje filozofię, zajmuje się zagadnieniami etycznymi w literaturze (u Puszkina, Lermontowa, Tołstoja, Dostojewskiego).

<sup>18</sup> Szerzej na ten temat pisałam w: *Anioł po katastrofie. Szkice z filozofii kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1995.

W jasnej, oczywistej i pewnej myśli Kartezjańskiej, podążającej ateńskim szlakiem, Lévinas odkrywa „antygrecki paradoks”<sup>19</sup>. Idea „włożona” w podmiot, jako zarazem paradoks Kartezjański, jest lekturowym wstrząsem dla Lévinasa. To zacznij jego wędrówki ku Bogu poza teoretycznym myśleniem, poza wiedzą, poza poznaniem. Stanowi on także o innej sprzeczności – mianowicie paradoksu pustyni: **czysto ludzkie rozwiązanie kwestii filozoficzno-egzystencjalnych jest niemożliwe.**

Przebyta przez Lévinasa droga od Kartezjusza do Heideggera każe mu postawić etykę przed filozofią (etykę jako praktykę moralną), a pytanie o dobro i zło poza filozofią bytu. Doświadczenie indywidualne wskazuje mu „coś trzeciego”, poza sferą bytu i niebytu, poza fizyką świata, „coś”, co stanowi wyzwanie wobec zasady wyłączonego środka, mieści w sobie natomiast **sens** bytowania. Tym „czymś trzecim” jest Dobro, które usprawiedliwia byt w jego istnieniu. Dobro przejawia się przez człowieka, udzielając mu w ten sposób wymiaru meta-fizycznego, a jednocześnie obdarza go inną logiką niż logika bytu. Dobro, przemawiające przez człowieka, ujawnia się nie w nim samym, tylko przez obcowanie, spotkanie z Drugim. Trzeba go spotkać w jego „twarzy”, poza chaosem świata rzeczy. Jeżeli Dobro przejawia się przez obcowanie z Innym, to dostęp do „twarzy” jest od razu wyborem etycznym, **zobowiązującym**. Stąd w spotkaniu tym nie ma ucieczki przed Drugim, przed jego twarzą, przed odpowiedzialnością za niego, przed Dobrem, które się w nim przejawia, a które jest Prawdą, Nieskończonym, Niewidzialnym, Niedotkniętym..., czymś ponad, **Transcendentnym**, meta-fizycznym. Spotkanie człowieka w twarzy jest spotkaniem Boga (Chrystusa, Mesjasza). Jest miejscem, w którym zaczyna się to, co ma sens. Jest spotkaniem „w twarzy”, czyli na **pustyni współczucia**.

To, co oferuje koncepcja autora *Etyki i Nieskończonego*, to przypuszczalna *Europa perennis*, wspólny mianownik kultury „Wschodu” i „Zachodu”. W Levinasowym odczytaniu twarzy następuje bowiem przekroczenie aktu spotkania przez to, do czego on prowadzi. W dostępie do twarzy, zapoczątkowanej spotkaniem Ja-Inny, istnieje dostęp do idei Boga – Dobra, Miłości i Prawdy, która wytwarza **wspólnotową relację**.

Twarz jest więc dekalogicznymi *semina Verbi*. Jest „nawiedzeniem etycznym”, ale jednocześnie wyjściem z bez-sensu pustyni rozumu. Spotkanie w twarzy jawi się więc jako fortunne i heroiczne zarazem. Zobowiązujące i odpowiedzialne. Jest ono świadectwem, a nie myślą. Jest spotkaniem etyki i Nieskończonego przed filozofią Kartezjusza, Husserla i Heideggera, od której Lévinas rozpoczął swą transcendentalną wędrówkę, by „dojść tam, gdzie zawsze był”. Biblia staje się

---

<sup>19</sup> Tkwi on w dowodzie na istnienie Boga: myśl nie mogła stworzyć czegoś, co by ją przewyższało; należy więc przyjąć Boga, który włożył w nas ideę Nieskończonego.

w tej wędrówce księgą rozsiewającą wszelki sens – jest pustynią, która staje się pełnią. Jest etyką *par excellence*, świadectwem, religią dającą pocieszenie, miłością bez erosu. Jest spotkaniem przy potoku Kerit, pełnym człowieczeństwem. Jest ponad kryzysami. Myślenie Lévinasa wobec kryzysu prowokuje dociekliwe umysły współczesnych humanistów koncepcją „trudnej wolności”, jako antidotum na tę XX wieczną chorobę.

Czy jest to koncepcja stanowiąca trzecie wyjście z racjonalistyczno-irracjonalistycznej drogi dotychczasowej Europy, wyjście z ateńsko-jerozolimskiej drogi prowadzącej do Rzymu? Czy raczej w znacznej mierze je przygotowuje w doświadczaniu heroizmu człowieczeństwa, bez otwarcia się na chrześcijańską nadzieję, przewyciężającą tragizm filozofii dobra i subiektywności?<sup>20</sup>

Śledziliśmy zachodnioeuropejską (Camus), dalekowschodnią – chińską (John Wu) i środkowoeuropejską (Lévinas), drogę dochodzenia do prawdy i wspólnoty na drodze pustynnych poszukiwań. Wszystkie one prowadziły w kierunku chrześcijaństwa, bądź do odkrycia Siły Wyższej, ale zawsze nadprzyrodzonej, do odkrycia „czegoś trzeciego” – ponad człowiekiem i materia, ponad społeczeństwem, narodami, światopoglądem. Szukanie prawdy, której filozoficzna i egzystencjalna moc wyczerpała się w kryzysowym XX wieku okazało się paradoksalnie owocne. Doprowadziło bowiem tam, gdzie zawsze ona była, do miejsca, z którego się wyszło, do stanu przed kryzysem, a więc do Absolutu (Transcendencji, Boga, Tao, Superstruktury, Supernatury), bez którego nie da się pomyśleć i utworzyć kategorii prawdy. Aby odnaleźć prawdę, którą z jakichś względów (np. filozoficznych, teoretycznych, estetycznych czy egzystencjalnych) utraciło się, trzeba – mówiąc metaforycznie – „wyjść z miasta” i „udać się na Wschód”.

Spotkanie „twarzą w twarz” Wschodu i Zachodu, tu zarysowane, pokazuje, iż istnieje trzecie wyjście z kryzysowego XX wieku – ponad racjonalizmem i irracjonalizmem. Jest Spotkaniem, na którym na kartezjańskie *cogito ergo sum* i Heideggerowskie *sum ergo cogito czeka amo ergo sum*. To przesłanie jest podstawowym nasieniem Słowa rozsiewanym przez wszystkie księgi mądrości i „głosem wołającego na pustyni”. Jest **spotkaniem wspólnotowym**.

Analizowane tu indywidualne wędrówki duchowe wiodły na Spotkania *in Carith*, w Głębokiej Prawdzie Miłości, której słabość polega na tym, że trzeba w nią uwierzyć, moc natomiast wypływa z dotarcia, po trudach, do niej i z możliwości uniwersalizowania zarówno wskazanych wędrówek, jak i niesionego przez nie

<sup>20</sup> Nie sądzę, aby jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii było w tej chwili sprawą najważniejszą. Z perspektywy przyjętej przeze mnie widać bowiem wyraźnie, że w koncepcji tej tkwią antykryzysowe zarodki sensu bytu, zarodki życiodajne, które odnaleźliśmy już w innych księgach mądrości. Optyka *semina Verbi*, a także bardzo przekonujące odczytania księgi Salomona i Ewangelii jako księgi Spotkania, wzmacniają – jak sądzę – i przyjętą tu perspektywę, i chrześcijaństwo judaizmu Lévinasa. Zob. też C. Wodziński, *Ateny, Jerozolima, Rzym, w: tenże, I cóż po filozofie?*, IFiS PAN; Andrzej Grzegorzczak, *Powołanie Europy*, maszynopis.

przesłania. Prawda – ta wewnętrzna, duchowa *verité d'esprit* – osiągnięta zostaje w pustynnej podróży. Bez „europocentrycznych” naciągów interpretacyjnych optyka *semina verbi oraz ratio et fides* (zob. ostatnią encyklikę Jana Pawła II) wskazuje możliwość współczesnej duchowości, rodzącej się w swoistym sprzysiężeniu Wschodu i Zachodu z Europą.

Ożywienie w niej horyzontu Bytu III, uruchamiające pojęcie Absolutu jako otwierającego pieczęć Sensu, próbuje tym samym przewyciężyć bardzo ludzkie, lecz samobójcze dla człowieka, tendencje hiperindywidualizmu i wprowadza ponownie uniwersalia. A z nich najsilniejsze uniwersale – Miłość. Miłość, która wszelki błąd, wszelką nienawiść, wszelkie nieporozumienie zakrywa. I jest więzią doskonałości nie zmysłowej, lecz duchowej. Procesem, a nie chwilą.

Uniwersalizm filozoficznie potwierdzany jest przez wiele opcji naukowych zmierzających do szukania dróg wyjścia z kryzysowego wieku XX<sup>21</sup>. Uniwersalizm wspinaczki na „Górę Doskonałości” w kierunku wspólnotowych powiązań wynika z jej mistyczno-strukturalnych elementów. Transcendentalna i powszechna natura wartości staje się sferą międzyludzkiego porozumienia. Albowiem przekraczanie siebie może doprowadzić do sprzysiężenia Wschodu z Zachodem właśnie w ich przestrzeni. Pustynny uniwersalizm, wielorako powiązany z chrześcijaństwem, ma szansę stać się drogą przemian globalnych poprzez swe otwarcie na duchowość ponad światem konsumpcji i egoistycznej podmiotowości. Kryzysowy wiek XX potrzebuje „pustynnego oczyszczenia”, na co wskazują diagnozy wielu wybitnych humanistów. Pustynia bowiem paradoksalnie wypełnia (inaczej: napełnia) wartościami ponadkulturowymi. Nie należy zatem „łatać” porozumienia Wschodu z Zachodem partykularnymi, często wykluczającymi się ze względów etniczno-kulturowo-politycznych, propozycjami. Powinno ono dokonać się „bez szwu”, ponad Wschodem i Zachodem, w „horyzoncie mądrościowym”. Wskazuje na to optyka *Semina verbi, ratio et fides*, jak i przywołane tu różnokulturowe warianty pustynnej drogi.

Przypomnijmy na zakończenie słowa Boga skierowane do Eliasza: „Udaj się na Wschód...”. Zanalizowaliśmy cytowany tekst słowo po słowie, aby wychwycić pozahistoryczny, mistyczny jego sens, a zarazem wyłowić strukturalne elementy ponadkulturowej drogi ku człowieczeństwu.

Duchowa podróż Eliasza – to Boży nakaz udania się na Wschód, powodujący przemianę w kierunku miłości. Lustro, w którym przegląda się ludzkość potrzebująca i pragnąca przemiany – mistycyzm miłości polegający na oczyszczeniu serca umożliwiającą tworzenie wspólnoty duchowej. To droga przez

---

<sup>21</sup> Por. np. neostrukturalizm, neopsychoanaliza, hermeneutyka; również ostatnie rozważania L. Kołakowskiego, niegdysiejszego jego przeciwnika (zob. *Szukanie barbarzyńcy – złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*) dotyczące powiązania prawdy i absolutu stanowisko to potwierdzają.

**pustynię** prowadząca do źródłowego odświeżenia człowieczeństwa. Czy trzeba mocniejszego wsparcia dla europejskiego dyskursu między Wschodem i Zachodem?

Zauważmy: nasi bohaterowie – Camus, John Wu i Lévinas – chcąc nie chcąc, częstokroć wręcz karkołomnie, udają się na Wschód od Jordanu, nad potok Kerit, zgodnie z mistycznym znaczeniem słów zawartym w Bożym nakazie. Camus wędruje z Zachodu na bliski Wschód na pustynię miłości – Kerit. John Wu podąża z geograficznego Wschodu na Zachód aż do Rzymu, w kierunku duchowego chrześcijaństwa. Lévinas natomiast wyrusza ze środkowego Wschodu na Zachód, by pić także „wodę żywą” z biblijnego potoku. Wszyscy trzej wędrują na spotkanie z Innym, wypowiedzianym w Słowie (inaczej: w Kerit, w Miłości).

Paralelizm religijno-duchowy uniwersalizuje nie tylko religie świata, lecz również przechowywane w nich człowieczeństwo. Wydobywa symbole pogrzebane pod górą – jak mówią niektórzy – „kulturowego śmiecia” czy „moralnego trzęsawiska”. Pozwala też zdiagnozować XX-wieczne wymykanie się uniwersaliom jako przyczynę masowej psychozy (Fromm, Descombes, Merton). Twierdzi się bowiem, że Natura była od początku symboliczna. Odebranie zaś jej tego atrybutu – twierdzą niektórzy – tworzy kulturę, ale wraz z nią upada człowiek. Degradacja symbolizmu kosmicznego daje mu „własne lampy i światła”, ale równocześnie odbiera człowieczeństwo. Światło pokoju odbitego w oknie nie dopuszcza bowiem Absolutu, Światła idącego z zewnątrz, z **uniwersalizmu symbolicznego**<sup>22</sup>. Czyni jedynie działania mieszkańca przedmiotem jego kultu.

Może zatem warto wrócić do tego „zapomnianego języka”, w którym Natura i Kultura stanowi jednię na bazie symbolu, umożliwiając porozumienie ponad Wschodem i Zachodem?

---

<sup>22</sup> Por. Kristen Hastrup, *Natura jako przestrzeń historyczna*, „Konteksty”, nr 3-4, 1994.