

OD REDAKCJI

POTRZEBA JASNOŚCI

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy” (Rdz 1, 1-5). Z biblijnego opisu możemy wywnioskować, że istnienie „światłości” było warunkiem dalszego stworzenia, że pozwoliło ono przewyciężyć „bezład” i wprowadziło do świata podstawowe uporządkowanie. Światłość została stworzona jako przeciwieństwo i przeciwwaga poprzedzającej ją w sensie „chronologicznym” ciemności. Opis biblijny zdaje się wskazywać, że umożliwiająca widzenie „światłość” jest elementem, który przenikając rzeczywistość, zarazem warunkuje jej istnienie w sensie zarówno metafizycznym, jak i epistemicznym. Z jednej strony światłość ma moc konstytuowania rzeczy („oddzielania ich od ciemności”), z drugiej zaś umożliwia ich postrzeganie i rozpoznawanie („światłość jest dobra”).

Owa konstytucja rzeczy dzięki światłu – a w istocie konstytucja życia – do dziś nieustannie dokonuje się w świecie fizycznym. W sensie teologicznym, który można też nazwać sensem symbolicznym, stanowi ona swoiste przedłużenie opisanego w Biblii aktu stworzenia. Od bytów, jakim filozofowie nie zwykli przypisywać sprawstwa, wymaga niekiedy aktywności, którą można by postrzegać w kategoriach intencji i dążenia. „[W lesie] toczy się walka o każdy promyk słońca, a każdy gatunek wyspecjalizował się w wykorzystywaniu pewnych szczególnych okoliczności, by przechwycić choć trochę energii. Na najwyższym piętrze [...] rozpierają się potężne buki, jodły lub świerki i pochłaniają dziewięćdziesiąt siedem procent słonecznych promieni. Brutalnie i bezwzględnie, ale czyż każdy gatunek nie zagarnia dla siebie wszystkiego, co tylko może zdobyć?”¹. W tej walce o życiodajne światło człowiek wcale jednak nie pozostaje z boku – dla ludzi pierwotnych sposobem na przetrwanie okazywało się posiadanie ognia, który był dla nich nie

¹ P. Wohlleben, *Sekretne życie drzew*, tłum. E. Kochanowska, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2016, s. 167n.

tylko źródłem ciepła, ale również odstraszał ją zwierzęta jasności. Już na bardzo wczesnym etapie rozwoju kultur i cywilizacji starano się tę szczególną rangę światła i ognia ująć w procesie ideacyjnym, tworząc w ten sposób symbolikę odnoszącą do rzeczywistości transcendentnej wobec świata ludzkiego. Interesujące jest to, że podejmowanie tego rodzaju prób miało (i ma) charakter uniwersalny – odnajdujemy je we wszystkich kulturach i cywilizacjach, chociażby w kulturze polskich Słowian. „W wierzeniach mieszkańców ziem polskich w okresie wczesnego średniowiecza znajduje swoje odbicie wedyjski trójpodział świętego ognia, występuje w nich bowiem ogień-piorun, ogień niebiański, czyli słońce, oraz ogień ziemski. Ogień niebiański traktowany był jako wyższa forma ognia, a z kolei ten, który objawiał się pod postacią pioruna, stanowił formę w jakimś sensie bliższą człowiekowi; nadawano mu też cechy boskie. Ogniowi-piorunowi przypisywano dwa czynniki sprawcze: sakralność i zmianę, co znajdowało odzwierciedlenie w porządku mitycznym. Nie mając bowiem kształtu, pozbawiał formy wszystko, czego dosięgnął”². Światło – w swoich wielorakich postaciach – już od początku dziejów człowieka stanowiło zatem wyzwanie dla jego wyobraźni oraz inteligencji, zajmując szczególne miejsce w konstruowanym przezeń obrazie świata. O charakterze tego obrazu stanowiła również niemożność poznania światła inaczej niż poprzez ujęcie go jako przeciwieństwa ciemności, a tym samym niejako w splotcie z możliwością, którą odczytywano jako zagrożenie.

Dychotomia światła i ciemności wielokrotnie powraca w tekstach biblijnych, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, metaforycznie i symbolicznie ujmując biegunowość ludzkiego doświadczenia, rozciągającego się między dobrem a złem, prawdą a fałszem, wiedzą a niewiedzą czy miłością a nienawiścią (por. np. Ps 27,1; Ps 119,105; Ps 119,130; Koh 2,13; Mt 4,16; Mt 5,16; Łk 11,34-35; J 1,5; J 8,12; J 12,35-37; 1 J 1, 5-9; Ef 5,14, Jk 1,17; 1 P 2,9; Ap 21,23). Tego rodzaju par przeciwieństw, sprawiających, że przestrzeń ludzkiej egzystencji jest zarazem – ze swojej istoty – dynamiczną przestrzenią wyboru, można by wskazać (tak w tekstach biblijnych, jak i w historii kultury) nieskończenie wiele. Ich niezmienną cechą jest właśnie radykalna biegunowość, niesprowadzalność do siebie nawzajem, powodująca, że człowiek musi nieustannie zajmować wobec nich stanowisko i wypracowywać w sobie postawę, która pozwoli mu w każdej sytuacji oddać sprawiedliwość rzeczywistości. Zło i dobro pozostają przy tym nierozzerwalnie ze sobą splecione w tym sensie, że żadnego z nich nie sposób uchwycić pojęciowo, jeśli nie dysponujemy jasnym pojęciem drugiego. Wiedząc, czym jest owo symboliczne światło, mamy wyobrażenie, czym skutkuje jego brak, doświadczywszy zaś ciemności, rozumiemy, na czym polega dążenie ku światłu. Bytowa kondycja człowieka, której cechą jest niedoskonałość – ontyczna

² J. W a r z e n i u k, *Kilka refleksji na temat prób rekonstrukcji wierzeń mieszkańców ziem polskich we wczesnym średniowieczu*, „Ethos” 29(2016) nr 3(115), s. 50.

i epistemiczna przygodność – rodzi potrzebę jasności, oglądu, któremu można by zaufać, który prowadziłby do istoty rzeczy i pozwalał rozpoznawać ich sens, jeśli nawet poznanie adekwatne nie jest celem osiągalnym. Tego rodzaju jasność, która pojawia się w wyniku dążenia do poznania prawdziwego, ostatecznego i jest w jakimś sensie z tym dążeniem tożsama, nazwano w kulturze europejskiej mądrością, a pragnienie jej osiągnięcia ożywia filozofię od czasu jej powstania w starożytnej Grecji aż po czasy współczesne, w których filozofowie, nawet głosząc sceptycyzm i nieinteligibilność rzeczywistości, podkreślają jasność czy też oczywistość swojego własnego w nią wglądu³. Kategoria mądrości nie obejmuje przy tym jakiegoś docelowego stanu umysłu ludzkiego, a ujmuje raczej pewien proces zdobywania orientacji w świecie, w tym także proces nieustannie pogłębianego i coraz bardziej świadomego uczestnictwa w uniwersum moralnym. Zakłada również – właśnie ze względu na niedoskonałość ludzkiego poznania – potrzebę i zasadność wątpienia. Poznawcza droga między ciemnością a jasnością nie jest więc drogą prostą ani raz na zawsze wytyczoną. Jak ukazują dzieje, próby nazbyt jednoznacznego jej określenia nieuchronnie prowadzą do rodzenia się ideologii przywłaszczających sobie prawo do ujmowania świata w kategoriach epistemicznych i bezwzględnie niszczących swoich przeciwników⁴.

Kultura europejska, ukształtowana w swoim rdzeniu i w swojej historii przez chrześcijaństwo, jawi się w tym kontekście jako wyjątkowa. Spotkanie religii chrześcijańskiej z namysłem pojętym jako miłość mądrości, któremu towarzyszy potrzeba nieustannej weryfikacji wiedzy na drodze wątpienia, dążenia ku prawdzie i pogłębiania pewności poznawczej, zaowocowało niespotykaną w innych cywilizacjach emancypacją rozumu i poszanowaniem autonomii sumienia, które – jako norma moralności – również opiera się na poznaniu racjonalnym, płynącym z pragnienia rozeznawania prawdy i fałszu i zmierzającym do uzyskania pewności epistemologicznej i moralnej. Uniwersalność

³ Na temat filozofii jako trwającego od wieków przedsięwzięcia poznawczego, które skazane jest na niepowodzenie i osiąga obecnie swój kres, zob. R. R o r t y, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009. We wprowadzeniu do polskiego przekładu tej pracy Bogdan Baran pisze: „Jeśli filozofia jest wspinaczką na szczyt niewiedzy, to Richard Rorty należy do tych nielicznych, którzy ów szczyt przebyli i znaleźli się w innym świecie – na przeciwległym zboczach. Chwila chybliwego pobytu na szczycie, na którym utrzymać się nie sposób, pozwala na mgnienie oka ogarnąć niemożliwy do utrwalenia krajobraz. Ten, kto znalazł się po drugiej stronie, uzyskuje jednak inny ogląd” (B. B a r a n, *Szczyt Rorty’ego*, w: Rorty, dz. cyt., s. 7).

⁴ „Sprawa jest rozstrzygająca dla życia cywilizacji. Jeśli [...] rezygnujemy z myśli, że istnieje odróżnienie dobra i zła, które od decyzji naszych nie zależy, które więc nie jest w naszej mocy każdorazowo wedle upodobania ustanawiać [...] to nie istnieje w rzeczy samej granica, która zabraniałaby nam z powodów moralnych uczestniczyć w czymkolwiek, jeśli tylko wiarygodnym nam się zdaje, że sprzyjamy przez to uczestnictwo zwycięstwu jakiejś tendencji, która zwyciężając jest także z definicji moralnie słuszna, choćby nosiła imiona Hitlera albo Stalina” (L. K o ł a k o w s k i, *Kant i zagrożenie cywilizacji*, w: tenże, *„Czy diabeł może być zbawiony” i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984, s. 134).

tęgo pragnienia znajduje odzwierciedlenie w językach europejskich, w których w różnych kształtach i brzmieniach powracają nieustannie sformułowania w rodzaju „jasność sądu” czy „nie mieć jasności co do tego, jak postąpić”.

Metafora światła i ciemności ma oczywiście charakter uniwersalny i ujawnia się także w innych religiach i cywilizacjach, choćby w islamie, hinduizmie, sikhizmie czy buddyzmie. Można jednak powiedzieć, że cechą charakterystyczną świata chrześcijańskiego jest to, że jego święta księga, Biblia, nie ma charakteru kazuistycznego, że nie jest ona wyczerpującym kodeksem szczegółowych norm, których zadaniem byłaby całościowa organizacja ludzkiego życia. Przeciwnie, Biblia dostarcza inspiracji poprzez takie formułowanie swoich nakazów i przykazań, by ostatecznie – w każdej możliwej sytuacji – podjęcie bądź zaniechanie czynu pozostawić wolnej ludzkiej decyzji, zawsze dokonującej się w indywidualnym sumieniu. W optyce tej u korzenia moralności – tak indywidualnej, jak i społecznej – nieuchronnie znajduje się wysiłek poznawczy, zmierzający do odróżnienia prawdy od fałszu czy też do „oddzielenia światłości od ciemności”. W szczególnie przekonujący sposób ujawnia go literatura piękna, często wyrażająca również skargę wobec niemożności pogodzenia pragnienia z sumieniem, powinności z radością czy konieczności z przekonaniem. Skarga ta, artykułując palącą potrzebę jasności, niekiedy brzmi niepokojąco.

To są nazwy puste i jednoznaczne:
człowiek i zwierzę
miłość i nienawiść
wróg i przyjaciel
ciemność i światło.

[...]

Pojęcia są tylko wyrazami:
cnota i występki
prawda i kłamstwo
piękno i brzydota
męstwo i tchórzostwo.

[...]

Szukam nauczyciela i mistrza
niech przywróci mi wzrok słuch i mowę
niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia
niech oddzieli światło od ciemności⁵

– pisze Tadeusz Różewicz.

⁵ T. R ó ż e w i c z, *Ocalony*, w: tenże, *Poezje wybrane. Selected Poems*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 6.

W czasach, gdy historia nie prowokowała dylematów poznawczych, z jakimi mierzyło się po drugiej wojnie światowej pokolenie Różewicza, poeci brytyjskiego romantyzmu, inspirowani myślą Friedricha W. Schellinga, proponowali poszukiwanie jasności poprzez odwołanie do wyobraźni, która w swojej najwyższej postaci ma charakter twórczy i moc konstytuowania rzeczywistości, gdzie wszystkie przeciwieństwa ulegają pogodzeniu, niejako stapiając się ze sobą w wartości piękna. Poezja miała w ich przekonaniu nie być już tylko zwierciadłem natury, ale ją oświetlać, ukazując jej niedostrzegane wcześniej – także moralne – jakości⁶.

Literatura piękna wskazuje też na oślepiającą moc światła. Porażony blaskiem słońca, jasnością, która odbiera jasność jego myśleniu, Mersault z powieści Alberta Camusa zabija przypadkowego człowieka⁷. Swoją powieść o złym losie i krzywdzie ludzkiej William Faulkner tytułuje słowami *Światłość w sierpniu*⁸. Światło może się więc w jakimś sensie zwrócić przeciwko człowiekowi, domaga się jego nieustannej uwagi, a wręcz przyjęcia przezeń postawy uważności – wydają się przypominać autorzy.

Dzieląc się w swoich *Notatnikach* osobistą refleksją, Camus pisze jednak, że „życie nie jest chybione, jeśli jest w świetle”⁹. Artykuły zebrane w obecnym tomie proponujemy czytać przez pryzmat tej właśnie myśli.

D.Ch.

⁶ Zob. M.H. A b r a m s, *Zwierciadło i lampa. Romantyczna teoria poezji a tradycja krytycznoliteracka*, tłum. M.B. Fedewicz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003.

⁷ Por. A. C a m u s, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1995, s. 48n.

⁸ Zob. W. F a u l k n e r, *Światłość w sierpniu*, tłum. M. Słomczyński, Czytelnik, Warszawa 1989.

⁹ A. C a m u s, *Notatniki. Zeszyt I*, w: tenże, *Eseje*, wybór J. Guze, tłum. J. Guze, PIW, Warszawa 1971, s. 404.