

MAREK REMBIERZ

LUX IN TENEBRIS LUCET. METAFIZYCZNY WYMIAR ŚWIATŁA I WIDZIALNOŚCI ŚWIATA W REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ I TEOLOGICZNEJ K. MICHALSKIEGO

„Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marnieje coraz bardziej. Zmarniał aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”.

Martin Heidegger

„Dante umieszcza w piekle smutnych, tych, co nie chcieli się cieszyć światłem słońca.”

Anna Kamieńska

„Psychotyczny element depresji polega przede wszystkim na odwróceniu się od światła dnia. Ujawniają się w niej elementy nocy [...] Śmierć nęci swym urokiem odpoczynku, [...], możliwością wyładowania agresji w stosunku do własnej osoby.

Ludzie poruszający się w jasności dnia rażą swoim głupim śmiechem, swoimi maskami, [...], drażni koloryt życia, pod nim chory wyczuwa ciemność nocy, uważa go za sztuczny”.

Antoni Kępiński

W twórczości ks. Konstantego Michalskiego zauważa się szczególną fascynację światłem. Budzi ono zdumienie i podziw. Zarazem „daje do myślenia”, skłaniając do refleksji nad jego naturą i nad statusem ontologicznym ukazanego przez nie świata. Metafizyczna fascynacja „istnieniem w świetle” ujawnia się przy podejmowaniu różnych zagadnień przez Michalskiego, ale ukierunkowuje ona jego rozważania na fundamentalne kwestie ontologii, epistemologii i aksjologii. Obrazy światła – obrazy promieni świetlnych, które zmagają się z mrokami w dążeniu do jasności, które wywołują grę cieni, blask i lśnienie – są często obecne w wywodach śląskiego Mediewisty. Są one tam czymś donioślejszym niż tylko retoryczną ornamentyką, bądź dodaną w celach dydaktycznych lub ozdobnych alegorią. Metaforyka luministyczna i optyczna odgrywa w sposobie pojmowania rzeczywistości – przedstawionym przez Michalskiego – ważną rolę: wiążąc się z określonym metafizycznym obrazem świata, służy do trafnego i dobitnego wyrażenia wielu zasadniczych idei. Bez niej wiele z wypowiedzianych treści nie zostałyby należycie ujętych, nie byłoby dla nich „odpowiedniego słowa”, wiele spraw pozostałoby „nie zauważonych” (tzn. poza zasięgiem myśli)¹. Jest ona też wyraźną oznaką osadzenia w pewnym nurcie intelektualnej tradycji i przejęcia – wraz z kluczowym dla niej zespołem pojęć i wyobrażeń – niesionych przez nią wartościowań².

¹ Por. A. Gawroński, *Kształcenie filozoficznej wizji*, w: *Myśląc o filozofii*, red. J. Gowin, J. Perzanowski, H. Woźniakowski, Kraków 1991.

² Por. L. Koj, *O stylach w filozofii oraz Nauka, nauczanie i wartości*, w: tenże, *Wątpliwości metodologiczne*, Lublin 1993.

K. Michalski wypowiada się wprost o – przyjętej w jego filozofii – wykładni egzystencjalnego doświadczenia światła i o waloryzacji światła stosowanej w opisie rzeczywistości: „Kocha człowiek światło, a nienawidzi ciemności. Toteż nazywa światłem wszystko, co nosi na dnie serca jako drogą dla siebie wartość”³. Sens tej deklaracji, łączącej przekonania metafizyczne z przesłaniem aksjologicznym i antropologicznym oraz podnoszącej kwestie semiotyczne, należy odczytać w kontekście całego dorobku jej autora, a przecież istotną część historycznych i systematycznych studiów Księdza Rektora stanowią wnikliwe analizy filozoficznych i teologicznych interpretacji światła w koncepcjach greckich i chrześcijańskich mistrzów życia intelektualnego i duchowego.

Profesor K. Michalski rozważa metafizyczny wymiar światła i widzialności świata z różnych punktów widzenia⁴. Zajmuje się nim jako mediewista odkrywający teksty filozofów średniowiecza i starający się dociec znaczenia zawartych w nich pojęć; jako badacz dzieła Dantego, skrupulatnie rekonstruujący złożone doktrynalne tło dantejskiego rozumienia światła i jako miłośnik *Boskiej komedii*, przekonany o aktualności jej przesłania; jako biograf dociekający prawdy o drodze duchowych przemian Adama Chmielowskiego – artysty, zakonnika i mistyka; jako kapłan, rekolekcjonista i ojciec duchowy, starający się dostrzec i ukazać innym „światło wiary” mające rozjaśniać „mroki życia”; jako filozof, teolog i moralista podejmujący zagadnienia, w których dostrzega osobliwe przejawy swych czasów: szuka przyczyn niepokojących go wydarzeń (powodów ich groźnych „ciemności”) i stara się rozpoznać nowe horyzonty nadziei („źródła światła”).

W wielu analizach K. Michalskiego uwidacznia się zmaganie z klasycznymi kwestiami metafizyki, skupionymi wokół pytań o *arche* i możliwość poznania zasady bytu⁵. Co istnieje? Jaka różnica zachodzi między istnieniem i nieistnieniem? Co jest ostateczną przyczyną wszelkiego istnienia? Co stanowi metafizyczną podstawę rzeczywistości? Jakie reguły różnicują – i porządkują – wielość rzeczy? Co jest najgodniejsze poznania? Jak można badać rzeczy pierwsze, o których wiedza jest najpewniejsza? Michalski mierzy się z pytaniami wyrażonymi w platońskim micie jaskini, w obrazie działania światła (Słońca-Dobra), gry cieni i ciemności oraz ludzkich możliwości widzenia rzeczy danych w świetle i patrzenia w samo źródło światła; z pytaniem, jak mówić o istnieniu tego, co zobaczone w świetle, zwracając się do zamkniętych w mroku jaskini, którzy jasności światła nie widzieli⁶.

³ K. Michalski, *Dokąd idziemy. Pisma wybrane*, Wybór i oprac. J. Kołataj, Kraków 1964, s. 78. Po następnych cytatach z pism zamieszczonych w tej publikacji (lub odwołaniach do nich) będzie się znajdował nawias kwadratowy [] – i w nim podane zostaną numery stron, z których pochodzi przytoczony fragment.

⁴ O biografii i bogatym dorobku ks. K. Michalski CM zob. W. Tatarkiewicz, *Prace X. Konstatego Michalskiego o filozofii XIV wieku*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, R. XXX; R. Ingarden, *Ks. Konstanty Michalski. Uczony – filozof – człowiek*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 34; A. Usowicz i K. Kłósak, *Książd Konstanty Michalski (1879–1947)*, Kraków 1949; C. Głombik, *Filozof i pamięć. Refleksje nad dziełem filozoficznym Konstatego Michalskiego w pięćdziesiątą rocznicę śmierci uczonego*, Katowice 1997.

⁵ Por. W. Stróżewski, *Metafizyka jako nauka*, „Studia Mediewistyczne” 27 (1990) z. 2; tenże, *Pytania o arche*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994.

⁶ O metafizycznych treściach platońskiego mitu jaskini zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992; B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platńskiej*, Katowice 1997.

Kwestie, które podejmuje Michalski, w dziejach filozofii przyjęły postać pytań „przesyconych” światłem – i on sam rozstrzyga je w ramach modelu wyrażenie związanego z „metafizyką świetlną” (takiego używa terminu). W jakim świetle mamy daną rzeczywistość? Jaka jest natura światła określającego to, co istnieje? Co jest jego źródłem? Co jest tylko cieniem istnienia? Co stanowi o rozumnym widzeniu świata? Jak możemy widzieć coś w świetle, które ma być odmienne do ukazującego się ludzkim oczom? W jakim świetle widać prawdę etyczną i blask cnoty? Jaki jest status ciemności, które – nieustępliwie – spowijają sfery aktywności intelektualnej i praktycznej? Jakie prawdy o niejawnej strukturze rzeczywistości i kondycji człowieka manifestuje światło określające widzialność zmysłowo postrzeganego świata?

O „luministycznej szacie” tych pytań przesądziło założenie, że światło – znajdując się w opozycji do ciemności – istnieje w sposób doskonały, szlachetny i subtelny; wątek osobliwego bytu światła i istnienia wyróżnionych jego rodzajów, zwłaszcza światła metafizycznego, rozwijają kolejni „metafizycy światła”. Znając te fakty, Ksiądz Rektor zastanawia się nad źródłami współczesnych mu sposobów pojmowania światła i widzialności świata. Szuka tradycji formujących aktualne orientacje filozoficzne, nurty religijności i ideologie; w kontekście dawnych doktryn rozważa zachodzące przemiany (docieka ich przyczyn). Stawia on problem związku metafizycznych idei z – uznanymi w XX w. – koncepcjami epistemologicznie wartościowej obserwacji rzeczywistości. Nawiązując do tradycji platońskiej i perypatetyckiej, Ewangelii i pisarzy chrześcijańskich, korzysta z obrazów światła w filozofii moralnej (w formułowaniu zaleceń praktycznych).

Śląskiego Mediewistę można zaliczyć do grona myślicieli intelektualnie wrażliwych na subtelność metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata. Jego historycznofilozoficzne studia sytuują go wśród czołówki badaczy przemian metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata. Dochodzi do tego jeszcze jego osobista sytuacja – utrata wzroku, przyjęta ze świadomością jej filozoficznych konsekwencji. Zauważa dokonującą się w nim przemianę:

„Z historyka filozofii łatwo może stać się filozof dziejów. Rodził się we mnie interes dla [...] filozofii dziejów na miarę, jak gasły mi oczy, bo zaczynałem się przez to oddalać od pracy nad średniowiecznymi rękopisami a zbliżać się do życia”⁷. Do K. Michalskiego można odnieść znane słowa Platona: „Dusza ludzka dopiero wtedy jaśniej widzieć poczyną, kiedy się bystrość młodych oczu z wolna zatracą” (*Uczta* 219 A).

Do filozofów, których metafizyczną fascynację „istnieniem w świetle” podziela K. Michalski, zaliczają się m.in. Parmenides, Platon, Plotyn, Orygenes, Bazyl Wielki, Augustyn, Bonawentura, Tomasz z Akwinu i Dante. Dołączają do nich Jan Ewangelista i Jan od Krzyża. Z polskich filozofów i historyków filozofii w XX w. kwestię „istnienia w świetle” podejmują m.in. W. Tatarkiewicz, A. Krokiewicz, S. Swieżawski, K. Wojtyła, W. Stróżewski, J. Tischner, M. Boczar, J. Bańka, B. Dembiński, S. Blandzi, E. Wolicka, A. Kijewska a także – w szczególny sposób – W. Sedlak. Ten ostatni pisze:

⁷ K. Michalski, *Dokąd idziemy*, „Polonia Sacra” 3 (1950) z. 3–4, s. 357. Cyt. za: Głombik, *Filozof i pamięć...*, s. 67. Wcześniej Michalski pisał: „Wskutek forsownej pracy w rękopisach nastąpiło u mnie nagle, katastrofale osłabienie wzroku; mam jednak nadzieję, że uda mi się jeszcze oświecić dwa zagadnienia z filozofii XIV wieku, tj. funkcji poznawczej uczuć i woli oraz aleksandryzmu” (*Nad czym pracują przedstawiciele humanistyki*, „Czas” 1935, nr 176 z 29 VI, s. 5).

„Światło jest zawsze jasną smugą w historii człowieka. Od animacji ciał niebieskich i ognia, od przypisywania bóstwu atrybutów świetlistości, poprzez kult solarny, filozoficzną obróbkę światła i drapowanie Jedynoboskości w świetlistą oprawę. Minął olbrzymi czas, w którym światło łamało się w ludzkiej myśli poszukującej najlepszego wyrazu dla transcendentalnej abstrakcji. Mózg człowieka jest jakimś niepojętym pryzmatem ze szczególną skłonnością do światła. Upodobania w tym kierunku wydają się rzucać na naturę myśli. [...]”

Światło jest wszechproblemem człowieczeństwa. [...] jest związane nie tylko ze środowiskiem życia, ale wprost z naturą życia, z istotą świadomości. [...]

Przejście od animacji ciał świecących do abstrakcji światła, przejście od kultu solarnego do filozofii światła i teologii światła – to sprawy wymagające monograficznych analiz [...]

Światło jawiło się człowiekowi zawsze w kontraście ciemności, przy czym ciemność nie była brakiem światła, a raczej nową i przeciwną jakością” [podkr. M.R.]⁸.

Zdarza się jednak, jak wykazuje S. Wielgus, że metafizyczna kwestia „istnienia w świetle” uchodzi z pola widzenia, nawet w podręczniku akademickim, mającym być przewodnikiem po filozofii średniowiecznej. Zauważywszy w jednym z nich taki brak, Wielgus pisze (w recenzji wydawniczej), że „potrzebne byłoby omówienie jeszcze kilku innych, niezmiernie ważnych dla zrozumienia filozofii średniowiecznej tematów”, a wśród nich metafizyki światła i „jej znaczenie dla koncepcji człowieka”⁹. Pominięcie w podręczniku akademickim tego problemu – to także ślad nikłej obecności dorobku K. Michalskiego w życiu filozoficznym w Polsce.

Przyswajając sobie uznane, naukowe osiągnięcia Michalskiego w zakresie mediewistyki i jego myśl filozoficzno-religijną, warto wyeksponować metafizyczną fascynację „istnieniem w świetle”, której w swych pismach daje on zdecydowany wyraz. Warto rozważyć i przybliżyć wypracowane przez niego ujęcie metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata. Refleksja Księdza Rektora – dzięki mocnemu osadzeniu w tradycji filozoficznej i zarazem zmaganiu się z wyzwaniem współczesności – stanowi odpowiednią kanwę dla rozważań nad przejawami metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata w naszym doświadczaniu rzeczywistości, nad obecnymi uwarunkowaniami „metafizycznej fascynacji istnieniem”, nad aktualnymi przemianami terminologii właściwej dla metafizyki świetlnej. Metoda stosowana przez K. Michalskiego skłania, aby badania z zakresu historii filozofii rozumieć jako wezwanie do rozwijania rozważań nad współczesnością, nad naszą kondycją duchową i nad „milczącym tłem” naszego widzenia świata. Książka Rektor uznaje za ważne ćwiczenie się w stawianiu pytań wydobywających aktualność dawnych dysput i zarazem przyczyniających się do lepszego rozumienia współczesności, bo to na jej horyzoncie widzimy sens treści, które docierają do nas z minionych epok. Analiza tekstów Śląskiego Mediewisty jest również okazją do ćwiczenia zdolności stawiania takich pytań.

⁸ W. Sedlak, *Na początku było światło*, Warszawa 1986, s. 114 nn.

⁹ S. Wielgus, *Recenzja wydawnicza pracy Władysława Pabiasza pt. Europejska filozofia średniowiecza. Przewodnik metodyczno-bibliograficzny dla Studentów Wyższej Szkoły Pedagogicznej*. Fragment z recenzji ks. prof. dra hab. S. Wielgusa opublikowano w prologum podręcznika W. Pabiasza, *Europejska filozofia średniowiecza. Przewodnik dla studentów*, Częstochowa 1996, s. 5 nn.

I. „ISTNIENIE W ŚWIETLE” A ŁAD MYŚLI I ŁAD RZECZYWISTOŚCI

Filozofia, zdaniem K. Michalskiego, jako *sapientia* (mądrość), „sięga do tego, co istotne, zasadnicze, i wszystko inne tłumaczy” [117]. Rozważając rolę filozofa, odróżnia on – idąc za tradycją perypatetycką, zwłaszcza za Tomaszem z Akwinu – cztery dziedziny, „w które wkracza mędrzec czy filozof: jedną myślenia, drugą istnienia, trzecią działania” [124]. Jest także czwarta dziedzina – sztuka. W każdej z tych dziedzin „pojawia się ład, *ordo*, jako naczelne zadanie filozofa. *Sapientis est ordinare*”. Filozof, jeśli chce dotrzeć do tego, co „zasadnicze”, powinien uszanować odrębny charakter każdej z tych dziedzin i badając je, uznać różny status panującego w nich ładu. W dziedzinie myśli – jak wyraża to Tomaszowa formuła: *ordo, quem considerando facti* – „filozof ład sam stwarza, buduje, opierając go na logicznych podstawach”. W dziedzinie istnienia (porządku realnego) filozof „ładu nie buduje, lecz pracowicie go wyczytuje z otaczającej rzeczywistości”. W dziedzinie ludzkiego działania filozof „czyta i buduje, czyta w dziedzinie bytu, by na niej oprzeć dziedzinę wartości moralnych i do nich dostosować działanie” [124 nn.; podkr. M.R.]. W sztuce ład uwidacznia się pod postacią harmonii i piękna, budząc zachwyt i podziw.

Mądrość, którą jest filozofia, posiada znaczenie nie tylko dla życia teoretycznego, lecz wprowadza ład (*ordo*) w całość kultury. Filozofia, szukając tego, co istotne, stawia – wciąż aktualne – zasadnicze pytania. Odpowiedzi, których udzielają na nie filozofowie, rozstrzygają o wizji metafizycznych podstaw różnych dziedzin. Ich teoretyczne ustalenia mogą zadecydować o rozwoju bądź destrukcji tych dziedzin. Z klasyczną – w wymowie – myślą Michalskiego o roli mądrości koresponduje uwaga B. Skargi:

„Kultura europejska jest na wskroś filozoficzna, ponawia bowiem wciąż te same pytania, najbardziej fundamentalne. Nakazuje szukać, wiedzieć, wyrwać bogom ich święty ogień. Jest to kultura poszukiwaczy światła, Prometeuszy, którzy pragną wyjść z jaskini”¹⁰ (podkr. M.R.).

Zasada *sapientis est ordinare* określa dziedziny, w których ważną rolę odgrywa światło. Światło przenika dziedzinę myślenia: bez działania światła i bez jego obrazu, bez zmysłu wzroku i bez widzialności świata trudno sobie nawet skonstruować dziedzinę myśli. Światło zastaje się w otaczającej nas rzeczywistości, współkonstruuje ono panujący w niej ład. W dziedzinie działania „czytanie i budowanie” zawsze wymagają jakiegoś światła i zachodzą w zmaganiu z jakąś postacią ciemności. W opisie wartości moralnych, aby uchwycić ich status, często sięga się po metaforykę luministyczną. W sztuce światło stanowi jeden z najważniejszych środków wyrazu, którymi operuje artysta; jeśli osiągnął on sprawność w odpowiednim kształtowaniu działania światła, to może uzyskać odmienną postać widzialnego świata. Światło, wiążąc się z pięknem, stanowi obiekt kontemplacji.

Sapientis est ordinare. Ta dewiza, którą w wielu tekstach komentuje K. Michalski, domaga się rozważań – choć wstępnie – porządkujących rozumienie światła. Podział, jaki się narzuca jako pierwszy, wręcz jako oczywisty, to podział na „światło fizyczne” (np. którego źródłem jest rozżarzone słońce lub zapalona lampa) i pochodną od niego metaforykę świetlną¹¹. Ale przyjmując ten

¹⁰ B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 1987, s. 68.

¹¹ Por. H. Rosner, *O pojęciu metafory (Próba studium analitycznego)*, „Roczniki Filozoficz-

podział, wynikający – jak się mniema – z „samej natury”, już wiele rzeczy się rozstrzyga i pomija się sprawy istotne dla zrozumienia metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata, tak jak traktował go Michalski i bliscy mu filozofowie.

„Metafizyczne ramy”, obejmujące rzeczywistość oglądaną przez Michalskiego, współstanowi *metafizyka światła*, którą można rozumieć na dwa sposoby:

1. Wąski, jako osobny nurt historii idei – obecnie zwany „metafizyką światła” – wyodrębniany spośród innych doktryn przez historyków filozofii. Za jego przedstawicieli uchodzi wąski krąg filozofów (głównie platoników), którzy skupiają swe badania na budowaniu ontologicznych modeli światła, którzy dochodzą natury światła, gdyż takie postępowanie uznają za podstawową możliwość poznania rzeczywistości.

2. Szeroka, jako argumentacje i koncepcje, w których istotną rolę odgrywa metaforyka luministyczna i optyczna. Obecność pojęć i obrazów odwołujących się do opozycji światłość/ciemność i zmysłu wzroku, nawet wbrew deklaracjom filozofów, zakłada pewne – metafizyczne – rozumienie światła (jasności, blasku, cienia i mroku) i widzialności świata, które przyczynia się do uformowania osiągniętej interpretacji rzeczywistości.

Zanim przejdzie się wprost do metafizyki światła, np. z prac Augustyna i Bonawentury, należy bliżej rozpatrzyć, co znaczy „metafizyczny wymiar światła i widzialności świata”.

Świat, stanowiący środowisko człowieka, jest światem danym w świetle. Światło, z którym codziennie ma do czynienia człowiek, nie jest absolutne, nie stanowi „czystej jasności”, nie tkniętej mrokami. Działaniu tego światła nieodłącznie towarzyszy – przemienne z nim i opozycyjna wobec niego – ciemność. Tak brzmi oczywisty raport z potocznego doświadczenia, z obserwacji, która wydaje się wolna od teoretycznych uwikłań. Ale światło nie jest odczytywane wyłącznie jako „zjawisko fizyczne”, gdyż wiąże się z całościowym obrazem świata, a ściśle określenie jego „fizyczności” stanowi poważny problem nauk szczegółowych.

Potoczne wyrażenie, że światło jest jednym ze „zjawisk fizycznych”, skrycie (bez precyzacji rozumienia „fizyki”), lecz zdecydowanie przesądza o jego naturze (*physis*) i realności ukazanych przez nie rzeczy. W języku potocznym dokonuje się więc zasadniczych rozstrzygnięć metafizycznych. W nim też nabywa się przekonania, które ważą na filozoficznej i teologicznej wizji świata, od których trudno się krytycznie zdystansować, bo pozostają one nieujawnione. O współczesnej „codzienności”¹² i jej języku mniema się, że są filozoficznie „nieuprzedzeni” (wobec napotkanych zjawisk), a faktycznie ta „codziennność” wraz z jej językiem są wynikiem pewnego filozoficznego projektu. W „codzienności” wskazuje się na taką „naturę” światła, która – zgodnie z filozoficznym projektem – ma uchodzić za podstawową i ma tak rozstrzygać o interpretacji świata; po-

ne” 27 (1979) z. 1; por. W. Stróżewski, *O widzeniu*, „Znak” 22 (1970) nr 6 (192).

¹² O problemie rozumienia współczesnej „codzienności” (o postrzeganie świata według kategorii „codzienności” i potocznym stosowanie tego rozróżnienia, o wyodrębnieniu „codzienności” od „niedzienności”) pisze B. Waldenfels, *Pogardzana doxa. Husserl i trwający kryzys zachodniego rozumu*, tłum. D. Lachowska, w: *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski i K. Nellen, Warszawa 1993, s. 105 nn.

przez odwołanie się do niej – i do jej modelu – można dopiero ustalić ontologiczny status wszelkiego innego światła.

Człowiek poznaje świat w różnych pasmach jego widzialności. Można więc przyjąć, że relacja między światłem i ciemnością, wywołując zjawiska optyczne i określając widzialność, obejmuje sobą całość (dostępnej człowiekowi) rzeczywistości i zarazem ją różnicuje. Ta opozycyjna relacja jest związana w kręgu kultury grecko-lacińskiej z bogatym polem semantycznym. Generuje ona sferę znaczeń, która pozwala ująć – i zrozumieć – wyróżnione, dzięki jej obecności, aspekty rzeczywistości. Ale dzieje się to w charakterystycznych „metafizycznych ramach”. Światło nie tylko biernie ukazuje rzeczy, lecz – przedstawiając je przed ludzkimi oczami – współkonstruuje ich znaczenie, wpisuje się – wraz z koncepcją swej natury – w to, jak są pojmowane.

Światło, czyniące świat widzialnym, uchodzące za zjawisko czysto fizyczne, nie jest – co już powiedziano – semiotycznie i aksjologicznie neutralne. Interpretacja jego statusu przesądza o tym, że „świat ukazuje w odmiennym świetle”. Zmiana w rozumieniu natury światła i ciemności zmienia, w pewnym zakresie, treść uzyskanych w nich przedstawień i sposób pojmowania rzeczy. Sens światła, także jego obecności w potocznym doświadczaniu świata, okazuje się przeżyty metafizycznymi założeniami.

Związku metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata z łaodem myśli i łaodem rzeczywistości dochodzi Michalski za pomocą filozoficznych pojęć wypracowanych w polszczyźnie. Jest ona ukształtowana w kręgu kultury grecko-lacińskiej i – ukazując znaczenia różnych zjawisk – podaje za językowym dorobkiem tej kultury. Tego faktu ślaski Mediewista jest szczególnie świadom. Jednak język polski może zawierać własne – i filozoficznie ważne – intuicje o roli światła i ciemności w kształtowaniu świata. Aby lepiej rozumieć „świat w świetle” przedstawiony w refleksji Michalskiego, warto przywołać hipotetyczną rekonstrukcję „języka pra-Polaka” jako źródła kategorii filozoficznych w polszczyźnie.

Próbę taką prezentuje – odwołując się do językowej sprawności użytkownika obecnej polszczyzny – J. J. Jadacki w pracy *Polskie archetypy filozoficzne*. Pierwszym rozpatrywanym przez niego działem filozofii jest ontologia i jej kategorie uniwersalne. Rozpoczyna od wskazania na rolę egzystencjalnego doświadczenia światła i mroku w uformowaniu aparatu pojęciowego ontologii:

„Najwcześniej chyba pra-Polak zestawiał z sobą ciemność (noc) i jasność (dzień). Wtórnie przeszło to przeciwstawianie być może na parę: DOM (początkowo chata kurna, zadymiona?) i ŚWIAT (tam poza domem?, gdzie robi się jasno, świat). Daleko stąd do świata jako ogółu wszechrzeczy”¹³.

Na pojęciach epistemologii miał zaważyć fakt, iż spośród zmysłów „pra-Polak wyznaczał wyraźnie wzrok. Sama wiedza stąd się brała, ale i istotne miejsce w poznaniu BACZENIA (oczu otwartych), OCZYWISTOŚCI (tego, co oczy widzą), ŚWIADOMOŚCI (widzenia) i DOŚWIADCZENIA (tego, czego się było świadkiem, co się widziało)”. Jadacki, szukając źródeł pojęć służących procedurze weryfikacji i asercji, wiąże je ze zmysłem wzroku. Przypuszcza, że „głównymi SPRAWDZIANAMI prawdziwości (prawdopodobieństwa) wypowiedzi były dla pra-Polaka dane dostarczone przez zmysł wzroku (to, co oczywiste, zobaczone, [...], doświadczone)”. Co do „błędu” i jego związku ze światłem pojawia się interesująca hipoteza: „O BŁĘDZIE (tym, co błędne, gdzie się

¹³ J. J. Jadacki, *Polskie archetypy filozoficzne*, w: tenże, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1988, s. 20.

blądziło, bo ciemno, bez blasku, w czym się ślepo) mówił pra-Polak nie w związku z prawdą, lecz raczej – z poruszeniem się, rozpoznawaniem drogi”¹⁴.

Rozumienie światła, ciemności i widzenia świata łączy się z jakimś modelem struktury porządkującej rzeczywistość i z pewną ideą miejsca człowieka w świecie. Widzialność, możliwa dzięki światłu, należy do „istoty” tak rozumianego świata i świat jako „widzialny” jawi się w ludzkim doświadczeniu. Bez tej szczególnej jakości – widzialności, przestałby on istnieć w obecnej swej formie. Człowiek normalnie żyjący w świecie, tj. w pełni władz umysłowych i sprawności zmysłów, człowiek traktujący ten świat jako swoje naturalne środowisko, uznaje jego widoczność i własny związek ze światłem jako źródłowe fenomeny. Przyjmując pewne ustalenia na ich temat, dokonuje dalszych rozstrzygnięć. Jednym z nich może być ta metafizyka światła, którą – spośród innych doktryn i nurtów – wyodrębnia się w historii filozofii.

Interpretacja „istnienia w świetle” pozostaje w ścisłym związku z tym, co Michalski określa odślanianiem „metafizycznej istoty” świata i człowieka [127]. Jej poznanie ma ukazać pełną charakterystykę ich właściwości, w tym też ich relację z Bogiem.

II. FILOZOFIA DZIEJÓW A PRZEMIANY METAFIZYCZNEGO WYMIARU ŚWIATŁA

K. Michalski postuluje, aby w refleksji nad dziejami i obecnym „momentem dziejów” skupić się na trafnym uchwyceniu zachodzących przemian. Zaleca wyodrębnianie elementów składających się na osobliwość czasów, w których dokonuje się znaczący przełom w sposobie istnienia człowieka lub innych zjawisk. Takie dyrektywy głosi i uznaje za naczelne w rozwijanej przez siebie filozofii dziejów¹⁵. Z tych idei wynikają reguły ważne dla interpretacji tekstów filozoficznych; wśród nich znajduje się hermeneutyczne wskazanie na doniosłą rolę kontekstu, który przesądza o znaczeniu występujących w nim treści. Włączając się w dyskusję o pojawianiu się „nowych idei”, K. Michalski domaga się zrozumienia tak dla historycznego procesu powstawania idei (ich „długiego trwania”), jak i dla kontekstu, w którym aktualnie – wyraziście – się przejawiają. Dobitnie pisze o „zmyśle historycznym”, pozwalającym trafnie rozpoznać genealogię tego, co obecnie – z jakichś powodów, których także warto dociec – ukazuje się jako nowa jakość.

„Kto posiada zmysł historyczny i wglębił się w dzieje myśli ludzkiej, ten się zapewne przekonał, że idee posiadają długi i skomplikowany żywot, że ich okres embrionalny trwa nieraz całe wieki, aż wreszcie wskutek gromadzenia coraz nowszych materiałów powstaje przyjazna dla nich atmosfera, w której nagle zaczynają skupiać koło siebie liczne szeregi innych myśli, rzucając na nie swe światło”¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Por. K. Michalski, *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, w: *Magister Thomas Doctor Communis*. Międzynarodowy Kongres Filozofii Tomistycznej w Poznaniu 1934, „Studia Gnesnensia” t. XII, Gniezno 1935. Porównania Michalskiego i Maritaina koncepcji filozofii dziejów dokonuje P. Moskal, *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu*, Lublin 1993.

¹⁶ K. Michalski, *Filozofia wieków średnich* (Seria: Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, t. V). Kraków 1997, s. 216. Po następnych cytatach z pism

O strukturze i hermeneutycznych właściwościach historycznego kontekstu, w ramach którego rozpatrywać należy myśl Michalskiego, przesądza kwestia interpretacji metafizyki – jej historii i jej teraźniejszości. Odwołując się do analiz Księdza Rektora, który stara się wykazać osobliwe cechy kontekstu własnych wypowiedzi, można szczegółowiej scharakteryzować dwa dominujące elementy:

1. Treści klasycznej metafizyki. Zwłaszcza te ukształtowane w dziejach nurtu platońskiego, zespolonego z interpretacją wiary chrześcijańskiej (w duchu augustiniańskim i bonawenturiańskim) oraz – traktowana jako szczególna wartość – metafizyka Akwinaty wraz z różnymi próbami jej odczytania przez filozofów i teologów XX wieku. Michalski przyjmuje za własne, Tomaszowe założenie, iż

„centralne miejsce w filozofii [...] zajmuje porządek, istniejący w świecie realnym, gdyż do tego, co jest, do rzeczywistości musi się stosować zarówno intelekt w procesie poznania, jak i wola we wszystkich swych czynach, jeżeli prawda i dobro mają mieć jakiekolwiek przedmiotowe znaczenie” <213>.

O formacji intelektualnej Księdza Profesora, ukierunkowującej jego myśl, stanowią nie tyle „czysto historyczne” rekonstrukcje wypowiedzi i biografii danego filozofa (których dokonuje jako mediewista), ile osadzenie w „metafizycznym projekcie” historii filozofii. Projekt ten narzuca – wyraźnie metafizyczne – widzenie dziejów metafizyki i skłania do wyciągania określonych wniosków z dostarczanych przez te dzieje „faktów” (np. o tym, że manifestują się w nich „ponadczasowe wartości”).

Zgodnie z założeniami metafizycznego projektu historii filozofii, pisze K. Michalski o uprawianym przez siebie tomizmie jako o systemie otwartym, stawiając przed nim ambitne zadania:

„Tomizm jest systemem filozoficznym i dlatego trzeba go w całości przemyśleć, wchodząc przy tym w strumień współczesnego życia naukowego i filozoficznego. Głębiej aniżeli dotąd, *profundius et vehementius*, muszą scholastycy przemyśleć swoją metafizykę, gdyż w jej ramach musi nastąpić rozwiązanie wszystkich problemów i dążeń, jakie przynosi współczesna wiedza [...]. W filozofii scholastycznej musi być kontynuacja, a nie może ciągle zrywać, ażeby na nowo budować, inaczej dawałoby się dowód, że się nie jest w posiadaniu *philosophia perennis*”¹⁷.

Michalski podaje przykład aksjologii, która – w odróżnieniu od tomizmu – musi poszukiwać „metafizycznej podstawy”:

„Wiele się dzisiaj rozprawia w etyce o wartościowaniu, szukając jeszcze ciągle obiektywnej podstawy, ażeby nie ugrzęznąć w dowolnościach. Tomistyczna etyka ma taką podstawę w filozofii bytu i jego hierarchii, poczynając od Absolutu poprzez substancje zależne aż do przypadłości, a wśród bytów zależnych ma podstawę, znowu z góry, w tych, w których płonie życie intelektualne, poprzez te, w których się zjawiają tylko zmysłowe impulsy, aż do głuchego życia w ustrojach roślinnych i martwego wokoło świata” [podkr. M.R.] <217>.

Tekst ten dobitnie przedstawia metafizyczne przeświadczenia K. Michalskiego o metafizycznej strukturze rzeczywistości.

2. Nihilistyczna destrukcja metafizyki. Michalski dostrzega, że współczesny mu człowiek „sięga znów do metafizyki, ażeby uratować myśl od zwątpienia wobec anarchizującego życia” <213>, ale zauważa także niepokojące go procesy

zebranych w tej publikacji będzie się znajdował nawias trójkątny < > – i w nim podane zostaną numery stron, z których pochodzi przytoczony fragment.

¹⁷ K. Michalski, *Centra ruchu neoscholastycznego*. (W trzechsetlecie jubileuszowe św. Tomasza z Akwinu), „Przegląd Współczesny” 3 (1924) tom 9, s. 255. Cyt. za: Głombik: *Filozof i pamięć...*, s. 63.

destrukcji: podważa się zasadnicze prawdy klasycznej metafizyki (uchodzącej – dla niego – za ponadczasową w jej „istotowych” treściach).

„Z założeń filozoficznego subiektywizmu – pisał – dochodziło się w dziedzinie religijnej do skrajnego antropologizmu, gdzie już nie Bóg był podstawą istnienia człowieka, lecz przeciwnie, człowiek stawał się racją istnienia Boga, skoro on wydobywał ze siebie Boga i całe życie religijne, jako część składową kultury. Drugi prąd rozkładowy płynął z przesadnego historyzmu, dla którego nie ma żadnej różnicy między wartościami, tak iż wszystko, co było i jest, budzi interes jedynie przez swą przemijającą faktyczność. Ujmując każdą religię bez różnicy jak fakt dziejowy, odmawiano także chrześcijaństwu wszelkiej nie ziemnej wartości”¹⁸ [podkr. M.R.].

Michalski odnotowuje zmianę w myśleniu o roli „metafizycznej podstawy”. Ma ona wynikać z zarzucenia perypatetyckiej zasady, iż poznanie „nie stwarza panującego w świecie ładu: ład, *ordo*, w świecie rzeczywistości istnieje, stosunki realne między bytami istnieją, a zadaniem intelektu jest coraz ściślej określać tych stosunków” <213>.

Śląski Mediewista, widząc próby powrotu do uprawiania metafizyki i sam postulując jej realistyczną formułę, ubolewa nad historyczną zaszłością, nad tym, że metafizyką nazywano

„to, co w filozofii było raczej *z m y ś l e n i e m* (*Dichtung*) aniżeli prawdą, nazywano to, co posiadało znamiona twórczości raczej poetyckiej, aniżeli logicznego przemyślenia, co było bliżej chmur aniżeli życia; [...] Nieufność do metafizyki [...] powstawała na widok dowolności, jakich się dopuszczano w dobie filozoficznego romantyzmu” [podkr. M.R.] <213>.

K. Michalski wykazuje zasadniczo optymistyczne nastawienie wobec świata. Na zjawisko kryzysu metafizyki („zwątpienia wobec anarchizującego życia”) patrzy w perspektywie „perfekcjonizmu dziejowego”, w którym odwołuje się do myśli Tomasza z Akwinu: *humanae rationi naturale est, ut gradibus ab imperfecto ad perfectum perveniat*. Ksiądz Rektor nie jest biernym nihilistą, bezwzględnie poddającym się procesowi rozpadu wartości. Jeśli rozpatruje destrukcję metafizyki, to nie czyni tego w imię promowania romantycznej dekadencji i rozpowszechniania wizji świata upadku. Analizy kryzysu są prowadzone na marginesie poszukiwania przez niego mocy dla woli życia; nie przytłaczają one sobą i nie powodują „doktrynerskiego pesymizmu”. Jeśli chwilowo „zawiesić” właściwe Księdzu Rektorowi przeświadczenia perfekcjonistyczne, to można wyostrzyć obraz świata, w którym człowiek stara się „uratować myśl od zwątpienia wobec anarchizującego życia”.

Proces podważania prawd metafizyki, zachodzący na dużą skalę w (szeroko rozumianej) kulturze, wiąże się – teoretycznie i praktycznie – z ideologiczną destrukcją wiary chrześcijańskiej i z rozpadem aksjologicznego ładu, którego „metafizyczną podstawą” były prawdy tej wiary. Obcując z tymi prawdami –

¹⁸ K. Michalski, *Fermenty religijne w Trzeciej Rzeszy*, „Przegląd Powszechny” R. LI, t. 201, s. 349. Cyt. za: Głombik, *Filozof i pamięć...*, s. 75.

Michalski szczególną uwagę zwracał na antropocentryzm różnych mitów (także współczesnego mu „mitu rasy, krwi i narodu”):

„Mit powstaje z chwilą, kiedy m a r z e n i a ułożą się koło pewnej centralnej idei. Jeżeli za marzeniami idą, w podziwie dla ich pomysłów, większe lub mniejsze grupy, to za mitem idą całe ludy widząc w nich wyraz swego przeznaczenia. [...]”

Porównajmy dawniejsze i obecne mity, a zobaczymy że ze wszystkich z n i k a B ó g, a jego miejsce zajmuje człowiek w tej lub innej postaci. Gdzie w micie zagadnienie religijne się kończy, tam ono w religii istotnej, a zwłaszcza w chrześcijaństwie, się rozpoczyna. W tym tkwi tragiczna pustka każdego mitu antropocentrycznego, bo z jego „troski”, z jego niestarczalności będą się rodziły nowe „troski” [...]” (K. Michalski, *Zmiany postawy religijnej na przełomie XIX i XX wieku*, „Analecta Cracoviensia” 12 (1980) s. 31).

gdyż nadal są one głoszone i w opinii wyznawców nie straciły swej ważności – nie doświadcza się już mocy, która wyznaczała cel ostateczny (określała teleologię i eschatologię) *ethosu*, stanowiąc o odrębności „społeczeństw chrześcijańskich”. Zaszła jakaś – powszechnie zauważalna – zmiana w indywidualnym i społecznym sposobie istnienia człowieka, w tym, jak przedstawia on sobie świat („przed-siebie-stawia”, czyniąc go swym obrazem), jak on siebie rozumie i jakim chce siebie widzieć. Nie doświadcza się mocy metafizyki, odsłaniającej – odpowiednio uhierchizowany – świat wartości, będący „wiecznotrwałym” wzorcem *ethosu*. Metafizyka dawała ontyczną jedność obrazowi świata, łącząc czasowe natury z istnieniem tego, co przemijające. Natomiast w kulturze nowożytnej i współczesnej z życia praktycznego są wypierane, nikną w nim – uznane za nierealne i bezpodstawne, za nieracjonalne i za totalizujące środki przymusu – reguły odwołujące się do mocy metafizyki, zanikają gwarancje moralnej spójności *ethosu* „społeczeństw chrześcijańskich”.

Ksiądz Rektor zauważa, że współczesne mu ideologie (m.in. rasizm), mimo entuzjastycznych wywodów „o wpływie Boga na ludzką twórczość”, faktycznie są – totalitarnymi – utopiami:

„sprowadz[ają] samego Boga w niziny naturalistyczne, robiąc z niego siłę witalną bez intelektu. W związku z tak pojętym Bogiem zjawia się na horyzoncie nowy człowiek i królestwo boże na ziemi. Świadomie wraca się do tradycji Joachima de Floris [...]” [podkr. M.R.] <327>.

Interpretując w ten sposób współczesne ideologie, K. Michalski stawia zasadniczą kwestię: relacje między utopią i eschatologią, a obie one – w ludzaco podobny, choć faktycznie różny sposób – przywołują metafizyczny wymiar światła i widzialności świata.

Rozważania Michalskiego usytuowane są w „momencie dziejów”, w którym ujawnia się radykalne pęknięcie między dziedzictwem przeszłości (tradycją) a teraźniejszością. Na horyzoncie dziejów rysują się dwa – metafizycznie różne – stany istnienia człowieka. Wydają się one całkowicie pozbawione wspólnego języka i niekomunikowalne z sobą. Wynikają z przeciwstawnych podejść do metafizyki; metafizyki jako rozumienia rzeczywistości i zarazem projektu świata. W podłożu tego destrukcyjnego rozdwojenia tkwią m.in. wykluczające się ujęcia – klasyczne i teraźniejsze – metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata.

Świat utopijnych i totalitarnych zarazem ideologii spowija „boskie gnicie” Nietzschego. Wśród obrazów przedstawiających rozpad metafizycznej podstawy jest scena z *Wiedzy radosnej*:

„Szalony” człowiek zapala w jasny poranek światło latarni, aby rozjaśnić jakieś niepokojące go mroki. Wbiega z tym światłem do kościołów i widzi w nich „grobowce boga”. Krzyczy: „szukam boga!” – i daje sobie odpowiedź: „bóg jest martwy”. *Requiem aeternam deo*. Gest z latarnią i słowa „szalonego” człowieka: „bóg umarł” nie zostały zrozumiane, gdyż zinterpretowano je następująco: po cóż światło, gdy jasno i widno; jakże Bóg, jeśli jest Bogiem, mógł umrzeć – to przecież sprzeczność. „Szalony” człowiek chce swym światłem – w jasny poranek – i swymi słowami rozświetlić oraz uczynić widzialnym – powszechnie niezauważany – rozpad metafizycznej podstawy, którą zowie bogiem. To ta podstawa stanowiła o trwałości wartości i ich hierarchicznym porządku¹⁹.

¹⁹ Zob. W. Morszczyński, *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992, s. 54 nn.; por. J. A. Kłoczowski OP, „Wypite

Podobnie jak ks. Michalski – o sytuacji „nowego człowieka” i o bogu „sił wiatałnych bez intelektu” – pisze J. Ratzinger. Przytacza on, aby dobitnie ukazać sens współczesnej destrukcji metafizycznej podstawy, opowieść o stworzeniu homunculusa, który zrywa ze słowa EMETH (prawda) pierwszą literę aleph. Zamiast napisu „Bóg – Jahwe jest Prawdą” pojawia się: „Bóg umarł” i – zarazem – znika prawda. Objaśniając te nowe słowa, golem powiada: nie ma już Boga poza człowiekiem. J. Ratzinger komentuje:

„Stworzenie zostaje tu powiązane z siłą, potęgą. Potęgą jest w rękę [...] [potrafiących produkować] człowieka; tą samą potęgą detronizują oni Boga, nie jawi się On więcej w polu ich widzenia” (podkr. M.R.)²⁰.

Rozpad metafizycznej podstawy („śmierć boga”) sprawia, że ludzka siła, wyzbyta intelektu i prawdy, detronizuje Boga i nie jawi się On w ludzkim polu widzenia. Widzialność świata zmienia swą postać. Świat widzi się bez Boga, ale trzeba wysiłku „szalonego” człowieka, aby dostrzec dokonującą się destrukcję.

III. LOGOS, ROZUM I ŚWIATŁO A METAFIZYCZNA „NOC ŚWIATA”

Nihilistyczną destrukcję myśli wartościującej, którą chciał rozjaśnić i uwiarygodnić „szalony” człowiek, określa się jako „noc świata”, w której mrokach zapomina się o zapomnieniu Boga.

Metafizyczna „noc świata” powoduje również proces zanikania „metafizyki teologicznej”, której uprawianie postuluje ks. K. Michalski [293]. Ma ona odkrywać *Logos* i *logoi spermatikoi* w ludzkim świecie [30; 102]. Wyraźnie osłabła teologiczna fascynacja rzeczywistością, warunkująca – rzetelne – uprawianie metafizyki teologicznej. Ksiądz Rektor często ostrzega przed zagrożeniem rozpadu życia religijnego, wynikającym z porzucenia metafizyki teologicznej.

O tym, jak przejawia się zanik właściwego teologii poznania rzeczywistości, pisze – w latach dziewięćdziesiątych naszego wieku, ale w sposób zbliżony do wywodów autora *Nieznanemu Bogu* – J. Salij OP. Zauważa on, iż Dzieje Apostolskie wskazują, że jeśli Bóg się nie objawił lub jeśli nie przyjęto Jego objawienia, to szuka się Go tylko „po omacku”, „bez Jego światła”. Pozostaje On Nieznanym Bogiem. Z punktu widzenia wiary, która przyjmuje fakt Objawienia, „szukanie Boga po omacku jest przeważnie błędzeniem po manowcach”. J. Salij, odwołując się do prawd wiary objawionej i ujętego w jej perspektywie błędzenia, opisuje obecną kulturę:

„Niestety, my – nawet kiedy Bóg już sam dał się nam poznać – nadal uwielbiamy szukać Go po omacku. [...] szukanie Go po omacku do niczego nie zobowiązuje, jest doskonale dostosowane do grzeszników, którzy pogodzili się ze swoim grzechem i widzą w nim nieusuwalny i oczywisty wymiar natury. Religijność uprawiana w ciemnościach i mrokach śmierci jest bez porównania łatwiejsza niż oddawanie Bogu czci w duchu i w prawdzie, w świetle objawienia i mocy łaski”²¹.

W tych słowach zarysowuje się pewne napięcie między biblijną interpretacją światła objawiającego prawdę, a ukształtowanym w filozofii ujęciem metafizycznego wymiaru światła i widzialności świata. W świetle, o którym mówi

morze”. *Esej o nihilizmie*, „Znak” 46 (1994) nr 6; S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijańska wobec kryzysu metafizyki*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.

²⁰ J. Ratzinger, *Człowiek – reprodukcja czy stworzenie?*, „Ethos” 1989, nr 4, s. 138.

²¹ J. Salij, *Kruchość wiecznotrwałej Tradycji*, „Ethos” 1996, nr 35–36, s. 176.

Pismo, prawdę objawia Jedyny Bóg. Oświecla sobą prawdę o sobie i podległej Mu rzeczywistości. Absolut wymaga respektowania prawd ukazanych w Jego świetle. Człowiek znajdujący się poza światłem Objawienia istnieje i poznaje w sposób o wiele bardziej ułomny niż zwykła przygodność bytu skończonego, ale otwartego na to światło²². Przyniesiona wypowiedź Salija jest osadzona w teologii biblijnej i nawiązuje do wypracowanej tam koncepcji „istnienia w świetle”. Akcentuje ona moc światła prawdy objawionej i słabość – wynikających z jej braku – ciemności. Filozofia dziejów Michalskiego uprawiana w duchu perfekcyjistycznym i zespólna z metafizyką teologiczną, chce wskazać na manifestujące się w dziejach, choć dla wielu niezauważalne, prawa i prawdy metafizyki, które splatają się z Objawieniem chrześcijańskim i są oświeclane jego światłem:

„Dopiero w ramach metafizycznych naprawdę dostrzega człowiek, jak w dziejach łączy się doczesność z wiecznością, stworzony wszechświat z niestworzonym Bogiem, spełniając naczelne hasło twórczej rzeczywistości: *continua creatio*” [podkr. M.R.] <340>.

Kluczowym pojęciem, pozwalającym zrozumieć Bożą obecność w dziejach, jest pojęcie „Logosu”. „Słowo Logos – pisze Ratzinger – oznacza najpierw tyle, co sens. Świat pochodzi od Logosu, a więc: świat jest pełny sensu [...]. Zanim jeszcze zaczniemy działać sensownie, sens już istnieje”²³. K. Michalski w swej metafizyce teologicznej pokazuje, jak szukanie filozoficzne „po omacku” – bez bezpośredniego objawienia światła wiary, które wzmacnia widzenie Boga – przeszło w sferę treści Objawienia.

„Przebiwszy się raz do pojęcia Logosa obrabiała je filozofia grecka z najrozmaitszych punktów widzenia, nie przeczuwając ani na chwilę, że w jej języku odezwie się m e t a f i z y k wśród ewangelistów, św. Jan, oświadczając, że na początku wszystkiego było Słowo, był Logos. Otworła Grecja drzwi areopagu przed św. Pawłem, by posłuchać tego, co jej chciał powiedzieć o Logosie wcielonym i zmartwychwstałym, o Bogu nieznanym” [102; podkr. M.R.] .

Ksiądz Rektor stara się wykazać jedność dwóch podstawowych tez swej metafizycznej teologii: (1) „Bóg jest Słowem” (*Logos*) i (2) „Bóg jest Miłością”.

²² W innym miejscu (*Dekalog*, Poznań 1994) J. Salij pisze:

„Zgodność naszego poznania i naszej mowy z rzeczywistością, przestrzeganie rygoru prawdomówności – to zaledwie odbłask prawdy, to jedynie warunek [...] jej pomyślnego w nas rozwoju. Z istoty swojej prawda jest światłem, jakie nosimy w sobie, światłem pełnym mocy, uzdalniającym nas do prawego życia i do miłowania bliźnich. Toteż p r a w d a j e s t d a r e m B o ż y m. [...]”

Kiedy czytamy w Piśmie świętym o «poznaniu prawdy» czy o «przyjęciu słowa prawdy», należy przez to rozumieć otwarcie się na to światło i moc z góry, które przemieniają nas w nowego człowieka. Tymczasem nasza skłonna do teoretyzowania mentalność dostrzega w tych zdaniach jedynie wezwanie do uznania wiary chrześcijańskiej za prawdziwą. Kiedy zaś pojawia się w Piśmie świętym termin «p r a w d a B o ż a», chodzi nie tylko o to, że to zdanie [...] znajduje pokrycie w rzeczywistości, bo objawił j[ę] Bóg. W terminie tym zawarte jest przede wszystkim orędzie, że zwracając się ku nam p o t e g a B o ż a nigdy nie przeminie i nigdy n i e o s ł a b n i e, a n i n i e c o f n i e s w o j e j d l a n a s m i ł o ś c i. [...] Szkoda, że we współczesnych przekładach Biblii tłumacze dostosowują się do naszej mentalności i termin «p r a w d a P a ń s k a» oddają jako «wierność Pańska». Zapewne nie przybliży nas to do uchwycenia przesłania biblijnego na temat prawdy” (s. 12; podkr. M.R.).

Zwrot „pokrycie w rzeczywistości” przywołuje myśl o *Logosie*, ale zarazem J. Salij stara się uchronić od zapomnienia biblijne rozumienie prawdy jako światła Bożego, które ogarnia cały świat stworzony, która manifestuje się jako miłość. Chrześcijański związek *Logosu* i miłości ukazują też Michalski i Ratzinger. Bez uznania tego związku trudno byłoby dostrzec Chrystusa w *Logosie*.

²³ J. Ratzinger, *Głoszenie Boga dzisiaj*, (tłum. L. Balter), w: tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań–Warszawa 1990, s. 72.

Przywołuje postawę św. Augustyna [118], który odkrył moc *Logosu* Wcielonego, niosącego „zbawczą miłość”.

„Św. Augustyn szukał i znalazł, by już potem do końca życia dowodzić, że szczęście polega na posiadaniu Słowa, a nie na samym Jego szukaniu. Tak się serdecznie ucieszył, kiedy stwierdził, że Logos św. Jana rwie do siebie logosa Platona. Życie człowieka z niestworzonego Logosa i własnej wypracowanej myśli wśród ustawicznego przenikania w pokój lub trudzie jest wielkim szczęściem na ziemi” [118; podkr. M.R.].

Ks. Michalski, przyjmując za wzór postawę Augustyna, zgadza się więc z sądem J. Salija: jeśli się odkryło źródło objawionego Światła i Słowa, nie należy dalej szukać „po omacku”, w mrokach.

Uznanie dla Augustyna wyraża śląski Mediewista m.in. za to, iż „z zachwytem” dostrzegł, że „ten sam Odwieczny Logos pojawia się i u ucznia Chrystusowego, i w pismach Plotyna” [74].

Ewangelista, określając Chrystusa jako *Logos*, dokonuje – według J. Ratzingera – ważnych ustaleń i wyraża przekonanie,

„że w wierze chrześcijańskiej ujawnia się to, co rozumne, sam rozum podstawowy, [...] że podstawa bytu jest jako taka rozumem i że rozum nie jest przypadkowym produktem [...] Tak więc chrześcijański akt podstawowy ma podwójną wymowę:

1. W wierze chrześcijańskiej ujawnia się *rozum*; właśnie jako wiara domaga się ona *rozumu*.
2. Rozum ujawnia się przez *wiarę* chrześcijańską; rozum zakłada *wiarę* jako swoją przestrzeń życiową”²⁴ [podkr. M.R.].

Pierwotne chrześcijaństwo wybrało *Logos*, Boga filozofów jako podstawę wszelkiego bytu. Opowiedziało się „za Bogiem filozofów, to znaczy przeciw mitowi uświęconemu zwyczajem, za samą prawdą bytu”²⁵. To ściągnęło na wczesny Kościół zarzut ateizmu, gdyż fakt „uznawanie jedynie Boga filozofów wydawał się bezbożnością, wyparciem się „religii” [...]”²⁶. Rozumny *Logos*, gdy stał się Bogiem wiary, do którego można się modlić, przestał być tylko „wieczną matematyką wszechświata” (czystym ładem), ale ujawnił się On jako *agape*, dopełniła go stwórcza miłość²⁷.

Ks. Michalski pragnie odkrywać *Logos* i *logoi spermatikoi* w ludzkich dziejach, gdyż chce zrozumieć ich rozumność, ale wie, że *Logos* i *logoi spermatikoi* widać tylko w pewnym świetle, przy założeniu określonych „metafizycznych ram”. Przyjęcie tej „ramy” wymaga uznania istnienia prawdy. Gdy odrzuci się prawdę, trudno dostrzec *Logos* i *logoi spermatikoi*. J. Ratzinger obecną sytuację zestawia z „potwornością więzień”, które pozbawiają człowieka światła dziennego, wtrącając go w ciemność”. Zasadniczy mrok stanowią brak prawdy i odrzucenie rozumu. Człowiek „szuka drogi po omacku, staje się więźniem, a nie wyzwoloną istotą”. Podstawą widzenia świata ma być prawda o Bogu, o rozumności *Logosu*.

„Głęboka ciemność i wyobcowanie w naszych czasach polega [...], [na tym, że posiadamy] liczne możliwości działania, nie rozpoznajemy już jednak ich celu, [...], nie jesteśmy zdolni wierzyć prawdzie i widzieć ją [...] [Jeśli] człowiek nie posiada prawdy, a tylko

²⁴ J. Ratzinger, *Teologia a polityka Kościoła*, (tłum. J. Kruczyńska), w: tenże, *Kościół...*, s. 201.

²⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa. Wstęp A. Zuberbier, Kraków 1994, s. 131.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 25.

możliwość działania, wtedy staje się wyobcowany, a współdział jest tylko pustą zabawą w ciemności [...]”²⁸ (podkr. M.R.).

Aby przezwyciężyć ciemności, nie pozwalające widzieć prawdy, trzeba uznać – aktem filozoficznej wiary – obecność *Logosu*. I trzeba też dotrzeć do światła, które – rozjaśniając swą mocą mroki – pozwoli manifestować się obecności rozumnego *Logosu*.

Do ukształtowania tak ważnych dla K. Michalskiego przekonań, o obecności *Logosu* i „twórczej rzeczywistości”, przyczyniła się myśl filozoficzna i teologiczna wielkich metafizyków, wśród nich metafizyków świetlnych: Augustyna, Bonawentury, Tomasza z Akwinu i Dantego.

IV. KLASYCZNE WIZJE ŚWIATŁA: AUGUSTYN, BONAVENTURA, TOMASZ Z AKWINU

Śląskiemu Mediewiście bliskie są klasyczne wizje światła. One współstanowią „ramy metafizyczne” jego widzenia świata. Bliska jest mu także apoteoza greckiego światła, mającego ukształtować filozoficzne widzenie świata. Przyjmuje on za własną wizję, w której „twórczość myślową starożytnej Hellady oblewa światło pogody” <210>. Michalski podkreśla mocno metafizyczne założenia greckiej teorii poznania. Dlatego przenika ją światło, że „nie stracono zaufania w siłę władz poznawczych człowieka” <210>.

W swej interpretacji *Boskiej komedii* Michalski zwraca uwagę na spotkania Dantego w czwartej sferze niebieskiej słońca:

„spotyka się poeta nie tylko ze św. Tomaszem i Albertem W., ale także z przedstawicielem augustianizmu, św. Bonawenturą, z neoplatonikiem Pseudo-Areopagitą, wreszcie, co bardzo znamienne, ze Sigerem z Brabancji, w którego pismach wpływ perypatetyzmu arabskiego znalazł najjaskrawszy swój wyraz. Obok tego ujrzał Dante w sferze słońca-światła szereg mistyków, jak Ryszarda ze św. Wiktora, św. Franciszka z Asyżu, wreszcie wizjonera Joachima de Fiore, a gdzie indziej św. Bernarda” <461>.

Dla śląskiego Mediewisty różnorodność nurtów filozoficznych w tej grupie i obecność mistyków świadczą o „usposobieniu Dantego i o jego predyleksji”. W sferze słońca-światła również Książd Rektor spotyka się z ideami, które wypracowali filozofowie i mistycy bliscy Dantemu i sam autor *Boskiej komedii*.

Wizja Boga jako słońca duszy, światła i jasności przenika pisma K. Michalskiego. Jest ona zaczerpnięta, jak sam zaświadcza, od Augustyna, u którego obraz światła odgrywa ważną rolę. „Boga nazywa filozof z Hippony często słońcem duszy, jej mistrzem i światłem” <476>. Takie określenia wiążą się z Augustyńską teorią poznania, według której „proces poznanie niezmysłowego dokonuje się w ścisłej zależności od specjalnego światła bożego”. Wiedza pojęciowa (*sapientia*) ma być „odbiciem idei, będących w umyśle bożym”. Dojście do niezmienniej prawdy jest uwarunkowane Bożym oświeceniem ludzkiego umysłu „przez specjalne światło, w którego blasku występuje dopiero ta prawda z całą oczywistością” <476>.

Choć augustianizm ze swą wrażliwością na metafizyczny wymiar światła jest bliski Michalskiemu, to stara się on odkryć w dziejach filozofii jego zbliżenia z myślą perypatetycką i w takim związku sobie go przyswoić.

²⁸ J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 1994, s. 121

Ksiądz Rektor z aprobatą powiada: „Myśl św. Bonawentury wcale nie zamarła” <503>. Gdy się w nią bardziej wgłębiamy, to „wszędzie spotykamy światła”. W metafizyce Bonawentury „światło we wszystkich znajduje się bytach” <504>. W wypracowanej tam wizji rzeczywistości światłem „nie stworzonym i w znaczeniu ścisłym jest sam Bóg”, światłem „stworzonym i zależnym są inne byty”, a pierwszą, zasadniczą formą substancjalną ciał jest światło <504>.

K. Michalski, badając myśl Bonawenturiańską, eksponuje zawartą w niej wizję irradiacji światła Bożego w ludzki rozum. Prowadzi ona do podziału filozofów na oświeconych (*illuminati*), gdyż podnosili swój umysł do Boga (np. Platon i Plotyn), i na takich, którzy nie doznali oświecenia (np. Arystoteles). Ale nawet ci, którzy są oświeceni przez Boga, nie dochodzili w pełni do celu. Nie mieli światła wiary, a wejście w obszar tego światła jest linią graniczną rozumu <502>. Irradiacja światła Bożego wspierała w poszukiwaniu prawdy filozofa czasów przedchrześcijańskich, ale to wiara „podtrzymuje myśl chrześcijanina” i jeśli ona „choćby na chwilę przygasa, od razu tonie rozum w ciemnościach” <502>. Bonawentura „zaufania rozumu we własne siły nie umacniał” i uznawał, że irradiacja światła Bożego jest niezbędna również do poznania koniecznych prawd logicznych <504>.

Św. Bonawentura proponuje potrójną drogę w „pochodzie duszy do światła”: *via purgativa, illuminativa, unitiva*. Są to stopnie do „coraz jaśniejszego światła” <508>. Najjaśniejsze światło spływa od samego Stwórcy i jest zarazem szczytem miłości.

Luministyczne idee Bonawenturiańskie wykazuje Michalski w dziele Dantego, ale również można je odnaleźć w jego własnej twórczości i odgrywają one w niej istotną rolę.

Dla ks. Michalskiego, gdy obcuje on z myślą Akwinaty,

„nie ulega wątpliwości, że jasny, pogodny Eros filozoficzny *Sympozjonu* Platona, przebijający się przez zmysłowe zasłony i jednostkowe zapory do istoty rzeczy bez chwili zwątpienia w osiągalność celu, zjawia się w duszy św. Tomasza” <210>.

Tomasz filozofuje „z ufnością, że potrafi zajrzeć w samo serce bytu” <210>. Opisując ten ogłód, Akwinata sięga również po obraz światła, pogłębia metafizyczny wymiar światła.

K. Michalski w różnych rozważaniach przywołuje Tomaszową naukę o *lumen gloriae*, co łączy się też z jego zamiłowaniem do dzieła Dantego. Nauka ta – podkreśla Ksiądz Rektor – „znalazła najbardziej obrazowy i poetyczny wyraz w *Boskiej komedii* <482>. Wyeksponowano tam Tomaszową ideę, że dzięki *lumen gloriae* „widzi się nie tylko Boga, ale także wszystko inne w Bogu” <483>. *Lumen gloriae* nie ma być tylko ozdobą, lecz ma realnie wpływać na widzialność świata, ma umożliwiać prawdziwie boski ogłód.

V. DANTEJSKA WIZJA ŚWIATŁA

Dusza znajduje się w świetle przy lekturze *Boskiej komedii*. Taką myśl wypowiada w wielu miejscach Michalski <zob. np. 509> i dodaje: „Kto nie zna

średniowiecznej metafizyki świetlnej, nie zrozumie w całej pełni Dantego” <473>. Ksiądz Rektor wskazuje, że zarówno „w dziedzinie ontologicznego istnienia, jak i dziedzinie logicznej myśl, uznaje Dante światło za czynnik istotny i dlatego ono ciągle i ciągle u niego powraca” <509>. W obrazach światła żywa wyobraźnia poety łączy się z metafizycznym oglądem rzeczywistości.

Bóg i akt stworzenia wiążą się w wizji Dantego ze światłem. Boga, jako pierwszą przyczynę sprawczą i jako cel, do którego wszystko zmierza, nazywa on światłem <489>. Światło to „rozbłyskując stwarza”. Bóg będący Dobrocią jest światłem, które „nie tylko błyszczy, lecz grzeje, Dobroć nie tylko miłość nieci, lecz sama kocha, sama jest Miłością” <489>. Metafizyczny wymiar światła, ukazujący – u Dantego – Absolut, łączy się z miłością.

Michalski, rozważając *via illuminativa* w partiach wieńczących wędrówkę w *Boskiej komedii*, w szczególnie sposób zwraca uwagę na filozoficzny i mistyczny wymiar światła w świecie przedstawionego utworu Dantego. Tak istotną tam rolę światła stara się opisać z siłą dorównującą poetyckiej wizji, próbując zdobyć się na moc i dynamikę wyrazu, którą osiąga sam Dante. Michalski sprzeciwia się nieustannemu poszukiwaniu sensów moralnego i anagogicznego w tekście *Boskiej komedii*. Respektuje on, wprost to deklarując, „nietykalne prawa dla wyobraźni i fikcji”²⁹. Jego zdaniem, w rzetelnych analizach dzieła, dążących do tego, aby właściwie zrozumieć zawarte tam przesłanie, należy mieć na uwadze, że

„pochód [...] na *via illuminativa* ów. Bonawentury, jest wielką kontemplacją i wizją zarazem. Wielka wizja dantejska rośnie w miarę, jak lot idzie w górę aż do empireum, by się zakończyć kąpielą w świetlistej rzece i by z niej poeta mógł dostać w oczy duchowe to nowe światło, które teologia nazywa światłem chwały, «lumen glorie», i by mógł spojrzeć twarzą w tajemnicę, która się wypromieniła jako ostatni epizod fikcji poetycznej, jako trójjedność we wszystkich barwach tęczy”³⁰.

Michalski w swej hermeneutyce „świątego dramatu” podkreśla – zgodne z ideami Dantego i własną koncepcją sublimacji – związek światła i miłości. Dzięki miłości możliwy jest „zryw do światła”, stawiający człowieka wobec samej Miłości.

„Ta sama miłość, co wprawia w ruch każdą gwiazdę, poruszy wreszcie i duszę ludzką, [...], by przeżyła niezwykły zryw do światła we wszelkiej jego postaci i stanęła twarzą w twarz ze swą odpowiedzialnością za życia wobec – Miłości”³¹.

Dopełnieniem rozważań nad myślą Dantego jest dla Księdza Rektora kwestia szlachectwa duszy. Na „jasnym tle szlachectwa” pojawiają się cnoty i piękne uczucia <473>. Cnoty są oparte na szlachectwie, ale się ono do nich nie sprowadza. Bywa, że nikną w duszy cnoty, a „pozostaje w niej szlachectwo, które pokrywa rumieńcem wstydu oblicze winowajcy”. Michalski podkreśla, że u Dantego szlachectwo jest „promieniem świetlnym”, idącym od Boga (jako przyczyny sprawczej), ażeby duszę „napęlić swym blaskiem, zależnie od stopnia jej przygotowania” <473>. Szlachectwo jest dyspozycją, będącą „odblaskiem Najwyższego Dobra”. Michalski dodaje: „Kto nie zna średniowiecznej metafizyki świetlnej [...], nie zrozumie, że szlachectwo jest ostatecznie światłem, które się zlewa w duszę, tworząc w niej [...] *habitus*” <473>.

²⁹ K. Michalski, *Słowo wstępne*, w: *Boska komedia*, tłum. A. Świdorska, Kraków 1947, s. 9.

³⁰ Tamże, s. 10.

³¹ Tamże.

VI. ŚWIATŁO MIŁOŚCI I OŚWIECONE OCZY SERCA A ZAŚLEPIENIE NIENAWIŚCIA

K. Michalski porównuje wiedzę z miłością. Wiedza „buduje się w nas dlatego, że kochamy zagadnienie, że je zewsząd wysławiamy i staramy się choćby największym nakładem sił o ich rozwiązanie” [79]. Podobnie jest z miłością. Ma jeszcze ona i tę właściwość, że „człowiek przez miłość Boga przeżywa i przez miłość wzmacnia się jego władze poznawcze” [79]. Podstawą objawionej w Ewangelii wizji miłości są słowa „Bóg jest miłością”. Kto je przyjął jako tajemnicę wiary, może „w tym świetle zrozumieć niejedno, co mu się wydaje zrazu niezrozumiałe” [79]. Ich światło ukazuje tajemnice, a „tajemnica tłumaczy się przez tajemnicę, tajemnica Wcielenia przez tajemnicę Miłości”. Ewangelia naucza, że kto miłuje, ten zna Boga, a kto nie miłuje, ten Go nie zna. Miłość jest światłem, które w szczególny sposób ukazuje świat i daje osobliwy rodzaj wiedzy:

„Myśl o tym, że Bóg jest miłością, tłumaczy człowiekowi wiele bolesnych zagadnień jeszcze wtenczas, kiedy inne tłumaczenia straciły swą wartość” [81].

„Poryw miłości” wznosi władze poznawcze człowieka na „wyżyny twórczości”: „Z biciem serca pisał swe dzieła św. Augustyn, św. Anzelm, lub św. Bernard z Clairvaux, tak iż poprzez światło przebija u nich miłość” [79]. Stanem przeciwnym miłości jest nienawiść, ona – za św. Janem powtarza ks. Michalski – odbiera jasność spojrzenia i zaciemnia widzenia świata. Zauważa też, że – gdy idzie o rozważanie miłości i nienawiści – fenomenologia i psychologia indywidualna „wracają w znacznej mierze do myśli św. Jana”. U Schelera i Ortegi y Gassetta odnajduje tezę głoszącą, że

„nienawiść ogrania sobą wszelką wartość w znienawidzonej osobie tak, iż albo wartości się w niej nie widzi, albo też usiłuje się ją podważyć i zniweczyć” [80].

Przywołanym przykładem zaślepienia nienawiścią i braku światła miłości jest „mit krwi”, który wywołał wojenne spustoszenie.

K. Michalski, nie godząc się na destrukcyjne oddziaływanie nienawiści, głosi postulat osiągania rzetelności i przenikliwości spojrzenia, jako trwałej dyspozycji moralnej. Wzywa do cnoty heroizmu, aby umieć „spojrzeć szeroko, dostrzegając wszędzie dobro pospolite” i aby umieć „spojrzeć wysoko, aż do kultu Boga” [134]. Ksiądz Michalski, idąc za filozofią moralną Arystotelesa, sprzeciwia się rozdzielaniu zdolności do „spojrzenia szeroko” od zdolności do „spojrzenia wysoko”. Radykalny dualizm, niszczący spójne widzenia całej rzeczywistości, powoduje groźne utopie, np. „humanizm hitlerowski” (przenoszący świętość na rasę).

„Przez kult Boga dobro pospolite nie traci na obszarze, lecz zyskuje na głębi i dlatego cnota heroiczna u Arystotelesa rozpoczyna się z górnych, boskich źródeł, by następnie objąć sobą dobro pospolite. Religijność nadaje bohaterstwu tę głębię, jakiej szerokość dobra pospolitego zastąpić nie potrafi. Przez swą religijność bohaterstwo greckie zbliża się do chrześcijańskiego Wieczernika” [134].

„Oświecone oczy serca” stanowią – po wydarzeniu Wieczernika – podstawowy warunek myślenia heroicznego [137]. Ks. Michalski, przytacza za św. Pawłem formułę: „oświecone oczy serca”. Św. Paweł uważa takie oświecenie, uzdalniające do miłości, za dar Boży, za przejaw „ducha mądrości i objawienia”. Ksiądz Rektor rozwija dalej myśl o widzeniu świata dzięki „oświeconym oczom serca”:

„Mają członkowie gminy efeskiej otrzymać oświecone oczy serdeczne, bo komu nie pójdzie jego miłość wlać w oczy i myśli, ten nie posiadać miłości Bożej. Cokolwiek otrzymuje się z zewnątrz, [...], to się oświeconymi oczami serdecznymi, jakoby od wewnątrz widzi, widzi się to, czego ktoś inny zaledwie w części dochodzi przez pracowite rozważanie” [137].

Ten wewnętrzny ogląd zapoczątkowuje myślenie heroiczne, ale nie można na oglądzie i myśleniu poprzestać. One przysposabiają do czynu. Myślenie heroiczne, ufundowane na „oświeconych oczach serca”, prowadzi do sądu praktycznego „w formie konkretnego nakazu” [137]. W czynach miłości manifestuje się „szlachectwo duszy” [130].

Fenomen „oświeconych oczu serca” K. Michalski ujmuje w ramach procesu „sublimacji metafizycznej” i – w tak określonych ramach metafizycznych – „sublimacji psychologicznej” [157]. Sublimacja metafizyczna ukierunkowuje ku „wyższemu celom” (podporządkowując tym celom służbę elementów niższych). Sublimacja psychologiczna podnosi „w doskonałości twórczej władze i funkcje” [159]. Jak sam Ksiądz Rektor zaznacza, inspirację dla tej koncepcji czerpie z metafizyki świetlnej (z pism Pseudo-Dionizego pt. *De divinis nominibus*, z *Boskiej komedii* Dantego i ze św. Tomasza).

O widzeniu świata przesądza *caritas*. Ks. Michalski twierdzi, że postępowanie uwzniośla sprawiedliwość społeczną. Ale gdy dojdzie do niej wymiar łaski, to prawdziwie uwzniośla go miłość:

„Miłość wchodzi człowiekowi w oczy tak, iż lepiej i dokładniej widzi. Oczy bez miłości łatwo nędzy nie dostrzegają, a natomiast oczy napełnione miłością, odkrywają nędzę we wszystkich jej zakamarkach. Im głębiej wchodzi w nędzę oczy ożywione przez *caritas*, tym więcej staje się człowiek narzędziem Opatrzności dla innych” [162].

Metafizyczny wymiar światła i widzialności świata przenika się z wizją miłości i ukierunkowanym przez nią czynem. Na metafizycznych założeniach, określających moc światła i charakter widzialnego świata, oparte są zalecenia praktyczne. Michalski spośród osób, których widzenie świata kształtuje *caritas*, za wzór i obiekt analiz wybrał Brata Alberta.

VII. METAFIZYCZNA I ARYTYSTYCZNA WRAŻLIWOŚĆ NA ŚWIATŁO (JASNOŚĆ I MROK JAKO WYRAZ PRZEMIAN LUDZKIEGO DUCHA)

Obraz przemian światła i ciemności posłużył K. Michalskiemu do ukazania niewidzialnych stanów duszy, gdy przedstawia dzieje ducha Adama Chmielowskiego (Brata Alberta). W przypadku tego „moczarza ducha” do takiego zabiegu skłaniają nie tylko – zgodne z wieloma tradycjami religijnymi – archetypy życia duchowego, które w metaforyce luministycznej ujawniają skryte poruszenia duszy i przybliżają treści stanów mistycznych³². Tutaj pojawia się również sztuka operująca światłem – malarstwo. Twórczość artystyczna A. Chmielowskiego spleta się z przemianami życia duchowego. Ksiądz Rektor śledzi związek między malarskimi zmaganiem z grą światłocienia (których świadectwem są obrazy) a religijnymi doświadczeniami. W nich to rzeczywistość jawi się jako rozjaśniona duchowym światłem i opromieniona blaskiem duszy, bądź jako mroczna i sprowadzająca do wnętrza człowieka duchowe ciemności. Biograf Chmielow-

³² Zob. m.in. M. Eliade, *Przeżycia światłości mistycznej*, w: tenże, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994.

skiego zwraca uwagę na sposób wydobywania przez światło kształtu świata przedstawionego w dziele, bądź na ekspresję pogrążających go ciemności. Przywołuje przemiany w nastroju dzieł i wyraźne różnice w operowaniu opozycją światła i ciemności upatrując w nich manifestację stanu ducha Brata Alberta.

Rozważając współcześnie pożądaną sposób przedstawiania życia osób świętych, ks. Michalski podkreśla (w tekście z 1939 r.), że nie chodzi tylko o „krytykę źródeł, by uwolnić hagiografię od przerostu legend”, lecz „o coś ważniejszego, o to, by wydobyć na jaw, jak Bóg staje się słońcem dla [...] duszy, jak użyźnia całe jej życie, doprowadzając na wyżyny heroizmu”³³. Działanie Boga w życiu świętych zestawia Michalski – zgodnie ze swymi metafizycznymi przeświadczeniami – z działaniem słońca. Archetypiczne, solarne porównanie ma pomóc w wydobyciu skrytej obecności Bożej łaski, do czego przyczynia się utrwalony w wyobrażeniach związek między metafizycznym wymiarem światła (np. *lumen gloriae*) i „wyżynami heroizmu”. Odwołanie się do tradycyjnej metaforyki luministycznej łączy Ksiądz Rektor z zaleceniem lektury dzieła W. Jamesa o przeżyciach religijnych:

„Zrozumie się, że świętość staje się t w ó r c z ą p o t ę g ą przez obcowanie z Bogiem, że buduje niezrównane charaktery i doprowadza do heroizmu, staje się natchnieniem dla całego stulecia. Z heroizmu życia w obecnej dobie, z heroizmu młodego pokolenia, idą najsilniejsze bodźce dla hagiografii w nowym, wielkim stylu”³⁴ [podkr. M.R.].

Związek świętości życia z konkretną sytuacją nie ruguje z opisu zwrotów oparty na metafizyce światlonej, jako na „czymś dalekim” od konkretnego życia. Zdaniem K. Michalskiego jest wręcz przeciwnie: religię i świętość, które „mieszka[ła] dzisiaj nie tyle w marzeniu i dyskusji, ile [...] w c z y n i e, w całości życia” można trafnie zrozumieć dzięki ich związkowi z metafizycznym modelem „istnienia w świetle”. W biografii Brata Alberta stara się, wszystkimi dostępnymi środkami, „wydobyć na jaw, jak Bóg staje się słońcem dla tej czy innej duszy”.

Za cel sztuki, uprawianej przez Adama Chmielowskiego, uznaje K. Michalski „dojrzeć piękno i piękno w obrazie uwiecznić” [174]. Przyjętą przez siebie teorię piękna Ksiądz Rektor opiera na Tomaszowym określeniu: *quod visum placet* <218>. Uwydatnia ono „wizję przedmiotu i skoncentrowanie na wizji upodobania jako główne pierwiastki przeżycia estetycznego” <218>. Tomasz, mówiąc o takiej wizji, uwzględnił – zdaniem Michalskiego – „wszelki czynnik przedstawieniowy od zmysłów do intelektu, od aktualnego spostrzeżenia do odtworzonych pierwiastków wyobrażeniowych”. Za Tomaszem wylicza on cechy pięknego przedmiotu: nienaruszoną całość (*integritas*), ład układu (*proportio*) i przebłysek formy (*splendor formae*). Przyjmując tę charakterystykę pięknego przedmiotu, K. Michalski pyta: „Jakie zadanie będzie spełniał artysta, *artifex*?” – i odpowiada, zgodnie z Tomaszem:

„Skoro wszelka sztuka [...] określa się przez swój cel, więc też artysta spełni [...] zadanie, dając w swych utworach wizje, w których będą się z rozkoszą zatapiały władze poznawcze” <219>.

W wizjach Adama Chmielowskiego zatapia swe władze poznawcze Michalski, z rozkoszą śledząc grę światła i cienia. Patrząc na jego obrazy, szuka jednak w nich czegoś więcej niż tylko samej satysfakcji estetycznej, chce dostrzec o-

³³ K. Michalski, *Zmiany postawy religijnej na przełomie XIX i XX wieku*, „Analecta Cracoviensia” 12 (1980) s. 27.

³⁴ Tamże.

becny w nich blask innego światła. Spogląda na nie w perspektywie, którą zarysował, pisząc o dążeniach Tomasza i Dantego:

„Nie na pięknie jednak zatrzymał się lot św. Tomasza. Jak nad ziemią wznosi się błękitna kupała nieba, tak na naszym świecie (*natura*) opiera się porządek łaski (*gratia*), nad jednym i drugim góruje świat chwały (*gloria*). Nie tyle przez filozofię, ile przez teologię prowadzi nas św. Tomasz tam, gdzie Dante, idąc za Beatrycze, zobaczył: «Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy»” [podkr. M.R.] <219>.

Metafizyczny wymiar światła, a w szczególności subtelne światło chwały zajmują w strukturze ukazanej teleologii miejsce naczelne. To światło pozwala dotrzeć heroizm Brata Alberta.

Biograf Chmielowskiego na podstawie zebranej dokumentacji przypisuje mu podobną do własnej koncepcję piękna:

„Trzeba mieć w sobie wielką wrażliwość na piękno we wszelkiej postaci, trzeba mieć zdolność, by dostrzec zagadnienia piękna w jego metafizycznej głębi, jeżeli chce się zauważyć, że na dnie duszy samego człowieka tkwi obraz piękna bożego. Nie tylko malarzem, lecz i religijnym filozofem był Chmielowski, kiedy stwierdzał, że dziedzina piękna sięga tak daleko, jak daleko sięga b y t. Jego przyjaciele monachijscy nazywali go Platonem, bo i w Platonie się rozczynywał i jak Platon ciągle wracał w dyskusji do odwiecznego Piękna, którego śladów należy szukać w całej stworzonej rzeczywistości. Toteż kiedy przesunęła się dominanta w jego życiu, stał się z artysty w jednej postaci artystą w postaci innej”³⁵ (podkr. M.R.).

Michalski jest przekonany, że w uzyskanie ładu (*ordo*) dzięki twórczej aktywności artysty są zaangażowane, oprócz aktów woli, „inne czynniki psychiczne” <213>. Gdy rekonstruuje duchową sylwetkę Chmielowskiego, odnotowuje, że był on „marzycielem i melancholikiem” oraz dodaje, powołując się na słowa przyjaciół, że miał „dziwne odczucie koloru w oczach” [174]. Łączy z takim usposobieniem świat przedstawiony w jego dziełach: „Uderzają ciemne tony, jakie wprowadził do swych obrazów” [174]. Michalski, śledząc przenikanie się jasności i mroku, zestawia dwa obrazy: jeden o jasnych kolorach i drugi o kolorach ciemnych.

„Maluje mnicha na cmentarzu, gdzie znowu wszystko ginie w półmroku, a potem maluje u boku Wyczółkowskiego coś w jasnych kolorach, jak Fra Angelico i coś w swych tonach ciemnych. W jasnych maluje *Zjawienie się Pana Jezusa św. Małgorzacie Alacoque*, w ciemnych: *Szarą godzinę*, *We Włoszech* i *Ecce Homo*. Wziął z sobą do nowicjatu dwa obrazy: ten o jasnych kolorach, *Zjawienie*, i ten o kolorach ciemnych, *Ecce Homo*. W jego własnej duszy zjawią się mroki i zostawi w Starej Wsi *Zjawienie*, ale *Ecce Homo* wszędzie z nim powędruje, pójdzie z nim aż do krakowskiej ogrzewalni” [174; podkr. M.R.].

Biograf łączy treść listów („idźcie do nas słońce z duszy”) z kolorytem obrazów, z emanującą z nich jasnością:

„Z obydwu listów idzie do nas słońce z duszy Chmielowskiego, takie słońce, o jakim dotąd w żadnym chyba liście nie mówił. Czuje się szczęśliwy i maluje [...]. Kończy może rozpoczęte już we Lwowie *Zjawienie się Pana Jezusa św. Małgorzacie*. Jasny koloryt tego obrazu, koloryt i styl przypominający Fra Angelico byłby wyrazem tego, co wówczas Adam Chmielowski w swej duszy przeżywał” [184; podkr. M.R.].

Jasność przenika się z ciemnością, a ta ostatnia często zagarnia całą egzystencję poszukującego swej drogi malarza: „Ciemna chmura miała Chmielowskiemu zasłonić jasne dotąd słońce i przynieść ze sobą tajemnicę trudną do przeniknięcia” [184]. W życiu i w dziele „zagaściły się mroki” [186]. Jasności zma-

³⁵ Brat Albert. *W setną rocznicę urodzin (1846–1946)*, Kraków 1946, s. 11.

gają się z mrokiem w jego duszy, w dziełach i w potocznym odczytaniu świata widzialnego. Wszystko zespała jedna moc. Zgodnie z koncepcją K. Michalskiego można ją określić jako *logos* (*Logos*), dający zróżnicowanemu światu jedność; nie oznacza to jednak, że jedność *logosu* dostrzega się bez duchowego wysiłku.

Zasadnicze rozstrzygnięcia w życiu Adama Chmielowskiego, tak jak przedstawia je Michalski, wiążą się z natężeniem obecności światła. Przenika ono – jak nakazuje przyjęty, metafizyczny model – świat widzialny i niewidzialny, zestrzaja różne elementy, swym blaskiem wydobywa ich piękno i wprowadza harmonię.

„Wielkie doświadczenie Boże miało się skończyć w sierpniu 1881 roku. Pojechał kiedyś sam do Kudryniec nad Zbrucz [...] Według opowiadania, Adam Chmielowski spoglądał w dzień sierpniowy 1881 roku z balkonu swego pokoiku na okolicę zalaną słońcem. Widział jak żęncy wracali za żniwa z wieńcami i pieśniami. Wtedy to miały i w duszy chotrego zapalić się pierwsze jasne promienie. Mroki wewnętrzne miały jednak spłynąć kiedy indziej” [187; podkr. M.R.).

Nie jest to zaznanie światła w „całej pełni”. Ludzka kondycja jest skazana na obecność mroku. Choć Michalski dodaje, że gdy Chmielowski znalazł regułę tercjarzy, „jeszcze jaśniej rozpałiło się słońce jego duszy” [188], to przemienność mroku i jasność uchodzą za najtrafniejszy obraz wolności. M. Heller uważa, że nie mamy pełni światła, rozjaśniającego całą rzeczywistość, dlatego podjęcie decyzji, dokonanie wyboru wiąże się z ryzykiem:

„Dramatyczność naszej sytuacji polega na tym, że najbardziej ludzkie decyzje musimy podejmować w obszarze, w którym przenikliwość naszego rozumu rozplywa się w poświatach i cieniach. Ale może właśnie dzięki temu jesteśmy ludźmi a nie automatami do podejmowania moralnych decyzji”³⁶ (podkr. M.R.).

Podobnie jak K. Michalski, grę światła prawdy i mroków egzystencji widzi K. Tarnowski. Nieustanna gra między ciemnością i jasnością, której uczestnikiem jest człowiek szukający prawdy, wyraża się w podstawowy sposób w „półmroku naszego świata”:

„Prawda jest swoistym światłem, które oświeca rzeczywistość taką, jak jest. Lecz rzeczywistość nie jest bynajmniej cała w prawdzie, nie jest cała w świetle – jest ona w świetle i w mroku. Ponadto często nie chcemy, by prawda oświeciła nasze własne mroki, to, co w nas krzywe, brzydkie, złe. Dlatego prawda świeci jedynie poprzez „półmrok naszego świata” i dlatego domaga się ciągle od nas współpracy, wspomagania światła w rozpraszaniu ciemności. Rozpraszając ciemności pomagamy światłu odsłonić ciemności jako ciemności, zło jako zło, zagubienie jako zagubienie [...]”³⁷ (podkr. M.R.).

Rozpatrywane wywody ks. Michalskiego o życiu duchowym Brata Alberta odsłaniają też świat intymnych przeżyć i wyobrażeń ich autora. Ksiądz Rektor, uwrażliwiony lekturami dzieł Dantego, Bonawentury, Ewangelii św. Jana na metafizyczny wymiar światła, doświadcza działania mroku i jasności w sztuce jako manifestacji świata duchowego. W rozważaniu biograficznego znaczenia obrazów Adama Chmielowskiego przeświadczenia metafizyczne splatają się z estetycznymi i antropologicznymi. Michalski nie poprzestaje na efektownym i przekonywującym pokazaniu gry duchowych mroków i jasności oraz piękna wewnętrznych zmagających, ale chce odsłonić prawdę „heroicznej rzeczywistości” konkretnych czynów Brata Alberta. Chce także – zgodnie z założeniem o roli

³⁶ M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, s. 40.

³⁷ K. Tarnowski, *O oczyszczeniu*, „Znak” 431 (4) 1991, s. 33.

wyobrażeń w formowaniu woli – osiągnąć cel praktyczny, aby czytelnikom biografii Brata Alberta udzieliła się ta sama „nowa miłość”, która „wysubtelniła aż do intuicji duchowy jego wzrok”, aby dostrzegli świat w tym świetle, w jakim widział go Brat Albert.

VIII. KONCEPCJA ŚWIATŁA ABSOLUTU I WIZJA DZIAŁANIA BOGA W DZIEJACH

Ks. Michalski podejmuje kwestię oceniania obecności Boskiego Światła w ludzkich dziejach w kontekście totalnej II wojny światowej i zmian techniki, które się podczas jej trwania ujawniły (bomba atomowa). W *Między heroizmem a bestialstwem* przedstawia – osobliwie dantejski – kontemplacyjny ogląd rzeczywistości, jaki był jego udziałem w czasie wojny.

„Kiedy wokoło pałą się lasy znajduję się o jakie 130 kilometrów od swego warsztatu naukowego, mając pod ręką niewiele tylko książek. A na wszystkie ich strony pada p r z e r a ż a j ą c e światło z palących się lasów. Skoro tylko spojrzałem w otaczającą pożogę, nie trudno było dojrzeć w jej płomieniach od wieków pracujące siły: miłości i nienawiści. [...] Związki między terażniejszością a przeszłością widzi się jaśniej, ilekroć wokoło pałą się lasy, ilekroć konieczna staje się wielka przebudowa. Musi się także mieć nową miłość w duszy i w oczach, żeby zrozumieć zadanie nadchodzącej epoki”³⁸ [podkr. M.R.].

Światło wojennej pożogi, światło ognia niosącego zgłiszcza wpisuje się w metafizyczne ramy koncepcji Księdza Rektora. Jego teza, iż można – i należy – patrzeć uważnie na świat, gdy jest on dany w tak „prerażającym świetle”, wydaje się zaskakująca. Stwierdzenie, że w tym świetle „widzi się jaśniej”, wyzwania chwili obecnej i zarazem to, co napisane w dawnych traktatach, może wywołać protest. Nie każdy jest uzdolniony do tego, aby móc patrzeć na prawdę, którą ukazuje światło wojennej pożogi – jego jasność oślepia. Ks. K. Michalski był jednym z tych, którzy w takim świetle mogli coś istotnego dojrzeć i o tym – w ten sposób – napisać. Jego książka *Między heroizmem a bestialstwem* i inne jego powojenne teksty są kontynuacją przedwojennych rozważań: już wówczas pojawiało się w nich żądanie heroizmu, w sytuacji odwiecznego sporu miłości i nienawiści. W referacie pt. *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów* wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie Filozofii Tomistycznej w Poznaniu w 1934 r. wyłożył przyjęty przez siebie punkt widzenia na te kryzysowe momenty dziejów, które uchodzą za irracjonalne.

„Bywa jednak tak, że zbadawszy całą rzeczywistość społeczną w jej dynamice dziejowej, myśl ludzka staje bezradna wobec pewnych niewytłumaczalnych faktów, iż pozostaje jej jako jedyne wyjście zaufanie w Opatrzność, która z irracjonalnych dla nas powikłań dziejowych potrafi wyprowadzić jednostki i państwa na szerokie gościńce rozwoju” [podkr. M.R.] <340>.

K. Michalski swą formułę filozofii dziejów umieszcza, jak sam pisze, w „ramach metafizycznych”, gdyż w nich dopiero „dostrzega człowiek, jak w dziejach łączy się doczesność z wiecznością” i w „ramach metafizycznych człowiek tworzy dzieje w oparciu o Boga” [podkr. M.R.] <340>.

Przed nadejściem ogarniającej cały świat wojennej pożogi ostrzegał Ksiądz Rektor, wnikliwie analizując świetlany mit krwi i utopię faszyzmu. Jeśli już

³⁸ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984², s. 26. Cyt. za: Głombik: *Filozofia pamięci...*, s. 23.

„ogień pali lasy”, to jako filozof czuje się on zobowiązany patrzeć, w tym „przerażającym świetle”, na ukazującą się w nim rzeczywistość. Autor *Między heroizmem a bestialstwem* nie odrzuca metafizycznego modelu „istnienia w świetle” i nie kwestionuje sensu metaforyki luministycznej w filozofii i – szerzej – kulturze europejskiej. Nie postrzega czasu wojny jako skutku tego metafizycznego modelu i jego metaforyki, mimo iż musiał doświadczać świata i patrzeć na jego dzieje w „przerażającym świetle” wojennej pożogi.

E. Levinas występuje przeciw totalizującemu światłu poznania:

„Poznawać to ujmować byt wychodząc z niczego lub przywołać go do niczego, odbierać mu jego odmiennosc. Ten efekt przynoszą już pierwsze promienie światła. Rozświetlać to odbierać bytowi jego opór, jako że światło otwiera horyzont i przenika przestrzeń – wydaje byt wychodząc od nicości”³⁹.

Levinas za drastyczny przejaw totalizmu światła uznaje czas drugiej wojny światowej i dokonaną podczas niej eksterminację. W filozoficznej metaforyce światła widzi on przejaw totalitarnej opresji rozumu. Ta ekspansywność powodowana jest naturą światła rozumu⁴⁰. Światło, rozlewając swe promienie, ustanawia pewną całość „daną w świetle” (totalizuje), odbierając „inność” zagarnianym przez siebie rzeczom. Rozum, rozumiejący sam siebie na podobieństwo światła, liczący i przeliczający oświetlone sobą rzeczy, skłania do walki o posiadanie własnego „miejsca pod słońcem”. Przyczynia się też do rozwoju techniki, która wytwarza narzędzia służące tej walce.

O zatarcie aksjologicznego przesłania światła na skutek czasu wojny zaświadcza C. Miłosz w *Pamiętniku naturalisty*: „Gołe słońce bez barw i bez mowy / które niczego nie chce, do nikąd nie wzywa”. W wierszu *Ocalony* T. Różewicza, ze zbioru *Niepokój*, z 1947 r. – podmiot liryczny przedstawia się jako ktoś mający „dwadzieścia cztery lata”, kto ocalał, mimo iż był „prowadzony na rzeź”. Doświadczenia wojny skłaniają go do przekonania, że nie można już zrozumieć podstawowych pojęć; że w świecie, w którym dopuszcza się zbrodni – i nie ma zbawienia – nie można pojąć, czym jest światło i czym jest ciemność.

„To są nazwy puste: / człowiek i zwierzę / [...] / światło i ciemność // Człowieka tak się zabija jak zwierzę / widziałem: / furgon porąbanych ludzi / którzy nie zostaną zbawieni. / [...] // Szukam nauczyciela i mistrza / niech przywróci mi wzrok słuch i mowę / niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia / niech odziami światło od ciemności / [...]”.

Ten sam poeta – w utworze *Gałązka oliwna*, z tomu *Czerwona rękawiczka* (1948) – deklaruje jednak, że własne dziecko nauczy rozróżniać światło od ciemności:

„A jak nam się urodzi / ten chłopiec to mu powiem: / tu jest światło tu ciemność / tu jest prawda tu fałsz / [...] // I będzie żył w światłości”.

W kontekście tych problemów K. Michalski wypowiada swą tezę: „Kocha człowiek światło, a nienawidzi ciemności. Toteż nazywa światłem wszystko, co nosi na dnie serca jako drogą dla siebie wartość” [73]. Przypomina – w chwili zachwiania tradycji – o ukształtowanej w dziejach relacji między obrazem światła a Absolutem. Biblia „nazywa światłem i Boga, i wszechświat” [73]. Księga Rodzaju przedstawia, jak Bóg na „początku czasu najpierw stworzył światło, oddzielając je od ciemności jako byt od niebytu, od nicości [73]. Według słów prologu Ewangelii św. Jana

³⁹ E. Levinas, *Metafizyka i transcendencja*, „Teksty Filozoficzne PAT”, Kraków 1985, s. 138.

⁴⁰ Por. K. Wiczeorek, *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, s. 48 nn.; 57 nn.

„rodzi się odwiecznie Światłość ze Światła, Odwieczny Logos z Odwiecznego Ojca, jawi się światło stworzone ze Światła Niestworzonego, a potem Logos staje się ciałem, by rozpocząć nową erę w dziejach ludzkości” [73].

Ks. Michalski przywołuje tradycje metafizyki zespolonej z teologią świetlną, aby przekonać współczesnych, że „oświeca ludzkość Odwieczny Logos i w sposób naturalny i w sposób nadprzyrodzony”. Oświeca naturalnie, „wprowadzając we wszystkich ludzi swoje *logoi spermatikoi*” [73]. Na metafizycznym horyzoncie, przenikania się *Logosu* i Światła, lokuje się wezwanie do nadziei oraz do niepoddawania się doświadczeniu ciemności i mroków zła:

„Nieraz zalegały świat grube ciemności, ale w ciałach ludzkich paliły się boskie *logoi spermatikoi*, nieśmiertelne dusze, co się miały stać na ziemi współpracowniczkami Bożej Opatrzności” [74].

Jako metafizyczną oczywistość przytacza też Ksiądz Rektor tezę: „tego nikt nie zaprzeczy, że Bóg jest Bogiem wszystkich i oświeca każdego człowieka ..., bo przecież to światło stworzone z Jego Nieskończonej Światłości” [74]. Jest to teocentryczna wizja: tylko istnienie Boga (*Logosu*) nadaje niepodważalny sens stworzonemu światłu i widzianemu w nim światu. „Nieskończona Światłość”, gwarantując rozumny ład sprawia, iż światło staje się szczególnym symbolem boskiej i ludzkiej rozumności.

Czas wojny był podjętą w imię ideologii próbą usunięcia z widoku ludzkich oczu wszelkich przejawów Bożej obecności i zakwestionowania istnienia rozumnego *Logosu*. W Michalskim nie zachwiała się jednak wiara w Boże światło. W swym metafizycznym obrazie świata on nadal dostrzega obecność tego światła, ale widzi też dokonujące się zmiany i niesione przez nie dylematy:

„Nie zdołano zgasić Światła Niestworzonego; świeciło ono poprzez wszystkie lata [...] wojny, by na jej końcu postawić ludzkość przed dylematem dwojakiej możliwości wykorzystania energii atomowej, która działa na nas z siłą sądu ostatecznego [...]” [75].

„Na Dalekim Wschodzie zapaliły się pierwsze bomby atomowe, zapowiadając, co się będzie działo ze światem [...]” [149].

Michalski dostrzega konieczność rozważenia metafizycznych i praktycznych odniesień nowej sytuacji. W jej obliczu, w którym uwidacznia się siła sądu ostatecznego, ponowić trzeba podstawowy wybór: światło czy miłości czy zaślepienie nienawiścią.

„Trzeba być synem Bożym i jako syn Boży patrzeć daleko w dzieje, by zrozumieć, że wyzwolona energia atomowa powinna się stać błogosławieństwem narodów, a nie narzędziem samobójstwa [...] Kto przeniesie atomową energię na warsztat pracy, stworzy nowy okres w rozwoju ludzkiej kultury. Z serca ludzkiego rodzi się miłość lub nienawiść, pokój lub wojna, twórcza praca lub furia niszczycielska, a im silniejsze będzie narzędzie, tym dalszy będzie postęp lub pełniejsza zagłada życia” [122].

W nowych warunkach tkwią możliwości rozwoju, ale i zagłady. Po wojnie – pisze Michalski w 1947 r. – „świat przebudowuje się od podstaw aż do szczytu” [150]. Do tego dzieła mają włączyć się chrześcijanie, gdyż to oni są „synami światła”. „Jasne muszą być pojęcia i jasne cel” [150], aby dokonać właściwej przebudowy i własne działania widzieć w odpowiedniej perspektywie. Przy rozbudzeniu takiej nadziei zawsze pojawia się groźba utopii.

IX. UTOPIE ŚWIATŁA A ŚWIATŁO ESCHATOLOGII

Wiek XX przyniósł bezwzględne, siłowe realizacje różnych „utopii światła”. Są one wyrazem chęci stwarzania ontologicznego porządku rzeczywistości, który człowiek ma poznawać w akcie intelektualnej kontemplacji. Zostały one podjęte mimo ziemskiej ułomności i opierają się na perfekcjonistycznym konstrukttywizmie oświeconego, bezkrytycznego racjonalizmu. Wiążą się z pogardą dla zastanej rzeczywistości. Utopie światła nie liczą się z realnymi warunkami, ze swej natury nie przystającymi do „pełni przejrzystości” światów postulowanych przez konstruktywistyczne modele. Nie można w nich urzeczywistnić „pełni przejrzystości”, gdyż stanowi ona tylko atrybut boskiego sposobu istnienia.

Michalski w 1934 r. krytykuje „utopię krwi i rasy”, która swym światłem fałszuje rzeczywistość.

„Z głębokiej niechęci [u jednego z ideologów rasizmu] padły na chrześcijaństwo wszystkie cienie tak, jak z miłości do narodowego socjalizmu padają wszystkie światła nowego człowieka” <328>.

Utopia ta chce na nowo oświecić sobą dzieje, gdyż są „blade, bez krwi” <328>. Tworząc nowego człowieka, na czele jego wartości stawia się „rodzaj rycerskiej czci, *Ehre*, zamiast chrześcijańskiej miłości, którą odziera się z tego, czym jest i być musi w systemie cnót chrześcijańskich, odziera ją z *virtus*, z mocy, a robi się z niej źródło degeneracji” <328>. Ksiądz Rektor dalekowzrocznie – już w 1934 r. – ostrzega przed zaślepieniem, przed fałszywymi światłami idei nowej wiary (hitleryzmu):

„Budzi się lekkomyślnie [...] demona krwi, zamykając oczy na to, co łączy z góry jako dziedzictwo kulturalne. Jeżeliby raz demon zbudził się na dobre, zaczęłyby się rozpadać narody i państwa z Trzecią Rzeszą na czele [...]” <328>.

K. Michalski stwierdza, już po wojnie, że nie wolno ponownie dopuścić do sytuacji, w której ideologiczne kłamstwo utopii totalnie fałszuje naturalną różnicę między tym, co jest światłem a tym, co jest ciemnością [75]. Stan szczególnie dotkliwego i destrukcyjnego, gdyż trudnego do przezwyciężenia, pogrążania się w „ciemnościach” zachodzi tam, „gdzie samą ciemność światłem się nazywa”, a tak było w sytuacji Trzeciej Rzeszy [75].

W powojennym tekście *Dokąd idziemy*, w czasie gdy jedna z „przedwczesnych eschatologii” się skończyła, a druga wkroczyła na teren polski, Michalski rozważa przede wszystkim eschatologię Pawłową jako wezwanie skierowane do „synów światłości” – i czyni to w perspektywie własnej filozofii dziejów.

Celem ostatecznym ludzkości ma być „asymilacja ludzkości do Boga” [23]. Zaznacza, że myśl ta obecna jest także w doktrynach uznanych za „całkowit[ą] apostazj[ę] od Boga” [23]. Wskazuje na dążenia wyrażone w filozofiach Nietzschego i Feuerbacha.

Zapowiedź „pełni życia” odnajduje Michalski w eschatologii „wypełnion[ej] światłem i radością” u św. Pawła [304]. Jest to ta pełnia, do osiągnięcia której zmierza człowiek, jako do swego ostatecznego celu. Michalski zauważa, iż Pawłowy, radosny obraz życia w „pełni światła”, nie eksponuje kar Sądu Ostatecznego (to Piotr Apostoł „akcentuje raczej odpowiedzialność i karę za grzechy w dzień sądu, aniżeli obfitość nagrody” [304]).

W swym wykładzie eschatologii Paweł rozróżnia dwa odrębne, niesprowadzalne do siebie stany: to, co w warunkach ziemskiej rzeczywistości „przez wiarę widzi się w zwierciadle, w podobieństwie” oraz sytuację, gdy w nowym już świetle (świecie chwały) „widzi się twarzą w twarz”. Św. Paweł przechodzi „od tego, co widzialne, dotykalne” do „niewidzialnej pełni życia” [296].

Ks. Michalski podkreśla, iż Paweł wzywał członków gminy w Salonikach, „by nigdy nie tracili z oczu prawdy, że są synami światłości, że mają pracować, jak się pracuje w biały dzień, a nie kryć się po nocy” [21]. Myśl „o przyjsciu Chrystusa” ma napędzać ludzkie postępowanie światłem i prowadzić do życia w świetle. Ksiądz Rektor wskazuje na znaczenie, jakie już dziś dla ukierunkowania życia na ostateczny cel, posiada eschatologiczna zapowiedź, iż dla „synów światłości” dostępne staje się „to czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało” (1 Kor 1,9) [296].

Podobnie jak K. Michalski rozróżnienia między wizją utopijną a eschatologią proponuje J. Ratzinger (w studium *Eschatologia a utopia*). Utopia kieruje się praktycznym rozumem politycznym, chce urzeczywistnienia instytucji, natomiast eschatologia jest

„poszukiwaniem *logosu* = zespalającej wszystko rozumności rzeczy: oznacza trud ponownego przemyślenia wewnętrznej logiki chrześcijańskich wypowiedzi wiary o życiu wiecznym, wykrycia tejże logiki w wewnętrznej jedności całego chrześcijańskiego orędzia o Bogu, świecie i człowieku oraz przyporządkowanie jego treści myśleniu człowieka jako w pełni sensownej wielkości”⁴¹.

Michalski stara się przemyśleć różne wymiary chrześcijańskiej wizji dziejów po czasie wojny. Stara się też pozytywnie rozwijać metafizyczne widzenia świata i światła.

X. DZIEŃ ŚWIATŁA I OGNI

„Dzień światła i ognia”. Po taką metaforę sięga K. Michalski, aby w tekście z 1945 r. spojrzeć na powojenną sytuację ludzi, na stan ich ducha, a także na zadania konferencji pokojowej, która ma ustanowić nowy ład (*ordo*). Metafora „Dzień światła i ognia” wskazuje, że Ksiądz Rektor spogląda na historię roku 1945 w perspektywie działania Ducha Świętego w ludzkich dziejach i za właściwe uznaje rozważać powojenne, twarde wyzwania w kontekście kościelnej uroczystości, upamiętniającej Zesłanie Ducha Świętego. Michalski zastanawia się nad postawą chrześcijan i ludzi dobrej woli po czasie „ciemności”.

„Dniem światła, ognia i wichru były narodziny Kościoła, bo miały odtąd zniknąć gnilne zarodki, miały zapalić się w głowach nowe myśli, a w sercach nieznana dotąd miłość” [62]. Wydarzenie Wieczernika, będące fundamentem Kościoła („rozdały się ściany Wieczernika na cały świat, a Zesłanie Ducha Św. jeszcze dotąd trwa”), odczytane zostaje jako archetyp wnoszenia światła dobra i prawdy, rozjaśnianiałego sobą ciemności ludzkich dziejów. Taką interpretację proponuje K. Michalski w czasie, gdy po zbrodniach II wojny światowej, których sam doświadczył, wiele osób wątpi w Dobro, w obecność Boga i w działanie Bożego Światła. Świat postrzega się bardziej jako spustoszoną krainę, na którą zesłano niszczycielskie plagi, niż jako przestrzeń *Logosu* i Zesłanie Ducha Świętego.

Ksiądz Profesor stara się wesprzeć przekonanie o „jeszcze dotąd” trwającym Zesłaniu Ducha i o stałej obecności rozumnego, *Boskiego Logosu*. Duch i *Logos* – w myśl dewizy: *conservatio est continua creatio* – stanowią o ładzie przenika-

⁴¹ J. Ratzinger, *Eschatologia a utopia*, (tłum. L. Balter), w: tenże, *Kościół...*, s. 272 nn.

jącym rzeczywistość (kosmos) i duszę każdego człowieka. Stąd też bierze się zalecenie określonej postawy duchowej:

„Kto w Boga wierzy, kto dzisiaj przeżywa radosną chwilę zwycięstwa i pokoju, ten się modli, żeby narodziny nowego świata były dniem światła, ognia i wichrów; modli się, żeby nad głowami członków konferencji zapaliły się kolumny ognistych języków” [62].

Patrząc na aktualną sytuację dziejów w kontekście doktryny perfekcjonizmu, K. Michalski przestrzega zarazem, że „niezastygła krew” ofiar zbrodni rozlegnie się „skargą w niebo”, jeśli okaże się kiedyś, że „rozmowy pokojowe” należy nazwać „dniami mroku, zimnej chytrości i zgniłej atmosfery” [62]. Tak więc nie darzy on bezwzględną wiarą politycznych rozstrzygnięć i nie głosi w duchu utopijnych ideologii, niosących totalitarne systemy, że „narodziny nowego świata” to już jest „dzień pełni światła”.

Prezentując realistyczne rozumienie „dnia światła”, Ksiądz Rektor przytacza ewangeliczną scenę kuszenia:

„Trzy kuszenia dowodzą, że Chrystus nie przyszedł na to: 1) żeby uwolnić ludy z obowiązku twórczej pracy, pracy na chleb, 2) by ich zwolnić z troski o formy ustrojowe, 3) by zastąpić prawa przyrody przez bezpośrednią, cudowną interwencję z góry” [64].

Przywołuje również postać wielkiego Inkwizytora z *Braci Karamazow*, która „jeszcze dzisiaj przeraża nasz umysł swą potworną wielkością” [64]. Inkwizytor osądza Chrystusa za to, że – mimo swej mocy – nie przemienił kamieni w chleb i nie przejął pełni władzy nad ludźmi, lecz oparł swe Królestwo na wolności, że tak wyraziście wezwał ludzi do wolności. K. Michalski w metaforze „dnia światła” ponawia Chrystusowe wezwanie do wolności i wyzwolenia ludzkich zdolności, do przewyciężenia biernego nihilizmu, które oburza każdego z inkwizytorów pragnących totalnej władzy nad ludzkimi duszami i umysłami. Ksiądz Rektor rozwijając mobilizującą do działania i pełną duchowych energii wizję „dnia światła”, nie snuje projektu, jeszcze jednej „świecistej utopii”, od których zaroila się nowożytna epoka ideologii.

Obraz „dnia światła”, osadzony w filozofii moralnej autora *Dokąd idziemy*, wiąże się wyraźnie ze zmierzaniem do osiągnięcia dobra w konkretnym działaniu. Jego rozważanie służy wyborowi trafnej postawy, odpowiadającej na wyzwanie „twardych”, ale nie wyzbytych z nadziei powojenych uwarunkowań. Doświadczenie „dnia światła” ma przybliżyć prawdę o mocy światła przenikającego całą rzeczywistość. Ma być źródłem nadziei w życiu praktycznym i ma skłonić do myślenia charyzmatycznego. Ma ukazać antropologiczną prawdę o ludzkiej zdolności do czynienia dobra we wspólnocie z innymi. „Kto myśli charyzmatycznie i ma w sobie światło, nie może go chować pod korzec; [...] W dniu światła i ognia trzeba się przyszań do naturalnych charyzmatów” [67].

„Dzień światła” wiąże się też z koncepcją pneumatologiczną: dzięki manifestującej się w nim szczególnej mocy, płynącej z działania Ducha Oświeciciela i Odnowiciela, ma wyzwolić skryte „światło”, które człowiek nosi w sobie, ma odsłonić ludzki *logos* i ma być czasem pełnego ujawnienia charyzmatów.

XI. MORALNY WYMIAR METAFIZYCZNEJ ZASADY „ISTNIENIA W ŚWIECIE”

Główne elementy chrześcijańskiej interpretacji tradycji platońskiej, które przejął K. Michalski, wyklada on następująco:

„Na firmamencie duchowym człowieka dokonują się zjawiska podobne do tych [...] na firmamencie niebieskim. Nosi w sobie człowiek dość ideałów, które mu przyświecają w życiu jak gwiazdy na niebie, jak idee w świecie platońskim” [75].

Jednak w dalekich od niebiańskiej doskonałości ziemskich warunkach idee nie świecą stale z jednakową mocą. Na ten fakt, nieodłączny od ludzkiej kondycji, Michalski stale zwraca uwagę. Wskazuje na niego przy okazji rozważania życia jednostki (np. Brata Alberta) lub życia całych społeczeństw.

„Nadchodzą [...] dni, kiedy gaśnie ideał po ideale, a pali się tylko ten, który był najdroższy, albo najdroższym się staje” [75].

Czas kryzysu ideałów – to czas ich osądu. Ks. Michalski przywołuje z metafizycznego modelu Platona wizję działania światła i ontycznej mocy idei, łączącą ją z ewangeliczną nauką o Chrystusie będącym Światłem. Lokując swą myśl w tych ramach metafizycznych stwierdza, że nie można normalnie żyć bez ideału rozjaśniającego sens rzeczywistości.

Źródłem światła ukazującego sens bywają różne ideały: sprawiedliwość, życie narodowe, problemy nauki, ktoś podbijający dusze lub Bóg. Dla chrześcijan Chrystus ma być tym podstawowym dla ich życia światłem. Obserwując życiowe dramaty i wybory współczesnych mu ludzi, K. Michalski widzi, iż wielu jest wśród nich takich, zwłaszcza po tragicznych wydarzeniach czasu wojny, u których „słońce ducha zgasło” [75].

Ksiądz Rektor przypomina, że Chrystus dla niego i dla innych chrześcijan stanowi „słońce naszego istnienia” [76]. Chrystus jest wieczną i trwałą podstawą rzeczywistości, w której żyją chrześcijanie. „[Widzimy zmierzch idei], ale nie ma zmierzchu i zmierzchu być nie może dla Chrystusa na ziemi” [76].

Ks. Michalski, podobnie jak Platon w *Państwie*, artykułuje obowiązki tych, którym dano udział w „wiecznym świetle”: „Kto na firmamencie ducha ma Boga jako słońce, nie powinien mieć mniej wiary w przyszłość świata, aniżeli ten, kto takiego słońca nie posiada” [76]. Powinnością chrześcijan jest wykazać się duchem i praktyką solidarności: mają być blisko tracących swe idee, idee, które rozjaśniały im rzeczywistość. Wezwanie do solidarności płynie także z faktu, iż z tymi konkretnymi osobami – a nie w idealnej wspólnotcie, gdzie wszyscy są przepełnieni światłem szlachetnych idei – stanowi się „jedną żywą całość społeczną” [76]. Chrześcijanie – tak jak ujmuje ich posłannictwo Michalski – jako „synowie światła”, mimo wydarzających się w dziejach mrocznych tragedii i zaniku światła idei, mają trwałą, boski fundament i na nim powinni opierać swe zaangażowanie w ziemską rzeczywistość. Chrześcijanie uznając niezmiennie źródło światła, które ukazuje prawdę, w jego promieniach powinni patrzeć na rzeczywistość. O światopoglądowo doniosłej roli „światła z góry” – w światopoglądzie teistycznym, jak czasami nazywał metafizykę K. Michalski – wypowiada się (w sposób bliski Księdzu Rektorowi) inny przedstawiciel „filozofii chrześcijańskiej”, Z. J. Zdybicka:

„Religia będąc „światłem z góry”, ukazuje więc ostateczne wymiary i perspektywy życia ludzkiego, nie negując, przeciwnie – dowartościowując wymiary materialno-biologiczno-czasowe. Człowiek przecież realizuje się poprzez działanie w cza-

sie, w rzeczywistości ziemskiej, w czasie i przestrzeni stanowiących drogę do pełnego życia człowieka, decydujących o życiu przyszłym”⁴² [podkr. M.R.].

Zdaniem Księdza Rektora ma zachodzić realny związek między osobistym uznaniem, że sam Bóg stanowi absolutne źródło światła, że Boskie Światło podtrzymuje istnienia świata, a charakterem publicznych działań na rzecz wspólnego dobra. Takie zespolenie – w spójną całość – życia duchowego, intelektualnego i praktycznego ma szczególne znaczenie w sytuacji kryzysu, wówczas to – często na miarę heroizmu – konieczna jest jedność cnoty i czynu, aby nie popaść w bestialstwo.

Praktykowanie cnót niezbędnych w tworzeniu życia społecznego pozostaje zależne od „światła ideałów” ukazujących metafizyczną podstawą praktycznej działalności. Światło, jakim ideały darzą ludzki umysł i wolę, ma ukazywać cel, stanowiący o sensowności poszczególnych czynów, ma ujawniać wzorcowy porządek, który w tych czynach – na miarę niedoskonałych, ziemskich możliwości – się urzeczywistnia. Światło ideałów ma pobudzać i ukierunkowywać konkretne działania. Usytuowanie ludzkiej aktywności w sferze oświetlonej ideami ma sprawić, że obecne w człowieku „zarodki” dobra można rozwijać zgodnie z ich naturą.

XII. BYĆ WIDZIANYM: ISTNIENIE W POLU WIDZENIA INNEGO

Problemem podejmowanym w filozofii współczesnej – i szerzej: w kulturze współczesnej – jest sytuacja „spojrzenia”, którego nie chcę mieć „nad sobą”; „spojrzenia”, które mnie krępuje i inwigiluje, które chce mną zawładnąć. K. Michalski rozważa własne doświadczenie poddania takiemu „spojrzeniu”, po aresztowaniu go przez hitlerowców (wraz z innymi profesorami UJ). Opisując pobyt w izolacji, zwraca on szczególną uwagę na fakt dolegliwej dla niego obserwacji przez wziernik w drzwiach więziennej celi.

„Bałem się zamętu myśli, kiedy za mną zatrzasły się żelazne drzwi w pojedynczej celi [...] Został mi notatnik i ołówek; wypisałem sobie najprzód kalendarz, żeby nie zginąć w jednostajnym, monotonnym biegu czasu [...] Chodziłem tam i z powrotem po celi z jakimś szumem w głowie wobec tego wszystkiego, co się stało. Raz po raz widziałem we wzierniku oko i miałem dużą ochotę, by w nie ugodzić, ale palec był za krótki i od wewnątrz grube szkło. Drażniło mnie to oko, bo chciałem być sam, a ktoś mi się przypatrywał. Wówczas przychodziła mi do głowy inna myśl: mówiłeś i tłumaczyłeś innym, jak Bóg jest immanentnie w nas a zarazem transcendentnie poza nami; mówiłeś to innym, powiedz teraz sobie samemu [...] Nie drażniło mnie już wówczas oko z wziernika, bo czułem, że i tak nie jestem sam” [95; podkr. M.R.].

K. Michalski, wypisując kalendarz, porządkuje i wykreśla świat jak Bóg-Geometra ustanawiający ład kosmosu, wyznaczający podstawy porządku. Postawa Księdza Rektora przywołuje na myśl jedno z fundamentalnych rozróżnień greckiej filozofii: nałożenie granicy na nieokreślone. Wykreślanie kalendarza to także obrona przed absurdem, o którym – nie tylko w kontekście pustki więziennej celi – traktuje wiele współczesnych dramatów. Utrzymanie porządku

⁴² *Światopoglądowe wartości religii*, w: *Nauka. Światopogląd. Religia*, praca zbior. pod red. Z. Zdybickiej, Warszawa 1989, s. 62.

ducha symbolizuje wykreślany kalendarz: należy, mimo przeciwnych okoliczności, zachować jasność myśli i starać się o rozeznanie sytuacji.

Światło i widzialność oraz bycie widzianym porządkują świat i należą do świata uporządkowanego. Michalski, filozof i teolog, poszukiwał zasad ładu w widzialnej rzeczywistości. Sytuacja więziennej celi jest zaprzeczeniem obowiązujących norm. Świat wraca w niezróżnicowany chaos. Pojawia się zagrożenie, że będzie się żyło tylko „jednostajnym, monotonnym biegu czasu”, bez śladu transcendencji. Doświadczając destrukcji metafizycznego ładu w widzialnym świecie, Michalski dostrzega konieczność odniesienia wcześniejszych filozoficznych przeświadczeń do warunkowanych więziennym nadzorem przeżyć.

Relacja o nadzorującym „oku”, które drażni swą obecnością – zerkającym w wizjerze więziennych drzwi, skrytym za grubą taflą szkła, którego nie może osiągnąć zamknięty w celi – nasuwa myśl o „Oku Opatrzności” i formie, w jakiej przedstawiane jest w kościelnej symbolice. K. Michalski jakby sam naprowadza na takie skojarzenie, jakby je zakładał u czytelnika.

Można przyjąć, że podstawowe intuicje, które przesądziły o dokonanych przez Księdza Rektora teistycznym rozwiązaniu problemu „nadzorującego oka”, wyraża Psalm 139:

„Jeśliby też tak człowiek pomyślił sobie,
Żeby w nocnych ciemnościach miał ulec Tobie, [ulec = skryć się]
Myli się na swych myślach. Noc najciemniejsza
U Ciebie nad połudne światło jaśniejsza.
Ćma Tobie nic nie zaćmi, noc i ciemności
Wszystkie są przeźrocyste Twej opatrznosci”.
[J. Kochanowski, *Psalterz Dawidów*].

W Bogu zniesiona jest różnica pomiędzy światłem i ciemnością. On jest ponad każdą opozycją. Widzi pomimo światła i ciemności. Ma moc spoglądania w światło i ma moc widzenia rzeczy pograżonych – dla człowieka – w ciemności. Boga charakteryzuje posiadanie „innego światła” niż to, dzięki któremu świat staje się dopiero widzialny dla człowieka.

W tekście napisanym w 1939 r., K. Michalski rozważa relację między immanencją a transcendencją Boga. Całkowicie akceptuje on uwzględniający ją model świata. Wskazuje na jej konsekwencje dla kształtu ludzkiej egzystencji i sposobu doświadczania świata jako rzeczywistości danej przez Boga, w której Bóg przejawia swą stałą obecność. Rozwija swą myśl nie przypuszczając, że będzie musiał skonfrontować ją z warunkami, które mają wymóc na nim jej negację, zaprzeczenie jej prawdziwości. Za punkt wyjścia obrał on „aksjomat: *conservatio est continua creatio – zachowuje, kto ciągle stwarza*”⁴³. Z wyrażoną w tych słowach ideą, łączy się sprawa Boga immanencji.

„Obecnym jest Bóg tam gdzie stwarza, a stwarzając zachowuje, jest więc immanentnie w stworzonej przez siebie rzeczywistości, jest w nas – i to bliżej nas, aniżeli my sobie sami blisko jesteśmy. Z myśli o Bogu w nas, o Bogu immanentnym, rodzi się uczucie zachwyty i miłości – *mysterium fascinosum*”⁴⁴.

Obecność Boga, jako naszego Stworzyciela i Gwaranta ludzkiego istnienia, budzi zachwyt i miłość wobec Jego mocy i wobec całej rzeczywistości, gdyż to On użycza jej istnienia (*conservatio est continua creatio*). Bóg jednak – „w nie-

⁴³ K. Michalski, *Zmiany postawy religijnej...*, s. 26.

⁴⁴ Tamże.

skończoności własnej swej istoty” – jest różny od świata i transcendentny w stosunku do niego. Ta myśl „o Bogu poza nami” budzi *mysterium tremendum*.

W opisie więziennej sytuacji ujawnia się praktyczne znaczenie dla ludzkiej egzystencji związku między immanencją a transcendencją Boga. Z tak przedstawioną Bożą immanencją wiąże się również klasyczna wizja synderezy: obecnego w człowieku, nie gasnącego źródła światła, jasno oświecającego to, co dobre i to, co złe, nie zmieszanego z błędem. Źródła światła, które „z góry, jak orzeł” (powiada Tomasz z Akwinu) koryguje nasze postępowanie. Do obrazu światła synderezy, jako niezmienniej zasady, odnosi się słowa psalmu: „Świeci w nas światłość Twojego oblicza” (4,7)⁴⁵.

Opis pobytu w izolacji, jaki pozostawił Ksiądz Rektor, jest bliski współczesnych sporów o rozróżnianie przestrzeni wolności od sfery zniewolenia, o poczucie (dogłębnego) skrepowania czymś spojrzeniem. Pisze on o spojrzeniu, które swą mocą „unieważnia” podjętą przez niego – mimo wymuszonej izolacji – decyzję o byciu samotnie („chciałem być sam, a ktoś mi się przypatrywał”). Ks. Michalski, równie dobitnie jak Sartre, łączy doznanie niechcianego spojrzenia z inwigilacją i upokarzającym nadzorem. Śląski Mediewista odkrył jednak metafizyczny wymiar w tym widzialnym świetle, którego forma – więzienna cela – mu nie odpowiadała. Francuski egzystencjalista, kierując się uzyskaniem indywidualnej wolności, odrzucił krępujący go „wzrok Boga”:

„[...] kiedyś zamałowałem ślady występku, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem Jego spojrzenie we wnętrzu głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widziany, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem [...]. I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej”⁴⁶.

Egzystencjalny niepokój Sartre’a – powodowany sytuacją, iż „jestem widziany” i mogę być skrepowany czymś spojrzeniem – stanowi problem wyróżniający nowożytną tożsamość. Michalski to samo zagadnienie odczytuje w kontekście klasycznej metafizyki, gdzie kwestia ta przez uznanie istnienia Boga nie nabrała takiej ostrości.

Nowożytna tożsamość wiąże się z radykalną autonomizacją ludzkiego Ja, do której zdecydowanie przyczyniła się filozofia. W ujęciu klasycznym natomiast „ja” – jak wskazuje Michalski – pozostaje często niezauważalne; „pomijanie własnego ja” zachodzi ze względu na to, że człowiek chce dotrzeć do prawdy porządku przedmiotowego <212>. Afirmacja rzeczywistości – w filozofii perypatetyckiej – prowadzi do obiektywizmu w koncepcji poznania: „był jest tym co rozum najlepiej zna i przez co poznaje wszystko inne” <213>.

Autonomizacja ludzkiej podmiotowości w nowożytności skutkuje – paradoksalnie – procesem zapomnienia o istnieniu. Podtrzymanie (także w warstwie biologicznej) i rozwój ludzkiej egzystencji są przecież warunkowane pamięcią o rzeczywistym istnieniu. Szacunek dla ładu istnienia, o którym pisze Michalski, uległ zatraceniu. Zanik pamięci o rzeczywistym istnieniu prowadzi do uciążliwej konieczności przypominania o sobie innym. Można to tylko uczynić, będąc stale „na widoku”, nieustannie „pokazując się” innym „w świetle”, w którym będę zauważony. Szczególnie w – specjalnie wytworzonym w tym celu – „świecie

⁴⁵ Por. S. Pickaers OP, *Sumienia a błąd*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1994 nr 5, s. 68 nn.

⁴⁶ Cyt. za: M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 168. Por. J.-P. Sartre, *Spojrzenie*, tłum. St. G., „Znak” 26 (1974) nr 3.

sfery publicznej”. Niepokoi myśl o koniecznej zależności bytowania „Ja” od spojrzenia, które go potwierdza; że trzeba posiadać widoczne dla innych znaczenie, aby istnieć „w ich oczach”.

To zabieganie o bycie widzianym, jako próba potwierdzenia własnego istnienia, jest zarazem osobliwym restytuowaniem takiego widzenia, jak widzi mnie Bóg. Bóg oświecla swym światłem: widząc mnie i dając mi istnienie. Nakierowanie tożsamości na jej akceptację w oczach znaczących innych stanowi kompensację odrzuconej idei i praktyki „Bożego spojrzenia”. Tego typu spojrzenia, które – jako czyn Stworzyciela – jest kreatywne względem człowieka, umacnia go w istnieniu i pozwala mu na dostrzeżenie jego własnej istoty.

Nowożytna tożsamość wymaga od podmiotu kreowania – pożądanego przez niego – własnego wizerunku „w oczach innych” i wzmaga zainteresowanie tym, „jak mnie inni widzą”. Konieczne okazuje się potwierdzanie swego istnienia (zredukowanego do znaczenia) „w oczach innych”, dzięki oczekiwaniu „spojrzeniu innych” ludzi na „moją osobę”. „Spojrzenie innych” współkonstruuje nowożytną tożsamość ludzkiego „Ja”. Takiej konieczności nie ma w ramach metafizycznych, w których mieści się „istnienie w świetle”, tak jak je przedstawia Michalski.

Odrzucony Bóg Sartre’a – w perspektywie perypatetyckiej – zanim został zanegowany, uległ już uprzednio antropologizacji. Sartre – w takim ujęciu – odrzuca konieczność bycia w polu widzenia innych ludzi. Bóg metafizyki, oświetlając świat (widząc go), daje istnienie. Antropocentryczny Bóg współczesnej kultury, oglądający człowieka, odczytuje tylko jego znaczenie i stara się zdemaskować bardzo intymne sytuacje, aby ujawnić autentyczność czyjejś postawy. Aby ujawnić „w pełni”, jak się absolutystycznie powiada, sugerując posiadanie boskiego punktu widzenia.

XIII. SPÓR O SENS „ISTNIENIA W ŚWIETLE”

Michalski, idzie śladem filozofów – już od greckich czasów – odślaniających s e n s „świata danego w świetle” i omawiających idee, w które uwikłane jest rozumienie światła w różnych sferach ludzkiej aktywności. Obserwując historyczny czas, w którym toczą się losy jego egzystencji, stara się on uchwycić zachodzące w nim zmiany sposobu „istnienia w świetle”, istnienia człowieka i otaczających go zjawisk. Konstatując „fakt” działania światła oraz widzialności świata i rządzących nią reguł, jej jawnego porządku, chce dotrzeć – tak czynili to inni filozofowie – do sfery najbardziej podstawowej, choć „niewidzialnej dla ludzkiego oczu”. I przedstawia jej teoretyczne ujęcia (ogłady), które – zgodnie z metodologiczną tradycją filozofii klasycznej – mają zmierzać do rozstrzygnięcia o tym, jak faktycznie się rzeczy mają. Filozoficzny ogład, mimo iż zawiera odwołania do poglądów znanych z historii filozofii, nie ma być tylko erudycyjnym zestawem modeli świata z konkurencyjnych koncepcji.

Michalski uznaje zasadność intuicji zawartych w mitycznych, filozoficznych i religijnych – oraz ideologicznych – modelach rzeczywistości, które przyjmują opozycyjność światła i ciemności oraz widzialność świata za fakt związany z jakimś ogólniejszym, absolutnym ładem. Zarazem jednak proponuje wyraźne uściślenie tych intuicji w duchu klasycznej metafizyki perypatetyckiej z uwzględnieniem jej platońskiej linii. W dawnych i współczesnych dziejach do-

strzeża również tak bardzo skrajne rozwinięcia treści przekonania o „absolutnym łaździe” i jego związku ze światłem, iż stanowią one poważne zagrożeniem dla istnienia realnego świata.

Klasyczna metafizyka światła, do której odwołuje się Ksiądz Rektor, wypracowała kategorie ujmujące subtelnie zróżnicowane „stany świetlne”, m.in.: *claritas, splendor, fulgor, lux, lumen*⁴⁷. Natomiast w filozofii XX w. zauważa się odrzucenie – choć często tylko deklaratywne – metaforyki luministycznej w tych wywodach, które ubiegają się o rangę wzoru dla współczesnej racjonalności. Nowożytna, obecnie pogłębiająca się destrukcja luministycznych kategorii i zanik zrozumienia dla ich semiotycznej subtelności są wynikiem zespolonych procesów nihilistycznej destrukcji (rozpadu metafizycznej podstawy).

Jedną z zasadniczych zmian w interpretacji „istnienia w świetle”, z którą zmierzył się w rozważaniach K. Michalski, jest wyodrębniony spośród innych kwestii problem s e n s u. Taką przemianę w znaczeniu metafizycznego wymiaru światła, zauważalną już w pismach Michalskiego, wprost konstataje J. Tischner. Jest on bogatszy o nowe treści filozofii, wypracowane po śmierci Księdza Rektora. Dla Tischnera filozoficzne „pytanie o światło” jest szukaniem sensu w świecie zagrożonym absurdem. Powiada on:

„[...] nie da się prowadzić pracy filozoficznej w oderwaniu od wielkiego przeciwnika. A przeciwnikiem tej filozoficznej pracy jest możliwość kompletnej niemożliwości. Możliwość świata absurda. Stąd moje ciągłe pytanie o światło, o sens – o wiele głębsze niż pytanie o istnienie czy o początek”⁴⁸.

Z przedstawionych tu „przeciwników filozoficznej pracy” Michalskiego, w jego zmaganiach o sens egzystencji i o znaczenie metafizycznego wymiaru światła, warto jeszcze raz rozważyć egzystencjalny i filozoficzny opór w więziennej celi, „żeby nie zginać w jednostajnym, monotonnym biegu czasu”. Podobną sytuację w obliczu nihilistycznej destrukcji metafizycznego porządku natury ukazuje J. Conrad. Warto też odnotować proces estetyzacji w myśleniu o świetle i świecie.

1. Destrukcja metafizycznego porządku natury i roli światła

Doświadcza się w codzienności („na każdym kroku”) skutków zakwestionowania metafizycznej wizji rzeczywistości. Sytuację człowieka w obliczu nihilistycznej destrukcji metafizycznego porządku natury ukazuje J. Conrad. Postrzega on współczesnych sobie jako obiekty pozostające w izolacji, bez odniesienia do metafizycznie spójnej całości świata.

„Dni i noce przelewają się nad nami nieustannym korowodem, długie czy krótkie, kto wie? [...] Wrażenie czegoś dziwnie mechanicznego: słońce wspina się i opada, noc przesuwają nad naszymi głowami, jak gdyby tam, w dole, za horyzontem, ktoś obracał koło. Rzecz nieopisanie małostkowa i wyzbyta celu ... A ja w czasie tego nędznego przedstawienia chodzę i chodzę po pokładzie” (J. Conrad, *Smuga cienia*).

Stałość przemienności światła i ciemności, która – znajdując się w harmonii kosmosu – uchodzi w klasycznym obrazie świata za widzialną manifestacją nie-

⁴⁷ Por. W. Stróżewski, *Claritas: Uwarunkowania historyczne i treści estetyczne pojęcia*, „Estetyka” 1961, R. 2.

⁴⁸ *Gdzie zaczyna się religia*. Rozmawiają Adam Michnik, Józef Tischner i Jacek Żakowski, „Tygodnik Powszechny” 1995, nr 16, s. 11.

widzialne miary, staje się wynikiem mechanicznej przypadkowości. Nie ma celu. Nie ma *logosu*. Zamiast misterium gry światła i ciemności pojawia się jałowa cisza – i nuda. „Za horyzontem” działa jakaś maszynieria. Widzialność świata traci dotychczasowy metafizyczny sens. Człowieka ogarnia cisza „nie-skończonego milczenia”.

Przemiany światła i ciemności, a właściwie to przemieszczanie z nieokreślonego „skądś” do nieokreślonego „dokądś”, są monotonna „machinacją”. Nie są aktem ukazującym dogłębne zróżnicowanie rzeczywistości i nie nasuwają myśli o mocy czynu Stwórcy. Ani metafizyczny porządek (*ordo*) świata, ani jego boska przyczyna (metafizyczna podstawa) nie przejawiają się. Radykalnej zmianie uległo „istnienie w świetle”, mimo iż światło i ciemność nadal stanowią o widzialności świata dla ludzkich oczu. Trudno w tych warunkach o metafizyczną fascynację „istnieniem w świetle”.

Tracą dotychczasowy sens przyjęte wcześniej, kultywowane m.in. przez Michalskiego, określenia światła i ciemności. Trudno w conradowskim świecie wypowiedzieć słowa modlitwy, np. z wiersza żydowskiego poety N. Bomse (1906–1954) *Modlitwa mojej matki przed zmrokiem* (przekł. z jidysz C. Miłosza):

„Niech twoje światło, Panie, tylko dniowi świeci / A tylko ciemność zachowaj dla nocy. / Niech moja suknia ubogiej kobiety / Spokojnie leży na ławeczce w nocy”.

Wrażenie „czegoś dziwnie mechanicznego” i wyzbytego celu w przemianie światła i ciemności dopełniają wytwory techniki. Sztuczne światło świeci w nocy, odbierając jej ciemności, a w ciągu dnia człowiek – nudzący się życiem – ucieka się w sztuczne ciemności, szuka mroku, w którym może się ukryć przed wzrokiem innych, zapominając o ich oraz o własnym istnieniu.

2. Estetyzacja doświadczenia światła

Światło przemienia się z obiektu kontemplacji – celującej w ogłód struktury rzeczywistości – wyłącznie w przedmiot przeżyć estetycznych, osądzany według subiektywnych preferencji smaku. Światło, nie będąc uznawane za manifestację metafizycznego ładu, jest wykorzystywane w sztuce jako mocny środek ekspresji – według zasad aktualnej estetyki, tak aby „robiło wrażenie”.

O przebiegu estetyzacji w dziedzinie wiary Michalski pisze:

„Dyletantyzm religijny ujmuje religię od strony przeżycia podmiotowego, na równi z wytworami kultury, skoro i tam i tu można doznać wewnętrznego zadowolenia. W świecie artystycznym pojawia się pewnego rodzaju pragmatyzm religijny, który zatracą istotę rzeczy, podkreślając wyłącznie czynnik estetyczny”⁴⁹.

Estetyzacja ogarnia nie tylko religijność, w której się najostrzej przejawia ze względu na łamanie porządku (*ordo*) jej kanonicznych wymogów. Estetyzacja staje się totalnym określeniem podejścia do rzeczywistości.

W *Homo Aestheticus* L. Ferry dowodzi związku nowożytnej estetyki z rozwojem indywidualizmu i odrzuceniem tradycji oraz postępującym zanikiem ważności świata na rzecz indywidualnych wrażeń i ich ekspresji. Zamiast urzeczywistniania celowego porządku eksponuje się prywatne „doświadczenia życiowe”.

⁴⁹ Michalski, *Zmiany postawy religijnej...*, s. 38.

„Narodziny estetyki jako dyscypliny filozoficznej [...] [wiążą się] z radykalną przemianą, jaka dokonała się w wyobrażeniu piękna, [...] zaczęto je łączyć z kategorią smaku, który wkrótce zostanie uznany za istotę ludzkiej podmiotowości, za coś, co w podmiocie najbardziej subiektywne. [...] wraz z pojawieniem się koncepcji smaku, piękno zostaje tak ściśle związane z ludzką podmiotowością, iż w końcu określa się je przez przyjemność, jaką wywołuje, przez doznania, czy uczucia, które wzbudza”⁵⁰.

Osąd rzeczywistości ulega estetyzacji. Jego podstawą staje się smak poddany subiektywności człowieka. Tradycja stanowiąca o metafizyce światła traci moc wiążącą – podporządkowana osądowi smaku. „Nadejście epoki estetyki powoduje «ograniczeni[e] ważności, tego, co boskie»”⁵¹. Estetyzacja włada rzeczywistością. Ta redukcjonistyczna praktyka jest zdecydowanie odmienna od urzeczywistniania wartości ukazanych w modelu świata, w którym piękno zespolono z dobrem. Estetyzacja staje się motywem przewodnim myślenia o „istnieniu w świetle”. Zautonomizowany walor estetyczny traktuje się jako zasadniczy – a bywa, że wyłączny – sens „świata danego w świetle”.

Światło staje się ekspresją nie dających się bliżej określić przeżyć. Przyjmuje się jako jedno z wielu napływających wrażeń. Uchodzi za oznakę mistycyzujących, irracjonalnych postaw, a nie za symbol praw rozumu (*logosu*). Ma ono status zjawiska trudnego do bliższego określenia, chwilowego, niestałego (migotliwego i rozbłyskującego)⁵². Metaforyka luministyczna występuje obecnie w filozofii bardziej jako sztafaż, dopełniając tylko uzyskany innymi środkami obraz świata; rzadko znajduje się ją w opisie ontycznych cech stanu realnego.

Ta zmiana czyni światło zjawiskiem podatnym na manipulację. Odpowiednio operując światłem, można kierować ludzkimi odczuciami i zależnymi od nich myślami. Przykładem – komunistyczny mit elektryfikacji Rosji (światło w każdym domu, które niesie władza sowiecka jako jego absolutny, centralny dysponent, wypierając światło cerkiewnych świec i złoto ikon, symbolizujących światło Boże); faszystowskie, masowe „wiece światła” i „katedry światła” (budowane nad głowami zebranych z zapalonych pochodni trzymanyh przez tłum zgromadzonych wyznawców wodza i krzyżujących się nad nimi reflektorów), czy też uderzająca „moc światła” zalewająca scenę i widownię na koncertach rockowych.

* * *

Metafizyczny wymiar światła i widzialności świata – tak jak przedstawia go K. Michalski – okazuje się niewidocznym światłem, które rozświetla sobą rzeczywistość. Tak jak fizyka rozróżnia widzialne i niewidzialne dla ludzkiego oka promieniowanie świetlne, tak też metafizyczny wymiar światła pozostaje dziś nie zauważony, choć – jeśli zgodzić się z Michalskim – wyraźnie oddziałuje na świat widzialny.

Metafizyczny wymiar światła – w ujęciu Księdza Rektora – nakazuje także myśleć o Niewidzialnym Świecie, o czym ostatnio przypominał abp J. Życiński.

⁵⁰ L. Ferry, *Homo Aestheticus*, tłum. H. Puszek, „Sztuka i Filozofia” 1994, nr 9. O możliwości uporządkowania relacji między ocenami moralnymi i estetycznymi, ale w nawiązaniu do antycznej tradycji, bez popadania w estetyzację zob. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966, s. 362 nn.; autorka ta podkreśla zązębianie się sfery moralnej i estetycznej (*Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, w: *taż: O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983, s. 363 nn.).

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. G. Bachelard, *Plomień świecy*, tłum. J. Rogoziński, Gdańsk 1996.

Przytacza on wiersz T. S. Eliota *Opoka* (czyniąc z niego zwieńczenie swej wizji rzeczywistości):

„Dziękujemy Ci za nasze małe światło, przemieszane z cieniem. [...] / A gdy zbudujemy już ołtarz na cześć Niewidzialnego Światła, / będziemy mogli umieścić tam te małe światła, dostępne ludzkim oczom. / Dziękujemy Ci za to, że ciemność przypomina nam o świetle. / Światło Niewidzialne, dzięki za Twą wielką wspałość!”

W komentarzu poprzedzającym ten cytowany utwór J. Życiński w sposób bliski Michalskiemu stwierdza, że te „małe światła” – będące odbiciem Światła Bożego – są często, w codziennym mroku, nie dostrzegane. Piękno światła, zwłaszcza tego Niewidzialnego Światła należy – w opinii tego filozofa i duszpasterza – „przekazywać tej generacji, która zwykła się fascynować [...] kolorystyką sztucznych ogni”⁵³.

Z pewnością filozoficzno-religijna myśl Michalskiego służy wzbudzaniu metafizycznej fascynacji „istnieniem w świetle”. Wprowadza mistrzowsko w tradycję świetlnej metafizyki (rozumianej szeroko) i przypomina metodologiczną prawdę, iż każde zakwestionowanie metafizyki dokonuje się w jakichś ramach metafizycznych.

Pozostają do rozstrzygnięcia dalsze problemy związane z metafizycznym wymiarem światła i widzialności świata w ujęciu Michalskiego. O przenikaniu się światła rozumu i światła wiary. Czy nie grozi tej syntezie fideizm? O przyjmowanych w filozofii i w religii kryteriach racjonalności (rozumności). O relacjach między metafizyką a światopoglądem. Czy metafizyczny wymiar światła nie staje się zbyt łatwo narzędziem w efektywnym i efektywnym propagowaniu światopoglądu? Zasygnalizowane pytania są dylematami, z którymi wciąż zmagają się myśli europejska od czasów Parmenidesa i Platona. Rozważania K. Michalskiego, wpisane przecież w dzieje tej myśli, nie są wolne od tych dylematów. On sam, zachęcając do metafizycznej fascynacji, skłania zarazem do intelektualnej powściągliwości, aby nie popaść w nowy mit.

Trzeba być ostrożnym w tworzeniu intelektualnego ładu, aby z metafizycznego wymiaru światła nie uczynić nowej błyskotki, a z metafizycznego wymiaru widzialności świata nie zrobić parawanu, za którego nieprzejrzystą powłoką konstruuje się gmach nowej ideologii. Od czasów archetypicznego wyjścia ku samemu światłu – „pierwszego filozofa” z platońskiej jaskini – pozostaje aktualny dylemat możliwości i skutków obcowania z metafizycznym światłem.

⁵³ *Niewidzialne światło*. Z abp. Józefem Życińskim rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gówin, Kraków 1988, s. 263 (tłum. wiersza T. S. Eliota – Wł. Krysiński), zob. s. 227.

Życiński temat metafizycznej fascynacji „istnieniem w świetle” podejmował we wcześniejszych pracach; m.in. *Ułaskawienie natury*, Kraków 1992, s. 62 nn.; 134; 142; 225 nn.; *Medytacje sokratejskie*, [b.m.r.w.], s. 117; 129; 183 nn.; 221.

Zagadnienie opozycji światłość/ciemność i „istnienia w świetle” na tle dyskusji we współczesnej humanistyce (zwłaszcza filozofii kultury) podejmuje też w swych pracach A. Grzegorzczuk (*Światłość i ciemność – kategorie współczesnej humanistyki*, w: *taż, Anioł po katastrofie. Szkice z filozofii kultury*, Warszawa 1995).