

Słowa kluczowe: diabeł, Hiob, Kohelet, egzystencjalizm, absurd Kierkegaarda, nicość, *ethosophia*

Keywords: devil, Job, Kohelet, existentialism, Kierkegaard's absurdity, nothingness, *ethosophy*

Bogusław Jasiński¹

KARPACZ, POLSKA

ORCID: 0000-0001-5912-8867

DIABEŁ, HIOB I *MARNOŚĆ* KOHELETA

Możemy powiedzieć, że tam, gdzie kończy biblijny Hiob, to zaczyna Kohelet, zwany niekiedy Eklezjastesem. Twierdzenie to jest oczywiste w sensie historycznym, ale całkowicie nieoczywiste w sensie metafizycznym. W którym momencie tej tezy znajdujemy poważny problem, który przekracza miarę diachronii i wkracza w sferę wielkiej metafizyki? I do tego dodajmy: metafizyki zła?

HIOB NASZ WSPÓŁCZESNY

Spróbujmy nieco uporządkować to rozumowanie. Hiob cierpiał, choć nie miał poczucia winy i grzechu – to fakt niezaprzeczalny. Jego pełne udręczenia „dla czego” zawisa w powietrzu bez odpowiedzi. A tej przecież on żąda. Nie znajdując jej nigdzie, przeklina dzień swojego urodzenia, a nawet stawia ostatecznie Bogu ultimatum. To nieprawda, że w tych dwóch podjętych przez niego działaniach mamy niejako dwóch Hiobów: tego, który po ludzku nie rozumie sensu cierpienia, i tego, który choć wierzy, wymaga jednak dowodu. Tak naprawdę bowiem mamy tylko Hioba całkowicie zdefiniowanego porządkiem życia, który zachowuje się tak, jak nauczyla go logika tego życia. Jest całkowicie zawłaszczony przez jego formy – nie tylko całe jego myślenie jest nimi przesiąknięte, ale i działanie: gesty, które

1 **Bogusław Jasiński** – absolwent filologii polskiej, filozofii, a także Wydziału Reżyserii Dramatu Akademii Teatralnej w Warszawie. Wykładowca na wielu uczelniach w kraju i za granicą. Autor kilkunastu książek z zakresu filozofii i estetyki. Twórca i artystyczny lider grupy „Pracownia Teatru”, członek „Sztuki i Teorii”, jeden z animatorów ruchu awangardy. Píše także opowiadania, dramaty i poezje. Adres: ul. T. Kościuszki 62, 58–540 Karpacz.

wykonuje, sytuacje, które prowokuje, a także wartości, którym jest wierny, choć ich nie rozumie. Po prostu wrósł w nie, a one w niego, i nie wyobraża sobie, aby mogło być inaczej. Krótko mówiąc, pyta również tak, jak nakazuje mu logika zadawania pytań z poziomu materii życia. Nie ma zatem na nie odpowiedzi, bo być nie może – nawet bowiem gdyby jakakolwiek odpowiedź tu padła, to i tak nie dotrze ona do człowieka, który zatracił w życiu siebie. Innymi słowy pyta Hiob, osobowość przez życie ukształtowana, który jeszcze nie odkrył swojej indywidualności, czyli istnienia realnego. A zatem choć padają tu pytania pozorne (jak całe życie, które ze swojej materii je formułuje), to jednak wywołują rzeczywiste skutki – w tym wypadku cierpienie i ból. Dopóki więc Hiob nie odnajdzie w tym wszystkim siebie, dopóty będzie cierpiał. I ten zamknięty krąg myślenia i czucia powraca za każdym razem w jego dyskusjach z Elifazem, Sofarem, a potem Bildadem. Dopiero odpowiedź Boga z *trąby powietrznej* rozrywa niejako tę samo tłumaczącą się monadę pytań i ten dziwny porządek myślenia – również poniekąd samo napędzający się własną mocą. W ogóle za dużo tu od początku jest samego Hioba i człowieka: sam układa przedmioty swoich myśli i sam nadaje im pewną energię. Na pewno sam? Przecież gdzieś tuż za nim, skryty w jego cieniu, kroczy diabeł, który go po prostu kusi! A czyni to na swój sposób doskonale: eliminuje wszelkie inne argumenty i wszelkie porządki myślenia spoza materii i przestrzeni życia, które przecież sam kreuje. Hiob zdany jest tylko i wyłącznie na nie, bo nie zna innych. Tak, jak jeszcze nie odnalazł siebie takim, jakim naprawdę jest, tak też nie znalazł jeszcze wiary, która przekracza standard samej wiary i odnajduje oczywistość bytu. Krótko mówiąc, jeszcze nie zmiotł wszelkich form zasłaniających byt. Dopiero *wicher z trąby powietrznej* rozwiewa je na cztery strony świata, a wtedy Hiob w swej pierwszej mowie odnajduje sens w uległości i pokorze, które w mowie drugiej zaowocują prawdziwą skruchą. Ciekaw jestem, co stało się z szatanem? Czy tak samo odstąpił od niego niepyszny, jak potem kilkakrotnie to czynił po porażkach z Chrystusem?

Powiedzieliśmy, że Hiob cierpi, ale wie, że jest niewinny. To jest istota tego problemu². Trzej przyjaciele, z którymi prowadzi dialog, raczej skłaniają się do stwierdzenia, że jednak zgrzeszył, chociaż o tym nie wie. Reprezentują więc – powiedziałbym – klasyczną i swoiście ortodoksyjną wizję winy i kary. I z takiej perspektywy kierują swe słowa pocieszenia do nieszczęsnego Hioba. Nie trzeba też dodawać, że w ten sposób przydają mu jeszcze większych cierpień. Jednak przecież zarówno oni, jak i sam Hiob mimo wszystko komunikują się dokładnie na tym samym poziomie rozumienia, które w całości dyktowane jest logiką życia. I jak zwykle

2 Oczywiście w tym miejscu warto przytoczyć, skądinąd klasyczną, pracę Carla Gustawa Junga (1995) *Odpowiedź Hiobowi*, do której wydania przyłożył rękę niżej podpisany.

wychodzi na to samo: jedni chcą dobrze, ale mimowolnie czynią źle, drudzy zaś zapętlają się coraz bardziej w sidle zastawionym przez samych siebie. Z boku znowu stoi diabeł i z uciechy zaciera dłonie.

Tak oto Hiob tonie wraz ze swoim interlokutorami w absurdzie, bo jakże inaczej nazwać uporczywe pytanie, na które nie ma odpowiedzi, lub tłumaczenie cierpienia winą, której się nie popełniło? Na taki absurd skazuje człowieka życie utkane z pomysłów diabła (por. de Rougemont, 1992). Ale zauważmy, nieco precyzując to stwierdzenie: w obu przypadkach mamy do czynienia ze swoistym desantem nicości w życie człowieka. Za pierwszym razem wtedy, kiedy żądamy odpowiedzi, której nie ma, a za drugim wtedy, kiedy szukamy grzechu, którego nie popełniliśmy. Oto świat życia rozciągnięty pod czujnym okiem diabła, który usiłuje – niejako *ex definitione* – przeciwstawić niebyt bytowi odwiecznemu, naśladować Boski gest stworzenia.

Jak wiadomo, Bóg surowo zgańił przyjaciół Hioba, zarzucając im, że przedstawiali fałszywy Jego obraz. Jednak nie powinniśmy tu na tym poprzestać, lecz raczej zbadać podstawy takiej fatalnej pomyłki. Jesteśmy bowiem w samym centrum wielkiego przełomu, jaki dokonał się w duchowym dojrzewaniu człowieka. A mianowicie tak naprawdę mamy tu do czynienia z wielkim skokiem w rozumieniu winy i kary, a na płaszczyźnie metafizycznej – przypadku i konieczności. Z jednej strony bowiem owi przyjaciele Hioba stoją *de facto* na straży tradycyjnego pojmowania grzechu i kary, sprowadzając je do związku przyczynowo-skutkowego, który w całości draży materię życia, z drugiej zaś wyłania się całkowicie nowa przestrzeń rozumienia, która zdecydowanie porzuca subiektywny punkt oglądu i wydobywa ściśle obiektywne pojmowanie winy i konsekwencji, które sprowadza na samego winowajcę. Chodzi o to, że cierpienie, które spada na człowieka, wynika jakby z logiki i porządku całego bytu, gdzie nawet o winie i karze nie może być mowy. Jest ono bowiem jakby w sam byt wpisane, w jego mechanikę i w jego prawo. I od tego nie ma żadnego odwołania. Tu właśnie następuje próba dzielności, którą akurat Hiob zdaje całkowicie. Dlatego spada na niego rozumienie, i dlatego mówi: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem, stąd odwołuję, co powiedziałem, kajam się w prochu, popiele” (Hb 42, 5–6). Widzi, ale nie oczyma życia, lecz wzrokiem odzyskanym na nowo – on, Hiob, który także odnajduje siebie. Właśnie po to było potrzebne cierpienie, aby w jego ogniu spopielić wszelkie formy i zasłony, spowijające to, co istnieje naprawdę. Tu naprawdę nie ma nic osobowego, nic osobistego ani też prywatnego, bo działa prawo obiektywne, które obraca porządek całego świata. To właśnie widzi w finale swego doświadczenia Hiob. Dla życia nadal jednak pozostaje to wszystko tajemnicą, na którą trzeba się zgodzić. Dokładnie też taką ewolucję przechodzi sam Hiob: odnajduje swoje prawdziwe ja (indywidualne),

które jest niepojęte dla jego ja dotychczasowego (tylko osobowego). Tak się rodzi na nowo. Mówiąc banalnie, narodził się człowiek wiary. Jednak my przecież wiemy, że nie o wiarę tu nawet idzie, lecz o doświadczenie oczywistości bytu, które jest jakby jeszcze przed jakąkolwiek wiarą. Tu chodzi o niewzruszoną pewność.

I na koniec tych krótkich uwag o Hiobie i jego walce z pokusami diabła o jeszcze jednej sprawie trzeba wspomnieć. Otóż finał całej historii Hioba nie ma nic wspólnego z „poniżeniem” go przez Boga, z porażką lub jakąś formą bycia sługą. Wszystkie te określenia pochodzą z obszaru życia, a to przecież użądłone jest diabelskim jadem i logiką. Hiob, na nowo odzyskany dla siebie samego, po prostu zajmuje swoje miejsce w porządku wszechbytu. Wie, że przez niego samego prą prawo i moc, które poruszają cały świat, a on raduje się z tego, że wreszcie dane mu jest to odkryć. Jeśli nawet pochyla głowę, to nie po, by okazać swą podległość lub skrucę, lecz przede wszystkim po to, by z uśmiechem wyrazić podziw dla wielkości całego bytu stworzonego. Nareszcie wie, że jest, bo do tej pory tylko żył.

Zwróćmy także uwagę na tę pozornie tylko poetycką formułę Boskiej interwencji w świat Hioba. Otóż znajdujemy w tekście sformułowanie, że Jahwe odpowiada z *wichru*, co w sensie metafizycznym oznacza, że spoza porządku życia. Krótko mówiąc, odpowiedź taka nie jest bynajmniej reakcją na złe zadane pytanie, lecz rodzajem objawienia. I tego ostatecznie doświadcza sam Hiob. Czyli czego? Otóż przede wszystkim tego, że w tak rozumianym doświadczeniu opuszcza porządek definiowany przez logikę diabelskich podszeptów i staje twarzą w twarz wobec bytu nagiego, samego w sobie. Rodzi się więc na nowo, ale już nie dla życia, lecz dla istnienia. Szatan po raz kolejny może tylko opuścić bezradnie ręce. Jest to bowiem zdecydowana odmowa rozmowy z nim. Dopiero teraz Hiob rozumie, na jaką próbę wystawiał samego Boga – po prostu absurdalną. Bo jest, jak jest. A to wszystko jest prawdą.

CZŁOWIEK ABSURDALNY KIERKEGAARDA

Kilkakrotnie wspomnieliśmy wyżej o absurdzie, jakim podszyte było nie tylko pytanie Hioba, ale także oczekiwanie na odpowiedź. W jakimś też sensie całe życie jest takim absurdalnym oczekiwaniem tej odpowiedzi, a papieżem tego absurdu jest oczywiście diabeł, który w ten sposób zakłada własny kościół.

W jakimś też sensie po raz kolejny natrafiamy tu na Kierkegaarda (1967–1978, t. 1, s. 4 i nast.), który właśnie absurdowi – jak wiadomo – poświęcił sporo uwagi³. Otóż dla filozofa duńskiego cała historia Hioba prowadzi do akceptacji cier-

3 Tamże rozważania o absurdzie, który Kierkegaard wyprowadza z paradoksalności wiary.

pienia jako doświadczenia koniecznego w praktyce wiary. Jego znoszenie jest jednak samo w sobie absurdalne, albowiem Bóg cały czas milczy. A ponadto pojawia się tu ta straszliwa dla człowieka alternatywa: albo Bóg, albo życie. A więc wierzę i żyję absurdalnie. I w tym miejscu pojawia się owa znana wizja rycerza wiary, który mężnie znosi trud życia w imię wyboru Bożej drogi. Zauważmy jednak, że taka rycerskość w całości jest zanurzona w porządku życia, albowiem definiowana jest jego formami. Z nimi jest w sporze lub z nimi prowadzi nieustanny dialog. Rzecz jasna z góry niejako skazany na absurd. A jednak w nim trwa i dlatego potrzebna jest nieustępliwość owego rycerza, który tylko poprzez swoją rycerskość uzasadnia swą wiarę. Pozór goni tu pozór, maska uzasadnia inną maskę, a spektakl trwa nadal. Diabeł siedzi wygodnie w pierwszym rzędzie i napawa się stworzonym przez siebie spektaklem.

Nie dajmy się zatem zwieść dzielności rycerza wiary Kierkegaarda (1987), albowiem bardziej przypomina on bohatera Cervantesa niż człowieka rzeczywistego, stojącego twarzą w twarz z tym, co istnieje naprawdę. Ktoś pisze tu inną powieść, choć nikt nie przyznaje się do jej autorstwa. Bo to jest ów nikt – wysłannik nicości: diabeł nasz powszedni.

Przy okazji też warto chyba zauważyć, jak tradycyjny sens dzielności rycerskiej zostaje tu odwrócony: oto bowiem miast cnoty wierności dla ideałów przekraczających miarę człowieka (wertykalnych) mamy demonstracyjne sprowadzenie jej wyłącznie do porządku dyktowanego życiem i rozumem człowieka (horyzontalnych). Nie po raz pierwszy widzimy takie przekierowanie sensów i znaczeń – najbardziej niebezpieczne i zdradliwe dla człowieka, ponieważ wprowadzając zachowuje literalny kształt danego pojęcia, to jednak wlewa weń treść dokładnie odwrotną – i to o 180 stopni. Właśnie dlatego jest mniej widoczne niż wtedy, kiedy mielibyśmy do czynienia tylko ze zmianą częściową lub zgoła niewielką. To jeszcze jedno znamię inteligencji diabła.

Działając jednak równie radykalnie jak diabeł, przeciwstawmy takiej wizji rycerza wiary dzielność rzeczywistego żołnierza i wojownika, jakim był chociażby św. Szczepan, ten pierwszy męczennik za wiarę rzeczywistą, a nie wymyśloną. O ile rycerz wiary Kierkegaarda, pogrążony w absurdzie, przywdziewa tylko maskę i kostium, załamuje teatralnym gestem ręce i czeka na oklaski, o tyle żołnierz Szczepana idzie w swej dzielności do końca i – jak pięknie pisze o tym św. Fulgencjusz w swym Kazaniu (3, 1–3) – „opuszcza siedzibę ciała i pełen chwały przechodzi do nieba” (por. Bober, 1967). A czytać to musimy dokładnie i wprost: tamten rycerz pozostaje w okowach życia, a jego dzielność życiem też jest definiowana, natomiast ten żołnierz i bojownik swą dzielnością przebija się do obcowania z bytem jako takim, bo nie idzie na żadne układy ani kompromisy, a w szczególności te, które

znaczone są śladem pazura diabła. Krótko mówiąc, idzie zaiste *do końca*, jak Ten, który umiłował do końca. I chyba też nieprzypadkowo wspomniany już św. Fulgencjusz mówi tu nagle o miłości. A zatem ten żołnierz walczy ze skrzydłami miłości, a tamten rycerz w gruncie rzeczy potrząsa ramieniem pełnym pychy. A więc pisze, pisze, pisze... Niczego zaś w istocie nie doświadcza, bo w środku jest nic i pan niemości – diabeł.

HIOB REDIVIVUS

Czy jednak naprawdę Kohelet tylko pisze dalszy ciąg historii Hioba? Pytanie to jest ważne, albowiem musimy ostatecznie rozstrzygnąć kwestię panowania szatana w życiu oraz zbawienia. A to z kolei prowadzi nas wprost do kwestii tytułowej, a mianowicie jak i dlaczego sam teatr życia może być zbawiony. Rzecz jasna sceptycy natychmiast zarzucić mogą takiemu rozumowaniu błąd dość klasyczny, który polega na tym, że dla wyjaśnienia kwestii zbawienia takiego teatru używamy zbyt szerokiego argumentu wyjaśniającego. Innymi słowy, sama szczegółowa kwestia rozplywa się w zbyt ogólnej problematyce i w ten sposób, wyjaśniając „coś” wszystkim, *de facto* nie wyjaśniamy niczego. Inaczej mówiąc, to, co jednostkowe i konkretne, rozmywa się w ogólnym i powszechnym. Czy rzeczywiście?

Po pierwsze, kwestia tego teatru i jego zbawienia nie jest taka jak każda inna konkretna i jednostkowa kwestia. Jak już gdzie indziej powiedzieliśmy (Jasiński, 2017a, 2017b), skupia się w niej nadzieja na ocalenie człowieka i dlatego właśnie jest szczególna i wyjątkowa. Ta nadzieja ugruntowana jest w spotkaniu, którego tu się doświadcza: twarzą w twarz, takim, jakim się jest naprawdę, a nie bywa w życiu. I do tego bez pośrednictwa żadnego przedmiotu, zwłaszcza artystycznego. To przywołanie bycia oderwanego i nagiego, do uczestniczenia w którym zaprasza teatr. Mam nadzieję, że nie należało tego zdania pisać w czasie przeszłym.

Po drugie, w tym powyższym kontekście cała logika jednostkowego i ogólnego, konkretnego i powszechnego niewątpliwie zawodzi, albowiem jest przejawem rachującego umysłu⁴, który wprowadzie liczy, ale nie mierzy, czyli widzi ilości, ale nie jakości – bo jest kwantytatywny, ale nie kwalitatywny. Dlaczego? Bo w całości dyktowany jest porządkiem życia, a nie istnieniem jako takiego. A mówiąc wprost: istotą takiego rozróżnienia jest diabelskie ukąszenie rozumu, które z rozmysłem poświęca wartości na rzecz rachunku zysków i strat.

Po trzecie wreszcie, zbawienie rzeczywiste nie może w żadnej mierze

4 Pojęcie to zawdzięczam oczywiście lekturze Martina Heideggera, czego dałem wyraz w pracach *Myślenie Heideggerem* oraz *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger* (Jasiński, 1988, 1997).

i w żadnym stopniu uwzględniać życiowej poprawności myślenia i czucia, bo przecież właśnie to życie ma opuścić. Wehikułem całej tej operacji staje się właśnie teatr.

Powróćmy zatem do Koheleta, który pisze dalszy ciąg historii Hioba. Jest znacznie radykalniejszy w swej postawie. Ale zacznijmy po kolei...

Centralnym zagadnieniem pozostaje kwestia odpowiedzialności za własne czyny, co w wersji teologicznej przyjmuje postać pytania o osobistą odpłatę (w domyśle: Bożą) za postęпки dokonane w życiu. W wersji zawężającej ten problem powiedzielibyśmy po prostu o winie i karze za grzech. Doświadczają tego Hiob, a znacznie dalej w tym idzie Kohelet. Otóż – jak to już wyżej przedstawialiśmy – na sumienie Hioba zarzuciła siidla ortodoksja i tradycja żydowska, która słowami jego interlokutorów kazała dopatrywać się w jego cierpieniach kary za grzech, być może nawet nieuświadomiany. Hiob tymczasem do końca stał przy swoim, to znaczy, że cierpi za winy niepopelnione. Odsłaniał zatem cierpienie bez cienia winy, a więc w gruncie rzeczy powinien być nagrodzony. Bo wszak jest cnotliwy. Tymczasem Kohelet całkiem prosto jakby neguje tę właśnie drugą stronę historii Hioba, to znaczy udowadnia, że nie jest bynajmniej prawdą oczywistą, że człowiek dobry, sprawiedliwy i cnotliwy musi być i może zawsze szczęśliwy. Nie istnieje bowiem w rzeczywistości takie proste wynikanie. Jakże często bowiem ten, który – zdawać by się mogło – ma naprawdę wszystko, żyje w przeświadczeniu, że nie ma nic. Nie jest szczęśliwy ani zadowolony ze swego życia. Takie wynikanie samo w sobie jest tylko produktem logiki czysto życiowej, a ta prawie nigdy nie jest konieczna ani oczywista. W tym sensie Kohelet wychodzi w bardzo prosty sposób, rzekłbym nawet zdroworozsądkowy, poza kanon ortodoksji żydowskiej. A nawet więcej: dla ortodoksyjnej myśli taki właśnie pogląd jest „nienaturalny”, jak tego dowodził chociażby mędrzec ben Syrach. Bo natura to było po prostu życie i trzeba było dopiero objawienia, aby ten łańcuch myśli przerwać. Adwersarze Hioba oraz ben Syrach nie robili zatem niczego innego, jak tylko usypiali sumienia ludzi, podczas gdy Kohelet usiłuje nimi potrząsać i zmuszać do myślenia własnego, na własny tylko rachunek. I do tego jeszcze zakorzenione w doświadczeniu egzystencjalnym.

Kim zatem jest Bóg Koheleta? Na pewno nie pracuje On w arkuszu kalkulacyjnym jak przysłowiowy rachmistrz, albowiem widzi nie tylko ilości, ale i jakości poszczególnych czynów człowieka. Od razu więc mamy tu do czynienia ze złamaniem paradygmatu logiki życiowej. Można nawet powiedzieć, że miast rachunku wynikania, czyli porównywania jednego do drugiego, czegoś do czegoś innego,

Kohelet mówi, że wszystko to jest marnością, a człowiek miast rachować⁵, winien trwać przy prawie. Innymi słowy, chodzi o porzucenie tej zgubnej dla człowieka mechaniki myślenia według reguł przez siebie ustanowionych i trwanie w oczywistości samego istnienia. A z tej perspektywy rzeczywiście wszystko okazuje się marnością – całe umebrowanie życia zostaje porwane przez wiatr, który zrywa się w zupełnie innej krainie. A my dodajmy: na pewno nie tej, którą włada diabeł. Inaczej to ujmując, jesteśmy oto poza tą binarną tablicą, według której taktuje zegar życia. Czyli poza górą i dołem, dobrem i złem, brzydotą i pięknem, ubogim i bogatym, szczęśliwym i nieszczęśliwym. Czyli w jakimś ZA.

A zatem Bóg Koheleta bynajmniej nie obdarowuje szczęściem tylko tych ludzi, którzy dobrze się sprawują. Bo gdyby tak było, byłby on w swoisty sposób odpowiedzialny za los człowieka. Jednak samo to pojęcie odpowiedzialności ukute zostało w porządku życia, a człowiek tylko ekstrapoluje je na Boga. Takiego błędu Kohelet więc nie popełnia. Naiwności ortodoksji żydowskiej przeciwstawia on chłodny realizm, myśleniu pozornemu myślenie istotne, to znaczy zgodne z prawem bytu. A nawet więcej – to w nim właśnie samo to prawo się ujawnia.

To by jednak również znaczyło, że człowiek nie jest w stanie zrozumieć Boga, a tym bardziej poznać prawa, które obraca cały świat. Mówi więc: „Widziałem wszystkie dzieła Boże: człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trzyma, by szukać – nie zbada. A nawet mędrzec, chociażby twierdził, że je zna – nie może go zbadać” (Koh 8, 17). Możemy twierdzenie to uzupełnić o taki ciąg myślenia: Bóg wprawdzie istnieje, ale jest niepoznawalny, a gdyby nawet był poznawalny, to nic na ten temat nie moglibyśmy powiedzieć, albowiem nie pozwala nam na to ułomność języka, którym się posługujemy. A zatem i to jest *marnością*.

I oto znowu znajdujemy się blisko naszego Hioba: wprawdzie cierpimy, ale nie wiemy dlaczego. Ale Kohelet natychmiast zadaje następne pytanie: a dlaczego w ogóle uznajemy szczęście za cel tego życia? Kto w ogóle to pytanie stawia? Jak wiadomo dla wielkiego Koheleta to rozumowanie kończy się powtarzaniem słów o *marności*, ale dla nas płyną z tego następujące i bez wątpienia fascynujące wnioski.

Najpierw to, że zarówno samo pytanie, jak i wizja szczęścia posiadają tu swoje granice, którymi są po prostu granice ludzkiej wyobraźni. A mówiąc wprost – są skrojone na miarę życia. Kohelet zdmuchuje to wszystko jak płomień marnej świecy i powtarza, że to *marność*. Jednak przy okazji też unicestwia wszelkie zaku-

5 O myśleniu rachującym jako przeciwieństwie myślenia istotnego pisał – jak już wspomnieliśmy – Martin Heidegger. O ile pierwsze w gruncie rzeczy było uwiadem myślenia jako takiego, o tyle drugie oddawało bycie i stało się wręcz bramą do myślenia.

sy i knowania szatana, który na formach życia żeruje. Kohelet odwraca się plecami od jakiegokolwiek dialogu z diabłem. Po prostu dmucha na zimne, bo wie, jak można na takiej rozmowie się sparzyć. Jest naprawdę mądry.

Ale przecież za Koheletową *marnością* idzie coś jeszcze, co nie do końca zostało przyswojone przez duchowość chrześcijańską. Jeśli bowiem poważnie i z pełną determinacją potraktować ten powtarzany zwrot, w gruncie rzeczy odsłaniamy wielkie pole analizy pustki i nicości. Skoro bowiem unicestwiamy wszelkie formy życia, czyli idąc za oderwaniem się od życia w sensie św. Jana od Krzyża, a także za *Gelassenheit* (opuszczeniem) Mistrza Eckharta, czyli za byciem „nagim” lub „istotnym”, cały pejzaż życia zostaje zdmuchnięty jak ten płomień świecy⁶. Co zatem pozostaje? Tu mamy to dramatyczne i fundamentalne rozejście się dróg: albo nicość z panem „nikt”, do której właśnie on nas zaprasza z uśmiechem, albo też życiowa pustka, czyli pejzaż, z którego wprawdzie wywiane zostały wszelkie formy, ale za to odkryta została całość bytu, czyli wszystko. A więc albo nicość (niebyt), albo pustka, która jest wszystkim, czyli byt. Bo tu właśnie działa ta niezrozumiała dla diabelskiego umysłu logika: życiowe nic, które od razu jest wszystkim. Kohelet był bardzo blisko jej odkrycia. A może wiedział o tym, tyle tylko, że jej odsłonięcie pozostawił nam, bo wtedy prawda ta zupełnie inaczej błyszczy i pracuje w nas samych.

A mówiąc nieco banalnie: Kohelet przekonuje, że szczęście nie jest bynajmniej jakąś należnością Boga wobec człowieka. Zresztą podobnie jak nieszczęście. Tak oto przebija on wszelkie iluzje świata życia i nakłuwą tę bańkę pozorów, którą wcześniej zaoferował nam diabeł. Píše: „Gdy ci się dobrze wiedzie, ciesz się z tego, a wiedzie ci się źle, wtedy to rozważ: zarówno jedno, jak i drugie sprawia Bóg, po-

6 Tu odsłania się niezwykle interesujące pole analizy nad istnieniem „nagim” lub „oderwanym”. Otóż pojęciem „nagiego życia” operuje współczesny filozof Giorgio Agamben (2008). Oznacza ona nie tylko człowieka całkowicie odartego z wszelkich ról społecznych, rzecz można, wykluczonego w sposób doskonały, ale również takiego człowieka, z którego zdjęto wręcz wszystkie formy jego osobowości i w ten sposób zredukowano jego byt do właśnie „nagiego” istnienia. Taki człowiek porusza się po cienkiej granicy między bytem a nicością. Jest idealnym „nikim”. Jak wiadomo jestestwo takie, któremu nawet odmawia się człowieczeństwa, ma swoją nazwę np. w tradycji średniowiecznej, a nawet starożytnej – to tzw. *homo sacer*. Są to fascynujące analogie. Niewątpliwie są to zaskakujące i może nazbyt radykalne spostrzeżenia, aczkolwiek widzę tu także – z perspektywy samej filozofii – niewykorzystane pole analityczne, gdzie aż się prosi, by wywieść Agambenowskie „nagie życie” z kategorii „*Gelassenheit*” Heideggera, rozumianej jako „opuszczenie”, oraz – jeszcze wcześniej – z pojęcia „ogolocenia” lub „oderwania” (nb. również interpretowanego jako *Gelassenheit*) Mistrza Eckharta. Krótko mówiąc – jak widać – owo „nagie życie” to poniekąd problem sam w sobie. I nie wiem do końca, czy sam Agamben miał pełną, a to znaczy *teoretyczną*, świadomość słów, których użył. Redukcja człowieczeństwa do nagiego bytu – tak podejrzuwam – była wdzięcznym tematem filozoficznej refleksji, albowiem z jednej strony odsłaniała to, w co człowiek jako istota społeczna był opakowany, z drugiej zaś przybliżała do granicy tajemnicy, za którą mogła się kryć odpowiedź na najważniejsze pytanie jednostki: kim jestem? To, co wyżej napisałem, jest być może ciekawym i fascynującym zagadnieniem czysto metafizycznym (w najszlachetniejszym sensie tego słowa, czyli jako ogólnej teorii bytu), natomiast zupełnie nim przestaje być wtedy, kiedy rozważania te przekładamy na żywą i brutalną rzeczywistość społeczną, albowiem wtedy mamy już do czynienia z jak najbardziej realną udręką, upodleniem i konaniem.

nieważ człowiek nie może dociec niczego zgoła, co będzie potem. Wszystko widziałem za marnych dni moich: tu sprawiedliwy, który ginie przy swej sprawiedliwości, a tu złoczyńca, który przy złości swej długo żyje. (Koh 7, 14–15).

„Kohelet oczywiście nie znał pojęcia opatrności. Nie znał również nowotestamentowego objawienia. Ale niewątpliwie działał na swych czytelników i słuchaczy – rzecz można – właśnie opatrnościowo, bo zmuszał do myślenia na miarę własnego doświadczenia egzystencjalnego. Aby jednak w pełni zrozumieć Chrystusowe słowa o małych, którzy będą wielkimi, ubogich, którzy staną się bogaci, oraz o ostatnich, którzy będą pierwszymi, trzeba wprawdzie z uwagą pochylić się nad *marnością* Koheleta. Ale przecież oprócz tego płynie w zdaniach Koheleta jeszcze jeden podziemny nurt myślenia, który moglibyśmy nazwać ekonomią pustki. A mianowicie: tak, jak w ciszy lepiej słyszeć wszelkie dźwięki, tak, jak spokój może zdemaskować zamęt oraz trwanie wszelkie przemijanie, tak też i Kohelet na nowo czytany odsłania całkowicie nowy wymiar naszej egzystencji. Swoją drogą to ciekawe, że jego *marność* tak bardzo została zbanalizowana. Bo to diabeł, wiedząc, że nie ma najmniejszych szans w starciu z takim przeciwnikiem, postanowił go po prostu ośmieszyć. Taktyka wielokrotnie przez niego stosowana.

ODWRÓCONY NIKT

Jak wiadomo, to poprzez Wulgatę i greckie „Ekleziastes” z Septuaginty (LXX) przedostało się do nas inne imię Koheleta. Jednak hebrajskie „Qohelet” nie pozostawia żadnych wątpliwości – słowo to oznaczało kogoś, kto jakby zagaja na zgromadzeniu, kto – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – jest swoistym moderatorem. Przy czym nie tylko ten ktoś przemawia i zachęca do tego innych, ale wyznacza jakby rytm wszystkim mów – między innymi właśnie poprzez rytmiczne powtarzanie tych samych słów. Kto wie, czy z tego nie powstał ów zwrot o *marności*. W każdym razie mamy tu do czynienia bynajmniej nie z jakąś osobą, lecz przede wszystkim z funkcją, którą każdy mógł pełnić. A zatem osoba skryła się za funkcją – tak, jakby jeszcze jedna forma życiowa okazała się bezużyteczną zabawką, albowiem ostatecznie chodzi o to, co się mówi, a nie jak lub też kto. To także pozbycie się łuski osobowości po to, by uzewnętrznić możliwie najpełniej jakąś indywidualność. A to prowadzi do wyzwolenia mowy bytu – to „się” pisze, a nie jest pisane przez jakiegoś skrybę, czy też, nie daj Boże, literata lub poetę. Kohelet – nie wiadomo, czy świadomie – gra tymi znaczeniami, cały czas i z niezwykłą konsekwencją. Bo jego mądre rozważania o wszechobecnej w życiu *marności* idą dokładnie po tej samej drodze, co gra z własnym byciem autorem. Zawsze na pierwszy plan wysuwa się światło bytu, a nie jakiegokolwiek jego określenia. I bez względu na to, kto to ujawnia.

Innymi słowy, mamy tu do czynienia z – nie wiadomo, czy do końca świadomą – strategią obecności poprzez dzieło, a nie poprzez osobę zakotwiczoną mocno w życiu. To bardzo nam przypomina naszego pana Nikt, który zarazem stawał się każdym w życiu, bo wszak był jego architektem. Mówiliśmy już o tym. Ale czy na pewno?

Pora zatem precyzyjnie odróżnić obie te strategie bycia. Diabeł chowa się za maskę, a najchętniej za innych po to, aby wszystkim i wszystkimi władać (dobrze to ujmuje de Rougemont (1992, s. 19–49)). Przekonuje na każdym kroku o swoim nieistnieniu. A co sobą i swoim działaniem wskazuje? Oczywiście nicość, bo jest jej posłańcem. Po to, by zanegować to, co Bóg stworzył. A więc poprzez życie tka swoisty niebyt, świat na opak, zbudowany niemal wyłącznie na buncie wobec Boga. Jego konstytutywną zasadą jest „nie”, ponieważ nie ma w nim i być nie może żadnego „tak”. Wszak wieje nicością. Z „dzieła” diabła nie może zatem nic wynikać, bo właśnie nic chce on tworzyć. Ale przecież to właśnie samo w sobie jest absurdem, ponieważ Bóg jest wszystkim i żadnego pustego miejsca nie pozostawia wolnym – zwłaszcza nie wiadomo komu lub czemu. Pan „nikt” prawić zatem może tylko o niczym.

Kohelet zaś mówi. Ale nie tylko. Mową swoją wyzwala istnienie wolne od form. Musi zatem umniejszać siebie, by spotęgować to, co głosi. Krótko mówiąc, to działanie zmierza dokładnie w odwrotnym kierunku niż aktywność diabła. Jako taki wymyka się wszelkim formom, którymi operuje życie.

Kiedy mówi się o nim, że jest pesymistą, od razu przytoczyć możemy jego słowa jakże bliskie epikurejczykom (których prawdopodobnie poznał). A kiedy zdobywamy się na to, by określić go jako sceptyka, niemal natychmiast cisną się do oczu jego słowa o sprawiedliwym Bogu i rzeczywistej opatrności: „Przyjrzałem się pracy, jaką Bóg obarczył ludzi, by się nią trudzili. Uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca” (Koh 3, 10–11). Nie jest też żadnym ascetą, ponieważ wszelkie dobre strony życia i powszednie przyjemności także są dziełem Boga: „Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił” (Koh 2, 14). Ale jednocześnie przestrzegał: „Powiedziałem sobie: »Nuże! Doświadczyć radości i zażyć szczęścia!« Lecz i to jest marność” (Koh 2, 1). Krótko mówiąc, Kohelet to postać wielowymiarowa i złożona, niepoddająca się żadnym jednoznacznym uproszczeniom⁷. A tego przecież wymaga od nas życie, które wymusza nazywanie, definiowanie, zakreslanie granic. Jednym słowem to, co żywe i zmienne, chce pojmować jako stałe i określone, inaczej mówiąc – uśmierca. Diabeł jest przecież apologetą śmierci.

7 Literatura w tej kwestii jest przebogata. Częściowo opieram się tu na pracy Wilfrida J. Harringtona (1982).

CZAS, PRZESTRZEŃ I ŚWIAT PO UDERZENIU GROMU

Prawdopodobnie moglibyśmy przytaczać jeszcze wiele innych sprzeczności i podziałów, które Kohelet przekracza. Ale i to myślenie o jego przesłaniu musimy w pewnym momencie zatrzymać: czy naprawdę wynika z tego tylko to, że ciągle jest jeszcze „przed” objawieniem i jakby nie dorasta do pełnego doświadczenia wiary? Z takimi twierdzeniami musimy jednak obchodzić się bardzo ostrożnie, bo jaką to miarą mierzyć możemy głębokość i zawartość samej wiary? Ale oprócz tego ten sposób czytania Koheleta wskazuje na jeszcze jedną ułomność, a mianowicie jego przekaz umieszcza w nader płaskiej perspektywie historycznej: coś następuje po czymś, a cała historia dzieje się jakby w porządku linearnym. Sam czas zaś biegnie od przeszłości ku przyszłości. Tymczasem rzeczywistość wiary i doświadczenie, które ona przywołuje, otwierają całkowicie nowy horyzont bycia, gdzie czas i przestrzeń życia zostają uchylone. Oznacza to nie tylko owo banalne stwierdzenie, że to, co było, zapewne także będzie lub też jest teraz, lecz przede wszystkim to, że całość tej rzeczywistości jest dostępna nawet w najmniejszym fragmencie, pod warunkiem wszakże, iż samo to doświadczenie jest na tyle istotne, że uchyla wszelkie formy życia, w tym zaś czas i przestrzeń. Wieczność znajduje się w chwili teraz i tutaj. Przebić zaś do niej się można tylko jednak wtedy, kiedy wpierw zamknie się w nawias wszelkie formy życia, czyli – wracając do naszego Koheleta – wtedy, kiedy z pełnym przekonaniem będzie można stwierdzić, że jest rzeczywiście *marność*. I jeśli tak odczytamy Eklezjastesa, wówczas jawi się on nam jako autentycznie wielki reformator ducha, który czyni wielki krok ku rzeczywistości objawienia. Ten krok polega na tym, że odcina myślenie rozdarte dualizmami, wymyślonymi przez rozum człowieka podziałami na podmiot i przedmiot, po swojemu zdefiniowane dobro i zło, piękno i brzydotę, i wreszcie na ów podział, którego nie mogli przewyciężyć nawet prorocy z Qumran, bo ciągle jeszcze tkwili de facto w zoroastriańskim świecie, w którym nieustannie ciemność walczyła z jasnością. Dla Koheleta i to także jest *marność*, albowiem spoza tych rozróżnień, które każą taktować całe ludzkie myślenie w rytmie wychyleń raz w stronę prawdy, a raz w stronę fałszu, wyłania się byt jeden i niepodzielny, który wypełnia wszystko, bo jest wszystkim, i przed którym naprawdę rozumny człowiek chyli głowę. Całą resztę rozwiewa wiatr, bo okazuje się jeno prochem. To jest rzeczywistość, którą faktycznie odsłania Kohelet.

Istnieje jednak jeszcze inna strona tego odkrycia, powiedziałbym – czysto ludzka. Tak, jak prawdziwą ciszę poprzedza zazwyczaj burza, tak też ową świadomość *marności* uderzenie gromu, który zmiata niemal całe życie i nakazuje spojrzeć w głąb samego bytu. Takie uderzenie sprawia również, że człowiek nie ma siły nawet odpowiedzieć na kuszenie diabła. I tylko jest, bo nie ma już nic. Scena została nagle uprzątnięta, a dramat zawieszony w powietrzu tak, jak gest urwany w poło-

wie drogi i jak słowo, po którym nawet nie ma kropki⁸. To właśnie jest prawdziwym dobrodziejstwem owej *marności* – dodajmy: odczytanej naprawdę granicznie i do końca. A tylko tak warto czytać, bo reszta jest jedynie literaturą.

Rzeczywistość, która w takim doświadczeniu się odsłania, przypomina scenę, z której wyniesiono wszelkie dekoracje. Powiedzielibyśmy nawet więcej: tu już i sceny żadnej nie ma, bo nie ma już teatru. Jest wprowadzić jakieś miejsce wydzielone, ale to, co z niego się wydobywa, przekracza zwykłą miarę sztuki i filozofii. Totalna redukcja i oderwanie całkowite – tylko w takim świecie możliwa jest mowa bytu. Bo damy mu wreszcie miejsce do ujawnienia się.

Wracając jednak do naszych stricte metafizycznych wykładni *marności* Koheleta, wspomnieć musimy, choćby pobieżnie, o pojęciu cięcia epistemologicznego, którym to posługiwałem się w obszernej książce *Czytanie Psalmów*. Bo i tutaj ono faktycznie się dokonuje. Ta zbyt abstrakcyjnie brzmiąca kategoria nabiera jednak w przypadku Koheleta całkiem konkretnych znaczeń, albowiem określa doświadczenie egzystencjalne, ku któremu się kieruje.

Przypomnijmy: o ile poznanie epistemiczne świata zakładało oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania (poznającego i poznawanego), o tyle poznanie epistemologiczne bierze w nawias tamto i bada same podstawy podobnego podziału: skąd się bierze i przede wszystkim jak działa w nas samych i naszym doświadczeniu. Krótko mówiąc, jesteśmy oto poza tym światem, w jakimś ZA, gdzie zaglądamy w czeluść bytu, zgadzając się jednocześnie na tajemnicę, którą skrywa. Czy jednak na pewno takie doświadczenie musi poprzedzać uderzenie gromu?

CO POWIEDZIAŁ KOHELETOWI GROM?⁹

To jest grom z jasnego nieba, bo zazwyczaj nikt czegoś takiego się nie spodziewa. Takie nagłe zrzućcie ze stołu wszystkich zabawek, a zwłaszcza żołnierzyków ustawionych w równych szeregach i gotowych do stoczenia kolejnej bitwy, ten gest odsłaniający puste pole, po którym hula swobodnie wiatr – czy naprawdę jest to li tylko gest rezygnacji? Dlaczego jednak opatrujemy go już jakimś znaczeniem, które znowu wędruje do nas z miejsca, które opuszczamy, czyli z przestrzeni życia? Spróbujmy nie opatrywać go żadnym określeniem i żadną wartością, niechże to będzie rodzaj higieny, która oczyszcza z dnia powszedniego i otwiera nas na rzeczywistość świętą. To jest prawdziwa trwoga, która tak zaciska gardło, że niemoż-

8 Przypomina to trochę atmosferę Apokalipsy Izajaszowej, o której obszernie pisałem w innej pracy (Jasiński, 2018).

9 Czytelnik zapewne zrozumie mój dług wobec *Ziemi jałowej* T.S. Eliota, który jednak nigdzie nie zdradza lektury samego Koheleta.

liwe się staje wypowiedzenie żadnego słowa, a nie strach, który przyjmuje formę artystyczną lub filozoficzną. Chodzi o słowo, które uniemożliwia zapisanie go, albowiem wymaga przeżycia w doświadczeniu... Trwoga, która tak paraliżuje człowieka żyjącego tym życiem, że człowiek zastyga w bezruchu – nie śpieszy się, więc nie grzeszy. Jedyne, co na samym końcu pozostaje, to *marność* Koheleta. Mistrza, który nawet grzechu nas pozbawia.

Cóż to za pejzaż przed nami? Oczywiście, że to krajobraz po bitwie, po której właśnie opada kurz. Wichura Apokalipsy przetoczyła się przed chwilą. Jest po – gdzieś w małej miejscowości na krańcach tej krainy. Minął kolejny sezon kolejnego roku życia. Była miłość, ale okazała się tak samo ulotna jak pora roku, która właśnie minęła. Owszem, zdarzyła się też kolejna burza, ale teraz jest spokój. I była też przyjaźń, ale nic więcej dodać tu nie mogę ponad to, co zanotował psalmista:

„Gdybyż to lżył mnie nieprzyjaciół,
z pewnością bym to znosił;
gdybyż przeciwko mnie powstawał ten, który mnie nienawidzi,
ukryłbym się przed nim..
Lecz jesteś nim ty, równy ze mną,
przyjaciół, mój zaufany,
z którym żyłem w słodkiej zażyłości,
chodziliśmy po domu Bożym
w orszaku świątecznym.
Niechaj śmierć na nich spadnie,
niechaj żywcem zstąpią do Szeolu,
bo w ich mieszkaniach jest wśród nich nikczemność !” (Ps 55, 13–16)

Jednak i to nie tylko traci sens, ale i – powiedziałbym właśnie metafizycznie – swą przedmiotowość, albowiem zasnute jest już mgłą niebytu. Wiatr Apokalipsy rozwiewa wszystkie te pozory, diabeł kuli pod siebie ogon i czym prędzej czmycha do swojej z góry upatrzonej kryjówki.

Nawet wiary już nie ma, bo ustały wszelkie modlitwy i zastygły po uderzeniu gromu wszelkie rytuały. Spoza ich zasłony wyjrzała pustka. Ale i niewiary też nie ma, bo jest wymyślona przez życie. A ściślej – przez samego diabła.

Filozof załamał ręce nad prawdą, która po raz kolejny przecięła przez palce. I nieprawda straciła wówczas swój sens, bo zawsze siebie samą określała wobec pierwszej.

Przestał też padać deszcz i zgasło słońce, podróż dobiegła kresu. Bo ten z kolei wyznaczyło życie. Nawet te tradycyjne określenia, że jest się „w”, „poza” lub „po-

nad”, zgasły jak ostatnie światła rampy na scenie. To jest właśnie „po”. Wystarczy sięgnąć do Izajasza: „Oto Pan pustoszy ziemię, niszczy ją i przewraca jej powierzchnię, a mieszkańców jej rozprasza. I będzie dotknięty jak lud, tak i kapłan, jak sługa, tak i jego pan, jak służąca, tak i jej pani, jak nabywca, tak sprzedawca, jak pożyczkę dający, tak biorący ją, jak wierzyciel, tak jego dłużnik. Okropnie będzie spustoszona ziemia i bezgranicznie rozdrapana, bo Pan wydał taki wyrok” (Iz 24, 1–3). Ale przecież ta Apokalipsa nie jest tym samym co unicestwienie, albowiem zapala promyk nadziei na powtórne narodziny – tym razem w blasku bytu nagle odzyskanego. Tak samo, jak trzeba było odejść, aby na nowo wrócić, oddalić się, by być bliżej i poznać lepiej, tak też – w wersji powszechnej – musi nastać apokaliptyczne spustoszenie, by mogło narodzić się coś nowego. To jest ta sama mechanika, aczkolwiek w różnych zakresach stosowana.

W takiej ciszy czegoś szukam. Czego? Dokąd jeszcze można pójść? Co jeszcze można zobaczyć? Co poznać i co przeżyć? Otóż to wszystko było przecież zdefiniowane językiem życia, którego już nie ma. Czyli na nowo trzeba nauczyć się widzieć, słyszeć i mówić – językiem nowym i nieskażonym powszednią krzątaniną. To zadanie dla nowego aktora, który wyrzekł się swego aktorstwa. Schodzi ze sceny i zakreśla krąg, w którym nastąpić ma spotkanie z bytem jako takim. Wypływa bez lęku na sam środek oceanu, snuje nieśpiesznie nową opowieść i łagodnie uwalnia nieznaną wcześniej energię. Wieje równo z wiatrem, płynie wespół z kolejną falą, wczuwa się w rytm soków pulsujących pod korą drzewa. Przekazuje, ale niczego nie wymyśla. Widzi przy zamkniętych powiekach, słyszy każdym skrawkiem swego ciała. Tą właśnie drogą następuje odkrycie istnienia, czyli po drugiej stronie życia, do której nie ma wstępu diabeł.

Ojcowie pustyni, mistrzowie ducha, znali doskonale takie doświadczenia. Abba Arseniusz, kiedy jeszcze przebywał pośród życia, czyli w pałacu cesarskim, usłyszał przecież ten głos: „Arseniuszu, uciekaj od ludzi, a będziesz zbawiony”. Ale przecież nie możemy tej wskazówki rozumieć powierzchownie, lecz widzieć w niej powinniśmy głębsze przesłanie. Ów głos z jasnego nieba przemawiający do Arseniusza w istocie każe widzieć o wiele bardziej fundamentalną więź pomiędzy ludźmi niż tylko tę, która określana jest porządkiem życia. A mianowicie pozwala ona dostrzegać w każdym innym człowieku, bez względu na to, jaką rolę odgrywa i jaką maskę nosi w życiu, biorąc tej samej łaski istnienia, całkowicie bezinteresownej, i jako z góry daną odpowiedź na pytanie jeszcze niezadane. Tyle tylko, że paradoks jej odkrycia polega na tym, że aby ją dostrzec, trzeba wpięrow od niej się oddalić – tylko tak jest możliwe zrozumienie. Pustynia zatem urzeczywistnia się w tłumie i w miejscu najbardziej ruchliwym każdego miasta pod jednym tylko warunkiem – o tyle, o ile jestem w stanie zamknąć w cudzysłów całe moje życie. Trzeba

przewyciężyć całkiem naturalny lęk, który temu towarzyszy, bo oto wchodzę na drogę, przy której drogowskazów nie stawia dzień powszedni, lecz święto, które ledwo przeczuwam.

Nastrój ten, którego nagle doświadczam, oddają znakomicie strofy T.S. Eliota:

„Tutaj nie można usiąść leżeć ani stać
I ciszy nawet nie ma w górach
Tylko bezpłodny suchy grzmot bez deszczu
I samotności nawet nie ma w górach”¹⁰

To właśnie w takim pejzażu nagle odnajdujemy tego, *który zawsze idzie obok*. Na opuszczonej plaży nadmorskiej, idąc ciągle wbrew uporczywemu wiatrowi i po kolejnym potknięciu, ze zdumieniem widzę na piasku ślady kogoś, kto zawsze kroczył tuż obok, a nawet podnosił mnie delikatnie za ramię, kiedy upadałem – tak właśnie kończy ten obraz sam Eliot. A całość poematu rozbrzmiewa wołaniem „dawaj, współczuj, panuj nad sobą” (*datta, dajadwam, damjata*), które ostatecznie prowadzi do pocucia pokoju – pokoju ponad wszelkim pojęciem i wyobrażeniem.

Wydaje się, że to jest ten sam pokój, który przynosił swym uczniom Jezus. Mówimy o trwaniu w bycie poza jakimikolwiek podziałami, nawet jeszcze przed pojęciem pokoju i niepokoju. Tylko w takim stanie rzeczywiście znoszone są wszelkie dychotomie. Samo istnienie jawi się jako oczywiste. Byt wypełnia sobą wszystko, bo jest wszystkim, nie pozostawiając żadnego miejsca pustego. To tylko diabeł je wymyśla i mami nas pozorem stwarzanie czegośkolwiek. Bynajmniej nie dowartościowuje tym człowieka, lecz na odwrót – degraduje go i upokarza. Jednym słowem, sam pomysł bycia kreatorem i twórcą jest z piekła rodem, bo zaprzecza temu, co jest. Tak, to również jest nierzeczywiste i pozorne. Zatraciliśmy w życiu pocucie rzeczywistości, ponieważ przenieśliśmy je w rejony fantazji, pozoru i konceptu czy-sto umysłowego.

Kończąc ten wątek naszych rozważań o opowieści gromu, który ostatecznie – w sytuacji granicznej – sprowadza pokój, koniecznie powrócić musimy do innej mojej opowieści (w książce *Diabeł, marne życie i wiatr Apokalipsy*) o ucieczce z tego świata. Zupełnie przypadkowo trafiło przed moje oczy Kazanie 6 (*Na Narodzenie Pańskie*) papieża, św. Leona Wielkiego, w którym udowadnia on, że „pokój odrywa ludzi od świata” (1936)¹¹. A więc raz jeszcze argument pojawia się sam – naprawdę nie ma sensu dłużej zwlekać.

10 Fragment poematu *Ziemia jałowa* w tłumaczeniu Krzysztofa Boczkowskiego

11 Celowo korzystam tu ze starego wydania *Kazań* w znakomitym tłumaczeniu ks. dr. Jana Czuja.

TAKO RZECZE KOHELET: NIC DODAC NIC UJĄĆ

Nie był sceptykiem ani urodzonym pesymistą – to są intelektualne mity, które spreparował rozum i umysł postępowego człowieka, by uzasadnić swoje panowanie nad życiem. Stały się one z czasem pewnymi kalkami myślenia i przyłgnęły do naszej historii. Spróbujmy od nich się oderwać.

Gdyby bowiem konsekwentnie dowodzić, że Kohelet był rzeczywiście sceptykiem i pesymistą, to w takim razie nigdy nie mógłby nawet jednego zdania powiedzieć o tym, że opatrność Boża jednak istnieje i jest rzeczywista, a nie wymyślona przez człowieka. Powiada więc: „[Bóg] uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca [...] Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało; do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć” (Koh 3, 11–14). Tymczasem twierdzenie o tym, co naprawdę istnieje, nie pozostawia żadnej wątpliwości. Czy jednak jest to tożsame z pojęciem opatrności Bożej? Czy czasami nie dokonujemy swoistej nadinterpretacji, wpisując w słowa Koheleta wiedzy z późniejszego okresu?

Trzeba na samym początku rozróżnić pojęcie i jego desygnat, czyli to, o czym się mówi, od tego, za pomocą czego. I nie ulega wątpliwości, że Kohelet, choć nie znał samego terminu „opatrność”, jednak posługiwał się jego sensem. A nawet więcej – na nim oparł całe swoje przesłanie. Innymi słowy, jego *marności* po prostu nie da się w pełni zrozumieć bez zgłębienia wcześniej znaczenia opatrności.

Kohelet prawdopodobnie znał pojęcie prawa, bo zapewne czytał nie tylko Psalmy, ale i wcześniejszą literaturę prorocką. Było mu zatem nieobce rozumienie uniwersalnej konieczności, która wpisana jest w byt i która ujawnia się w losie człowieka w różnych kontekstach. Grzech zatem był efektem nie tylko wolnej woli człowieka, ale także odstępstwem od obowiązującego prawa. Zejściem z jego ścieżki – być może chwilowym i być może przez zwykłą nieuwagę lub zapomnienie. Jednak skutek zawsze był ten sam: otwarcie bramy dla nicości. I nie musimy w tym miejscu dodawać, kto stał przy niej, uśmiechając się zdradziecko.

Takie pojęcie prawa i taki kontekst jego porzucenia bardzo przypomina teorię wczesnych atomistów greckiej filozofii. I niech nas nie zmylą pozornie różne znaki obu tych szkół myślenia. Wszak i jedni, i drudzy starali się z pełnym przekonaniem mówić o rzeczywistości, czyli o tym, co jest. Uważali to – i słusznie – za naczelne zadanie poznania. Byli zaiste realistami. Tyle tylko, że o ile filozofowie greccy próbowali przede wszystkim tę rzeczywistość oddać (odbić) w swych pojęciach i kategoriach, o tyle autorzy starotestamentowych tekstów byli na jej służbie. A to zupełnie inny horyzont nie tylko poznania, ale i doświadczenia egzystencjalnego. Śmiem twierdzić, że to drugie było w tym momencie raczej obce Grekom.

Krótko mówiąc, pojęcie prawa i grzechu takie, jakie spotykamy chociażby w słynnym Psalmie 119, stoi bardzo blisko z pojęciem parenklizy atomów (clina-men) Epikura, a wcześniej Demokryta. Tym, czym był ruch atomów w naturze – ściśle zdeterminowany i poddany obiektywnie działającej konieczności – tym było prawo starotestamentowe, natomiast odchylenie od jego przebiegu, definiowane przez Greków jako przypadek, stawało się grzechem u proroków. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że parenkliza atomu była możliwa tylko w próżni, czyli – mówiąc innym językiem – w nicości. Ta zaś w świecie Starego Testamentu stawała się synonimem niebytu, czyli Szeolu. Wiemy też, kto był wysłannikiem tej krainy i kto, stwarzając byty pozorne, z jednej strony nieustannie oskarżał człowieka przed Bogiem, z drugiej zaś kusił człowieka mirażami krain osobnych, stworzonych według jego wyobraźni i umysłu.

Kohelet był realistą i mówił przede wszystkim o tym, co jest. Ale wiedział też, że aby w ogóle móc zacząć poważną rozmowę na ten temat, wcześniej trzeba usunąć wszelkie formy i wykonać gest ostatecznej rezygnacji. Dlatego zawarł to wszystko w swoim zawołaniu o *marności*. I nie można tego pojęcia odrywać od pojęcia opatrności, ale wprost przeciwnie – należy wyprowadzać je z niej. Bo opatrność nie działa przypadkowo, lecz z mocą konieczności, nie jest chaosem lecz określonym porządkiem, obraca wszelkie nieboskłony bytu według żelaznych prawideł, a nie tych, które wymyśla człowiek. Zresztą i sam człowiek przez nią jest pisany. Zdanie, które swym życiem zostawia po sobie, już wcześniej zostało zapisane w Wielkiej Księdze świata. To dlatego właśnie zakręty w prawo lub lewo, nasze wzloty lub upadki mają tylko względny charakter, bo i tak wszystko toczy się po drodze, którą nie my wyznaczamy. Głupiec tylko usiłuje skręcać w bok i nadal podążać swoją ścieżką, i bawić się w topografa nowej krainy. Katastrofa wpisana jest w jego wędrówkę, natomiast na szlaku prawa takie pojęcie jest po prostu nieznane.

Nie jest także możliwe takie poznanie rzeczywistości, jakiego sami się nauczyliśmy – to znaczy niemalże tożsame z jej opanowaniem. Kohelet neguje nie tylko takie poznanie, ale także wręcz całą tę matrycę myślową, która definiuje samo poznanie. Píše więc: „widziałem wszystkie dzieła Boże: człowiek nie może zbadać dzieła, jakie się dokonuje pod słońcem; jakkolwiek się trzyma, by szukać – nie zbada” (Koh 8, 17). Ale sprecyzujmy bardziej to stanowisko. Otóż Kohelet powiada, że choć takie opanowanie przedmiotu poznania, o jakim tu mowa, rzeczywiście jest niemożliwe, to jednak możliwe jest uczestniczenie w jego pojawianiu się – innymi słowy: rozpoznawanie, ale niejako od środka, z punktu widzenia uczestnika, a nie obserwatora, czyli – mówiąc wprost – doświadczanie go. I znowu jesteśmy z jednej strony jeszcze przed Grekami, z ich sofistyką i ich sceptycyzmem, z drugiej zaś jakby po Grekach, czyli wtedy, kiedy pojawia się filozofia świadomości i hermeneutyka

epistemologiczna. A mówiąc dosadniej: z jednej strony jest „jeszcze” stary Heraklit, ale z drugiej „już” Kant, Fichte, Schelling i przede wszystkim Heidegger. Czytelnik wybaczy te skróty myślowe, ale pozostawiam je tu w takim kształcie, albowiem pełne ich rozwinięcie wymagałoby po prostu osobnego studium¹².

W każdym razie tak właśnie pracuje w tekście Koheleta jego pojmowanie opatrności. I to ono – raz jeszcze to podkreślmy – stanowi ontyczną przesłankę do kwestii *marności*. Dlaczego zatem komuś zależało, aby ten ciąg myślenia przykryć banałem i zamknąć w jarmarcznym kramie z przysłowiami? Być może samo pytanie jest retoryczne, albowiem działa tu ten sam mechanizm, który odwraca znaczenia słów i który każe pozór brać za rzeczywistość, a na jego straży stoi pan Nikt.

Kohelet przez całą swą księgę nie odstępuje ani o krok od przekonania o działaniu woli Boskiej, która wyznacza sens całej rzeczywistości. Niczego nie opatrjuje komentarzem, pozostając przy oczywistości twierdzenia o jej istnieniu. Ta pewność jest naprawdę zadziwiająca, zwłaszcza w kontekście całej względności, jakiej poddane jest życie człowieka. To wszystko nie jest opatrzone jakimś swoistym komentarzem literackim, po prostu jest, bo jest. Jakby nie warto było dalej nad tym się rozwodzić. Ponadto świat nią zarysowany jest kompletny i całkowity, nie pozostawiając żadnej wolnej przestrzeni, czyli nicości. A zatem nie tylko istnienie diabła jest tu uzurpacją i nadużyciem ontologicznym, ale przede wszystkim świata przez niego kreowanego, a w szczególności życia z jego formami. Kimże bowiem jest ów posłannik tego, czego nie ma?

Tymczasem słońce wschodzi i zachodzi, ktoś umiera i ktoś się rodzi, to, co kiedyś było, znowu się przydarza, bo i czas płynie bynajmniej nie wzdłuż linii wymyślonej przez umysł człowieka, lecz po kole, którego ani środka, ani też średnicy nikt nie jest w stanie pojąć. Tajemnica nie jest czymś niezwykłym, lecz wpisana została w naturę i nie wiedzieć czemu, człowiek ni stąd, ni zowąd postanowił jej nie zaakceptować, ponieważ wyznacza granice. Kohelet: „Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga, który sprawuje wszystko” (Koh 11, 5). Zauważmy też – niejako na marginesie – jakiej metafory używa Kohelet na określenie działania Boga w świecie człowieka. Otóż mówi o mocy ducha, która ujawnia się nie tylko poprzez bóle ro-

12 Pewnym wstępem do niego mogłyby być moje książki: *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger* oraz wcześniejsza – *Myślenie Heideggerem* (Jasiński, 1988, 1997). Generalnie jednak w tej uwadze poczynionej w tekście chodzi o cały nurt rozwoju filozofii bytu i nowego rozumienia samej metafizyki oraz o tradycję przełamywania dualizmów podmiotowo-przedmiotowych w filozofii. Gdzieś zaś w finale takich rozważań powinno się też poddać gruntowanej analizie pojęcie cięcia epistemologicznego (zwłaszcza w sensie Gastona Bachelarda), to znaczy spróbować umieścić je w takiej właśnie ontologicznej perspektywie. W pewnym też sensie odpowiedzią na te wszystkie zagadnienia jest moja koncepcja ethosofii wyłożona w *Tezach o ethosofii* (*Theses on ethosophy*).

dzenia, ale jest dokładnie tym samym co moc, która porusza słońce na niebie i sprawia, że wiatr wieje – krótko mówiąc, mamy do czynienia z siłą, do której swej ręki na pewno nie przyłożył człowiek, bo go przerasta. Akcentowanie tej zewnętrznej wobec życia perspektywy widzimy w wielu miejscach tekstu Koheleta, a zatem nie jest ona czymś przypadkowym. To jeszcze jeden przejaw opatrności, o której on wiele wiedział, ale właśnie dlatego niewiele mógł powiedzieć.

Tę wiedzę dzielił z anonimowym autorem Psalmu 14, który tak inkantował:

„Oni są zepsuci, ohydne rzeczy popełniają,
nikt nie czyni dobrze.
Pan spogląda z nieba
na synów ludzkich,
badając, czy jest wśród nich rozumny,
który szukałby Boga” (Ps 14, 1–2).

Mamy tu taki sam wykład Boskiej opatrności, której tajemnica polega na tym, że jest tak daleko, że aż w najdalszą głęb człowieka sięga, a nawet powiedzieć można, że jest bliżej nas niż my sami sobie. Tym bardziej zasmuca pejzaż, który jej się jawi – *nikt nie czyni dobrze*, bo *wszyscy kłamią*. Bo wiatr nicości nawiedził tę krainę. Ale przecież z obrazu tego wynika także ostateczna nadzieja oparta na tym, że spoza teatru dnia powszedniego jednak wyłania się inna rzeczywistość, która tylko jakby na chwilę i jakby przez fatalną pomyłkę została zakryta.

To świat pełny, choć nieskończony, stały, choć wydaje się zmienny, uporządkowany, chociaż człowiek robi, co może, aby wzniecić bałagan. Ale i to Kohelet jakby rozumie i z miłością się pochyla nad każdym z nas, bo wie, choć głośno o tym nie mówi, że gdzieś na początku popełniony został błąd, który dopuścił księcia ciemności... A ten, nie zwlekając, stworzył życie. Tak powstał teatr.

Kohelet powiedział: „zażywać szczęścia przy jedzeniu i piciu”.

W jaskrawej sprzeczności z ukutym powszechnie obrazem Koheleta stoją jego zdania o traktowaniu przyjemności tego świata, które – co wynika poniekąd z jego pojmowania opatrności – są po prostu darami Boga. A więc są – tyle tylko, że najpierw zdać sobie trzeba sprawę, czym są, a potem jak działają w nas samych. I tu dopiero wlewa się w opowieść Koheleta tradycja epikurejczyków z ich pojęciem ataraksji. Czy na pewno?

Pojęcie ataraksji kiedyś znaczyło tyle co równowaga ducha i spokój wobec zarówno lęku przed śmiercią, jak i strachu przed cierpieniem i bólem. Bardzo czę-

sto, zwłaszcza wśród stoików, wręcz utożsamiane było ze szczęściem¹³. Generalnie jednak pojęcie to określane było porządkiem życia, czyli – jak byśmy powiedzieli, używając naszej terminologii – w horyzontalnej perspektywie. Kohelet wprawdzie pisze wyraźnie: „Nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił i duszy swej pozwalał zażywać szczęścia przy swojej pracy” (Koh 2, 24) – ale czy rzeczywiście jest to efektem jego lektury Demokryta? Po pierwsze, nie ma i nie może być żadnego materialnego dowodu na to, że w ogóle czytał Greków. Co najwyżej możemy domniemywać tego pośrednio, analizując niektóre jego zwroty. Po drugie zaś – i to jest najistotniejsze – musimy, analizując taką postawę życiową, wchodzić w głębię jej metafizycznej treści, a nie zadowalać się tylko badaniem powierzchownych związków z inną tradycją duchową i filozoficzną. To bowiem dopiero posuwa naprzód pracę ducha i skłania do nowych doświadczeń.

Już chwilę później znajdujemy w jego tekście inne słowa: „Bo też człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży” (Koh 3, 13). Twierdzenie na pozór banalne i oczywiste, ale jednak na pewno nie mogłoby wyjść z ust stoika. Otóż – zauważmy – o ile samo pojęcie szczęścia zostało przez Greków, a w szczególności Demokryta i Epikura, ściągnięte w horyzont życiowych odniesień, o tyle u Koheleta zostaje wyświetlone na wertykalnej osi wartości i tym samym choć człowieka dotyczy, to jednak miarę ludzką przekracza. Krótko mówiąc, odsłonięta zostaje zupełnie inna perspektywa, która nie jest efektem studiów nad starymi tekstami, czyli wiedzy, lecz owocem zupełnie nowego doświadczenia duchowego. I to ono dopiero niepostrzeżenie spokój Greków przemienia w pokój – zaiste Chrystusowy. Powstaje zatem oczywiste pytanie: która postawa człowieka rzeczywiście staje się niewzruszona i zdolna znieść największe nawet cierpienie: ta, która odwołuje się do życiowych i czysto ludzkich wymiarów bycia, myślenia i czucia, czy też ta, która przekracza tę materię i stara się znaleźć jej uzasadnienie poza nią? Opieranie się tylko na sobie wtedy, kiedy mam kłopot ze sobą, podobne jest do wsparcia się na rozżarzoną żelazną – nie tylko zostawia ślad, ale i jest nieskuteczne. Nie mówiąc już o tym, że od samego początku dotknięte jest sławetnym – n.b. właśnie greckim, bo przez Arystotelesa sformułowanym – błędem myślenia *petitio principii*, czyli wyjaśniania po kole, gdzie wyjaśniający staje się wyjaśnianym. Bo przecież człowiek występuje tu w podwójnej roli – podmiotu, jak i przedmiotu poznania.

13 Tu warto wspomnieć o pracach francuskiego badacza Pierre'a Hadota, a zwłaszcza o książce *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza* (Hadot, 2004). N.b. podobne tezy udowadnia też w swoich pozostałych pracach, nieznanym polskiemu czytelnikowi.

Tymczasem Kohelet otwiera nas niespodziewanie – nawet takim niepozornym twierdzeniem – na niezwykłą głębię. Staje na twardym gruncie rzeczywistości i poraża oczywistością. I co najważniejsze, to nie są żadne bon moty, albowiem ich prostota jest odwrotnie proporcjonalna do zawartości. Jest przy tym konsekwentny, co wskazuje na dokładne przemyślenie każdego słowa – prawdopodobnie wsparte wielkim doświadczeniem.

To, co powiedział na temat używania uciech stołu, powtarza przy okazji pozycji człowieka w społeczeństwie: „Dla każdego człowieka, któremu Bóg daje bogactwo i skarby i któremu pozwala z nich korzystać, wziąć swoją część i cieszyć się przy swoim trudzie – to Bożym jest darem. Taki nie myśli wiele o dniach swego życia, gdyż Bóg go zajmuje radością serca” (Koh 5, 18–19). Spokój duszy i tym razem oparty jest na fundamencie najbardziej rzeczywistym, tj. spoczywa w tym jednym wyróżnionym punkcie, gdzie krzyżują się dwie linie: horyzontalna, wyznaczająca porządek życia, i wertykalna, wyznaczająca porządek istnienia. Jeśli pozbawimy go tej drugiej, to – jak po równi pochyłej – toczy się życie niczym swobodnie puszczone piłka. Jednak Kohelet nawet nie przypuszczał, jak te dwie linie jeszcze odcisną się na losie człowieka – wtedy, kiedy los ten wniesiony został na górę Golgoty i przybity do belek krzyża.

Widzimy więc, jak ten, który przestrzegał nieustannie przed *marnością* życia, odnajduje jego zakotwiczenie poza nim samym. W prostych słowach skrył uniwersalną prawdę o ludzkiej egzystencji. Jeśli mówi o umiarze, równowadze i pokoju, zawsze w tle widzi wielką i niezmierzoną przestrzeń metafizyczną, która wszystkim tym określeniom nadaje właściwy sens. Ani mniej, ani więcej, ani głębiej, ani też zbyt płytko – dokładnie tak, jak jest. Powiada: „Nuże więc! W weselu chleb swój spożywaj i w radości pij swoje wino! Bo już ma upodobanie Bóg w twoich czynach” (Koh 9, 7). Bo właśnie – co ważne – poprzez taką postawę ujawnia się także same bóstwo Najwyższego. Wszak we wszystkim jest i wszystkim jest. Bo jest pełnią.

KOHELET O NADMIARZE

Jednak te rozważania o przyjemnościach tego świata, których mądry człowiek nie powinien się wyrzekać, nagle urwane są powtarzającym się napomnieniem, że i one ostatecznie są *marnością*: Powiedziałem sobie: „»Nuże! Doświadczę radości i zażyję szczęścia!« Lecz i to jest marność” (Koh 2, 1). Przy takim myśleniu, jakie prezentuje tu Kohelet, łatwo jednak wpaść w nader banalne spostrzeżenia. Ot, takie, że nadmiar wina i jedzenia szkodzi, wskazany jest we wszystkim umiar itd. Spostrzeżenia, dodajmy, które na pewno nie czyniłyby Koheleta na tyle oryginalnym, że warto by było aż z taką uwagą pochylać się nad jego tekstami.

A jednak to nie ta matryca myślenia. I znowu wychodzi Kohelet jako wielki mędrzec, który mówi także do nas i jest nam współczesny. Umiar, do którego nawołuje, w gruncie rzeczy powinien być poprzedzony rozważaniami o pokoju, do którego człowiek winien zmierzać. Bo jest jego właśnie przejawem. To stan równowagi pomiędzy wymogami życia a możliwością czytania samego istnienia. Mówiąc zaś kategoriami wyżej zaproponowanymi, równowaga, która zakłada niejako ów umiar, wynika z bycia w tym jednym wybranym punkcie całego bytu, w którym linia wertykalna istnienia styka się z linią horyzontalną życia. To punkt, który zarazem określa nasze miejsce pod niebem – to jedno, przeznaczone dla jednego tylko indywiduum. W nim jest sens i – jak powiedzielibyśmy nieco filozoficznie – nasze mieszkanie w całości bytu. I tylko wtedy rozmowa o umiarze i równowadze przestaje być banałem, albowiem odsyła nas do takiego właśnie myślenia metafizycznego.

Opisujemy zatem stan, w którym wahadło zegara przestaje się wychylać raz w jedną, a raz w drugą stronę. Czyli od pragnienia po jego zaspokojenie, od miłości do nienawiści i – generalnie – od wychodzenia ku czemuś aż po ucieczkę od wszystkiego. Tutaj właśnie człowieka mądry znajduje nie tylko swe zamieszkanie w bycie, zakotwiczenie w istnieniu, jednym słowem – tylko swoje miejsce, ale i pokój, który przecież nie jest jedynie spokojem jak w życiu. Bo ten ostatni utożsamiany jest z wolnością od trosk i kłopotów, w ogóle stał się synonimem bycia wolnym „od”. Tymczasem pokój, w tym najgłębszym sensie, staje się wolnością „ku”, czyli całkowitym wychyleniem się ku tajemnicy bytu. Pierwszy zamyka człowieka jak twierdzą, drugi otwiera, bo nie ma przed czym się bronić – a wręcz na odwrót: dawać dostęp istnieniu rzeczywiście.

Z takiej perspektywy zupełnie też inaczej spogląda człowiek na poszczególne zdarzenia swego życia: „Tak więc jeżeli człowiek wiele lat żyje, ze wszystkich niech się cieszy i niech pomni na dni ciemności, bo będzie ich wiele. Wszystko, co ma nastąpić, to marność” (Koh 11, 8). Krótko mówiąc, *marność* Koheleta zmiata niczym wiatr wszelkie formy życia, w tym zaś szczególnie przeszłość i przyszłość, i staje się drogowskazem do trwania w istnieniu jako takim.

Taka droga prowadzi do bycia poza pesymizmem i optymizmem, szczęściem i nieszczęściem, albowiem przywraca wszystkim tym słowom sens, który został odwrócony przez życie. I co najważniejsze – to droga realisty, a nie utopisty. Bo tylko człowiek dotknięty fałszywą wyobraźnią *czci bałwany, które stały się dla niego pułapką* – możemy powiedzieć, parafrazując słowa Psalmu 106.

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie* (tłum. M. Salwa). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bober, A. (1967). *Studia i teksty patrystyczne*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- de Rougemont, D. (1992). *Udział Diabła* (tłum. A. Frybes). Warszawa: Wydawnictwo Wodnika.
- Hadot, P. (2004). *Twierdza wewnętrzna: Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Warszawa: Aletheia.
- Harrington, W. J. (1982). *Klucze do Biblii* (tłum. J. Marzęcki). Warszawa: IW PAX.
- Jasiński, B. (1988). *Myślenie Heideggerem*. Warszawa: Klub Otrycki.
- Jasiński, B. (1997). *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2017a). *Modlitwy*. Warszawa: Ethos/Fronda.
- Jasiński, B. (2017b). *Po drugiej stronie życia: Notatki i szkice z zakresu teologii więzienia*. Warszawa: Ethos.
- Jasiński, B. (2018). Wprowadzenie do Apokalipsy Izajasza, wnuka Zorobabela i potomka królów judzkich. *Homo Dei*, 2, 99–106.
- Jung, C. G. (1995). *Odpowiedź Hiobowi* (tłum. J. Prokopiuk). Warszawa: ETHOS.
- Kierkegaard, S. (1967–1978). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (Vols. 1–7, H. V. Hong, E. H. Hong, red. i tłum.; przy współpr. G. Malantschuka). Bloomington: Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1987). Pochwała Abrahama. W: *Bojaźń i drżenie* (tłum. J. Iwaszkiewicz). Warszawa.
- Leon Wielki. (1936). *Kazania wybrane* (tłum. J. Czuj). Poznań: J. Jachowski.

THE DEVIL, JOB AND THE FUTILITY OF KOHELET

SUMMARY

The dissertation analyzes the well-known biblical story of Job in a new light. The author reads it from the perspective of temptation by the devil, and then derives from this the concept of absurdity. He conducts a discussion with Kierkegaard in this connection. He goes on to a new reading of the Apocalypse according to Isaiah, and finally analyzes the message of Kohelet, placing it in the light of modern philosophy. He defines his own position on the matter with the term ethosophy - the wisdom of existence.

Article submitted: 19.02.2025; accepted: 13.04.2025.