

ŚWIĘCI JAKO WZORCE

Modlimy się do świętych; oni modlą się za nas. Uważamy ich również za wzorce. Ta ostatnia relacja wydaje się od początku podlegać paradoksalnym motywacjom i racjom. Przez uznanie heroicznego cnót i doskonałości, zwłaszcza moralnej, święci są nam bliscy: wypełniają ideał, który sami sobie moglibyśmy wyznaczyć, lub który się nam proponuje. Lecz jednocześnie są dalecy: chociaż ich istnienie realizuje doskonałość, do której człowiek jest wezwany, odbiega ona od naszej i nic nam nie mówi o naszym własnym, zupełnie szczególnym, powołaniu. I jeśli, z jednej strony, święci ukazują w oryginalny sposób życie i obecność Boga, to z drugiej strony ich istnienie, gdy już raz zostanie podniesione do rangi wzorca, gmatwa relację z Bogiem, dorzucając do Ewangelii liczne (mniej lub bardziej cudowne, chociaż zawsze budujące) opowieści o nadzwyczajnych egzystencjach i mnożąc pośredników, albo punkty odniesienia pomiędzy wierzącym a tym, co powinno stać się jego jedyną troską: jego własną odpowiedzią na wezwanie Chrystusa. Co więc robić ze świętymi? Nie sposób nie ulec fascynacji ich życiem, które wydaje się wyraźnie coś nam mówić o Bogu; lecz ta fascynacja wydaje się podejrzana lub co najmniej problematyczna: dlaczego nasza wiara miałaby potrzebować wzorców? Czy nasza wiara naprawdę potrzebuje wzorców?

Pomiędzy bałwochwalczym pomieszaniem Boga z Jego świętymi a sprowadzaniem wiary do czysto subiektywnej i samotnej na nią odpowiedzi należy dobrze określić drogę, a wydobywa to podwójną konieczność: słuchania i zadawania pytań (z czym zwracają się do nas święci) oraz czegoś jedyngo, a mianowicie całkowitego zaangażowania się każdego z nas w wiarę. Świętość, nasza własna świętość, wydaje się rozgrywać pomiędzy osobistą odpowiedzią na wezwanie łaski a dyspozycyjnością wobec możliwości, jakie Bóg wyznacza przez swoich świętych.

Na cóż wzorce?

Proponując jednak świętych jako wzorce lub przykłady, które chrześcijanie mają naśladować, Kościół podtrzymuje dawną tradycję. W pierwszych wiekach męczennicy byli przedmiotem szczególnego kultu: przyzywało się ich modlitw, obchodziło *dies natalis*, a w czasach prześladowań pierwsi chrześcijanie widzieli w ich śmierci wzór odwagi i wierności Chrystusowi. W następstwie, gdy mijają prześladowania, przynajmniej na Zachodzie, święci zachowują tę funkcję wzorca: każdy z nich wypełnia na swój sposób doskonałość, do której powołani są wszyscy ludzie. Mnożenie świętych patronów świadczy więc o podwójnej ambicji: oddania grupy zawodowej pod opiekę człowieka, do którego można się modlić i który modli się za ludzi wykonujących określoną działalność; podniesienia życia do rangi wzorca, ukazując w ten sposób, że świętości nie realizuje się poza konkretnymi sytuacjami ludzkiego losu. I jeśli, z punktu widzenia ściśle statystycznego, zakonnicy, księża i biskupi długo korzystali w sposób niemal wyłączny z procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, to świętość jest od XX wieku, a zwłaszcza od początków pontyfikatu Jana Pawła II, uznawana u chrześcijan wszystkich kondycji (świeckich, rodziców, dzieci itd.): nie jest już konieczna ucieczka od świata, aby pretendować do świętości. Często podkreśla się, że Jan Paweł II kanonizował ze wszystkich papieży najwięcej chrześcijan: wzorce się mnożą i na rozliczne sposoby odzwierciedlają świętość Boga.

Tak postępując, Kościół idzie wbrew temu, co można by nazwać „etyką nowoczesności”. Wytrwale proponuje wzorce wtedy, gdy „stosowny” sposób zachowania i ukierunkowania własnych wyborów polega zasadniczo na odrzuceniu wszelkiego wzorca i wszelkiego odniesienia do normy zapisanej w jednostkowym istnieniu: szerzy się kult szczerości, autentyczności, samospelnienia „ja”. Każdy jest wyjątkowy i za takiego należy go uznać zarówno w jego najbardziej błahych wyborach, jak i w jego najbardziej nieprawdopodobnych wyczynach. Istota tej „nowoczesnej etyki” jest równoważna nie tylko ze zmierzchem obowiązku, to znaczy z odmową czucia się związanym jakąkolwiek decyzją czy działaniem, zasadą normatywną, która przez swą powszechność zobowiązuje jednostkę, lecz także z wyborem, jawnie żądanym, a nawet paradoksalnie narzuconym, by „być sobą”: wszystko dzieje się tak, jak gdyby mówienie o prawach człowieka, oparte na uznawaniu praw jednostkowych, prowadziło do etyki, w której dążenie do dobra ma sens jedynie w związku z suwerennym prawem, uznanym

przez każdą ludzką jednostkę lub przez nią wymaganym, by samodzielnie rządzić sobą. Zastępując wszelki wzorzec subiektywnym wyborem (moim własnym, a więc autentycznym) tego, co jest dobre dla mnie, etyka ta osłabia niewątpliwie sam sens takiego wyboru dobra i przekształca się, być może, w pojemną i płaską tautologię: określony cel jest *dobry* dla mnie, ponieważ jest *dla mnie* dobry. Można ostatecznie cieszyć się z takiego zatarcia wzorców i gloryfikować odnalezioną wolność jednostki oddanej w końcu samej sobie i konieczności, lub radości, czynienia z siebie autora własnego istnienia. Można też, całkiem odwrotnie, boleć nad tą sytuacją i podkreślać, że upadek wiodącej funkcji wzorców (potwierdzający utratę lub zapomnienie o znaczeniu, jakie do niedawna przywiązywano do ustalonych autorytetów) rodzi jednostki zdezorientowane, niezdolne się odnaleźć, lub jednostki kształtowane przez wzorce ukryte, generowane przez media i wcielane przez przelotne gwiazdy: podsumowując, roszczenie, by być *self-made man*, prowadzi do nieuświadomionego odtwarzania dyskretnych, ale skutecznych, archetypów.

Jednakże Kościół nadal proponuje nam świętych jako modele, na wzór których powinniśmy żyć. Jakiej tej propozycji nadać znaczenie? Czy potrzeba świętych, aby uczynić nas świętymi? Czy naśladowanie świętych ma być zasadą naszej własnej świętości?

Wartość wzorca

Nie budzi wątpliwości fakt, że naśladownictwo spełnia ważną funkcję wychowawczą, szczególnie dla wzrostu ludzkiej osoby. I tak nabycie umiejętności mówienia dokonuje się u małego dziecka poprzez przyswajanie sobie tego, co słyszy od otaczających je ludzi. Nie ma tu nauczania w ścisłym tego słowa znaczeniu: nie uczymy się mówić, jak uczymy się geometrii czy historii. Naśladownictwo dokonuje się samo, bez konieczności wyjaśniania i formalizowania treści wiedzy, jaką ma się nabyć. Z tego punktu widzenia, naśladownictwo opiera się na bardziej podstawowym pragnieniu upodobnienia się do bliźniego, a w wypadku małego dziecka – zwłaszcza do jego rodziców. Są oni wprost postrzegani jako spełnienie normy, dobrego sposobu zachowania. Również w dziedzinie wzrostu uczuciowego, imitacja odgrywa zasadniczą rolę: wzorce macierzyńskie i ojcowskie oraz możliwość mniejszego lub większego naśladownictwa, jakie umożliwiają one dziecku, pozwalają mu pozytywnie lub negatywnie sytuować się i poznawać w odniesieniu do najbliższych mu osób. Jednakże naśladowanie wzorców nie kieruje jedynie wzrostem intelektualnym czy uczucio-

wym: rządzi ono ponadto ludzkim pragnieniem i nadaje mu wewnętrzną strukturę. Namiętności jednych imitują namiętności drugich przez swoistą kontaminację, którą o wiele łatwiej jest stwierdzić niż nad nią zapanować. Dlatego Spinoza, omawiając logikę pragnień, podkreśla, że „jeśli sobie wyobrażamy, iż rzecz podobna do nas, wobec której nie doznajemy żadnego rodzaju uczucia, doznaje jakiegoś uczucia, doświadczamy zaraz podobnego uczucia”¹ : wyobraźnia przekazuje uczucia jednego ku drugiemu do tego stopnia, że przez zjawisko, które Hume nazywa sympatią, zwykła myśl o uczuciu, które dotyczy jednego z naszych bliskich, prowadzi nas niepostrzeżenie do podobnego uczucia. Tym sposobem uczucia wchodzą ze sobą w rezonans, jak drżenie jednej struny gitary wzbudza drżenie innych otaczających ją strun. Jest niewątpliwie daleko od zarażania się uczuciami, które się rozchodzą często bez naszej świadomości, a nawet wbrew naszej woli, do decyzji wzięcia tego czy innego człowieka za wzorzec. Lecz uczuciowa logika zakłada wybór wzorca: namiętne oczekiwania uczuciowe determinują zawczasu ideał i żłobią przestrzeń, w którą wpisać się może jego indywidualna realizacja. Czy chodzi o miłość własną moralistów XVII wieku, czy o „idealne ja” analizowane przez Freuda, pragnienie odnoszące się do „ja” (w podwójnym znaczeniu pragnienia, które pochodzi od „ja” i które „ja” dotyczy) nadaje strukturę i kształtuje relację z bliźnim do tego stopnia, że wzorzec staje się tylko uzewnętrznieniem tego, czym „ja” chciałoby być, lub obrazem, który świadomie czy nieświadomie wyrobiło sobie na własny temat. Właśnie w oparciu o tę imitację „ja” przez „samego siebie” dochodzi do zarażania się uczuciami. Święci stanowią tu wzorce tym bardziej mocne, że wymykają się zniewalającej logice mimetyzmów płynących z namiętności. Namiętności naśladują się wzajemnie, lecz stanowią chorobliwą grę, w której imitujący chce stać się imitowanym, bo każdy pragnie, aby ci, których imituje, wynagrodzili mu w odpowiedzi własną imitacją. Dyskretną sprężyną tej postawy, która niesie nas ku bliźniemu, by tym bardziej go sobie podporządkować (w rzeczywistości lub w wyobraźni), jest miłość własna. Pozwala nam ona doznać, najczęściej odruchowo, złożonej radości, gdzie dokonuje się wzajemna wymiana oznak szacunku, względów i honorów, a „każdy oczekuje, by jego partner ocenił go równie wysoko, jak ceni on sam siebie”². Naśladujemy, lecz po to, by

¹ *Etyka*, III, 27.

² Hobbes, *Léviathan*, XIII, Paris 1971, s. 123.

uhonorować i – ostatecznie – podporządkować. Pochlebając *ego* bliźniego, zmierzamy do pozyskania jego szacunku, jego wdzięczności i – czemuż by nie – jego przyszłego posłuszeństwa. Z tej perspektywy instytucja wzorców zyskuje znaczenie niemal ekonomicznego obrotu oznakami władzy, a szczególnie pragnieniem zapewnienia sobie egzystencji dzięki przechwyceniu pragnień bliźniego.

W przypadku świętości, te wyrachowane plany miłości własnej udaremnia „wąskie gardło” dystansu w czasie. Kościół jest w rzeczywistości jedną z nielicznych instytucji, które proponują wzorce nie należące do naszej epoki: dzięki oddaleniu w czasie, dzięki biegowi historii, który sprawia, że człowiekowi udaje się nabrać dystansu do „samego siebie”, może nawiązać się bliskość, a nawet zażyłość między naszym pokoleniem a świętymi, którzy z daleka nas poprzedzają. Badanie historii świętości jest zresztą bez wątpienia możliwe, ukazując, jak każda epoka sprzyja takiej czy innej formie świętości, wydobywając z historii takie czy inne egzystencje, których aktualności nie zaciera czas: historyczna retrospekcja ukazuje tyleż prawdy o przeszłości, co i o potrzebach terażniejszości. Z tego względu wzorce pojawiają się po to, by odciągać nas od nas samych i przymuszać do nieustannej weryfikacji własnego sposobu odczytywania Ewangelii. Z drugiej strony, pragnienie podporządkowania wszystkiego samemu sobie zostaje oczyszczone przez instytucjonalną logikę, która, oddzielając dobre ziarno od kłokolu, przedstawia oficjalnie jako wzorce nie tych, których tłum podziwia w sposób instynktowny i niekiedy nieprzemysłany, bo realizują oni ideę, jaką on sam sobie czyni o doskonałości, lecz tych, których życie, uważnie zbadane, otwiera na świętość Boga. Ta logika w niczym nie pozbawia pobożności ludowej jej wartości holistycznej: odkrywa ona świętych i wydobywa w ten sposób egzystencje, które, nie dając się sprowadzić do jakiegoś schematu, jakby odruchowo wychwytyują pragnienia i je ukierunkowują, bądź korygują. Chrześcijaństwo nie jest gnozą: zbawienie nie dokonuje się przez poznanie, lecz przez wiarę. Dzięki swej intuicji „maluczcy” przypominają, że świętość najpierw się odczuwa, że najpierw się ją postrzega jako przemianę „samego siebie”, która zachwyca i pociąga o wiele dalej niż nasze zbyt powszechne przekonania. Chociaż to „pochwycenie” jest konieczne, bywa ono jednak niekiedy obciążone cierpieniem: „ja” imituje „samego siebie”, poszukując siebie w bliźnim. Praca instytucji (zwłaszcza za pośrednictwem procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego) dokonuje przesiewu pomiędzy egocentrycznym mimetyzmem a wzorcami, których spójność jest spójnością Bożej przejrzystości.

Pragnienie naśladowania zostaje w ten sposób oczyszczone i podniesione poprzez zaproponowane mu wzorce. Stosunek „ja” do samego siebie, mniej czysty niż się to wydawało na pierwszy rzut oka, zyskuje na tym jeszcze dzięki zaprzestaniu skupiania się na sobie: nie chodzi już o naśladowanie obrazu, który się sobie stworzyło o sobie, ani o wejście w prawdziwy przetarg władzy, gdzie negocjują między sobą wzorce i poddaństwo, lecz o kontemplowanie, bądź podziwianie, w obcym dla siebie „ja”, dzieła samego Boga. Ziemską logikę naśladownictwa skupia „ja” na sobie i czyni zeń ośrodek wszystkiego. Stając się naszymi wzorcami, święci kruszą to zamknięcie „ja” na samym sobie i otwierają na logikę (oby jednak chodziło o logikę!) istnienia skupionego na Bogu. Uznanie faktu, że święci są naszymi wzorcami spełnia w ten sposób zasadniczą funkcję pedagogiczną: można odczytać w tym wyznaniu, że mimetyzm strukturyzuje, że „ja” buduje się w jego relacji z bliźnim i że koniecznie trzeba naśladować pragnienie Boga w konkretnych egzystencjach całkowicie uległych lasce dzięki swej dyspozycyjności.

Podziwiać czy wierzyć?

Przy bliższych oględzinach sprawy okazują się jednak bardziej złożone. Naśladowanie świętych okazuje się ograniczone nie tylko logiką naśladownictwa, ale i tym, że chodzi o naśladownictwo.

Z pierwszego punktu widzenia, naśladowanie świętych proponowanych za wzorce opiera się na samej zasadzie podziwu. Naśladować można to, co daje się podziwiać, co przyciąga spojrzenia, co je chwyta i więzi. Opowieści żywotów świętych żerują często na logice podziwu. Cuda, zadziwiające gesty, piękne sentencje, *ultima verba* – są przekazywane w celu wzbudzenia i podtrzymywania tego podziwu, a przez to odwrócenia świadomości od skupienia się na sobie, by zwrócić ją ku Bogu. Hagiografię, tak dawną, jak i współczesną, ożywia zamiar ukazywania, że to, co nadzwyczajne, staje się możliwe, a przez retorykę łączącą anegdotę z apologią, medytację z ilustracją, rozwija ona, zgodnie z wymaganiami bardziej narratywnym niż demonstratywnym, epifanię zmierzającą do zaświadczenia o cnotach jednostek wyjątkowych i – przy okazji – do nawrócenia serc. Uzyskujemy wtedy *estetyczne* podejście do świętości: święci stają się widoczni dzięki wywołanemu przez nich zadziwieniu, zupełnie jak piękno obrazu przejawia się najpierw przez to, że zmusza, by zatrzymać na nim spojrzenia. Istnieje wtedy wielkie ryzyko, że poprzestaniemy na poboż-

ności będącej jedynie religijną wykładnią niezdrowego, być może, upodobania w tym, co cudowne. Podejmując Janową tematykę trzech pożądlności (por. 1 J 2, 16), św. Augustyn demaskuje w *Wyznaniach*³ szkodliwe raczej skutki przyjemności patrzenia (*libido videndi*), i to nie tylko, gdy dotyczy ona szeregu rzeczy światowych, które mogłyby nam się podobać lub nawet (może zwłaszcza?) nie podobać, lecz także Boga, Jego znaków i cudów, które chcemy widzieć, by nasycić „samolubne poznanie” mające „na względzie nie zbawienie, lecz samo tylko doznanie” Wzorzec świętych odwraca się wtedy przeciwko swemu pierwotnemu celowi: chcemy widzieć dla widzenia, a nie po to, by zdecydować o sobie w stosunku do bliźniego. Patrząc pod tym kątem, przedstawianie wzorców przyciąga ciekawość, budzi pragnienie zbierania obserwacji i zdumiewających faktów, a odwraca od tej jedynej rzeczy, która się liczy w głębi. „Wszyscy ludzie w naturalny sposób pragną wiedzieć” – podkreśla Arystoteles na początku *Metafizyki*; w spektaklu świętości estetyzowanej, pragnienie wiedzy przemienia się w rozrywkę⁴, co w pierwszej chwili jest o tyle mniej podejrzane, że dotyczy sprawdzonych sposobów dążenia do doskonałości, do jakiej powołany jest każdy człowiek. Nadmiernie podziwiając świętych, zapominamy o własnej świętości, a nawet po prostu o wierze.

Naśladowanie naśladowania

Do tej logiki naśladownictwa, które w ostateczności odwraca od siebie, dochodzi drugi punkt widzenia: sama dwuznaczność wzorców, jakie się nam przedstawia. To nie świętych powinno się podziwiać czy naśladować. Świętość świętych jest nią dlatego, że potrafili oni podziwiać Boga i naśladować Chrystusa. Naśladowanie świętych powinno więc być co najwyżej naśladowaniem naśladowania: nie chodzi bowiem o to, by naśladować ubóstwo św. Franciszka czy męczeństwo pierwszych chrześcijan, lecz o wiele bardziej ubóstwo samego Chrystusa i znaczenie Jego własnej śmierci. To zdwojenie logiki mimetycznej zobowiązuje z jednej strony do zbadania, jak sam Chrystus wypełnia funkcję wzorca, z drugiej zaś strony, jak świętość świętych wyraża ten Chrystusowy wzorzec.

³ X, xxxv, 55.

⁴ Por. M. Heidegger, *Etre et temps*, § 36, Paris 1985, s.136.

Określenie *naśladowanie* (*miméomai / mimètès*) Chrystusa jest mało używane w Ewangeliach. Natomiast sam temat naśladowania jest obecny w wielu fragmentach podkreślających wzór, jakim jest sam Ojciec – „bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36; Mt 5, 48), lub wartość wzorca, jakim jest istnienie samego Chrystusa (zob. np. przykazanie miłości bliźniego: J 13, 34-35). Synoptycy akcentują raczej fakt pójścia za Chrystusem (zob. Mk 8, 34; Mt 10, 38; Łk 14, 27), natomiast tekst św. Jana, podejmujący w pełni tematykę *sequela Christi*, podkreśla dany nam przez Jezusa wzór [np. umywanie nóg: „Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wy powinniście sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczynilem” (J 13, 14-15)]. Bez względu na te ważne niuansy, sercem naśladowania Chrystusa jest nie tyle dokładne odtwarzanie gestów, których On dokonał, co fakt pójścia za Nim; nie tyle powtarzanie ustalonego (i mogącego ulec kodyfikacji w zespół moralnych przepisów) modelu, który wola powinna sobie przyswoić, co posłuszeństwo woli, która wyrzeka się samej siebie i pozwala się prowadzić przez inną wolę, wolę Ojca. Pójście za Chrystusem nie jest więc naśladowaniem wzoru, czy otrzymywaniem pouczeń; jest pójściem za Osobą. A jak to ukazują rozmaite relacje o powołaniu Apostołów, nie jest to również *wybranie* osoby, której życie wydaje się nam przykładowe i godne podziwu; jest to natomiast *udzielenie odpowiedzi* na wezwanie. Pójście za Chrystusem zakłada wyrzeczenie się wszelkich umysłowych czy wyobrażeniowych wzorców, które determinują w nas zawczasu percepcję życia Chrystusa jako wzorca.

Ten zasadniczy punkt podkreślono w Nowym Testamencie na co najmniej dwa determinujące sposoby. Synoptycy akcentują fakt, że pójście za Chrystusem to zaparcie się siebie i wzięcie swojego krzyża (por. Mt 16, 24), pogodzenie się z utratą własnego życia, aby je zachować. Nie chodzi tu o natychmiastową czy bezpośrednią realizację siebie, rozwój możliwości, które miałyby być regulowane czy przeorientowywane przyjętym wzorcem jako takim, lecz o wiele bardziej o pójście w ślad za Chrystusem poprzez wszystkie narzucające się nam konieczności. Nie tylko należy „pozwoić umarłym pogrzebać umarłych” i porzucić świat samemu sobie, lecz jeszcze trzeba porzucić siebie: wyzbyć się siebie, poddać się Chrystusowi. Pójście za Chrystusem nie jest uczynieniem z Niego wzorca w znaczeniu, w którym wzór jest konkretną realizacją ideału czy zdefiniowanej wcześniej (przez przełożonego czy prototyp) normy. Jest raczej wejściem w „przy-

godę”⁵, której nie możemy uprzednio określić, bo nie musi ona odpowiadać naszym oczekiwaniom. Bogatego młodzieńca, który – zgodnie z Prawem – poszukuje, jak otrzymać życie wieczne, Jezus prosi o wyzbycie się wszystkiego, co ma, i pójście za Nim (por. Łk 18, 18 n). „Jednego jeszcze brakuje” (Łk 18, 22) temu młodemu człowiekowi, i to jest właśnie brak, ale tylko to jedno może uczynić zeń ucznia, a nie jakaś dodatkowa reguła, którą by dodał do i tak już bardzo kompletnego i dobrze wypróbowanego arsenału.

Jeśli istnieje więc wzór, to jest on nam dany w krzyżu, który należy wziąć, aby iść za Chrystusem: w nim możemy zobaczyć, w czym dla nas Chrystus jest wzorem⁶. Lecz jeśli krzyż ukazuje nam wzór, to nie w tym znaczeniu, że naśladowałby on we wzorowy i widoczny dla wszystkich sposób normę czy ideę, na przykład boską, która go poprzedzała. Krzyż nie jest wzorcem, lecz zasadą i podstawą wszystkich wzorców (na przykład etycznych czy teoretycznych). Nie jest on ilustracją, nawet doskonałą, Boga, lecz Jego objawieniem. To zaś objawienie dokonuje się przez odmowę podobieństwa do czegokolwiek: uniżenie jest tak wielkie, że wszelki wzór ulega dyskwalifikacji, bo – ściśle mówiąc – na krzyżu nie da się zobaczyć niczego, czego by każde inne ukrzyżowanie nie mogło pokazać. Kiedy Chrystus umiera, nie wyraża ani nie ilustruje chwały Boga. Nie umiera jak Bóg, a nawet nie umiera jak człowiek, lecz jak istota oszpecona, „niepodobna do ludzi” (Iz 52, 14). Wzór nie ma tu w sobie nic zadziwiającego ani godnego podziwu, nic, co by estetycznie pochlebiało pragnieniu poszukującemu czegoś do podziwiania. A to, że wzór jest *widoczny* na krzyżu, dostrzegamy raczej w spojrzeniu ludzi, którzy w ironiczny i przewrotny sposób szydzą ze słabości i niemocy, wyposażając je w koronę i tytuł królewski. Na krzyżu krzyżują się więc w jednym zaskakującym chiasmie dwa sposoby rozumienia – ludzki i boski – (jeden i drugi odwrócony) tego, czym jest wzorzec: ludzie obnażają bezbronność człowieka i pokazują, że naśladuje on wszystko, poza królewskością królów; Bóg oszpeca się i wyrzekając swej chwały daje zobaczyć jedynie swoje ogołocenie, jedynie swoje poddanie ludzkiemu, zbyt ludzkiemu sprowadzaniu wszystkiego do wzorców. Ludzie śmieją się szyderczo i demaskują rozdźwięk pomiędzy tym, co wiedzą o kró-

⁵ Zob. X. Moralès, *A propos du Seigneur des Anneaux. Essai d'une théologie de l'aventure*, *Communio* 2 (2002) s. 103-121.

⁶ Zob. J.-L. Marion, *Le prototype et l'image*, w: *La Croisée du visible*, Paris 1991, s. 117-154.

lach, a tym Człowiekiem, który nie ma w sobie nic z ich splendoru; sam Bóg ujawnia się ogołacając się ze swej boskości i czyniąc się tym, kim nie jest. Z jednej strony mamy potwierdzenie rozdziwienku pomiędzy ideą a jej realizacją; z drugiej zaś strony odmowę czynienia z siebie wzorca. Zostają w ten sposób zdyskwalifikowane nie tylko pretensje „ja” do czynienia z siebie (wyobrażeniowo lub w rzeczywistości) ośrodka wszelkich wzorców „miłość własna aż do wzgardy Boga”⁷, lecz ponadto pragnienia odnalezienia poza sobą egzystencji, które, manifestując we wspaniały sposób realizację dobra, miałyby nas wyzwalać od wysiłku wiary. Tu nie ma co podziwiać, lecz trzeba wierzyć; i to tym bardziej wierzyć, bo nie ma już nic do podziwiania.

Bóg *incognito* a krzykacze jawnie

Analiza ta ma wiele implikacji dotyczących naszego własnego stosunku do świętych. Jeśli świętość człowieka polega na pójściu za Chrystusem, na wzięciu swego krzyża, na decyzji wyzbycia się wzorców (siebie samego, a także ludzkich wzorców), co dokonało się przez krzyż, to świętość świętych ukaże się wyraźniej poprzez podwójną odmowę: odpowiadania ludzkim modelom i pozytywnego objawiania wielkości Boga. „Znak sprzeciwu” (Łk 2, 34) – Chrystus naznacza swą paradoksalną świętością świętość tych, którzy za Nim idą: święci są w świecie tymi, którzy nie istnieją na sposób świata, tymi, którzy obalają światowe logiki i oczekiwania, aby je zwrócić i ukierunkować ku Bogu. Bezimiennosc świętych jest echem sprzeciwu i szaleństwa krzyża: stąd „głupcy, idioci i szaleńcy”, omawiani przez M. de Certeau w *Fable mystique*; stąd również mistyczni włóczędzy w duchowości rosyjskiej⁸. Za każdym razem chodzi tu o świętość, która wyrzekła się złudy mimetyzmu grającego w grę wykluczenia i upokorzenia, o świętość, która osłabia się aż do cna, nie tylko po to, żeby być w świecie, nie będąc ze świata, lecz by „wykiwać” amatorów wzorców; bynajmniej nie dlatego, że zbijanie z tropu jest celem, którego należy poszukiwać dla niego samego, lecz właśnie dlatego, że zadaje ono porażkę imperializmowi „ja” i zobowiązuje je również w ten sposób do pytania o „samego siebie” „Szaleńcy w Chrystusie” wyzwalają w pewien

⁷ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XIV, 28.

⁸ Por. M.-H. Congourdeau, *Saints byzantins du XIV-ème siècle et spiritualité russe*, w: *La sainteté, Actes de la VII-ème université d'histoire religieuse réunis par G. Cholvy*, Montpellier 1999, s. 71-81.

sposób widzów od pragnienia widzenia i napawania się cudownym czy budującym spektaklem.

Tak rozumiani święci pozostają jednak wzorcami, lecz wzorcami paradoksalnymi: ukazują świętość Boga, nie dając jej zobaczyć, i kierują jednostkę ku samej sobie, ku temu, co sama ma do zrobienia, ku dalszej odpowiedzi na wezwanie Chrystusa. Jest w tym rodzaj niebezpośredniej komunikacji, o której mówi Kierkegaard w *Postscriptum Okruchów filozoficznych*. Komunikacja bezpośrednia odpowiada wyrażaniu prawd teoretycznych, nie angażujących istniejącego (zarówno autora, jak i czytelnika) w jego istnieniu. Tak jest właśnie z prawdami matematycznymi: chodzi tu o zrozumienie i dojście do obiektywnej zgody między różnymi świadomościami, które w pewien sposób wyrzekają się swej subiektywności i indywidualności, aby przyswoić sobie zasady. Natomiast gdy chodzi o skierowanie istniejącego ku jego istnieniu, to znaczy o uczynienie go istniejącym, komunikacja bezpośrednia prowadzi do największego nieporozumienia: pozwala wyobrazić sobie, że istnienie można wydedukować z myślenia i że wystarczy wiedzieć, żeby istnieć czy żeby przyswoić sobie subiektywnie swoje istnienie. Odesłanie istniejącego do jego istnienia wymaga jednostek zdolnych przypomnieć imperatyw przyswajania sobie istnienia przez istniejącego, lecz również zatroskanych o to, by nie przekształcać tego wymagania w prawdę, która odwróciłaby jednostkę od niej samej i jej istnienia. Autentyczne istnienie nie potrzebuje „publicznych krzykaczy o tym, co wewnętrzne”⁹ (co byłoby rzeczą dziwną), lecz jednostek, które ukazując w pełni, że subiektywność jest prawdą, ukrywają tę prawdę, by nie stała się rezultatem, który można recytować, lecz staraniem, drogą istniejącego ku własnemu istnieniu.

Komunikacja niebezpośrednia, którą teoretyzuje Kierkegaard, zmierza zarazem do przybliżenia subiektywności (jako *komunikacja*, liczy na to, co wspólne), lecz i do utrzymania ich rozdziału tak, by wysiłek każdego istnienia w pogłębianiu samego siebie utrzymywał się w sposób czysto subiektywny; stąd posługiwanie się – tak obficie kultywowane przez Kierkegarda – pseudonimami, maskami, fikcjami, wyznaniem, które nimi nie są, itd. Tyleż sposobów, nie tylko literackich, przymuszających czytelnika do poszukiwania sensu myśli rozstrzelonej w rozliczne figury, do zobaczenia zakamarków własnego istnienia w istnieniach istnień fikcyjnych, które się mu proponuje, do

⁹ S. Kierkegaard, *Postscriptum...*, Paris 1949, red. 1989, s. 50.

odniesienia się, poprzez czytane teksty, do tego, co sam ma zrobić ze sobą. Tekst mówi o wszystkim innym niż „ja”, a tymczasem, niebezpiecznie, mówi o „ja”, o stosunku „ja” do samego siebie i jego własnego istnienia. *De te narratur fabula* – mawiał już Horacy. W ten sposób Kierkegaard starał się uniknąć tego, by „subiektywności nie zsiadały się (jak mleko) i nie spływały wszystkie razem ku obiektywności”¹⁰.

Święci: zdrajcy i agenci

Podobnie jest ze świętymi: nie są oni bezpośrednimi wzorcami, które nasze istnienia mają odtwarzać. Taka reprodukcja świadczyłaby o tym, że istnienie da się wchłonąć przez poznanie i że możemy, w głębi, roztopić nasze jednostkowe istnienia w abstrakcyjnej i jednolitej ogólności, wspólnej wielu istniejącym. W przeciwieństwie do takiej dezindywidualizacji, święci są naszymi niebezpiecznymi wzorcami: pokazują, że stosunek do Boga obchodzi się właśnie bez wzorców i że każdy może decydować o sobie i swojej indywidualności jedynie wyrzekając się siebie, by iść za Tym, który umiera *incognito*, Tym, który odmawia, a nawet demaskuje, splendor wzorców, aby podziw ustąpił miejsca wierze. Święci realizują więc to, co my mamy do zrobienia; lecz błędem byłoby sądzić, że mamy odtwarzać czy imitować ich własną egzystencję. Wraz z nimi jesteśmy równocześnie razem, jak i osobno: razem, ponieważ w komunii z tymi samymi świętościami; lecz osobno, ponieważ nasze istnienia nie dają się wywnioskować i są nieprzyswajalne, a okazują się takie, kiedy wiara każe nam mówić, że Ten, który na krzyżu jest już niczym i do niczego niepodobny, jest „zaprawdę Synem Bożym” (Mk 15, 39); kiedy wiara zobowiązuje nas do pójścia za Chrystusem.

„Ja” powinno więc zawsze powracać do samego siebie. Nie chodzi jednak o to, by od nowa gloryfikować „ja” samego siebie: powiedzieć można jedno, że „ja” nie da się deklinować ani zastąpić i że odpowiedzi wiary może udzielić tylko „ja”, i to innej niż robienie z siebie naczelnego z wszystkich wzorców. „Ja” nigdy nie może lepiej odpowiedzieć sobie samemu, jak wtedy, gdy wyrzeka się siebie. Kierkegaard tematyzuje to napięcie podkreślając, że prawdą jest, iż subiektywność jest prawdą, ale trzeba powiedzieć również, że subiektywność nie jest prawdą: „ja” nie może wyzbyć się samego siebie. Najbliżej tego,

¹⁰ Tamże, s. 51-52.

co prawdziwe, jest wtedy, gdy subiektywnie pojmuje, że wewnętrzność nie jest prawdą.

W swoim *Dzienniku* Kierkegaard notuje, że „chrześcijaństwo potrzebuje zdrajców i agentów”¹¹. To krótkie stwierdzenie ma podwójne dno. Z jednej strony, chrześcijaństwo osiadłe, światowe, kiedy już raz stanie się oczywistością, musi być zdradzone i kontestowane przez jednostki, które – wtopione w masę – czatują na nieustannie czyhające na nie uproszczenia i ustępstwa. Z drugiej strony, samo chrześcijaństwo nie może się zakorzenić w świecie, nie odwołując się do pośredników i agentów, nieznanymi tym (ludziom, kulturze i społeczeństwom), których mają infiltrować. „Trzeba, by chrześcijaństwo wkradło się z zaskoczenia, przez podstęp i zdradę, by posłużyło się ludźmi wpływowymi, ludźmi elity, zrzuconymi za linie konformizmu i rutyny, trzeba mu policyjnych szpiclów, ekspertów w strategii. «Koń trojański» jest symbolem chrześcijańskim. Zdrajcą oficjalnego chrześcijaństwa, zdrajcą świata, który jest jego sprzymierzeńcem”¹².

Święci istnieją na styku dwóch państw, o których mówi św. Augustyn w *Państwie Bożym*. Pograniczni pracownicy łaski; samo ich istnienie potępia zarówno skupienie się na samym sobie, z którego czyni się model wszystkiego, jak i niemal mediatyczną i spektakularną irupcję tego, co boskie, w świat, co miałyby w końcu umożliwić *poznanie* tego, jak żyć, i uwolniło nas od uciążliwego brzemienia wiary. Święci są równie trudni do rozpoznania i równie niewidoczni, jak zdrajcy czy agenci. Lecz ich niewidoczność stanowi być może warunek, by z braku bycia wzorcami na sposób świata, mogli nas prowadzić do stania się uczniami.

tłum. Maria Żerańska

¹¹ III, 249. Tekst przytaczany przez X. Tilliette, *Kierkegaard. Larvatus pro Deo. Rapsodie*, w: R. Boyer i J.-M. Paul (red.), *Kierkegaard, La découverte de l'existence*, Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II 1990, s. 25-46.

¹² X. Tilliette, tamże, s. 46.