

Bo nadchodzi świata księżę,
A we mnie nic nie ma.

(Jezus, w mowie pożegnalnej, wg Jana¹)

Problem rozwoju i/lub upadku dziejów towarzyszy całej cywilizacji, także judeochrześcijańskiej, od jej początków – w postaci różnych koncepcji eschatologicznych. *Ta eschata* – „rzeczy ostateczne” i procesy łączące dzieje ze swym źródłem i celem – są w centrum każdej religii i u początków filozofii. Źródła religijne naszej kultury – późny judaizm i wczesne chrześcijaństwo – rozwijały wielkie idee mesjańskie, których istotą jest konkretne, **osobowe** rozwiązanie ostateczne.

Celem tego studium jest wskazanie na zaskakującą aktualność źródłowego paradygmatu eschatologicznego, na przykładach wybranych tekstów kultury. Pomimo masywnej sekularyzacji naszej cywilizacji, doświadczenie tych tekstów jest mistyczne, a nawet poświadcza swoiste epifanie, nieuzgodnione z tradycyjną ortodoksją, związane nie z doktryną, ale z Osobą, której (ponowne) pojawienie się nadają im charakter wydarzenia ostatecznego. Chcę też wskazać na linie powiązań kulturowych podprowadzające nas, w moim przekonaniu, do tych osobowych wydarzeń eschatycznych.

Budowa źródłowego paradygmatu egzystencjalnego eschatologii chrześcijańskiej

Nie miejsce tu na przedstawienie, choćby skróto-
we, eschatologii mesjanizmu i chrześcijaństwa. Wska-
żę tylko (jako czynnik ważny dla poniższych rozważań)
na krystalizację jej istotnego rysu – skupienia na wy-
darzeniu osobowym, wokół Osoby zbawczej. Ten rys
na ogół jest roztapiany w ogromie późniejszej tradycji
teologicznej i rozwoju doktryny. Natomiast w tekstach
źródłowych znacząco się przebija, zarówno w treści /
narracji, jak i w intencji redakcyjnej.

W przekazie chrześcijańskim mamy, jako **treść** klu-
czową, **wydarzenie osobowe** – misję Jezusa, z jednej
strony, rozpoznanego, jako Mesjasza, czyli po grecku
Chrystusa, a także, i może przede wszystkim, jako Oso-
by niosącej zbawienie przez swe osobiste współuczest-
nictwo. Ewangelie oraz inne fragmenty Nowego Testa-
mentu (NT) odnoszące się bezpośrednio do osoby Je-
zusa zawsze traktują o „zbawieniu” i „spełnieniu”, mają
więc sens **w istocie eschatologiczny**. W przekazie tych
tekstów spotkanie tej Osoby ma znaczenie ostateczne.

To ewangeliczne wydarzenie osobowe miało jakąś
szczególną moc, jeśli zważymy, iż trwało ono tylko trzy
lata (wg Ewangelii Jana, a wg pozostałych trzech tek-
stów „synoptycznych” Ewangelii – materiał faktogra-
ficzny zebrany jest jakby tylko w jeden rok), a jedno-
cześnie stało się źródłem tak uniwersalnie dominującej
cywilizacji. Najstarsze teksty źródłowe chrześcijaństwa
zebrane w NT świadczą, – co prześwieca przez Ewan-
gelię i jej cały niezwykle złożony i daleki od pełnego

MICHAŁ KLINGER

Drugie przyjście

(Problem upadku dziejów)

rozwiązania proces hermeneutyczny – iż to wydarzenie
zbawcze miało charakter nie tyle „nauki”, co **doświad-
czenia „osobowego”**, czyli **osoby Jezusa** – w pogłębio-
nej osobistej relacji z Nim za jego życia ok. 40 osób
(tylko! i to często o niskim statusie), ale na tyle bli-
skich, że znanych z imienia, w tym kilku nieprzychyl-
nych. Możemy dodać do tego kilka osób uzdrowionych
lub inaczej obdarowanych, których przypadki zostały
szerzej opisane, ale ich imion nie znamy².

Przykłady przemożnej relacji osobowej, zapisane
w kanonie tekstów, są znane w tradycji: Oto uczniowie
natychmiast idą za **Nim**, rzucając wszystko³,
nawet wielkiego proroka, jak Chrzyciel, a nie znają
przecież jeszcze nauki Jezusa (tej, wg tekstu, nie zro-
zumieją aż do końca...; „Końca” krzyża i zmartwych-
wstania, które okazały się tej „nauki” istotą); Grzesznice
garną się po prostu do **Niego**, do stóp, niczego nie
oczekując; U cierpiących dramaty życiowe (choroby,
śmierć) budził **On** zaufanie przekraczające oczeki-
wania. Oto kilka przykładów: Setnik – obcy, który
rzekł „Panie, nie jestem godzien... ale tylko powiedz
słowo”⁴; Kobieta cierpiąca krwotok, która chciała
tylko dotknąć kraju Jego płaszcza⁵; Chory bez na-
dziei, uzdrowiony przy basenach Bethesda, który miał
szczęście Go tylko spotkać, ale nic więcej nie wiedział
o swym wybawicielu⁶; Podobnie ślepy od urodzenia,
uleczony w sadzawce Siloe (Jn 9), przeżywa swój akt
wiary zarówno w pełni bezinteresownie, (bo już po
swym uzdrowieniu), jak i poza wszelką doktryną – po
fiasku odnośnej debaty rabinicznej – w integralnym
akcie „widzenia” Osoby, w niejako czystej relacji „ja
– ty”⁷.

Są też interakcje silnie osobiste o charakterze ne-
gatywnym. I tak – arcykapłan Kajfasz, jak niegdyś zło-
wroźbny Balaam, wygłasza wbrew swej woli świadectwo
mesjańskie⁸ i przeżywa osobisty dramat rozterki w kon-
frontacji z osobą Jezusa⁹. Nawet Szatan, w słynnej
ewangelicznej scenie kuszeń, rozpoznając na początku
misji Jezusa, z **kim** ma do czynienia, wchodzi z Nim
w spór nie tyle aksjologiczny (jak można by się z jego
strony spodziewać – o dobro i zło...), co właśnie per-

sonalny („oddaj mi pokłon, a wszystko ci oddam...”). Podobnie – demony opętania rozpaczliwie reagują na samą obecność osoby Jezusa¹⁰.

A czymże innym, jak nie **czysto osobowym aktem**, są znane sceny z Marią (Magdaleną¹¹)? To ona „najlepszą część obrała” i „siedziała u nóg Pańskich”, nie mogąc się oderwać, by pomagać siostrze Marcie¹². Ona też w Betanii „namaściła nogi Jezusowe i otarła... włosami swoimi; i napełnił się dom wonnością olejku”, czym uprzedziła rychły Jego pogrzeb¹³. Ona po pogrzebie Jezusa, w pierwszym możliwym momencie, „o brzusku” śpieszy do grobu we łzach, bez żadnego praktycznego celu. I to ona pierwsza w tym czysto osobowym akcie dostępuje fundamentalnego **doświadczenia** zmartwychwstania...¹⁴

Wiele innych podstawowych aktów Ewangelii wyłania swą istotę oraz znaczenie – egzystencjalne i ostateczne zarazem. Przypomnijmy choćby słynną zagadkową scenę, zamykającą tekst Ewangelii (Jn 21:15n), z trzykrotnym pytaniem do Piotra przy nadaniu mu misji „pasterza” (najprawdopodobniej już Kościoła), pytaniem nie innym, jak właśnie: „czy miłujesz mnie?” Te pytania – w kontekście wspólnoty („owiec moich”) i jej losów – stają w tekście w opozycji do pewności uczuciowej – w odniesieniu do „umiłowanego ucznia” i zagadki jego losów. Zagadka przyszłości Piotra („gdy się zestarzejesz”) i przepowiednia jego śmierci („wyciągniesz ręce twoje” – na krzyżu?¹⁵) zderzona jest z przepowiednią przyszłości („chcę, by pozostał, aż przyjdę”) i zagadką śmierci (nie „nie umrze”¹⁶) umiłowanego ucznia. Rozdział ten to jeden wielki splot nierozwiązanych, a podstawowych dla Kościoła zagadek¹⁷. Dotyczą one procesów grupowych i ich uwarunkowań historycznych w pierwotnych wspólnotach. Ale jedno wydaje się w tym tekście pewne – przezierają z niego różne postawy egzystencjalne i związki emocjonalne z Mistrzem. Tekst zbudowany jest wokół czasowników „kochać” (*agapan, filein*), „być smutnym, dotkniętym [uczuciowo – Piotr]” (*lypeo*), „być umiłowanym [ucznieniem]” (*agapao*), „postępować za [mistrzem]” (*akoloutein*), i wreszcie zagadkowego „pozostawać [w emocjonalnej więzi]” – *menein*, aż Pan powróci...

Wszystko to buduje tok i finał Ewangelii w paradygmacie „**egzystencjalnym**”, tzn. emocjonalnych powiązań osobowych. Drugą stroną tego ewangelicznego „aktu egzystencjalnego” stanowią akty ujmujące dzieło Jezusa, jako „zbawienie” przez jego potrójny akt osobisty: „śmierć” (krzyż, grób), „zmartwychwstanie” i „drugie przyjście”. One również mają charakter głównie egzystencjalny, odnoszący się do ich Podmiotu i tak też się udzielają w relacji/ misji. Zawartość tych aktów, z samej ich treści, jest silnie eschatyczna – dotyczy aktów ostatecznych.

W tle tych wydarzeń osobowych występują „rzesze”, „tłum / ludzie”, „żydzi”, „tysiące” itp. fakty / wydarzenia **społeczne**. Te fakty i nastroje społeczne są jednak

– zgodnie z czytelnym świadectwem źródeł – chwiejne; Rzesze raz wołają „hosanna”, a za chwilę „ukrzyżuj”, raz nakarmione chcą Go obwołać królem, raz ukamienować itd. Nawet uczniowie Jana Chrzciciela (grupa) są chwiejni w swych rozterkach teologicznych.

W tekście Ewangelii występuje na tym tle ważna dwoistość: Jezus naucza rzesze, a uczniowie często proszą o głębszą wykładnię dla nich tej nauki (liczne przykłady). Zrozumieją ją jednak dopiero oświeceni Duchem w akcie Pięćdziesiątnicy, już po odejściu Mistrza. Pomimo tego ograniczonego zrozumienia nauki, a nawet „wątpienia” w kulminacyjnym akcie misji Mistrza (okoliczności śmierci i trudne do przyjęcia wieści o zmartwychwstaniu¹⁸), są oni prawdziwymi „uczniami” – jako towarzysze wydarzeń i „świadkowie”¹⁹. Wskazuje to dodatkowo na priorytet opisywanego tu „aktu osobowego” ich doświadczenia, (które powzieli) ponad aktem „nauki” (której początkowo nie posiedli). Takie jest przesłanie tekstu.

Wyniki długotrwałego **procesu i historii redakcji** tekstu Ewangelii okazują się podobne: ogólnym przesłaniem czterech kanonicznych ewangelii jest „zachowanie... (na wieczne czasy) pamięci o Jezusie”²⁰, tj. o Osobie. Jest to o tyle zaskakujące, że proces redakcji jednocześnie prowadził do wypełnienia ram „życia” Mistrza wnioskowaną w tym procesie nauką, nawet już teologią. Badania biblistyczne ewangelii wykazują, iż ten niezwykle złożony proces redakcyjny trwał po odejściu Jezusa, w (najprawdopodobniej) 30 roku AD, przez ok. 35-65 lat (od pojawienia się ewangelii Marka do Jana). Wielu badaczy nawet podwaja ten okres na kształtowanie się czterech ewangelii kanonicznych. Mimo to Osoba dominuje w nich nad nauką²¹. To, co przebija także z całokształtu 27 różnorodnych tekstów NT, to bynajmniej nie zgodność faktografii, ani jednolitość „nauki” (nawet każda z Ewangelii ma swą własną teologię), lecz mocno zarysowana postać, pełna Osoba Mistrza. To ta Osoba – w jej podstawowych aktach egzystencjalnych: śmierci, zmartwychwstania i ponownego przyjścia – jest istotą „dobrej nowiny” (*euaggelion*), wieści, „głoszenia” (*kerygma*). Stanowi to trzon najstarszego „wyznania wiary” chrześcijańskiej, podanego przez św. Pawła (w I Liście do Koryntian, rozdział 15). Paweł nazywa je „ewangelią” (por. I Kor. 15:1). Podobnie, każda liturgia, poczynając od najstarszych świadectw, jest uobecnieniem tego potrójnego aktu, przywołanego w centralnym momencie, po konsekracji darów, w anamnezie „śmierci, zmartwychwstania i powrotu”²².

Misja *vs.* Paruzja. Już kilka dekad po **odejściu** Jezusa Chrystusa „do nieba”²³ chrześcijaństwo zamieniało się z pierwotnego aktu osobowego (zachowanego w Ewangelii, por. jw.) w fakt społeczny. Wraz z rozwojem terytorialnym i powstawaniem odnośnych

uwarunkowań i zobowiązań społecznych, początkowo na skalę gmin, zaskakująco szybko chrześcijaństwo przyjęło misję na skalę globalną i „do krańców ziemi”. Ewangelie synoptyczne kończą się, a „dzieje” Kościoła zaczynają misyjnymi zadaniami: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody²⁴ (...) aż do skończenia wieku (*tou aionos*)”²⁵. Skala i dynamika takiego zadania jest szczególnie znamienna na tle realnej oceny sytuacji chrześcijan w okresie powstania tych tekstów, tj. czasu prześladowań za Nerona i wojny żydowskiej, a także stosunkowo jeszcze niskiej liczebności wyznawców.

Jednocześnie w drugiej, epistolarnej części Nowego Testamentu mamy liczne świadectwa silnych emocji eschatologii egzystencjalnej, już realizującej się w postaci oczekiwań rychłego spełnienia i „końca wieku” wraz z powtórnym i chwalebny przyjściem Mesjasza. Mamy więc dwa, niejako przeciwstawne prądy: misja uniwersalna *vs.* finalna nostalgia. Znamienne jest, że ostatnia ewangelia, wg św. Jana, zawiera co prawda, podobnie jak ewangelie synoptyczne, zadanie misji – skierowane syntetycznie do Piotra („paś baranki moje”, por. wyżej), lecz nie brzmi ono już tak globalnie; Ponadto, ostatni obraz tej ewangelii jest nie pożegnaniem osoby Jezusa odchodzącej w zaświaty (do „nieba”), jak u Synoptyków, lecz kieruje się ku tajemnicy Jego powrotu („aż przyjdę”).

Te radykalne emocje i nostalgia „końca” już ok. A.D. 100 okazały się nawet dominujące, czego znajdujemy liczne świadectwa, np. w ówczesnym zbiorze zwanym *Didache* („Nauka Dwunastu Apostołów”); W tych tekstach następuje oto jakby odwrócenie ewangelicznej misji globalnej: „niech się zbierze Kościół Twój z krańców ziemi”; „zgromadź go od czterech wiatrów”²⁶, z powrotem z antypodów i „niech przyjdzie łaska i niech **przemienie ten świat!** (...) *Maran Atha* (Panie przyjdź!)”²⁷. Cytowane teksty, najpewniej eucharystyczne, świadczą, że „Kościół (ówczesny) oczekiwał (rychłego) końca świata i (powtórnego) **przyjścia** Pana”²⁸. „Przyjście”, ponowne i ostateczne uobecnienie Chrystusa – Pana, to ważne nowotestamentowe pojęcie oddane terminem *par-ousia*, **paruzja**, oznaczającym nastanie czasów ostatecznych, „końca” dziejów²⁹.

Wraz z późniejszym rozszerzaniem się na masy takie eschatologiczne emocje musiały wywoływać znaczne napięcia w Kościele. Ważnym ideowo ich przejawem był np. spór z początku III wieku między dwoma postaciami, reprezentowanymi przez świętych papieża Kaliksta i Hipolita Rzymskiego. Były one i są nadal aktywne od dwóch tysięcy lat. Radykalne postawy eschatologiczne zawsze zderzają się z postawami w istocie przeciwnymi – w postaci pastoralnych postulatów pragmatycznego realizmu odpowiedzialnego za administrowanie cywilizacją, lub po prostu z racjonalistycznym zwątpieniem, niewiarą. Znaczącym przejawem odejścia od radykalizmu cytowanego hymnu znanego z *Didache*, na rzecz konstruktywnej postawy, jest jego recepcja we

współczesnym Kościele w Polsce: Oto ze zdziwieniem spotykałem się z jego odśpiewaniem z „niewielką”, wydawałoby się, zmianą: „Niech przyjdzie łaska i niech **przemieni** ten świat!”

Wobec wypracowanej w historii rezerwy wielkich religii wobec eschatologii, szczególnie apokaliptycznej, pytania o „początek i koniec” przejęły następnie i rozwinęły nauki przyrodnicze, aż po współczesną kosmologię i ekologię. Pojawiły się świeckie „historiozofie” nowożytnie (przynajmniej poczynając od heglizmu) oraz współczesne – aż do dziś (F. Fukuyama, A. Bensaçon, S. Huntington, Z. Bauman i in.). Pięknym przejawem współczesnej eschatologii chrześcijańskiej jest wyjątkowa, gdyż głęboko pozytywna wizja dziejów wszechświata ojca Teilharda de Chardin.

Nie jest jednak bynajmniej moim celem przedstawienie, choćby częściowe, eschatologii naszej cywilizacji. Eschatologia „czai się” dosłownie wszędzie. Tajemnice początku i końca, celu i katastrofy, sensu lub jego braku czy niemożności, także w postaci bezsensu, itd., przenikają „wszystko”, także wszystkie nowe dziedziny nauk o kulturze i społeczeństwie. Nie podjąłbym się ich zbiorczo ująć.

Przedmiotem tego studium jest natomiast zebranie niektórych intuicji i wywołanych nimi **emocji** „eschatycznych”, a więc niesystemowych. Jak wspomniałem, chcę wskazać na pewne kluczowe teksty kultury, na pozór bardzo odległe od kanonu religijnego, często wobec niego zbuntowane i obrazoburcze, które wyrażają emocje radykalnie ostateczne i przez to eschatologiczne. W moim przekonaniu, mają one wiele wspólnego ze źródłami eschatologii europejskiej, i to w jej radykalnej wczesnochrześcijańskiej formie i fazie. Stanowią nieuświadomione i zaskakujące doświadczenie Paruzji.

Chcę wskazać w tym kontekście na świadectwa szczególne, mianowicie na zagadkowe **epifanie**. Są one nieortodoksyjne, gdyż nie zostały dostatecznie dostrzeżone przez systemy religijne. Teksty te były dotąd zbyt mało, jak sądzę, analizowane pod tym kątem. Nie są też szerzej komentowane w kulturoznawstwie (może z wyjątkiem *Legendy* Dostojewskiego).

Trzeba zauważyć, że eschatologia rzadko bywa konstruktywna (wspomniałem wyjątkowy przykład myśli ojca Teilharda de Chardin). Czasem bywa paradoksalna (*Innego końca świata nie będzie...* – Czesław Miłosz). Ale na ogół wnosi pewne napięcie w proces dziejowy, zderza się z nim w przeczuciu, a czasem nawet nadziei katastrofy; Mickiewicz w patosie rozgoryczenia powie: „Bóg wysadzi tę ziemię, jak on swą redutę...”.

Przyjrzyjmy się bliżej kilku takim zjawiskom zderzenia eschatologicznego. Jaki okazuje się wynik tego zderzenia? Czy czeka nas upadek, czy ratunek? Jakie są objawione intuicje co do tajemnej przyszłości?

„Dziś prawdziwych Cyganów już nie ma”

Temat **przemijania etosu** wywołał antropolog Wiesław Szpilka na V Konferencji Antropologicznej w Zakopanem w grudniu 2015 roku³⁰. Wyżej cytowane zdanie, a zarazem inspiracja tematu tej konferencji, pochodzi z nostalgicznej piosenki Maryli Rodowicz i Stana Borysa z 1975 roku do tekstu Agnieszki Osieckiej:

Dziś prawdziwych Cyganów już nie ma,
bo czy warto po świecie się tłuc?
Pełna miska (...) zamiast płaczu, co zrywał się
z płuc...
Dawne życie poszło w dal,
(...) tylko koni, tylko koni, tylko koni, tylko koni
żał.

Romantyczny etos wędrowania marnieje pod naporem pokusy stabilizacji. A jednak – „płacz, żal” jakoś trwa i czy zupełnie traci sprawczą moc wobec kultury?

Mamy nieodparte wrażenie, że niemal wszystko można wstawić w ww. frazie w miejsce „Cyganów”; Jednocześnie w każdym pojedynczym przypadku wstawienia podmiotu logicznego („Cyganów”, „artystów”, „mężczyzn” i in., jak chrześcijanie, górale, mistrzowie, szaleńcy, Żydzi, Polacy itd.) prawdziwość tego zdania szybko zaczyna budzić wątpliwości badawcze. Wiele z tych kategorii zaraz wypadnie z rozważań, bo po krótkiej analizie okaże się, że jednak nadal „prawdziwi są”, np. wspinacze, narciarze, działacze, cwaniacy, kochankowie, eksperci, mordercy itd. itp. Nadal realizują swe różnorakie cele i etosy. Nie wszyscy jednak, choć niektórzy dłużej utrzymują się na tym „miejscu niepewności” tytułowego zdania na skutek jego weryfikacji / falsyfikacji. Wiele też zależy od intencji oraz ukrytych i jawnych założeń analizy, w tym głównie aksjologicznych. Ja np. chciałbym, by „prawdziwi” Cyganie, lub górale – „byli”, ale wołałbym, by nie było już tzw. prawdziwych Polaków. W zakresie takich intencji panuje ostry podział natury aksjologicznej. Zauważmy też, że może on przebiegać tak, iż jedni „prawdziwi” woleliby, by nie było wśród nich tych innych „prawdziwych”. Na te intencje i oceny wydaje się wpływać kontekst rozwoju cywilizacji lub wprost kompromitacji niektórych wartości. Jakże aktualne przykłady mnożą się! Ale oznaczają one *de facto* wiarę we wzajemne potwierdzenie istnienia obu stron antagonizmu, gdyż inaczej by nie było sporu. Toczy się on jedynie na płaszczyźnie aksjologii – o aksjologiczną wartość, „prawdziwość” posiadaną przez antagonistę. Tytułowe pytanie **dotyczy** raczej **nas samych**, naszej postawy interpretacyjnej wobec kultury, czyli „świata”, naszego. Co się dzieje w świecie, a raczej z nami, że zdanie to jest jakoś nieweryfikowalnie prawdziwe, a zarazem zbędne?

Pojawiają się więc odczucia / oceny negatywne: braku, utraty, przemijania, upadku, nostalgii, wreszcie katastrofy, końca itp. Jednocześnie towarzyszą im równie radykalne fenomeny wzbogacające aktualny depozyt kultury: odnowa, sens, przetrwanie, odkrycia, objawienia, prorocy, twórczość itd. Zauważmy, że te jakoś przeciwstawne zjawiska, z jednej strony – często się dopełniają, z drugiej strony – wzajemnie się falsyfikują, nawet wykluczają. Oto np. prorocy są odrzucani, objawienia podawane w wątpliwość, „duch”, którego „nie gaśmy”, często sam wikła się w instytucje, epigoństwo, fanatyzm i gaśnie sam...

Do wyjaśnienia fenomenu tych zderzeń – przeciwieństw nie starcza, w moim przekonaniu, ani znany paradygmat dialektyki, ani różne teorie rozwoju cywilizacji. Nostalgia, niepokój, groza, zgorzenie i inne uczucia skrajne nie poddają się zrozumieniu. Są to przeżycia z natury „ostateczne”, tym trudniejsze, że przeczuwana katastrofa dzieje się zawsze dziś, „już”, ale i zawsze „jeszcze nie”.

Zdanie „Dziś prawdziwych... (TYCH) już nie ma” wyraża interpretację kontynuacji bytu swego podmiotu. Okolicznik „dziś” wprowadza aspekt czasowy, jednocześnie zrelatywizowany słówkiem „już”, konfrontującym nas ze skutkami upływu czasu: jeśli czegoś „już nie ma” – znaczy, że „kiedyś” to było. Dalej, przydawka „prawdziwi” oznacza wartość tego, co przeminęło, czego „już nie ma”. Wyraża więc i stratę. Takie przemijanie wywołuje refleksję oraz budzi uczucia o barwie **nostalgii**. Nostalgia taka nie przeminie – nawet jeśli równoległy proces refleksji pokaże względność twierdzenia, a nawet jego nieprawdziwość. Okazuje się przecież, niby niezbitie, że np. Cyganie nadal są – w swych konstytutywnych atrybutach, są więc nadal „prawdziwi”, a zmianie ulegają jedynie przejawy wtórne dla substancji gatunku, np. środki techniczne wędrowania i mieszkania, formy zajęć, postojów itp. Niemniej, coś we wszystkim bezpowrotnie przemija, a może tylko wszystko zmienia się, wraz z nami, a my zmieniamy się wraz z czasem. *Tempora mutantur, et nos mutamur in illis*³¹.

Nostalgia i dialektyka

W pierwszym przybliżeniu analizy zderzenia przeciwieństw, np. nostalgia (za minionym) – sens (zmian), trzeba przyłożyć dialektyczny paradygmat, głoszony już „u początków” przez wielkiego Heraklita. We wszystkim, co jest, zawsze przejawia się (a może... czai się?) przemijanie form pierwotnych, przemiana systemu. Nikt i nic, jednostkowo i zbiorowo, „nie może dwa razy wejść do tej samej rzeki”. Heraklit utrzymuje to w strumieniu dialektycznym, dodając: „Do tej samej rzeki wchodzimy i nie wchodzimy, jednocześnie, jesteśmy i nie jesteśmy”³². Mechanizm dialektyczny wydaje się jeszcze wystarczać do pocieszenia nostalgii przez dodanie sensu przemijania – w przemianie.

Czy jednak wskazane nostalgii może zaleczyć samo zrozumienie dialektycznej zmienności wszystkiego? A co zrobić z aspektem aksjologicznym? Heraklit nie uczył przecież, by zmiany prowadziły do zmarnienia, pogorszenia, ku upadkowi, a to właśnie wywołuje nostalgię podmiotu lirycznego. Na odwrót – wg Heraklita boski *logos* przejawia się w „ukrytej harmonii”, niezmienniej zmienności ścierania się przeciwieństw. Dla Heraklita „początek i koniec są na [tym samym] okręgu”, „droga w górę i w dół jedna i ta sama”³³.

Podobnie ukojenie nostalgii zaleca również, w podobnie „stoickiej” epoce i inspiracji, mądrość biblijnego Koheleeta (por. np. 3:1-2; 15):

- 3,1. Wszystkie rzeczy mają swój czas
... **przemija** wszystko pod słońcem³⁴;
2. Czas rodzenia i czas umierania;
(następuje długa lista przeplatania się przeciwieństw,
np.:)
8. Czas wojny i czas pokoju itp.
(...)
15. Co już było, to i teraz jest;
Co będzie, już było.

Nostalgia straty swoistego „złotego wieku”, pojmowanej jako osuwanie się cywilizacji, wydaje się więc już „u początku” – helleńskiego i biblijnego – zakwestionowana.

Wiadomo jednak, iż cywilizacja judeochrześcijańska nie przyjmuje w pełni helleńskich idei cykliczności ani też liniowego osuwania się dziejów (od „złotego wieku”, przez „srebrny” itd.). Szczególnie bazuje ona na idei niepowtarzalności, wyjątkowości każdej z osób i ich losu kolektywnego (Narodu przymierza). Jednostkowe dramaty i wspólne katastrofy nie mogą zatem doznać ukojenia w procesie dialektycznym. Jednostkowe losy i dramaty nie mogą się „bilansować” poza swoimi ramami, tj. w dziejach. Wydaje się, że natykamy się w tej niezmienniej zmienności na **dodatkowe oznaki nieodwracalnego kierunku** dramatycznych zmian, negatywnych bądź pozytywnych, ku jakiejś „omedze” cywilizacji. Dialektyka wydaje się nie starczać.

Dekadencja i mistyka

Bo na tym świecie Śmierć wszystko zmiecie,
Robak się łęgnie i w bujnym kwiecie.

To czegoż chcesz, pachole?
– Uciec od Rozpacz.

Antoni Malczewski, *Maria*³⁵

Zauważmy teraz coś znacznie więcej: W samym środku każdej grupy i tożsamości jej członków, wokół środka każdego systemu wartości kulturowych, społecznych, każdego systemu siły, każdej tradycji itp. – jest, właśnie czai się, jakieś pęknięcie, *krisis*, **nieuko-**

jone siłą tych systemów, ich spełnieniem, rozwojem, przemianą. I nie stało się tak teraz, ostatnio, „dziś”. Tak było zawsze. Nie chodzi tu ani o heraklitejską dialektykę, ani o „sokratyczne”, racjonalne samokwestionowanie, które stanowi istotę myślowego krytycyzmu i siłę nowożytnej cywilizacji. Chodzi o równoległy, równoczesny paradoksalny niedosyt, brak spełnienia. Przejawia się zatem nie nostalgiczny żal za stratą dawnych idylli (np. cygańskich), lecz ich niemożność.

Zaryzykujmy stwierdzenie, że każda „wielka idea” zawiera w sobie immanentną niemożność zrealizowania. Jakość każdego etosu ulega zwietrzeniu, marnieje, stosząc pióra w pozorach lub w fazie formalizacji, systematyzacji, czyli fazie epigońskiej. Oznacza to przede wszystkim nonsens i bezprawie wszelkich fundamentalizmów, gdyż wtórne odwołania do ratowania / podtrzymania etosu są zawsze egoistyczne. Zmarnienia naszego etosu nie da się odwrócić. Widocznie coś żeśmy zmarnotrawili. Czy to problem utraty Raju...?

Ale i więcej: chodzi o gruntowne zakwestionowanie wszelkiego **zaspokojenia**. Tak właśnie uczyli już starożytni cynicy. Ich założyciel, Antystenes, miał mówić: „Lepiej mi oszaleć, niż poczuć **zaspokojenie** (gr. *hedone / hedonai*)”³⁶. Wg Lwa Szestowa podobna postawa przyświecała chrześcijańskim mistykom. Cytuje on np. św. Teresę Wielką, wołającą *Pati, Domine, aut mori* („Cierpienia, Panie, albo śmierci...”)³⁷.

To radykalne doświadczenie niemożności spełnienia jednostki i cywilizacji, często jakże bolesne, a często prowokacyjne, możemy nazwać wieczną **dekadencją**³⁸.

Patron literacki francuskiej dekadencji 2. połowy XIX wieku, Charles Baudelaire, w drugim i ostatnim za swego życia wydaniu *Kwiatów zła* (z 1861 roku), w ich ostatnim poemacie *Podróż* (*Le Voyage*), czyli niejako w swych „ostatnich słowach”³⁹, tak to ujmuje:

Zaokrętuje się zatem na morze Ciemności (...)
O, Śmierci, stary kapitanie, czas już! Podnoś kotwicę!
Ten kraj nas nudzi, Śmierci! Odbijajmy, dalej!
Jeśli niebo i morze czarne jak atrament,
Nasze serca, co znasz je, pełne są promieni.

Nalej nam twej trucizny, niechaj nas rozgrzeje!
Chcemy, z tym ogniem w mózgu, zanurzyć się
w otchłach,
Piekła, czy Nieba, mniejsza,
Na dno Niewiadomego, by odnaleźć *nowe*⁴⁰.

W odniesieniu do „byłego”, tego, co porzucamy, w miejsce nostalgii pojawia się **nuda**. Wynika ona z, i oznacza, że nic na „tym świecie” nie może dać satysfakcji. Nie ma więc czego żałować. Nawet tradycyjne obrazy transcendencji („piekło, niebo”) już nie

starczają. Zastępuje je „Śmierć”, terminalne ryzyko bez nadziei („trucizna”, „otchłań morza”), „ciemność” – „Niewiadome” substytuty tego, co się wymyka – nigdy niezgłębione...

Zauważmy krok, jaki w tym wierszu czyni jego podmiot w stosunku do swego, w pewnym sensie, prekursora – Hamleta. Hamlet również nabiera sceptycyzmu, a następnie wpada w bunt wobec wszelkich form społecznego porządku („słowa, słowa...”) i możliwości jakiegokolwiek satysfakcji. Zatrzymuje się jednak, w známym kluczowym monologu, przed swoistym „zakazem metafizycznym” – niemożnością przeniknięcia zasłony Transcendencji. W *Podróży* zakwestionowana zostaje rozterka egzystencjalna Hamleta, podjęte jest ryzyko przekroczenia metafizycznej granicy. Ryzyko tym większe i bardziej radykalne, gdyż treści tradycyjnie lokowane za tą granicą, zwykle przerażające, nie są zanegowane, a zostają zignorowane. Ostatnie słowo *Kwiatów zła* – „nowe” (*nouveau* podkreślone kursywą w licznych wydaniach, a więc chyba przez samego Baudelaire’a), zawiera nieortodoksyjny postulat metafizyczny. Cytowany wyżej H. Friedrich nazywa to doświadczenie „absolutna tajemniczość”, „pusta idealność”⁴¹.

Zadanie to wydaje się podejmować wielki kontynuator tej „podróży”, Artur Rimbaud. „Nowe” jest celem szalonej żeglugi jego *Statku pijanego* (1871). Urwany z „dłoni holowników”, wyzwolony od ich zasad cywilizacji, gdyż „dla strzał swych za cel wzięły ich Skóry Czerwone i nagich, do pstrych słupów przybiły wśród krzyków”, „nie tęskniąc do mdłych latarń znikłych gdzieś w oddali”, płynie „pijany wodą”, przez „ultramaryny niebios”, „wrzące retorty”, przez sploty żywiołów; Płynie przez „katarakty oddaleń ku bezdni nieznanej”⁴², a przejęte od Baudelaire’a „nieznane” (*l’Inconnu*) penetrowane jest przez wszelkie możliwe potencje „nowego”⁴³.

Warto podkreślić, że w łuku około dekady, rozpiętym między *Podróżą* Baudelaire’a a *Statkiem pijanym* Rimbauda, mamy do czynienia ze swoistą **konceptcją metafizyczną**, spontanicznie zaprezentowaną przez tych dwóch „wyrzutków” z oficjalnej metafizyki Kościoła XIX wieku. Powyżej pokazaliśmy, jak w *Podróży* tradycyjne kategorie metafizycznej teodycei („Piekło, Niebo”) zostają zastąpione przez pojęcia „Ciemność”, „Śmierć”, „Nieznane”, również pisane dużymi literami. Czy trzeba dowodzić, że doświadczenia te stanowiły podstawowe inspiracje dla dawnych mistyków, np. św. Jana od Krzyża? Czy u obu nowych poetów odwaga wobec ryzyka penetracji tych tajemnic nie przypomina ryzyka, zwykle na granicy ortodoksji, jakie klasyczni mistrzowie podejmowali na drodze doświadczenia mistycznego? Teraz jednak to ryzyko jest podejmowane nie tylko bez osłony Kościoła, ale niejako na „ruinach chrystianizmu”⁴⁴.

Statek pijany wydaje się również odnosić paradoksalnie, nawet *explicite*, do wątków metafizyki chrześcijańskiej. Cała monumentalna wizja doświadczeń Statku – podmiotu w otchłani morza – rozpoczyna się od klasycznego obrazu wtajemniczenia, mianowicie od metafory spływania, dążenia ku **ostatecznemu celowi**: „prądem Rzek obojętnych niesion w ujścia stronę...”. Trudno nie dostrzec takiej asocjacji metafory „spływania ku morzu” u poety tak doświadczonego w klasycznych wątkach poezji, jak Rimbaud. Przypomnijmy ten popularny motyw – np. w wierszu Pietro Metastasia *L’onda del mar divisa*⁴⁵: „Fala, oddzielona od morza (swego celu i źródła), w rzekach opływa świat i nie spocznie, aż nie stopi się z ostatecznym oceanem” – w krótkiej parafrazie⁴⁶.

Powyżej zaproponowana asocjacja z procesem mistagogicznym, wg mnie, pozostaje w mocy nawet jeśli uwzględnimy poprawkę na „nadinterpretację” Miriama w odniesieniu do wersu Statku w oryginale: *Comme je descendais des Fleuves impassibles...* Brak w nim mianowicie wzmocnienia przez Miriama metafory słowem „ujście”. Jednak samo „spływanie” wyznacza taki kierunek, a użycie słowa „Rzek” w *pluralis* (dużą literą!) wskazuje na swoistą powszechność doświadczenia, zaś dziwne określenie „obojętne” (*impassibles*) – może oznaczać nieuchronność losu. Zauważmy też, że obraz „Rzek” niemal zaraz ustępuje miejsca rozbudowanej metaforze „żywiolu morza”, na tyle zasadniczej dla poematu, iż metafora „Rzek” nie wydaje się inaczej potrzebna, jak tylko dla wyżej wymienionej asocjacji z celem ostatecznym.

I zaraz też natykamy się na inny znamienny obraz: W wirze i nawałnicy w Otchłani, Podmiot – „statek” tryumfalnie odrzuca asocjację swego doświadczenia z apokalipsą chrześcijańską:

Nie śniąc, że stopy Maryj na sierpie księżyczym
Mogą łeb dychawicznym zetrzeć Oceanom.

Cóż innego tu widzimy, jak nie buntownicze wypowiedzenie przez Podmiot, w jego ostatecznych poszukiwaniach, posłuszeństwa doktrynie, która wiązała eschatologię ludzkości z obrazami biblijnymi: „Niewiasty obleczonej w słońce, a księżyc pod jej nogami” (Apokalipsa św. Jana 12:1) – w nawiązaniu do „proto-ewangelii” w Księdze Rodzaju (3:15) o „niewieście, która zetrze łeb węży”. I znowu, tłumaczenie Miriama nieco modyfikuje obraz oryginału:

Sans songer que les pieds lumineux des Maries
Pussent forcer le mufle aux Océans pousifs !

Mianowicie – „stopy Maryj” nie są „na księżycu”, lecz „światliste”, co oczywiście nie zmienia faktu cytowania z Apokalipsy przez Rimbauda, a dodatkowo wskazuje na asocjację z Apokalipsą w rozumieniu Mi-

riama. Ważny dla naszych rozważań jest sam ten fakt. Wskazuje on linię interpretacji doświadczeń Podmiotu wiersza jako swoistej mistyki zbuntowanej, poszukującej obrazoburczo na własne ryzyko. H. Friedrich, w swej klasycznej analizie *Statku pijanego* określa odkrycia dokonane przez Podmiot wiersza mianem „transcendencja”, „tajemnica” – ale „pusta” (w analogii do „pustej idealności” u Baudelaire’a)⁴⁷. W pełni zgadzam się z Friedrichem, z tym że jego określenie „pusta” wolalby zastąpić przez „opustoszała”, skoro nie chodzi przecież o „pustkę” mistyczną, osiąganą na *via negativa*, uwalniającą Boga przez Podmiot od wszelkich ludzkich wyobrażeń, lecz chodzi o buntownicze i bolesne rozczarowanie, wyalienowanie od Tradycji, oderwanie Podmiotu – jeśli w „pustkę”, to ku „Nieznanemu”.

Na koniec tych „marynistycznych” rozważań, które ujawniły podłoże paradoksalnie mistyczne, przypomnijmy, iż sam obraz żeglugi przez wzburzone morze stanowi znaną metaforę Kościoła jako „korabia”, „baraki”. Te obrazy były też niegdyś symbolem zagrożonego losu i poszukiwań wtajemniczenia, penetrowanym np. przez Dantego. Oto początek *Pieśni drugiej* jego *Raju*:

*O voi che siete in piccioletta barca...*⁴⁸

O, wy, co na wątlej płyniecie łupinie,
Pragnący słuchać, w ślad za mym okrętem,
Śpiewu, który z niego płynie...
Zawróćcie do swych brzegów;
Ni się na pełne nie puszczajcie morze,
Gdyż gubiąc mój szlak zginięcie.
Wody, na które wpływam, nigdy nie przebyte...⁴⁹

Widzimy, jak „wykluczeni mistycy” dekadencji XIX wieku podjęli ryzyko wskazane przez Dantego, choć byli niewątpliwie słabiej od niego wyposażeni, bez zabezpieczeń teologicznych. Wynik ich doświadczeń znajdujemy u Baudelaire’a w odkryciach (tu nieopisywanych) tajemnic egzystencjalnych, głównie wobec oskarżeń o grzech miłości. Również doświadczenia Rimbauda prowadzą nas do dalszych odkryć.

Rewolucja

Zwróćmy teraz uwagę na zaskakujący finał *Statku pijanego*: Oto „Nieznane” też **nie da ukojenia** („zbyt wiele płakałem”). Statek pijany nas nie uratuje – potężna wizja, kosmiczna podróż rozszalałego statku wśród takichże żywiołów kulminuje i nagle ustępuje, jak przed przemożną siłą, jak przed jeszcze potężniejszą wizją – przed obrazem cichej zabawy biednej „dzieciny pełnej smutków” (czy nie samego Rimbauda?), co „w zmrokowej chwili... nad bagnem puszcza” swe „wątle stateczki”. Prerażający Statek, pijany „pychą sztandarów i w ognjach świetności”, w zaskakującej

– na tle kontekstu wiersza – finalnej wizji zmienia się w ubogi, wątły (*frêle*) stateczek – zabawkę biednego dziecka! W ten sposób, nieoczekiwanie, **rewolucja** duchowa i estetyczna ustępuje przed, a może właśnie prowadzi do, empatii – do „błotnistej kałuży” społecznych problemów. Wiersz należy do okresu powiązań autora z Komuną Paryską 1871 roku, nieustalonych jednoznacznie przez badaczy⁵⁰. Niezależnie od oceny realnego zaangażowania młodego Artura w rewolucyjne działania i porządku Komuny, to, że empatia, a nawet wstrząs nędzą stały się trwałym odkryciem Podmiotu lirycznego i jego utworów, potwierdza po około 2 latach finał *Sezonu w piekle* (1873), tekst (liryczną prozą) *Pożegnanie*. Przebłyскую oto obrazy z finału *Statku* (podkr. moje):

Jesień. Nasza **barka** (...) zawraca do portu biedy,
ogromnego miasta ...
Ach, przegniłe łachmany, rozmokły na deszczu chleb,
pijaństwo (...),
Widzę się znów, ze skórą przeżartą błotem i zarazą,
z robactwem
... Mógłbym tu być umrzeć ... Okropna wizja! Brzydzę się nędzą⁵¹.

W moim przekonaniu należy widzieć w tym wątku proroczą wrażliwość Rimbauda na rozsadzające inspiracje już wybuchłych i zapowiedzi przyszłych rewolucji w Europie. I nie jest to bynajmniej młodzieńczo-romantyczna fascynacja, lecz głęboki rezonans z „piekielnym” finałem cywilizacji. Oto jego tekst, po *Sezonie w piekle* niemal ostatni, zmykający *Iluminacje* (1875), *Demokracja*:

Sztandar prowadzi do plugawego krajobrazu...
...będziemy mieli krwawą filozofię (...)
Zdychanie dla świata, który idzie. Oto prawdziwy pochód.
Naprzód, z drogi!⁵²

Iluminacje z piekła

W finale twórczości Rimbauda pojawia się nieoczekiwane trzeci (obok „pustej” metafizyki i empatii z rewolucją), zaskakujący element wizji: **Ewangelia**. I to nie katolicka, czy doktrynalna w jakimkolwiek sensie, lecz jako źródło czystej inspiracji, osobistej i poza „systemem”. Sam termin „Ewangelia” pojawia się u Rimbauda w jego ostatnich cyklach *Sezonu w piekle* właśnie w sensie systemu tradycji chrześcijańskiej:

dłaczego nie wspomaga mnie Chrystus darząc moją
duszę szlachectwem i wolnością?
Niestety, Ewangelia przeminęła! Ewangelia!⁵³

Tradycyjna wiara i nadzieja zbawienia nie są jednak w stanie przeciwstawić się przemożnemu doznaniu egzystencji jako „piekła”.

Przełknąłem tęgi haust trucizny. (...) Palą mnie
wnętrzości.
(...) To piekło, cierpienie wieczne! (...)
Płonę jak trzeba! Zgoda, demonie!⁵⁴

Nagle jednak, w głębi „nocy piekielnej” pojawia się
wizja bezpośrednia – Jezus, jako spotkanie osobowe:

Jezus stąpa po purpurowych jeżynach nie uginając ich ...
Jezus stąpał po wzburzonych wodach.
W świetle latarni ukazał się nam wyprostowany,
biały, w splotach ciemnych włosów, na łonie szma-
ragdowej fali ...⁵⁵

Nieoczekiwany zwrot wizji! Nawet jeśli wizja ta ma
formę „jak z obrazka” z dawnego katechizmu, to jest
ona współuczestnicząca, towarzysząca w doznaniach
Podmiotu. Jest objawieniem Jezusa w tej samej głę-
bi nocy piekielnej, której doznaje Podmiot. Spotyka
on Jezusa w ich wspólnym „**zejściu do otchłani**”. Czy
ta osobista epifania to nie jest właśnie ta prawdziwa
Ewangelia – poza systemem, który „przeminął”? Jakże
w istocie poprawna teologicznie! Rimbaud nie mógł
niestety znać starożytnych tekstów Wschodu, które to
potwierdzają:

W grobie ciałem, w piekle zaś duszą...
W Raju ze zbójcą... byłeś Chryste⁵⁶

Oto oblubieniec idzie o północy...⁵⁷

Sezon w piekle zawiera jeszcze inny motyw ewan-
geliiczny potwierdzający eschatyczny sens wyżej przy-
toczonej epifanii Jezusa – motyw **Oblubieńca** (*Époux*).
Zbadajmy go, gdyż będzie on ważny dla dalszych roz-
ważań. Oto zaraz po spotkaniu z Jezusem, w następ-
nym tekście cyklu pojawia się biblijny Oblubieniec –
w relacji z kobietą zniewoloną przez grzech. Rimbaud
dokonuje czytelnych i jakże trafnych kontaminacji kil-
ku motywów Ewangelii (j.n.), z Pieśnią nad Pieśniami
w tle (podkr. moje):

– O **boski** Oblubieńcze, Panie mój,
nie wzbraniaj spowiedzi najżałośniejszej twojej
służebnicy.
Jestem zgubiona. Jestem pijana. Jestem nieczysta. Co to
za życie! ·
Wybacz, boski Panie, wybacz! Ach, zmiłuj się! Ile leż!
I ile jeszcze leż będzie później, wierzę w to!
Później poznam boskiego Oblubieńca! Urodziłam się pod-
dana tylko Jemu.

– **Tamten** może mnie teraz dręczyć!
Jestem teraz na samym dnie świata!
O przyjaciółki!... nie, nie jesteście moimi przyjaciół-
kami...

(...) Jestem niewolnicą **piekielnego** Oblubieńca,
tego, **który był zgubą nieroztropnych dziewic**. To
ten właśnie **demon**.(...)
Coraz niżej upadając we własnych oczach (...)
– coraz silniej łaknęłam jego względów.
Jego pocałunki i przyjazne uściski były mi niebem,
posępnym niebem,
gdzie wstępowałam z pragnieniem, by mnie tam po-
zostawiono, nędzną...⁵⁸

Trzeba podkreślić, że symbolika „oblubieńca i ob-
lubienicy” – czystej i upadłej, wiernej i nierządnej – gra
ważną rolę w wizjach Proroków (Ozeasza, Ezechiela,
Izajasza i in.). Zawsze jednak są to obrazy alegoryczne:
relacji Boga i społeczności wybranej (Izraela), uko-
chanej i niewiernej zarazem. Pewien wyjątek stanowi
Pieśń nad Pieśniami, której interpretacja przyjmowana
była i jest nie tylko jako alegoria, ale równolegle jako
obraz miłości, nawet jeśli idealnej, to równieżostęp-
nej człowiekowi⁵⁹.

Tymczasem konkretność osoby Jezusa napotkanej
w głębi piekiel przez Podmiot w poprzednim obrazie
cyklu Rimbauda każe w niniejszym, następującym za-
raz po nim obrazie widzieć postać Oblubieńca tak, jak
identyfikują Go ewangelie, czyli jako Jezusa. O Nim,
jako oblubieńcu (*nymfios*) mówi Jan Chrzciciel (Jn
3:29), tak też (metaforycznie) o sobie sam Jezus⁶⁰. Te
metafory odnoszą się do pierwiastka radości z nadej-
ścia i rozpoznania czasów mesjańskich.

Natomiast wizja Poety wnosi inny aspekt – zbawie-
nia dla „oblubienicy” beznadziejnie pogrążonej w grze-
chu. Szczególnie ważna jest interpretacja Rimbauda
oblubieńca, na którego czekają „dziewice” (*parthenoi*)
w przypowieści podanej przez Mateusza⁶¹: pięć „nieroz-
tropnych dziewic” nie może spotkać „boskiego Oblu-
bieńca”, gdyż są one we władzy „piekielnego Oblubień-
ca”, „demonia” grzechu. Jest to o tyle nowatorskie, że
sama przypowieść nie daje wyjaśnienia niepokojącego
odręczenia „pięciu panien głupich” i istoty ich „głupo-
ty” (*moria*). U Rimbauda nie „zamknięto drzwi”, a Ob-
lubieniec nie mówi „nie znam was” (tak w tej „trud-
nej” przypowieści); Szaleństwo (*moria*) grzechu nie
przekreśla u niego ratunku dla cierpienia „iluż leż!”.
Cały ten obraz kondycji piekła jest niezwykle trafny,
jako synteza istoty „dobrej nowiny”, jakże często adre-
sowanej właśnie do „jawnogrzesznic”, które jedyne są
w stanie przyjąć ją w pełnym akcie zbawienia. W po-
emacie *Sezon w piekle*, wraz z symboliczną Magdaleną
w piekielnych doświadczeniach „poznajemy boskiego
Oblubieńca... (wbrew wszelkiej oczywistości) poddani
tylko Jemu”. W ten sposób dramat ludzkiej miłości,
oskarżonej o grzech śmiertelny, dramat, który „podróż”
Baudelaire’a doprowadził do ostatecznej tajemnicy
Ciemności, u Rimbauda zostaje objęty przez „boskiego
Oblubieńca” – Jezusa. To, w moim przekonaniu, istota
Ewangelii, nawet jeśli nadal wielu bulwersująca.

Zauważmy teraz jeszcze jeden zaskakujący motyw tej wizji Rimbauda. Oto obok „boskiego Oblubieńca”, który schodzi do piekieł, jest tam jeszcze inna metafizyczna postać, nazwana antynomicznie „piekielny Oblubieniec”. Zaskakująca jest nie jego szatańska funkcja demona grzechu (ta jest oczywista), lecz dwoistość, paralelizm ról, podobnych, trudnych do odróżnienia, a jednocześnie absolutnie przeciwnych. Spotkamy się z tą dwoistością w postaci Antychrysta.

U Rimbauda widzimy więc w opustoszałym mistycznie świecie przebłąski Ewangelii, a także dojście, przez empatię z biedą, do przeczucia rewolucji. Rewolucja, jako taka, jest radykalnym i – podobnie jak wojna – szczególnie aktywnym czynnikiem historii. Otwiera to nowy wątek eschatologiczny.

Dekadencja „świata”. Barbarzyńcy

Choć imię dzikie – Panmongolizm!
Mnie jednak mile ucho pieści...

Włodzimierz Sołowjow

Oto inny tekst klasyczny francuskiej *décadence* II połowy XIX wieku, *Niemoc* (*Langueur*, 1884) Paula Verlaine’a:

Jam Cesarstwo u schyłku wielkiego konania, (... à la fin de la décadence)
Które patrząc, jak idą Barbarzyńce białe,
Układa akrostychy wytworne, niedbałe
(...)
Skądciś tam wieści niosą walk olbrzymich chwałę.
O, nie móc,... przez żądze tak małe,
O, nie chcieć zaznać...
Wszystko, wszystko wypite! zjedzone! – Cóż dalej?
Tylko garść słabych wierszy, co ot w ogień lecą ...
Tylko ból jakiejś troski, co żre pierś, nieznana⁶².

Podmiot liryczny w wierszu Verlaine’a również przekracza zwykły sentymentalizm struktury nostalgii; Dobrowolnie przyjmuje on swą niemoc: „Wszystko wypite! Zjedzone! Cóż dalej?”. Jego „ból” nie dąży do nostalgicznej reparacji, a przeniknięty jest znów – „nieznany”, jako w istocie jego przyczyną. Istota Cesarstwa okazała w sobie **immanentną krisis**. To szczególnie cecha dekadencji.

Verlaine pewnie nie znał forticy Devin nad Dunajem (koło dzisiejszej Bratysławy), podobno rzymskiej⁶³. Stoi ona jakby na granicy Cesarstwa, ale już na tamtym, „barbarzyńskim” brzegu Dunaju. Dalej rozciągała się już „pustynia tatarska”. Ten mit – topos jest nadal wyczuwalny; Jeszcze np. okło 20 lat temu miejsce to, u ujścia rzeki Morawy do Dunaju, było nadal „romantycznie” opustoszałe, nawet po zdjęciu „żelaznej kurtyny”, która w tym strategicznym punkcie rozdzielała dwa „cesarstwa” – Europę i „demoludy”. Można było tego

toposu doświadczyć: „akrostychy wytworne” chronione potężną Rzeką Europy, a przed fortyfikacjami – szarość i „oni”, zniewoleni „barbarzyńce”. Ten mit – topos apokalipsy cywilizacji uaktualnił się w XX wieku, a nawet trwa nadal. Nie podejmując wątków aktualnych, wskazę znaną nowelę Dino Buzattiego *Pustynia Tatarska* i film na jej podstawie. Szczególnie zaś przypomnę *Scytów* Aleksandra Błoka, pieśń z głębi bolszewickiej ciemności Piotrogradzkiej nocy, z 30 stycznia 1918 roku:

Miliony – was. Nas – mrowie, mrowie, mrowie.
Spróbujcie, zmierzcie wy się z nami!
Tak, my – Azjaci! my – dzicy Scytowie
Z pożądliwymi skośnymi oczami!⁶⁴

Wiersz ten również zna nostalgię doświadczeń kultury, „akrostychów wytwornych”

Kochamy wszystko – i żar zimnych liczb,
I wizje w boskim zachwyceniu,
Nieobca nam galicka jasna myśl
Ani germański mroczny geniusz.
(...)
Ale...
Nie wińcie nas, gdy szkielet waszych ciał
Zachrząści w ciężkich, czułych łapach...

To nowy wątek! Już nie „dekadencki”, bo nie jedynie samokwestionujący, ale wieść o **tożsamości rozdwojonej pospołu z nową antycywilizacją**. Mityczni Scytowie byli dla Aleksandra Błoka w noc zimową 1918 roku nie tyle alegorią dzicy i „nadchodzącego Chama” (wg kontrowersyjnego określenia Dymitra Mereżkowskiego) ostatniej fazy rewolucji, co odczuciem końca, **katastrofy „cesarstwa”**, ale i **zagadki przyszłości kultury**.

Aleksander Błok, podobnie jak Verlaine, nie żałował „starego świata” (co jest „jak pies parszywy”⁶⁵). Zdobył się ponadto na uznanie dziejowej prawomocności katastrofy. Nie mógł jednak jej osobiście przeżyć. Po napisaniu w styczniu 1918 roku dwóch cytowanych tu „skandalicznych” poematów (*Scytowie* i *Dwunastu*), zapadł w depresję. Napisał jeszcze tylko jeden, znamienne ostatni wiersz – pamięci Puszkina, przepojony osobistą nostalgią testament odchodzącego świata:

Imia Puszkinskogo Doma
W Akadiemii nauk;
(...)
Wot zaczem, w czasy zakata
Uchodia w nocznymu t'mu...
Ticho kłaniajus' jemu.

I krótko po jego napisaniu, w 1921 roku, „o zachodzie” odszedł, „cicho” w „nocną ciemność”. Tak jakby płomień rewolucji, który poeta przepuścił przez siebie, spalił go, lecz nie naruszył w nim świętej Tradycji.

Rewolucja i „drugie przyjście”

W tym płomieniu kryje się proroczy, dalszy impuls interpretacyjny. Drugi ze wspomnianych „skandalicznych” wierszy to słynny poemat *Dwunastu*. Skandal, jaki wywołał Błok w swym środowisku inteligencji, polegał nie tylko na ww. dostrzeżeniu przez poetę racji dziejowej „nowego”. Należy podkreślić, że Błok (1880-1921) nie przyjął Rewolucji na sposób, jak to uczynili niektórzy rosyjscy artyści awangardy – Majakowski, Malewicz, Tatlin. Nie można też posądzać go o jakikolwiek oportunizm, choć wielu uznało te dwa wiersze za „zdradę”. Istota „skandalu” leżała w tym, że Błok – w jakimś szczególnym natchnieniu – w pożar Rewolucji („A świat się pali, pali, pali...”⁶⁶) wpisuje Chrystusa! Tym na pewno nie zdobywa też uznania ateistycznych i antychrześcijańskich wodzów nowej władzy.

Poemat *Dwunastu* kończy się porażającą wizją: Oto – przed odrażającym, krwawym oddziałem rewolucjonistów, co „idą krokiem twardym”, poeta nagle widzi „Isusa Chrysta” unoszącego się z „krwawą flagą”:

...Tak idut dierżawnym szagom – Pozadi – gołodnyj pios. Wpieredi – s krowawym flagom, I za wjujoj niewidim, I ot puli niewredim, Nieżnoj postupju nadwużnoj, Śnieżnoj rossyju żemczużnoj, W bielom wienczikie iz roz – Wpieredi – Isus Christos.	...Idą, idą krokiem twardym – Głodny pies za nimi goni, Przodem – niosąc krwawy sztandar, Za wichurą niewiedziałny I od kul nieosiągalny, Lekką stopą nadśnieżystą Przez perliste rozsypisko, W wieńcu białych róż na skroni Przodem idzie – Jezus Chrystus ⁶⁷ .
--	---

Kryzys, katastrofa cywilizacji okazuje się **apokalipsą**, objawieniem, iż Chrystus przychodzi, ale jego **sąd** – **krysis** – dziejowy werdykt okazuje się zaskakującym skandalem... Wiersz sytuuje nas w kręgu Ewangelii: rewolucjonistów jest dwunastu, a towarzyszy im jedna „grzesznica” – grzeszna „oblubienica” Kat’ka, i to ona składa ofiarę życia. Natchnienie poety jest nie tylko śmiałe, ale i tym bardziej zadziwiające, iż w swej twórczości nie penetrował on Ewangelii.

Niezwykła trafność tej wizji Błoka potwierdza się, w moim przekonaniu, jej zgodnością z wyżej opisanym doświadczeniem Rimbauda – wizją Jezusa „w otchłani piekiel”. Dwa świadectwa, jak wydaje się – niezależne, to niemal „dowód”. Jeśli – jak stwierdziliśmy – Rimbaud nie mógł znać głębiej wątku prawosławnej Tradycji o „zejściu do piekiel”, to Błok na pewno się zetknął z odnośną ikonografią i tekstami liturgicznymi, jak np. cytowany wyżej *troparion*:

Wo grobie płotski, wo adie że s duszeju...
W rai że s razbojnikom... byl jesi Christie...

Niemniej, ewangeliczne wątki w *Dwunastu*, a szczególnie „skandaliczna” asocjacja Jezusa z eksplo-

zją rewolucji ma u poety cechy szczególnej osobistej epifanii w głębi strasznej nocy kryzysu – sądu, nie zaś budowania jakichkolwiek literackich asocjacji. Nie znalazłem też żadnych danych historyczno-literackich o możliwych powiązaniach wizji z *Dwunastu* z epifanią opisaną w *Sezonie w piekle*. A jednak – **analogia** jest **uderzająca**!

Potwierdza się ona, wg mnie, w pewnym szczególe, niejako dodatkowym i drugorzędnym. Oto skandalizujące obyczaj odkrycie główne – Jezusa w niewłaściwym miejscu i po niewłaściwej stronie, u obu poetów łączy się jednocześnie z niezrozumiałe „obrazkową” jego formą:

Jezus w Piekle A. Rimbauda	Jezus na czele Dwunastu A. Błoka
Kolory są „impresyjne”, sentymentalnie „nastrojowe” –	
żywe (purpurowe, szmaragdowe), Jezus... biały	śnieżno-perłowe, biały „wianuszek” (wieniec) z róż (jak w znanym obrazku św. Tereski);
Jezus jest piękny –	
Wyprostowany, „w kędziarach” ciemnych włosów	„w wianuszu”;
Jezus jest „delikatny” –	
stąpa po... jeżynach nie uginając ich	„nieżno” unosi się – lekką stopą nadśnieżystą
Jezus okazuje cudowną moc –	
stąpał po wzburzonych wodach; na lonie... fali	niewidzialny, od kul nieosiągalny

Ta jakoś „kiczowata” forma obu opisanych epifanii ostro licuje z tragizmem całości samych utworów. Jest to ciekawa zagadka! Nasuwa mi się tylko jedno jej wyjaśnienie: Jeśli mamy do czynienia z autentycznymi epifaniami w doświadczeniu obu poetów, to można przyjąć, że nie wytworzyli oni w swych „warsztatach”, skądinąd doskonałych, potrzebnego dystansu do ujęcia takiego doświadczenia w przetworzoną formę artystyczną. Ten autentyzm musiał być tak zaskakujący dla nich samych (dotąd nie pisali o Jezusie!), że znaleźli w sobie tylko błysk jakiejś formy pierwotnej, z katechizmowego dzieciństwa, oleodruku itp. To świadczyłoby o autentyzmie natchnienia. Gdyby to była „koncepcja” artystyczna, spójna z ich warsztatem, językiem poetyckim – opracowaliby ją „lepiej”...

Uważam, że przy wyjaśnianiu tej sprzeczności należy także wykluczyć ironiczność opisu pojawienia się Jezusa. Znaczyłyby ona dystansowanie się autorów od tej Postaci, a ani kontekst wewnętrzny, ani zewnętrzny (społeczny) obu utworów nie pozwalają tego potwierdzić. Przeciwnie, ta epifania w obu ujęciach ma cha-

rakter skrajnie paradoksalny i przez to poważny. Może jak w źródłach tragedii antycznej?

Apokaliptyczność kryzysu wydaje się w pełni świadomą interpretacją Błoka: Używa on imienia „**Isus**”, a nie – jak w oficjalnej cerkiewnej wersji tamtego czasu – „**Iisus**”. Staroruskiej i ludowej formy imienia „**Isus**” trzymali się ruscy starowierzy, którzy żyli w radykalnej świadomości nastania czasów ostatecznych.

Ekskurs: Sąd ostateczny

Pojęcia „czasów” i „rzeczy ostatecznych” (gr. *ta eschata*), a wśród nich obraz „sądu ostatecznego” w kulturze chrześcijańskiej i w Nowym Testamencie ma **dwojaką formę**:

Pierwsza jest zasadniczo apokaliptyczna – strasznych wydarzeń katastroficznych i sekwencji zwiastujących je znaków. Występuje głównie w mowach i przypowieściach Jezusa tuż przed Pasją w Ewangelii Mateusza, a także w Apokalipsie św. Jana.

Warto zauważyć, że tak popularny w chrześcijaństwie aspekt moralny tej formy apokaliptycznej – pogląd, iż Sąd Ostateczny będzie dotyczył naszych postępów – opiera się głównie na jednej z przypowieści Ewangelii Mateusza (25:31-46). Perykopa ta należy do wyżej wymienionej grupy obrazów apokaliptycznych, ale ma wyjątkowo aspekt właśnie moralny – sądu czynów. Ten aspekt należy jednak wzbogacić, a nawet zmodyfikować o ważny czynnik **zdziwienia** wyrokiem – zarówno tych zbawionych, jak i potępionych. Jedni i drudzy nie wiedzą, nie rozumieją, „kiedy” (*pote* – Mt 25:37, 44) dokonali, bądź nie dokonali sądzonych czynów. Oznacza to, że nie chodzi o prostą moralność, której znane przecież przepisy nie mogą budzić tak głębokiego zdziwienia, a skutki nieświadomych zaniechań być tak drastycznie fundamentalne. Tak nie mogłoby być nawet przed zwykłym sądem. Ten aspekt **zaskoczenia** jest kluczowy dla obrazów eschatonu. Ciekawe, że ani w tej przypowieści, w której dla „oddzielenia” (tu gr. czasownik *aforizo*) „tych po prawicy od tych po lewicy”, ani w innych obrazach apokaliptycznych Mateusz nie używa nazwy *krisis* – „sąd”. Ta nazwa jest „słowem kluczem” Ewangelii św. Jana, a poza tym wszędzie indziej nazwą pospolitą.

Drugi obraz „sądu ostatecznego” – o którym poniżej – to szczególny wątek Janowy. Jest podjęty też w II Liście św. Pawła do Tesaloniczan (r. 2).

„Książę tego świata” – *archon tou kosmou toutou*

Ten drugi typ obrazu „sądu ostatecznego” syntetycznie ujmuje np. zawarty w Ewangelii Jana werset: „**Teraz jest sąd tego świata, teraz książę tego świata precz wyrzucony będzie**”⁶⁸.

Zauważmy dwa nowe aspekty. Po pierwsze, występuje tu „eschatologia zrealizowana, zaktualizowana”⁶⁹. Podkreślone słowo „**teraz**” wskazuje, iż czas dramatycznie dojrzał i moment „sądu” nie może już być odsuwany *ad infinitum*. Jednocześnie, ta konstatacja buduje wymiar „metahistoryczny” (wg określenia rosyjskiego wielkiego teologa, Ojca Sergiusza Bułgakowa). Eschaton jest już obecny, ale zarazem „już i jeszcze nie”.

Po drugie, sąd wg Jana wiąże się z konfrontacją Jezusa z Kimś nazwanym „księciem tego świata”⁷⁰.

Dodajmy, dla wyjaśnienia częstych nieporozumień, iż termin *kosmos* („ten świat”) u Jana, ale także przeważająco w całej Ewangelii, odnosi się do *calokształtu* realiów, uwarunkowań kulturowych, społecznych itp. W żadnym razie „ten świat” nie może być rozumiany, jako „świat materialny” w opozycji do „ducha” w sensie dualizmu platońskiego. Ten prędzej możemy dopuszczać w niektórych myślach św. Pawła, np. „Przemija bowiem postać tego świata” (*to schema tou kosmou toutou*. Por. 1 Kor 7:29–31). Lecz i tu *to schema* ma raczej konotację cywilizacyjną niż ontologiczną.

Władztwo „księcia” nad „tym światem” opiera się na grzechu i skłonności doń ludzkości w różnorodnych przejawach cywilizacji⁷¹. Jasne i wymowne tego potwierdzenie znajdujemy w opisanych u synoptyków kuszeniach Jezusa na pustyni przez Szatana (tak u Mr), diabła (tak u Mt i Łk). Oto w drugim kuszeniu (trzecim wg Mt) „zawiódł go (Jezusa) diabeł na górę wysoką, i ukazał mu w oka mgnieniu wszystkie królestwa całego świata. I rzekł mu: Tobie dam całą tę potęgę i chwałę ich, bo **mnie są oddane**, a daję je, komu chcę. Jeśli więc ty pokłonisz się przede mną, będą twoje wszystkie” (Łk 4:5-7). Widzimy więc, że wg Ewangelii „wszystkie królestwa (tego) świata” z ich „potęgą i chwałą” aż do czasów mesjańskich poddane są diabłu.

Natomiast Jan, u którego brak wątku kuszeń, z jednej strony jest zgodny z Łukaszem co do określenia kondycji „świata”, jako poddanego złu (diabłu), lecz z drugiej ów **przeciwnik** w IV Ewangelii pozostaje **beziemienny**, właśnie jako „książę tego świata”, tajemnicza postać przedstawiona w napięciu i kontrowersji z Jezusem. Jest to tym bardziej znaczące, iż słowo i postać „diabeł” również występuje w pismach Janowych (Szatan zaś w Apokalipsie), lecz w swej funkcji „tradycyjnej” – kusiciela.

Wydaje się, że „książę tego świata” jest w Ewangelii Jana postacią bardziej **konkretną** niż diabeł w znaczeniu ogólnym, tj. upadłego anioła. Wskazówki co do jego tożsamości uzyskujemy w dalszych pismach Janowych. Pojawia się oto postać nazwana Antychryst (*antichristos*) – aż 4 razy, w I i II Liście Jana⁷², i nigdzie indziej w Piśmie. Hebrajskie tłumaczenie NT oddaje to „imie”, jako *soten ha-Mmašiach* – „Przeciwnik Mesjasza”⁷³. Pierwszy List Jana ostrzega, iż „Antychryst,

o którym słyszeliście, iż idzie, teraz już jest na świecie” (1 Jn 4:3). Pierwszy List Jana mówi o nim „Zły” (*ho poneros* – termin znany z „Ojciec nasz” – „...i zbaw nas ode (Z)łego”). Jest on „fałszywym prorokiem” (*pseudoprofetes*), „kłamcą” (*pseustes*) i „zwodzicielem” (*planos*). Za główne kryterium kłamstwa i zwodzenia przez Antychrysta Apostoł uznaje niewiarę w inkarnację (*en sarki*). Apokalipsa w podobnych funkcjach opisuje „bestię” (*thyrion*), jako „pseudoproroka”, który „zwodzi” (*planeo*), czyni znaki i cuda (*semeia*), „a imię jego 666”⁷⁴. To jakaś **osoba**, a nie ogólna sytuacja odwiecznego **dualizmu**, skądinąd również obecnego w tle całego Pisma.

Jednocześnie ważny aspekt Antychrysta widzimy w rozmnożeniu jego postaci: „Wielu antychrystów nastąpiło”; „Wielu... wyszło na świat” (1 Jn 2:18; 4:1). Jest to zgodne z „apokalipsą synoptyczną” (Mt 24 // Mr 13), gdzie występuje analogiczne, ale inne określenie *pseudo-christoi*: „Albowiem powstaną fałszywi Chrystusowie” i wielu zwiodą (*planeo*), nawet wybranych. Tak **jakby Antychryst nie miał jednej lub pełnej osobowości**. Bibliści kapitulują konkluzjami: „teksty zagadkowe, nauka tajemnicza”⁷⁵. Natomiast Pismo jasno ostrzega: jego przyjście oznacza, że „nadeszła ostatnia godzina” (1 Jn 2:18 *eschate hora*), „koniec” (Mt 24:14 *telos*). Za podstawową cechę tej eschatycznej sytuacji wskazane teksty Nowego Testamentu podają wszechpotężne „zwodzenie”, **podszycie się** Antychrysta pod Mesjasza, zajęcie najświętszych instytucji sakralnych, czynienie olśniewających cudów.

Oszust czy „Wielki Inkwizytor”?

Biblijnie objawiony obraz **zwiedzenia** ludzkości przez Antychrysta jako znaku czasów ostatecznych znajduje szczególne rozwinięcie w myśli i literaturze rosyjskiej. Wyżej wspomnieliśmy o apokaliptycznych postawach staroruskich Starowierów. Skupmy się teraz na szczególnych intuicjach dotyczących Antychrysta, penetrujących Rosję XIX i XX wieku.

Na początek wskażmy na szczególny fenomen tej epoki: Pojawienie się **w przestrzeni publicznej** swolistych proroków – „**starców**”.

„Starzec” to nieformalny autorytet duchowy i przewodnik dla adeptów w życiu mniszym, a zbiory wskazówek i sentencji starców od starożytności promieniowały na świat zewnętrzny⁷⁶. Zjawisko to jest znane – w różnych formach – na terenie i w dziejach całego Kościoła, jednak w Rosji XIX wieku „starcy” niejako wyszli za ramy monasterów i stali się wprost instytucją publiczną dla rzeszy ludu i inteligencji⁷⁷. Pewną analogię może stanowić, zresztą na pokrewnych terenach, zjawisko – instytucja cadyków żydowskich.

Objawieniom i pomocy duchowej niesionym wtedy przez „starców” często towarzyszyło szczególne zjawisko, mianowicie pojawiania się negatywnego „**sobowtóra**” wobec niektórych największych „starców”.

„Sobowtór”, często w istocie konkurent, usilnie „interpretował”, dopełniał, lekko „poprawiał” wskazania „starca”. Wzorcem zjawiska jest żywot i dzieło św. Serafima z Sarowa († 1831), które usilnie próbowano sfalsyfikować, a głównym aktorem zwodniczego fałszowania był niejaki Towstoszejew, podający się za namaszczonego ucznia Starca Serafima⁷⁸.

Prekursorem zgłębiania problemu eschatycznego napięcia Chrystus – Antychryst w literaturze rosyjskiej XIX wieku niewątpliwie jest Mikołaj Gogol. Całą jego twórczość, poza motywami folkloru i satyry społecznej, w późniejszym okresie przeszywa nieukojonny niepokój i ból z niemożności realizacji dobra. Jego słynną nowelę *Szinel* można uznać za „źródło całego Dostojewskiego”⁷⁹. Dojmującą niemożność miłości Gogol odegrał w noweli *Newski Prospekt*. Dobra, miłość, jako znaki „rzeczy ostatecznych” stają na sąd w realiach „tego świata”. Nie trzeba też wiele dowodzić antychrystowej roli jego najsłynniejszych bohaterów – zwodzicieli: Chlietakowa z *Rewizora* i Cziczikowa z *Martwych dusz*. W licznych świadectwach i zapiskach didaskaliów Gogol potwierdza swe nieziszczone oczekiwanie na zrozumienie „przez wszystkich”, jak od „gromu błyskawicy” strasznej groźby, jakiej alegorią miał być *Rewizor* (potem *Martwe dusze*). W rozzarowaniu ogólną miałością komicznej percepcji swych dzieł w 1846 roku autor dopisał epilog do *Rewizora*. Czytamy w nim: „Przypatrzcie się uważnie miastu opisanemu w sztuce. Wszystkim dobrze wiadomo, że jest ono fikcją... straszny jest rewizor, który czeka nas przy grobie [...]. Niech każdy ma ze sobą przegląd swego miasta wewnętrznego [...], gdzie namiętności jak wstrętni urzędnicy, grabią skarb jego duszy”.

Ta moralna i metafizyczna alegoria, zamyślana przez Gogola, nie wyczerpuje blasku siły literackiej jego dzieł. Nie daje też odpowiedzi na jego własne, w istocie eschatologiczne pytanie: „smutno mi, że jest tak mało dobra w dobru”... (W tym kontekście, zauważmy, że gdy w Rosji pojawiło się poczucie wielkiej **mistyfikacji** dziejów, w Polsce mieliśmy „wielką improwizację”...).

Mamy dalej dwa słynne apokryfy: „Legendę o wielkim Inkwizytorze” z *Braci Karamazow* Dostojewskiego oraz „Krótką opowieść o Antychryście” z *Trzech rozmów*, ostatniego tekstu (z 1900 roku) Włodzimierza Sołowiowa. Nie czas tu na szczegółową ich analizę, podejmowaną w niezliczonych tekstach (np. szczególnie dojmująco przez J. Grotowskiego w misteryjnym i ostatnim jego spektaklu *Apocalipsis cum figuris*). Wspomnę np. tylko mniej znaną i rodzimą konkluzję z pracy Marcina Małka. Wg badacza Dostojewski i Sołowiow wyrażają intuicję, iż „**postęp**, jako zjawisko dynamiczne, jest w istocie **objawem końca** i że ten koniec musi wiązać się z antychrystem” (podkr. moje). „Chrystus uosabia wolność w cierpieniu, antychryst zaś szczęście w sytuacji przymusu. Przeciwwstawienie [występuje] między postawą kenotyczną Chrystusa

a wolą panowania nad światem oraz utrzymania tego panowania siłą”. Małek słusznie podkreśla zdanie z *Trzech rozmów*: „Szlaki historii nie wiodą wprost ku Królestwu Bożemu, po drodze muszą odsłonić ukrytego Antychrysta, z którego trzeba zedrzyć ostatnią maskę, maskę dobrego chrześcijanina”⁸⁰.

Powyżej wspomniane klasyczne teksty szczególnie dobitnie wyrażają aspekty apokaliptyczne wskazane w Piśmie: W „tym świecie”, w jego „cesarstwie” i najlepszych ideach czai się demon „zwiedzenia” – i to właśnie przez dobro („smutno mi, że jest tak mało dobra w dobru...”). Zwiedzenie następuje bynajmniej nie przez „klasyczną” pokusę, ale przez zafalszowanego Chrystusa, Antychrysta. Zło w swej mitycznej, szkaradnej postaci nie uwiodłoby ludzi na szeroka skalę. Zauważmy, że również zachodni, romantyczny obraz Szatana dawał mu prometejską twarz adwokata człowieka, i to nie tylko w sprawie prawa człowieka do wolności, ale i w empatii z patosem ludzkiego cierpienia. Z tej postawy był już tylko krok do „nawrócenia” Szatana.

Zwróćmy uwagę na subtelny **trudność**: „zwodzieciel” i „inkwizytor” wydają się reprezentować różne, a nawet przeciwne cele: Cel zwiedzenia, zakłamania jest **negatywny** – klęska Bożego planu zbawienia. Cel „inkwizytora” jest **pozytywny** – naprawa, korekta tego planu. Nic w tekście Dostojewskiego nie wskazuje na złą wolę Inkwizytora, samoświadome kłamstwo w prezentacji celu. Przedstawia go szczerze, jako „naucę Chrystusa”. Na ewentualny zarzut manipulacji (tzn. w złym celu), Inkwizytor słusznie mógłby nazwać swe dzieło „korektą” (tzn. w dobrym celu – dla szczęścia ludzkości). Na tym polega subtelna różnica między „Legendą o Wielkim Inkwizytorze” Dostojewskiego, a „Krótką Opowieścią o Antychryście” Sołowiowa, w której genialny mag – przywódca ukrywa w sercu zły zamiar i kłamstwo w celu uniemożliwienia Paruzji. Jest więc naprawdę Antychrystem – przeciwnikiem wobec Bożego planu. Tymczasem Inkwizytor jest raczej Szatanem, przeciwnikiem Boga samego i swego „brata”, bo innego Syna Bożego, w Osobie Jezusa Chrystusa. Czy da się w pełni oddzielić te aspekty teodycei – oszustwo i korektę? Mamy przecież do czynienia z wielkim, głęboko świadomym Przeciwnikiem (ostrzega nas o tym List Judy Apostoła). Wygląda na to, że zwodzenie jest dla „maluczkich”, a „korekta” jest w sporze z Bogiem i jego Mesjaszem.

Dlatego pewnie apokaliptyczna „bestia” w ostatniej odsłonie dziejów posyła Antychrysta. Dzieła Wielkiego Inkwizytora, podejmowane w imię Chrystusa dla realizacji dobra we wszystkich dobrych postulatach cywilizacji, są rodzajem „nawrócenia” na inne metody. Jest ono jednak związane z „korektą Inkwizytora”: przemożną naprawą świata. Czemu Jezus nie może jej

przyjąć? Dlaczego na pustynnej „górze kuszeń” nie przyjął od Szatana w darze tego całego świata? Inkwizytor domaga się od Chrystusa odpowiedzi na to pytanie! Dlaczego Chrystus jej nie udziela, nic nie mówi i odchodzi...? Dlaczego nie ułatwia nam „postępu”, czyli walki o lepsze urządzenie „świata”? Czy trafna i słuszna jest pretensja Inkwizytora, że Jezus, jako On, osoba, nie inspiruje „systemu” wsparcia, nie pomaga ratować słabszych i wykluczonych, choćby np. przez „prawa człowieka”? Co wyjaśnia myśl Dostojewskiego, że „gdyby prawda okazała się poza Chrystusem, wybrałby Chrystusa”? Co to za przewrotne pytanie?! Czy na pewno musimy wybierać między Nim a genialnym przywódcą – Wielkim Inkwizytorem? Istotnie, widzimy, że Inkwizytor wszystko doskonale urządził na „tym świecie” w imię Chrystusa. Czy wskazana podczas ich spotkania idea wolności istotnie wyjaśnia wszystkie wątpliwości?! Czy skoro ludzie tej idei aż tak bardzo nie cenią, czy wolno wolność narzucać? Dlaczego sam Chrystus, On, jako osoba, był raczej przeszkodą w światowym porządku i postępie, nie był więc już ani pożądany, ani potrzebny...? „Dziś prawdziwego Chrystusa... już nie ma?”.

Próba epilogu: I powtórnie przyjdzie...

A jednak Błok, niespodziewanie dla siebie, zobaczył Isusa Chrysta... Dlaczego, gdy opuścił On Inkwizytora, zjawił się nagle za plecami watahy krwawych „matrosów”? Tam było Jego miejsce? Jaka prawda (znów to pytanie Piłata?) o Nim, o nas, objawiła się w *Dwunastu*? (Czy pojawi się też dziś – o zgrozo! – „niewidzialny” wśród fanatycznych terrorystów?!).

Nie mnożmy więcej takich pytań. Są one, co prawda, głęboko prawomocne i nazwijmy je „pytania Piłata”, bo to on pierwszy z Ziemian, w tekście Jana (18:38), zadał jedno z nich Jezusowi Nazarejczykowi (a przedtem, w tekście synoptyków, podobne pytania podstawowe zadają Szatan, a także demony...). Zamiast systematycznych odpowiedzi kultura odnotowuje dalsze zagadkowe teksty „epifaniczne”. Oto ok. dekady po *Dwunastu* zaczęła powstawać, tym razem w Moskwie, „powieść w powieści” Michaiła Bułgakowa⁸¹, *Mistrz i Małgorzata*. W niej to właśnie Piłat otrzymuje odpowiedź na swe pytania, odpowiedź nie intelektualną, lecz „interpersonalną”, poprzez kontakt z Osobą.

Powieść ta również realizuje ciekawy, też typowo rosyjski paradygmat – wprowadza „bohatera chrystusowego”, tzn. o rysach Chrystusa. Taki bohater jest literacko oparty na ukrytej identyfikacji ewangelicznej, nigdy jednoznacznej. Takim jest książę Myszkin, takim Mistrz u Bułgakowa, takim potem będzie Dr. Żywago u B. Pasternaka. W tym nurcie można wskazać także na postacie „oblubienic”, literackie partnerki Myszkina, Mistrza i Żywago w ich wielkiej, idealnej miłości – Nastazję Filipownę, Małgorzatę i Łarę. Ich prefiguracją wydaje się zawsze Magdalena, co dodatkowo potwierdza paradygmat ewangeliczny tych tekstów.

W tym rosyjskim kręgu wskażę na pewien niezwykle ciekawy tekst epifaniczny, który do niedawna był prawie nieznan: powieść *Niezniszczalny zapis* *Зануль неустребимая* (z lat 1925-1928) rosyjskiego myśliciela Jakuba Gołosowkera (1890-1967). Paradoksem jest, że ten nigdy nieopublikowany tekst zaginął, również dosłownie – w ogniu terroru stalinowskiego, a żaden jego „zapis” nie został dotąd odnaleziony. Sam Gołosowker po wyjściu z więzienia dokonał jego krótkiego streszczenia pod tytułem *Spalona powieść* *Сожженный роман* (na ok. 60 stronach). Ten tekst został opublikowany dopiero w roku 1991 w Rosji. Dzięki cennej pracy ks. Henryka Paprockiego został też wydany po polsku z niezwykle kompetentnymi komentarzami⁸². Badacze ustalili, iż oryginalny tekst *Zapisu* autor, przed swym aresztowaniem (w 1936 r.), czytał M. Bułgakowi, który niewątpliwie inspirował się nim, pisząc (aż do swej śmierci w 1940 r.) *Mistrza i Małgorzatę*⁸³.

Mamy więc fascynującą historię wielopłaszczyznowego **palimpsestu**. Wieść, która z niego prześwieca, pokazuje przyjście tajemniczej postaci o imieniu „Isus” do Moskwy w okresie NEP-u. Przebywa on w psychiatrycznym zakładzie zamkniętym („Jurodom” – dom jurodiwych). W jednej z warstw palimpsestu toczy On spór z szatańskim adwersarzem, Oramem, który domaga się dowodu na Jego prawdziwe człowieczeństwo w postaci popełnienia zbrodni. Oram przeciwstawia anachronicznej wg niego miłości Isusa do ludzi postulat „niszczenia zła złem”. To nowa, straszniejsza wersja sporu z Inkwizytorem. Oramowi nie starcza już tylko odebranie ludziom wolności na rzecz dobrobytu. Wodzi na pokuszenie skuteczność miłości Isusa. Ten podejmuje wyzwanie i idzie w Moskwę. W nocie paschalne podejmuje On trzy dramatyczne próby praktycznej realizacji ratowania nieszczęśników – grzeszników: skazańca przed egzekucją, dziewczynki przed uwiedzeniem przez degeneratów, dziewczyny przed gwałtem zbiorowym na pustkowiu. Okazują się one jakby nieudane, gdyż same ofiary pomocy nie przyjmują. Wreszcie zjawia się On na murze Kremla, centrali władzy bolszewickiej, jako „Czerwony Isus” – i bezpowrotnie znika... Ks. H. Paprocki, w pięknym esej *Rozpacz i noc*, konstatuje: „Oznacza to nastanie ery niechrześcijańskiej”⁸⁴.

Nietrudno w tych wątkach dostrzec echa spotkania Isusa z Inkwizytorem (Dostojewski), epifanii wśród *Dwunastu* (Błok) oraz wielu epizodów z powieści Bułgakowa. Po odejściu Isusa pozostaje tylko Rękopis, potem jego spalone skrawki. Przejmują się nim tylko „jurodiwi” w oczach społeczeństwa, zamknięci do pośmiertnej kremacji w „Jurodomie”.

W całokształcie przytoczonego materiału trzeba jeszcze ująć rolę adwersarza Jezusa / Isusa. Jego funkcja zwodziciela, Antychrysta, wydaje się ustępować roli Szatana, rzecznika czystego zła. Tak jakby nie było

warto więcej podszywać się pod chrześcijaństwo, gdyż utraciło ono zarówno dominację, jak i atrakcyjność. I tak:

- Jeśli Inkwizytor wnosił jeszcze jakąś „korektę”, nawet, jeśli fałszywą, do Bożego planu zbawienia,
- jeśli ciemność w doświadczeniu Baudelaire’a doznała spotkania Jezusa w głębi piekła w doświadczeniu Rimbauda,
- jeśli mefistofeliczny i romantyczny Woland u Bułgakowa był „częścią tej siły, co wiecznie pragnąc zła, wiecznie czyni dobro”,
- jeśli Błok dostrzegł nadprzyrodzoną moc Isusa wśród pożogi rewolucji,

to wizja Gołosowkera okazała się najbardziej ostateczna w zniewoleniu ludzi złem w ich relacjach.

Teraz Szatan, który nie musi już nic udawać, nie może jednocześnie ani obejść, ani znieść samej **Oso- by** Jezusa. A Ten ciągle przychodzi, pojawia się zwykle w środku piekła, ludzkiego piekła, odepchnięty odchodzi. To właśnie niepokoi **osobę** Szatana. Jakby nie satysfakcjonowała go sama przewaga, jaką ma w świecie. Struktura starodawnego kuszenia na górze judejskiej („świat oddam tobie za pokłon”) trwa nadal. Widocznie to, co Kościół rozbudował przez wieki w złożoną doktrynę, dla Szatana pozostawało kluczowe w formie pierwotnej – sama ta Osoba, a o resztę jakby nie dba. Tu podkreślmy ważny szczegół omawianych tekstów: „Nieoficjalne” imię „Isus”, czy „Jezua” (u Bułgakowa) ma *implicite* funkcję sytuującą tę Postać niejako na obrzeżach doktryny, a opisywany dramat – w czasach ostatecznych (wspomniany kontekst starowierów).

Wydaje się, że doszliśmy do „dna”. Tymczasem już kilka lat po „zniknięciu Isusa” w wizji Gołosowkera na polu tych samych doświadczeń (radzieckich) Borys Pasternak znów dostrzeże paradygmat ewangeliczny w losie doktora Żywago. W powieści delikatnie zadźwięczą akordy – cytaty z Ewangelii Jana, z Magdaleną w ogrodzie w tle („a myślała, że to ogrodnik...”), z liturgii przedpaschalnej o jawnogrzeznicy i jej włosach („odpuść dług, jak ja włosy...”).

Na pewno ciągle brak nam w kulturze sił na zmierzenie się z niektórymi najczarniejszymi otchłaniami, np. z Holokaustem. Naciera też np. wielki kryzys migracyjny. Zauważmy, że właśnie wśród imigrantów spotkał Jezusa G. Apollinaire (nb. rówieśnik Błoka). Oto jego *Strefa*:

Teraz jesteś w Paryżu sam jeden idziesz w tłumie (...)
Jesteś w Paryżu zeznajesz przed sędzią
Jak przestępcy w kajdany okuto ci ręce (...)
Patrzysz na biednych emigrantów i oczy we mgle ci toną
Modlą się wierzą w Boga żony ich karmią dzieci
Przed odjazdem dworzec Świętego Łazarza napęlniają
swoim odorem

Święcie wierzą w swą gwiazdę jak trzej królowie magowie (...)
Idziesz w kierunku Auteil do domu wracasz pieszo
Spać między fetyszami Australii i Gwinei
To innych wiar Chrystusowie którzy inaczej się mierzą
Są to niżsi Chrystusowie niejasnej nadziei⁸⁵

Tylko Osoba zachowa siłę działania. Jej świadectwa odcisnięte w kulturze dają możliwość uobecnienia, współudziału. Obraz zejścia Jezusa do otchłani, jako jedyny mit sakralny, wnosi możliwość ratunku.

A co wielkie „systemy”? Zagrożone wartości mają tylko jedną wielką szansę: tylko **słabnące sacrum** może się łatwiej oczyścić – nie żeby zwyciężyć, ale by ginące się objawiło, nawet, jeśli garstce, „reszcie”... „Jeśli ziarno pszeniczne... obumrze, przynosi plon obfity” (Jn 12:24). To jest napisane na grobie Dostojewskiego.

Przypisy

- ¹ Jn 14:30: *Erchetai gar ho tou kosmou archon, kai en emoi ouk echei ouden.*
- ² Wszystkie te 40-50 osób mogłoby zostawić jakieś osobiste świadectwa, lecz nic takiego nie zaszło lub się nie zachowało (por. niżej). W ich imieniu tworzona była później bogata literatura apokryficzna, która w badaniu okazuje się znacznie późniejsza i wtórna.
- ³ Por. np. niezwykle wymowną w tym znaczeniu scenę: Jn 1:36-39. Jednym z tych uczniów jest najprawdopodobniej, „umiłowany uczeń”, autor IV ewangelii (przegląd argumentów i literatury por. np. F.J. Moloney *The Gospel of John* Collegeville, Minnesota, 1998, s. 546 i nast.).
- ⁴ Mt 8:8.
- ⁵ Mt 9:20n // Mr 5:25n // Łk 8:43n.
- ⁶ Jn 5:13; Por. egzegzęz tej perykopy w studium J. Klingera *Z zagadnień wpływów archeologii biblijnej na nowe rozumienie niektórych elementów doktryny wczesnochrześcijańskiej, Betezda a uniwersalizm Logosu*, „Rocznik Teologiczny” CHAT 16:1974, z. 1-2.
- ⁷ Por. Jn 9:36-38.
- ⁸ Por. Jn 11: 50-52 i potwierdzenie na sądzie przed Radą, Jn 18:14.
- ⁹ Por Mt 26:63-65.
- ¹⁰ Por np. Mt 8:29, słynna scena ze stadem świń, która była ważną inspiracją dla *Biesów* Dostojewskiego.
- ¹¹ Nie wchodzę tu w złożoną analizę atrybucji, wysoce prawdopodobnej, wymienionych scen do jednej postaci – Magdaleny.
- ¹² Łk 10:8n.
- ¹³ Jn 12:3n.
- ¹⁴ Jn 20:1n; Szerszą analizę tych aktów – „znaków – z Betanii”, „znaku Antygony”, „znaku odwrócenia się” i „niedotykania” podejmuję w moim studium *Nieobecna obecność. „Świat obok” – w poszukiwaniu paradygmatu hermeneutycznego (o nowej funkcji znaku)*, „Konteksty” 2016, nr 1(312), s. 29-31.
- ¹⁵ Jn 21:18-19. Rozumienie tych słów w sensie ukrzyżowania Piotra, znane już Tertulianowi, jest przyjęte w egzegezie. Przegląd dyskusji por. R. Brown, *The Gospel according to John*, t. 2, London 1984, s. 1107n.

- ¹⁶ Jn 21:22-23.
- ¹⁷ Świadczy o tym olbrzymia literatura i dyspersja interpretacji. Por. przegląd np. u F.J. Moloney, dz. cyt., s. 554-568.
- ¹⁸ Por. relacje z Chrystofanii w wieczór dnia „po sobocie”, tj. „niedzieli” po zmartwychwstaniu – Łk 24 (spotkanie w i po Emmaus w wieczniku) i Jn 20 (motyw Tomasza), oraz z późniejszych Chrystofanii – Mr 16:14, Mt 28:16.
- ¹⁹ *Martyres*, por. Dz. 1:8; oraz „I wy świadectwo dawać będziecie, bo ze mną od początku jesteście” – Jn 15:27.
- ²⁰ Por. R.E. Brown *An Introduction to The New Testament* New York, London 1997; s. 7; 107n.
- ²¹ Odwrotnie jest w innych ewangeljach, tzw. apokryficznych. Nauka, głównie gnostycka, dominuje w nich nad samą osobą Jezusa. Było to jedną z przesłanek nieprzyjęcia tych ewangelii do Kanonu.
- ²² Najstarszy ślad też w I Liście św. Pawła do Koryntian, 11:26. Głębokim przekazem tego listu jest emocjonalne świadectwo, iż zmartwychwstanie, coraz bardziej powszechne, będzie połączone z powrotem Pana. Dlatego Paweł ujmując „symbol” w sposób jeszcze bardziej zwarty: „śmierć i zmartwychwstanie” (r. 15), lub „śmierć i przyjęcie” (r. 11).
- ²³ „Niebo” – niemal uniwersalny „topos” metafizyki – w przeciwstawieniu z fizyczną „ziemią”: Łk 24:51 // Dz 1:10 // Mr 16:19; por. też odpowiadający artykuł *Credo*: „wstał na niebiosa... i powtórnie przyjdzie w chwale...”
- ²⁴ Mt 28:19. Paralelne zdanie Mr 16:15 w tym miejscu ma „świat” – *kosmos*; Dzieje Apostołów 1:8 „do krańców ziemi” – *eschatou tes ges*.
- ²⁵ Mt 28:19-20.
- ²⁶ *Didache* 9:4; 10:5.
- ²⁷ Tamże 10:6 ...*kai pareltheto ho kosmos outos*. Aramejskie wyrażenie, oddane w greckim alfabecie *maranatha*, znaczy „Panie przyjdź!” lub „Pan nadchodzi”. Jest też użyte przez św. Pawła w emocjonalnym finale I Kor 16:22, a także przywołuje końcową wizję Apokalipsy św. Jana 20:20 z wołaniem „przyjdź Panie” – *erchou kyrie*. Słowa te stanowią skrajny wyraz tęsknoty pierwotnego Kościoła za powrotem Chrystusa Pana; por. „Pisma Ojców Kościoła”, t.1, Poznań 1924, s. 34, oraz bogaty zbiór komentarzy [w:] Jean-Paul Audet, *La Didache*, Paris 1958, s. 411n.
- ²⁸ J.P. Aude, tamże, podkreślenia w moim przekładzie.
- ²⁹ Por. np. Mt 24:3-5, I Kor 15:23; 16:17; II Kor 10:10.
- ³⁰ Niniejsze studium powstało na bazie mego referatu wygłoszonego na tej Konferencji zatytułowanej „*Dziś prawdziwych... już nie ma*”, Zakopane, 11-13.12.2015 (organizatorzy: fundacja Zakopiańscy, ISPAN – „Konteksty”, Muz. Tatrzańskie, wydawnictwo Czarne).
- ³¹ Sentencja odnotowana w XVI w Niemczech, z widocznym odniesieniem do Heraklita i Owidiusza.
- ³² Diels (D-K) 22, fragmenty odpowiednio B 91 i 49a.
- ³³ Diels (D-K) 22, fragmenty odpowiednio B 54, 103 i 60.
- ³⁴ W ten wiersz, Koh 3:1b, cytowany tu przekład Wujka, idąc za Wulgatą, wprowadza obraz „przemijania”. Słowa tego nie ma w oryginale (ani w innych tłumaczeniach), gdzie po prostu jest niemal replika pierwszego członu: „a (wszelkie przedsięwzięcie) wszystko pod niebem (ma) **swą chwilę**” (tu gr. LXX ma *kairos*).
- ³⁵ Maria, pieśń II.
- ³⁶ Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, cz. II, t. 1, s. 260, Leipzig 1875.
- ³⁷ Por. L. Szestov, *Sola fide – tol'ko viroju*; *Grieczeskaja i sriedniewiekowaja filosofija*; *Liuter i cer'kov*, Paris 1966, s. 9.

- 38 Łac. *Decadentia* – odpadnięcie, odstąpienie, zmarnienie, rozkład; chylenie się ku upadkowi, lub właśnie immanentny kryzys.
- 39 Wielkie i główne dzieło Baudelaire’a należy traktować nie jako „zbiór”, lecz jednolitą i „przemyślaną kompozycję (...) zwartą konstrukcyjnie” od pierwszych do ostatnich słów. Por. taką opinię jednego z najważniejszych badaczy poezji tego okresu: Hugo Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki, od połowy XIX do połowy XX wieku*, przeł. E. Feliksiak, Warszawa 1978, s. 62.
- 40 Przekład własny. Liczne znane przekłady polskie tego poematu wprowadzają zbyt wiele słów – obrazów obcych oryginałowi:
Nous nous embarquerons sur la mer des Ténèbres (...)
Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l’ancre!
Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!
Si le ciel et la mer sont noirs comme de l’encre,
Nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons!
Verse-nous ton poison pour qu’il nous réconforte!
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu’importe?
Au fond de l’Inconnu pour trouver du nouveau!
- 41 H. Friedrich, dz. cyt., s. 74-75.
- 42 Cytaty ze *Statku pijanego* wg tłumaczenia Miriama.
- 43 Por. „Podróż”, jw.
- 44 Por. też H. Friedrich, dz. cyt., s. 72.
- 45 Metastasio użył tego wiersza w arii „amanta” Arbace z III aktu libretta swego pióra (z 1730 r.) do opery *Artakserkses* Ch. W. Glucka.
- 46 *L’onda del mar divisa*
Bagna la valle e l’monte,
Va passegiera in fiume,
Va prigionera in fonte,
Mormora sempre e geme
Fin che non toma al mar.
- 47 H. Friedrich, dz. cyt., s. 92.
- 48 Dante, *Paradiso*, Canto secondo (1-9)
- 49 Przekład własny, z użyciem kilku celnych sformułowań przekładu Aliny Świdarskiej.
- 50 Por. przegląd argumentów Gr. Robb, *Rimbaud*, London – Oxford 2001, s. 76n.
- 51 Przeł. A. Międzyrzecki.
- 52 Przekład Miriama.
- 53 *Sezon w piekle* – część „Zła krew”, przeł. A. Międzyrzecki.
- 54 *Sezon w piekle* – część „Noc piekielna”, przeł. A. Międzyrzecki.
- 55 Tamże.
- 56 *Troparion* (hymn streszczający treść wiary) bizantyjskiej liturgii godzin nocy paschalnej.
- 57 Początek eschatologicznego hymnu bizantyjskiego, śpiewanego w pierwszych dniach Wielkiego Tygodnia przed Paschą, na nocnych liturgiach poświęconych „zgęszczaniu się” czasu na rzeczach ostatnich.
- 58 *Sezon w piekle* – część „Majaczenia I, Szalona dziewczica; Oblubieniec piekielny”, przeł. A. Międzyrzecki.
- 59 Por. np. *Vocabulaire de Theologie Biblique*, publ. / dir. Xavier Leon-Dufour, Paris 1970, kol. 366n – hasło „Epoux / Epouse”.
- 60 Mt 9:15n // Mr 2:19n // Łk 5:34n.
- 61 Mt 25:1n.
- 62 Przekład Miriama, por. jego *U Poetów*, Warszawa 1921, s. 193.
- 63 Archeologowie w Devinie nie znajdują dość poświadczeń wykopaliskowych na tę rzymską atrybucję fortocy.
- 64 Przeł. Mieczysław Jastrun.
- 65 Poemat *Dwunastu*, cz. 12 – por. niżej.
- 66 A. Błok *Dwunastu* (1918), cz. 2; przeł. Wacław Denhoff-Czarnocki.
- 67 Jw., cz. 12, przeł. Seweryn Pollak
- 68 Jn 12: 31 *Nyn krisis estin tou kosmou toutou, nyn ho archon tou kosmou toutou ekblethsetai exo.* Jn 12:31.
- 69 Por. *Vocabulaire de Theologie Biblique*, op.cit., hasło „Antichrist”, kol. 71.
- 70 Grecki termin *archon* – władca, pan, starszy – trafnie oddany jest w tradycji, jako *princeps*, *prince*, a przez ks. Wujka jako „książę”.
- 71 *Vocabulaire...*, dz. cyt., hasło «świat», kol. 787n.
- 72 1 Jn 2:18, 22; 4:3 i 2 Jn 7.
- 73 Por. Salkinson – Ginsburg’s Hebrew New Testament, London, b.d.
- 74 Por. różne pасаże Ap r. 13, 19, 20.
- 75 Por. *Vocabulaire ...*, dz. cyt., hasło „Antichrist”, s. 70, 71.
- 76 Por. olbrzymia literatura przedmiotu, współcześnie najbardziej popularne prace O. Tomasza Szpidlika († 2010), np. klasyczna *Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*; przekład pol. *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu: przewodnik systematyczny* Kraków 2005.
- 77 Znowu tylko np. ostatnia polska publikacja: I. Cieślak *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Tyniec, 2012.
- 78 Na tle obfitej literatury tematu wskażmy na szczególną wartość pozycji: Piotr Ivanow, *Tajna swiatych; Wwiedienije w Apokalipsis*, Paris 1949.
- 79 Por. St. Cat-Mackiewicz, *Dostojewski*, Londyn 1947, R. Przybylski, *Dostojewski i przekłete problemy*, Warszawa 1964.
- 80 Marcin Małek, *Rosyjskie drogi do eschata*, „Studia Literackie” z 15.12.2004, Warszawa.
- 81 Zdecydowanie nalegam na przywrócenie w Polsce temu rosyjskiemu pisarzowi oryginalnego brzmienia jego nazwiska przez „g”; Przyjęta przez pierwszych polskich tłumaczy, od 1969 roku, wersja „Bułhakow” jest **fonetyczną** transkrypcją wymowy ukraińskiej tego nazwiska. Wtedy miała sens „antyradziecki”, lecz dziś byłby on zupełnie anachroniczny. Nazwisko to nawet po ukraińsku pisze się przez „g” – „Була́ков”, podobnie jak we wszystkich innych językach. Pisarz nigdy nie czuł się też Ukraińcem, a nawet takie nazwisko, jak Gogol, tj. pisarza, który jest na pewno bardziej związany z kulturą ukraińską, piszemy po polsku przez „g”.
- 82 Por. Jakow E. Gołosowker, *Spalona Powieść*, Białystok (wyd. ŁUK) 1995, przeł. i opr. Henryk Paprocki; tam też pełna bibliografia tematu.
- 83 Zestaw podobnych wątków – por. H. Paprocki: J. Gołosowker, dz. cyt., s. 84-103.
- 84 Dz. cyt., s. 102.
- 85 Przeł. Adam Ważyk.