

Fiodor Stiepun: Tragedia świadomości mistycznej

Synteza Rilkego kończy się w istocie unicestwieniem Boga jako Boga oraz religijnego życia człowieka jako życia prawdziwie religijnego. Znowu odzywają się w duszy dwie równie silne tęsknoty: pragnienie pochłonięcia Boga i zachowania Go jako wiecznego szczytu na wiecznym horyzoncie – pisał Fiodor Stiepun w szkicu poświęconym Rilkemu, którego fragment publikujemy w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Rilke. Orfeusz patrzy na epokę”

W *Księdze godzin* Rilkego uderza od razu to, że gdy chodzi o wizualne zróżnicowanie obrazów, bogactwo różnorodnych artystycznych ujęć określonego przeżycia mistycznego, ma on nad Eckhartem o wiele większą przewagę niż Eckhart nad Plotynem[i]. Bóg Rilkego jest i świątynią, która nigdy nie będzie ukończona, i tysiącem splątanych korzeni, i brodatym chłopem, i trędowatym miejskim stróżem, i pisklęciem, które wypadło z gniazda; jest wielkim kwiatem ubóstwa i cichą godziną wieczorną; labiryntem i klasztorem; lasem, sąsiadem i bitwą. Oto kilka niemal przypadkowo dobranych przykładów różnorodności poetyckich obrazów Rilkego, niewyczerpanej w swym bogactwie i nie dającej się sprowadzić do żadnej wizualnej jedności. O czym świadczy ta różnorodność, jak jest jej sens?

Porównując metody artystycznej ekspresji przeżyć mistycznych u Plotyna i Eckharta, staraliśmy się zinterpretować wizualną różnorodność i bogactwo obrazów tego ostatniego jako artystyczny wyraz [*zakreplenije*] immanentnego ukierunkowania mistycznych władz człowieka. Teraz z kolei, usiłując zrozumieć mistyczne życie Rilkego przez krytyczną analizę jego obrazów, w sposób naturalny dochodzimy do przekonania, że ich obfitość i bogactwo świadczą przede wszystkim o całkowitym oderwaniu duchowych korzeni poety od wszelkiej transcendentnej wobec człowieka rzeczywistości. Bóg dla Rilkego nie jest zatem jakimś zewnętrznym wobec życia absolutem, ale samym tym życiem w jego absolutności, ostateczności i pełni, jest tą ciemną, płynącą w mroku i uchodzącą do samej siebie rzeką Eckharta, która nie ma brzegów ani transcendentnego nieba nad sobą. Ale takie uchwycenie życia jako zasady absolutnej dokonuje się u Rilkego jedynie w nieświadomym żywiole jego talentu i manifestuje się przede wszystkim w zróżnicowaniu i wielorakości jego obrazów. Natomiast świadomość artystyczna poety, pozostając jak zawsze czymś peryferycznym w stosunku do ostatecznych głębin twórczości, pyta o podmiot afirmowanego życia, o istotę, która je przeżywa. Natychmiast wychodzi jednak na jaw nieprawomocność pytania: Rilke nie znajduje odpowiedzi.

Poeta i myśliciel nie wie, kto przeżywa życie; wie tylko, że nie otaczające nas rzeczy i twarze, które milczą w ciemnościach wieczoru, jak milczą w harfach pieśni, które nie zabrzmiały; wie tylko, że nie przeżywają go wody i wiatry, zapachy i kwiaty, dobrotliwe zwierzęta, ptaki czy ludzie. Któż zatem okazuje się w końcu podmiotem całego przeżywanego życia? Może Bóg? Rilke stawia to pytanie: „Wer lebt es denn? Lebst Du es Gott das Leben?”[*] Jednakże odpowiedzi, twierdzącej odpowiedzi, na nie nie udziela, pozostawiając zamiast niej

*Bóg dla Rilkego nie jest jakimś
zewnętrznym wobec życia
absolutem, ale samym tym
życiem w jego absolutności,
ostateczności i pełni, jest tą
ciemną, płynącą w mroku i
uchodzącą do samej siebie
rzeką Eckharta, która nie ma
brzegów ani
transcendentnego nieba nad
sobą*

znak zapytania –
wymowne
zakłopotanie jego
koncepcji. Rilke nie
udziela odpowiedzi,
ale jest dla nas
oczywiste, że
odpowiedzi i to
odpowiedzi
twierdzącej udzielić
nie może. Bowiem
uznając życie za
zasadę
wszechogarniającą i
absolutną, nie uznaje
go za coś bożego lub

boskiego, ale, całkiem wyraźnie, za Boga. Lecz Bóg, jako najwyższe ze wszystkich imion, najwyższa myśl czy uczucie, nie może być relatywizowany poprzez pojmowanie go jako przeżywanego przez kogoś procesu, jako funkcji jakiegoś podmiotu. Skoro życie jest Bogiem, to jest zasadą nieuwarunkowaną i absolutną i pytanie o to kto je przeżywa, jest zupełnie niedorzeczne i nieuprawnione. Życie, w znaczeniu Absolutu i obdarzone przymiotami Boga, nie uznaje niczego na zewnątrz siebie, nie wie o niczym, co byłoby wobec niego transcendentne. Niemożność udzielenia w mistycznym systemie Rilkego odpowiedzi na pytanie o podmiot życia uprawnia nas niewątpliwie do utożsamienia życia Rilkego z mistycznym życiem Eckharta, które biorąc początek w osobie, jako zasadzie indywidualnej, przede wszystkim unicestwia w niej wszystko, co indywidualne, i czyni ją organiczną jednością osobowego i ponadosobowego. Coraz bardziej wzbierając, życie to w przyptywie sił zaczyna stopniowo pochłaniać

świat w znaczeniu transcendentnej w stosunku do niego, obiektywnej przestrzeni, a w końcu zatapia ostatni wierzchołek owego „Życia-Boga”.

Dla wyczerpującego objaśnienia tego kluczowego pojęcia Rilkego i wyrobienia sobie właściwego wyobrażenia o jego „Życiu-Bogu”, największe znaczenie mają jeszcze dwa momenty. Po pierwsze, do absolutnego życia Rilkego, do jego Boga niepodobna dążyć, nie można Go poszukiwać ani zbliżyć się do Niego. Dążąc do Niego, człowiek powinien bowiem przyjąć, że jest On Zasadą odrębną od człowieka, Zasadą transcendentną, a tym samym już nie wszechogarniającą i nie doskonałą, tj. nie absolutną w sobie samej. Ale pomyślenie Absolutnego Boga jako nieabsolutnego jest wystawianiem Boga na próbę i unicestwieniem Życia. Po wtóre, ta sama tożsamość Życia i Boga, ta sama immanentność Boga-Życia czyni dla Rilkego absolutnie niezrozumiałym, więcej – absolutnie niemożliwym – zamknięcie obrazu Boga w transcendujących filozoficznych i artystycznych aktach twórczych. Wszelkie obrazowe przedstawienie albo uchwycenie Boga dla Rilkego nie jest niczym innym niż faktycznym oddalaniem się człowieka od Boga w pojęciach, symbolach i ideach, w formach i metodach twórczych. A zatem w „Życiu-Bogu” Rilkego można jedynie od zawsze być, trwać, rosnąć, rozpływać się i odradzać:

*Alle, welche Dich suchen, versuchen Dich,
Und die so Dich finden, binden Dich
An Bild und Gebarde,
Ich aber will Dich begreifen,
Wie Dich die Erde begreift,*

*Mit meinem Reifen
reift
Dein Reich[ii].*

Oto obrazy i myśli, które ujawniają nie ulegającą kwestii gruntowną zbieżność mistycznych konstrukcji Rilkego i Eckharta. Ale zależność współczesnego poety od średniowiecznego mędrca daje się zauważyć nie tylko w głębokich warstwach i podstawowych przesłankach jego stanowiska. O całej pełni i bogactwie jego mistycznych przeżyć w najintymniejszych szczegółach przesądzają życie i nauka mistrza Eckharta.

Bóg nawiązuje kontakt z duszą poety jedynie w porze wieczoru, gdy wszystkie namiętności i władze świata stają się głębokie i ciche; gdy cichnie wokół, a później w ciszy umiera wszystko, co jasne, przypadkowe i dzienne; gdy ani jeden odgłos życia nie rozlega się w ciszy, gdy na wszystko zstępuje odwieczny mrok, kryjąc w swym milczeniu wszystkie góry i horyzonty, wszystkie obrazy, światła i ognie. W takich podniosłych chwilach prawdziwego przebóstwienia [*bogoispołniennost*] świata także w duszę człowieka spływa święta noc ostatecznego bogopodobieństwa; dusza budzi się do śmierci, znikają w niej wszystkie obrazy, odruchy i pojęcia. To cicha noc, cicha głucha, i w jej świętej ciszy dusza milczy swoje hymny, śpiewa bez słów i dźwięków.

*Doch wie ich mich auch in mich selber neige;
Mein Gott ist dunkel und wie ein Gewebe*

*Von hundert Wurzeln, welche schweigsam trinken
Nur, dass ich mich aus seiner Wärme hebe,
Mehr weiss ich nicht, weil alle meine Zweige
Tief unten ruhn und nur im Winde winken*[iii].

Rozumie się, że taka zbieżność religijnego doświadczenia Rilkego z religijnym doświadczeniem i religijną konstrukcją Eckharta musiała zaowocować w mistycznej koncepcji poety dokładnie tymi samymi trudnościami, które odkryliśmy analizując doktrynę samego Eckharta. Uznając, że Bóg trwa w ciemności i milczeniu i odmawiając mu wszelkiego twórczego „i rzekł Pan”, Rilke – zdawałoby się – definitywnie znalazł się w sytuacji bez wyjścia, gdy chodzi o poznanie Boga i biorącego zeń początek procesu stworzenia świata. Zdawałoby się, że tak; lecz oto, ledwie szkicując na horyzoncie swej doktryny wizerunek transcendentnego Boga, Rilke w istocie wciąż potwierdza Jego transcendentność poprzez pieczołowite i drobiazgowo opisywanie stającego się świata. Immanentnej tendencji Eckharta do unicestwienia wszystkich form bytu w mistycznej nocy przeżycia religijnego poeta zapobiegliwie przeciwstawia transcendentny motyw Plotyna; w swej książce obok pejzażu „duszy odosobnionej”, jako najwyższej zasady całego systemu, stara się dać również dedukcję form i obrazów świata.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej tym Plotynowskim motywom Rilkego, jego transcendentnemu Bogu i jego rozumieniu procesu kosmicznego. Najważniejszy okaże się tu wpływ, który na mistyczną koncepcję Rilkego wywarły niemieckie systemy idealistyczne. Jak teoretyczne „Ja” Fichtego dąży do stania się „Ja” absolutnym, jak duch Hegla odsłania i uzyskuje swój ostateczny sens poprzez ewolucję, jak „to, co absolutne”

u Schellinga staje się absolutnym jedynie w procesie subiektywności – tak samo Bóg Rilkego jest Bogiem w procesie kształtowania się, Bogiem, który powstaje.

*Noch bist Du kalt und es ist nicht zu spät
In Deine werdenden Tiefen zu tauchen
Wo sich das Leben ruhig verrät[iv].*

W książce Rilkego takie pojmowanie Boga najbardziej gruntownie i wyczerpująco manifestuje się w obrazie Boga jako syna i sukcesora. Nowotestamentowy charakter konstrukcji Rilkego ulega autodeformacji prowadzącej aż do całkowitej negacji Boga Ojca.

Ojca niepodobna kochać. Od jego niedołączonych i pustych rąk zawsze odsuwamy się z obojętnością i okrucieństwem na twarzy. Jego wędrujące słowa wkładamy do starych, zbutwiałych książek, których później nigdy nie zdejmujemy z półek i prawie nigdy nie czytamy. Troski ojca dławia nas jak zmory, a jego głos przytłacza jak ciężki kamień. Nigdy nie rozumiemy jego języka i widzimy jedynie kształt jego ust, roniących słowa, które wydają się nam martwe. Ojciec to nasza przeszłość i to, co na zawsze jest dla nas obce; nazywać Boga ojcem to tysiąc razy oddalać się od niego. Bóg jest czymś więcej niż ojciec, jest tym, czym ojciec był i tym, czym się nie stał.

Jest naszą przyszłością, synem i sukcesorem. Odziedziczy zieleni zwiędłych sadów i łagodny błękit niebios, które legły w gruzach, wszystkie opowiedziane przez słońce lata, wszystkie wiosny, świetliste rzewne jak listy młodych kobiet, wszystkie jesienie, które jak

kosztowne stroje spoczywają we wspomnieniach poetów, wszystkie zimy, samotne i wilgotne. Odziedziczy Wenecję i Rzym, Florencję, katedrę w Pizie, Moskwę i Kijów. Spłyną do Niego wszystkie dźwięki, oracje, trąbki i skrzypce, i jak drogocenne kamienie rozbłyszczą w nim wszystkie pieśni, jakie kiedykolwiek zabrzmiały.

Lecz oto wyłaniają się niepokojące pytania: jeśli Bóg jest tylko dziedzicem wszystkich bogactw i losów świata, to któż pomnożył bogactwa, kto przeżył i przeżywa te losy; jeśli Bóg jest Synem, to któż jest Jego ojcem, kto jest Bogiem-Stwórcą i czy Stwórca jest Bogiem? Na wszystkie te pytania mistyczna koncepcja Rilkego udziela bardzo śmiałych i niewątpliwie konsekwentnych odpowiedzi.

*Lecz oto wyłaniają się
niepokojące pytania: jeśli Bóg
jest tylko dziedzicem
wszystkich bogactw i losów
świata, to któż pomnożył
bogactwa, kto przeżył i
przeżywa te losy*

Uznając Boga za Syna, Rilke odważnie uznaje człowieka za ojca swojego Boga, uznając zaś Boga za dziedzica świata, obwołuje człowieka jego stwórcą. Tak oto cały proces kosmicznego

rozwoju Rilke pojmuje jako dzienną pracę człowieka nad stworzeniem Boga. Bóg zaś okazuje się ową świętą nocą, którą zakończy się dzień pracy. Noc zstąpi nań cicho, stłumi w swym wnętrzu jego wrzawę i uśmierzy jego ból. A zatem pełne urzeczywistnienie Boga jest jednocześnie śmiercią świata.

Sie/die Welt/ist vergangen, denn Du bist.

Takie pojmowanie Boga, niejako znajdującego się u prapoczątków Stwórcy, lecz jako wznoszonego przez stulecia zwieńczenia wszystkich dzieł twórczych, jest interesujące i ważne przede wszystkim dlatego, że dokonuje się w nim, przynajmniej na pierwszy rzut oka, to połączenie transcendentnego i immanentnego motywu mistyki, którego nie udało się osiągnąć w koncepcji Eckharta czy Plotyna.

Wraz z Eckhartem Rilke odnajduje Boga na dnie swej duszy, uznając je, jego ciemności, ciszę i milczenie, za najwyższą zasadę religijną, za prawdziwego Boga. Jednakże ani Eckhart, ani Rilke nie zadowolają się Bogiem, który okazuje się grobowcem dla twórczości i czyni niezrozumiałym stworzony świat. Ustanawiając w jednakowy sposób jako swą najwyższą zasadę religijną Boga tendencji immanentnej, obie koncepcje zdradzają też wyraźną dążność do ujmowania Boga jako zasady transcendencji i jako transcendentnej realności. Jednakże, choć dążność ta nie daje się pogodzić z systemem Eckharta, w koncepcję Rilkego zostaje harmonijnie wbudowana. Całkowita niemożność uznania transcendentnego Boga u Eckharta ma swoje źródło w tym, że zmierza on do uznania Go za Stwórcę i Wszechmocnego Władcę świata i człowieka, a w końcu również tej przebóstwionej i odosobnionej duszy, która wciąż okazuje się najwyższą religijną zasadą całej jego koncepcji. Jednakże pojmowanie najwyższej zasady jako zasady genetycznie uwarunkowanej oznacza już unicestwienie jej jako zasady najwyższej. Okazuje się zatem, że transcendentny Bóg stanowi zagrożenie dla całego mistycznego obrazu świata Eckharta. Zupełnie inaczej ma się rzecz u Rilkego. Uznając transcendentnego Boga, Rilke nie przypisuje mu bynajmniej żadnej twórczej funkcji; nie uważa Go

wcale za stwórcę i wszechmocnego władcę odosobnionej duszy, a w konsekwencji jego stanowisko nie umniejsza absolutnego religijnego znaczenia [dostoinstwo] Boga. Jego transcendentny Bóg jest raczej płodem przebóstwionej [*bogoispołnienno*] duszy. Jak z nasienia wyrasta pęd, tak u Rilkego z odosobnionej duszy Eckharta wyrasta transcendentna realność Plotyna. Proces wzrostu jest procesem stawania się świata, procesem odsłaniania się jego form i przeznaczeń. W ten sposób w obrębie swego mistycznego teleologizmu Rilke godzi nadrzędne religijne znaczenie statycznej, pasywnej i przebóstwionej duszy z wyobrażeniem transcendentnego Boga i dynamiką procesu kosmicznego. W ten sposób dochodzi do syntezy Plotyna i Eckharta. Przyjrzyjmy się jednak bliżej tej syntezie.

W ciszy milczenia i w mroku duszy Rilke odnajduje Boga jako ciszę, milczenie i mrok. Jednakże wyposażony w przymioty milczenia i mroku Bóg nie może być posądzony o twórczość i ruch. A przecież przed człowiekiem rozpościera się stworzony i wiecznie stwarzany nadal świat. Ten świat musi być uznany, ten proces musi znaleźć wyjaśnienie; i oto człowiek bierze na siebie całą winę, uznając siebie samego za stwórcę i wszechmocnego pana świata. Jednakże, stając się stwórcą i zgiełkliwie napełniając świat milczeniem swej duszy, człowiek nieuchronnie unicestwia samego siebie jako istotę bogopodobną. Pojawia się znów fatalna antynomia: aby odnaleźć Boga, niezbędne jest niesłychane pogłębienie życia religijnego. Z kolei aby nie zniekształcić Boskiego oblicza grymasem twórczej męki, aby zachować Boga jako Boga – człowiek na powrót musi upaść w skończoność, w bezbożność aktów poznawczych i twórczych. Tak oto mistyczna synteza Rilkego przeobraża się dla człowieka w nieświadomy postulat zubożenia życia religijnego, gdyż jak widzieliśmy, człowiek Rilkego jest religijny jedynie pozostając w łączności z Bogiem, którego odnajduje. Bóg, którego sam

buduje, tj. prawdziwy Bóg Rilkego, wznoszony jest już przez bezbożne ręce, mimo woli więc zadajemy sobie pytanie: czy to aby na pewno Bóg?

*Bóg, którego sam buduje, tj.
prawdziwy Bóg Rilkego,
wznoszony jest już przez
bezbożne ręce, mimo woli
więc zadajemy sobie pytanie:
czy to aby na pewno Bóg?*

Myślę, że nie; myślę,
że wizerunek Boga w
koncepcji Rilkego tak
samo ulega
deformacji, jak istota
przeżycia religijnego.
Jego synteza wydaje
się podejrzana już
choćby dlatego, że

jak wszelka synteza siłą rzeczy zaciera w swej wyższej jedności swoistość elementów, które ze sobą łączy. Dokonując w swym systemie syntezy Fichteńskiego obowiązku i tego-co-dane, Hegel w istocie nie dokonuje tej syntezy, albowiem unicestwia samą istotę obowiązku jako obowiązku, tj. zasady po wsze czasy oddzielonej od tego, co dane. Tak samo Schiller, dokonując w pojęciu pięknej duszy syntezy naturalnej skłonności i powinności moralnej, znów syntezy tej wcale nie dokonuje, albowiem przekreśla w niej naturę moralnej powinności jako zasady będącej przeciwieństwem naturalnej skłonności człowieka. Także stający się transcendencją Bóg Rilkego nie jest wcale tym transcendentnym Bogiem, którego uznawał Plotyn i poszukiwał Eckhart.

Ilekcio w prawdziwym życiu mistycznym budzi się tęsknota do Boga jako transcendentnej realności, zawsze oznacza ona bolesne pragnienie wyzwolenia się od tego mistycznego solipsyzmu, który nieuchronnie pojawia się tam, gdzie za ostateczne religijne jądro uznaje się

przebóstwioną duszę w znaczeniu osobowo-ponadosobowej monady. Życie mistyczne, ta ciemna w sobie samej znajdująca ujście rzeka, o której rozprawia Eckhart, zapala się w tym pragnieniu tęsknotą za ograniczającymi ją brzegami – światem będącym realnością w Bogu, i za ostateczną realnością Boga jako wiecznego morza, do którego wpłynąć jest jej przeznaczeniem i wolą. Dlatego transcendentny motyw mistyki nigdy nie będzie mógł obejść się bez Wszechmocnego, bez Boga Stwórcy, Boga, który w przeszłości wyzwolił świat dając mu życie, i który w przyszłości oczekuje jego powrotu.

Transcendentny Bóg Rilkego jest zupełnie inny. Dopiero z czasem wyłaniający się z mistycznego życia człowieka, nie jest jego granitowym brzegiem, u podnóża którego mogą spokojnie płynąć jego wody, ani też tym oczekującym na nie wiecznym morzem, którego grzmot i istotę dawno już przeczuwało w szumie i rytmie swych fal; sam będący jego wytworem jest tylko mgłą ponad jego głębią: w nocy rozciąga się niczym brzeg, a rankiem, w promieniach wschodzącego słońca, rozjarzy się nieraz niczym dalekie i majestatyczne morze. W rzeczywistości nie ma ani brzegu, ani morza, nie ma też transcendentnego Boga. Albowiem Bóg, który jest synem człowieka, nie jest Bogiem, a jeśli jest, to nie Bogiem chrześcijańskim, lecz nietzscheańskim, tj. nie Bogiem, ale nadczłowiekiem. Taki Bóg nie obróci w gruzy samotności mistycznych przeżyć. Z takim Bogiem czujemy się samotni i przerażeni, i ton samotności, odtrącenia i jakiegoś lęku prawie cały czas pobrzmiwa w pięknej książce Rainera Marii Rilkego.

W ten sposób jego synteza kończy się w istocie unicestwieniem Boga jako Boga oraz religijnego życia człowieka jako życia prawdziwie religijnego. Znów odzywają się w duszy dwie równie silne tęsknoty:

pragnienie pochłonięcia Boga i zachowania Go jako wiecznego szczytu na wiecznym horyzoncie. Na niemożności połączenia tych dwu dążeń w jedno polega największe cierpienie człowieka; cierpienie to stanowi ostateczną prawdę jego życia religijnego.

Fragment jest przedrukiem z tomu szkiców Fiodora Stiepuna „Życie a twórczość” wydanego w Wydawnictwie IFiS PAN w 1999 roku

Bibliografia:

[i] Autor odnosi się do wcześniejszych refleksji nad językiem mistycznym rozważanym w pozostałych rozdziałach książki, które nie są tu publikowane.

[*] *Kto to żyje? Czy żyjesz życiem Boga?* (niem.)

[ii] R. M. Rilke, *Alle, welche dich suchen, versuchen dich*, 1901 r.

[iii] R. M. Rilke, *Ich habe viele Brüder in Soutanen*, 1899 (napisany) / 1905 r. (opublikowany)

[iv] R. M. Rilke, *Du siehst, ich will viel*, 1899 (napisany) / 1905 r. (opublikowany)



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego