

Michał Płóciennik

Aporetyczna nieodzowność zbawczego istnienia Boga w myśli Miguela de Unamuno

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 9,
163-184

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

A Boga nie potrzebujemy ani po to, aby uczył nas prawdy rzeczy, ani ich piękna, ani był gwarantował moralność z pomocą kar i nagród, **l e c z a b y n a s z b a w i ł**, **a b y n i e d a ł n a m d o c n a u m r z e ć** [podkr. – M.P.]⁵,

co w Unamunowskim języku oznacza:

Być, być zawsze, być bez kresu, pragnienie bycia, pragnienie bycia więcej! Głód Boga! Pragnienie uwieczniającej i wiecznej miłości! Być zawsze! Być Bogiem!⁶,

Nie, nie pragnę zanurzyć nie w wielkim Wszystkim, w nieskończonej i wiecznej Materii czy Energii, albo w Bogu, nie chcę być posiadany przez Boga, lecz posiadać Go, uczyń się Bogiem, nie przestając być tym, który teraz do was mówi te słowa. Na nic dla nas wybiegi monizmu, chcemy uchwytnej nieśmiertelności, a nie jej cienia⁷.

Dopiero tak widziane w swej radykalności i maksymalizmie soteriologiczne *capax Dei* jest właściwym punktem wyjścia do zrozumienia Unamunowskiego „wszystko albo nic”, będącego walką między Bogiem i nicością, toczoną w człowieku i przez człowieka, a w nim wszystkiego, na śmierć i życie... będącego właściwą i jedyną teo-hermeneutyką źródłowego doświadczenia „poczucia tragiczności życia”.

Należy w tym miejscu poczynić pewne bardzo istotne dopowiedzenie. Owo zbawienie przez Boga w postaci nieśmiertelności z założenia, zdaniem Unamuno, implikuje problem istnienia bądź nieistnienia nieśmiertelnej duszy i to w sposób bardziej fundamentalny, niż by mogło się to zrazu wydawać:

Kiedyś rozmawiając z pewnym wieśniakiem – pisze Unamuno – zaproponowałem mu hipotezę, wedle której istniałby Bóg władający niebem i ziemią, Kosmiczna Świadomość, lecz dusza każdego człowieka nie musiałaby wcale być z tej racji nieśmiertelna, w sensie tradycyjnym i konkretnym. On zaś odpowiedział mi: „A po co taki Bóg?”⁸.

Ale tak jak Bóg na nic się zda bez nieśmiertelnej duszy, co sygnalizowaliśmy już powyżej, tak zdaniem Unamuno, w jeszcze pierwotniejszym sensie, nie istnieje nieśmiertelność duszy bez jej odniesienia do Boga⁹. Koncepcja substan-

⁵ Tamże, s. 342.

⁶ Tamże. Ciekawe jest, że w pismach Unamuno dosyć często pojawia się odniesienie do doktryny o przeobóstwieniu (*theosis*), wypracowanej przez greckich Ojców Kościoła – z bogatej literatury na ten temat zob. N. Russel, *De doctrine of the Deification in the Greek Patristic Tradition*, New York 2006; K. Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, Kraków 2009. Jednakże jego namiętne pragnienie boskości, przywołuje na myśl raczej ducha słów F. Nietzschego: „[...] jeśli bogowie byli, jakżebym ja zniósł, abym bogiem nie był!”, F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 2002, s. 85.

⁷ OPTŻ, s. 55.

⁸ Tamże, s. 9.

⁹ Por. tamże, s. 240. A. Anzenbacher stwierdza: „Pytanie o możliwość filozoficznego udowodnienia nieśmiertelności zależy od tego, jak dalece możliwa jest filozoficzna nauka o Bogu. Alternatywa: nieśmiertelność albo absurdalność, wtedy tylko może być rozstrzygnięta na korzyść nieśmiertelności, jeśli nie-absurdalność i sens są ostatecznie zagwarantowane przez Boga. Argument teoretyczny, że duch jako coś niematerialnego nie może przemijać tak jak rzeczy materialne, nie dowodzi jeszcze, jakoby duch nie mógł przemijać w inny sposób. Problem nieśmier-

cialnej, nieśmiertelnej duszy jest w tym przypadku oparta na doktrynie katolickiej, w ramach której nieśmiertelność duszy *in se* rozumiana jest w sposób relacyjny – dusza także w swej nieśmiertelności jest stworzona przez Boga i podtrzymywana taką w ramach boskiego *creatio continua* na wieczność, w przeciwnym razie zapadłaby się w niebyt. Jedynym, któremu przysługuje nieśmiertelność na mocy samej Jego natury, jest Bóg¹⁰. Wynika więc z tego, że istnienie człowieka, jego życie, jego człowieczeństwo, jego świadomość z uwzględnieniem jej współdniesień do świata, w swej najgłębszej istności, rozdartej między możliwościami nicości i nieśmiertelnej pełni, zależą od jednego: czy istnieje Bóg, mogący wybawić z paraliżu agonijnej dialektyczności i przenieść nad otchłanią nicości ku wiecznemu wszystko?

Tak, gdyby istniał Bóg, będący gwarantem naszej osobowej nieśmiertelności – pisze Unamuno – wówczas i my istnielibyśmy naprawdę. A jeśli nie – to nie!¹¹.

A więc źródłowy i w zasadzie jedyny problem człowieka i rzeczywistości to Bóg, ale Bóg w swym odniesieniu do rzeczywistości-człowieka-duszy nieśmiertelnej i wiecznej, ustanawiający ją w swej nieśmiertelności i wieczności w stosunku do siebie. A więc finalnie *mutatis mutandis* Augustynowe „Chcę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła!”¹², ale dokonujące się w agonijnej dialektyczności rozumu i sił wolitywno-emocjonalnych¹³.

telności i problem Boga ściśle się ze sobą zająwiają. Widać to również, kiedy pytamy, w jaki sposób w przypadku nieśmiertelności ma się spełnić ostateczny sens człowieczeństwa”, tegoż, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 278.

¹⁰ „Ukaże je, we właściwym czasie, błogosławiony i jedyny władca, Król królujących i Pan panujących, jedyny mający nieśmiertelność [...]”, 1 Tm 6, 15–16 (cyt. za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2002). Na temat relacyjnego (dialogicznego) pojęcia nieśmiertelności z perspektywy katolickiej, w odniesieniu do problematyki z tym związanej zob. T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, Kraków 2006, s. 49–51, wraz ze wskazaną tam literaturą.

¹¹ OPTŻ, s. 136. Stwierdzenie to bezpośrednio poprzedzone jest przywołaniem przez Unamuno fragmentu napisanego przez niego sonetu *Modlitwa ateisty*: „Ja cierpię Twoim kosztem, Nieistniejący Boże, lecz gdybyś jednak istniał, Wówczas także i ja istniałbym naprawdę”, którego ostateczny sens i znaczenie, jeśli w ogóle, możliwe są do zrozumienia jedynie w perspektywie całości drogi myślowej i zarazem życiowej, z racji ich względnej tożsamości.

¹² Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, s. 8–77, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1953, s. 13.

¹³ Tak też należy odczytywać, wydawałoby się w pierwszej chwili jednoznacznie racjonalistyczne odrzucenie przez Unamuno jakiegokolwiek możliwości rozumowego udowodnienia istnienia nieśmiertelnej duszy, por. OPTŻ, s. 90–118, wszak „racjonalistyczne unicestwienie [dotyczące możliwości racjonalnego udowodnienia istnienia nieśmiertelnej duszy – przyp. M.P.] kończy się unicestwieniem samego rozumu”, tamże, s. 118, co jest fundamentem, choć straszliwym, pociechy, por. tamże, s. 119, to nie należy zapominać, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”, B. Pascal, *Myśli*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył T. Boy-Zeleński, Warszawa 2008, s. 277.

Nie sędzę, aby powiedzenie, że poczucie religijne jest poczuciem boskości, było przeinaczeniem prawdy [...]. Choć jasne jest, że wszystko zależy od pojęcia Boga, jakie sobie wyrobimy, a które ze swej strony zależy od pojęcia boskości¹⁴.

Według Unamuno, człowiek „szedł do Boga raczej przez to, co boskie, niż dedukował, co boskie, z Boga”¹⁵. Chcąc wyjaśnić źródło i istotę poczucia religijnego oraz rozumienia boskości, Hiszpan odwołuje się kolejno do poglądów F. Schleiermachera i wydaje się, że przynajmniej *implicite*, L. Feuerbacha, nie wymieniając go jednak z nazwiska. Ten pierwszy upatruje istotę poczucia religijnego w najbardziej fundamentalnym odczuciu zależności¹⁶. Wpływu myśli Feuerbacha na Unamuno można się dopatrywać w subiektywnie projektującym ujmowaniu rzeczywistości boskiej, choć w przypadku hiszpańskiego filozofa owo projektowanie nie dokonuje się jedynie oddolnie, ale także odgórnie, będąc samorzutowaniem świadomości ludzkiej na boskość, przy jednoczesnym samorzutowaniu świadomości boskiej na człowieczeństwo¹⁷ – zagadnieniu temu przyjdzie nam się bliżej przyjrzeć w dalszej części.

Najważniejszą cechą, pozwalającą odróżnić to, co boskie, od tego, co ludzkie, była przysługująca boskości nieśmiertelność¹⁸. Odwołując się do helleńskiego pogaństwa, Unamuno wskazuje, że sfery boska i ludzka nie były jednak od siebie nieprzekraczalnie oddzielone, co więcej, mieszały się ze sobą, o czym świadczą choćby postacie półbogów. Wynikało to – ni mniej, ni więcej – tylko z poczucia wszechobecnej boskości, a raczej postrzegania wszystkiego na sposób boski¹⁹. Hiszpan stwierdza w tym kontekście, że w rozumieniu monoteistycznym „Bóg jedyny wyłonił się więc z poczucia boskości u człowieka jako Bóg wojenny, monarchiczny i społeczny”²⁰. Bóg będący nie tylko i nie w głów-

¹⁴ OPTŻ, s. 173.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ I. Ledwoń stwierdza: „Ostatecznie więc religia nie jest dla Schleiermachera ani poznanie, ani moralnością: jest uczuciem, nieokreślonym i nieujmowalnym w pojęcia poczuciem zależności od tego, co nieskończone”; tegoż, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 98. Na temat filozofii religii F. Schleiermachera i jej oddziaływania zob. I. Mädler, *Friedrich Schleiermacher: zmysł i smak nieskończoności*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, oprac. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tłum. L. Łysień, Kraków 2008, s. 11–18.

¹⁷ Z bogatej literatury na temat filozofii religii L. Feuerbacha zob. m.in. J.A. Kłoczowski, *Człowiek bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979; H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004 – rozdział poświęcony Feuerbachowi; A. Łyskawska, *Redukcja teologii do antropologii w filozofii Ludwika Feuerbacha*, [w:] *Wspólna perspektywa filozofii i teologii*, red. R. Misiak, Szczecin 2006, s. 67–85.

¹⁸ Por. OPTŻ, s. 175.

¹⁹ Por. tamże. Taki jest sens wypowiedzi Talesa z Miletu, że „świat jest pełen bogów”, por. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2003, s. 30.

²⁰ OPTŻ, s. 176.

nej mierze Najwyższą Przyczyną, co przede wszystkim Najwyższym Celem²¹. Co to jednak znaczy, że Bóg jest Najwyższym Celem człowieka, a w nim całej rzeczywistości? I jak właściwie doszło do wykrystalizowania się Boga z pierwotnego poczucia boskości? Unamuno tak pisze na ten temat:

Jedynym sposobem, aby nadać Światu celowość, jest nadanie mu świadomości. Gdzie bowiem nie ma świadomości, tam nie ma również celu zakładającego jakiś zamiar. A wiara w Boga opiera się, jak zobaczymy, na żywotnej potrzebie nadania celu istnieniu, sprawienia, aby odpowiadało ono zamiarowi. Boga potrzebujemy nie po to, by zrozumieć *dłaczego*, lecz aby czuć i wspierać ostatecznie w *jakim celu*, aby nadać sens Światu²².

Zaś na innym miejscu pisze co następuje:

Jednolitość zgoda ludów – przyjmijmy, że jest ona taką! – czy też powszechne pragnienie tych dusz ludzkich, które doszły do świadomości swego człowieczeństwa chcącego być celem i sensem Świata, pragnienie będące samą istotą duszy, polegające na uporczywym zamiarze wiecznego trwania i zachowania ciągłej świadomości, wiedzie nas do Boga ludzkiego, antropomorficznego, który jest projekcją naszej świadomości na Świadomość Świata, do Boga, który nadaje ludzki cel i sens Światu [...]. Jest Bogiem żywym, subiektywnym – jest bowiem zobiektywizowaną subiektywnością, zuniwersalizowaną osobowością – jest czymś więcej niż czystą ideą, jest bardziej wolą niż rozumem. Bóg jest Miłością, to znaczy Wola²³.

Aby zrozumieć, co Unamuno ma myśli, należy przynajmniej w skrócie prześledzić proces, w ramach którego dochodzi do uosobienia całości rzeczywistości i nadania jej świadomości, co jest, tak czy inaczej, związane z Bogiem.

Człowiek „z krwi i kości”, w swej jednostkowej świadomości, jest bytem rozdartym w ramach swojej agonijnie dialektycznej struktury bytowej między pragnieniem wieczności–nieśmiertelności–pełni a możliwością zapadnięcia się w nicość. Owo rozdarcie dokonuje się w perspektywie nieuchronności wydarzenia śmierci, które nie tylko czyni niepewnym dalszy ludzki los, ale podnosi kwestię sensowności istnienia jako takiego. Jest to pole epistemicznej dialektyczności agonijnej w człowieku, między nicościującym rozumem i speiczną wolą – uczuciem. Agonijna dialektyczność na poziomie ontycznym i epistemicznym nie są od siebie oddzielone, ale wzajemnie się warunkują i są względem siebie immanentne. To prowadzi do „poczucia tragiczności życia”. Owo „poczucie tragiczności życia”, będące konsekwencją uświadomienia sobie własnego tragiczmu, w ramach agonijnej dialektyczności swej istności na wszystkich jej poziomach, jest, zdaniem Hiszpana, początkiem specyficznego autowspółczucia:

²¹ Por. tamże, s. 39.

²² Tamże, s. 170.

²³ Tamże, s. 184. W tym stwierdzeniu można się dopatrzeć nawiązania do dowodu-argumentu za istnieniem Boga, przyjmującego za podstawę powszechną zgodność wszystkich ludów i religii, zwanego niekiedy dowodem-argumentem historycznym bądź etnologicznym, obecnego w starożytności szczególnie w myśli stoickiej, zob. np. Ciceron, *O naturze bogów*, Ks. I, 17, 44.

W miarę jak wnikas w głąb samego siebie i jak się w sobie zagłębiasz, odkrywasz własną pustkę, wszystko, czym nie jesteś, a czym mógłbyś czy chciałbyś być, i ostatecznie widzisz, że jesteś prawie niczym. A dotknąwszy swej pustki, nie czując swej trwałej podstawy, nie mogąc dotrzeć ani do własnej nieskończoności, ani tym bardziej – wieczności, zaczynasz z całego serca współczuć samemu sobie i płoniesz bolesną miłością do samego siebie [...] ²⁴.

W tejże jednostkowej świadomości jest zawarte odniesienie do wszystkich i wszystkiego, o czym także wcześniej była mowa, a co powoduje rozszerzenie współczucia – bolesnej miłości siebie samego, na rzeczywistość poza sobą:

Tę miłość duchową do samego siebie, współczucie, jakim człowiek siebie darzy, wolno być może nazwać egotyzmem; lecz jest to coś możliwie najbardziej przeciwnego egoizmowi. Bowiem od miłości czy współczucia, zwróconego ku sobie, od gwałtownej rozpaczki spowodowanej tym, że jak nie było cię przed urodzeniem, tak i po śmierci cię nie będzie, wykraczasz ku współczuciu, to znaczy miłości zwróconej do wszystkich twych bliźnich i braci w pozornym istnieniu, do marnych cieni, co wędrują od swej pustki ku pustce, do iskier świadomości rozbłyskujących na moment wśród nieskończonych i wiecznych mroków. A pośród innych ludzi, bliźnich, najpierw współczujesz najbliższemu, potem wszystkim żyjącym, a wreszcie może i temu co, choć bez życia, jednak istnieje ²⁵.

Wczuwając się w świat, czując go we własnej świadomości, „zaczynasz współczuć wszystkiemu, osiągniesz miłość powszechną” ²⁶ – mówi Unamuno. Lecz

aby wszystko kochać, aby współczuć wszystkiemu co ludzkie i pozaludzkie, żyjące i nie obdarzone życiem, musisz czuć wszystko wewnątrz siebie samego, wszystko musisz sobie uosobić. Miłość bowiem uosabia wszystko, co kocha, czemu współczuje. [...] Jeśli więc dochodzę aż do współczucia i miłości do biednej gwiazdeczki, która kiedyś zniknie z nieboskłonu, to dlatego, że miłość, współczucie sprawiają, iż czuję w niej niejasną świadomość powodującą jej cierpienie z tej racji, że jest tylko gwiazdą i że kiedyś będzie musiała przestać nią być. Bo wszelka świadomość jest świadomością śmierci i bólu ²⁷.

Do czego jednak w ostateczności prowadzi ta powszechna miłość, to powszechne współczucie, dokonujące się na sposób personalizacji wszystkiego?

²⁴ OPTŻ, s. 154. „Poczucie marności przemijającego świata przywołuje miłość, jedyne, w czym dokonuje się zwycięstwo nad marnym i przemijającym, jedyne co wypełnia i uwiecznia życie”, tamże, s. 47.

²⁵ Tamże, s. 154. Zarzut egotyzmu Unamuno obala niejako na dwóch poziomach: *ad intra* każde ludzkie „ja” jest swoistym *universale concretum* (Mikołaj z Kuzy), „będącym niczym dla wszechświata, ale wszystkim dla siebie” (Senancour), zaś *ad extra* stwierdza: „Jestem ośrodkiem swego świata, jestem ośrodkiem świata i z głębi moich udreń wołam wraz z Micheletem: «Moje ja, wyrrywają mi moje ja!». Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł (Mt. 16, 26). Egoizm, powiadacie? Nie ma nic bardziej uniwersalnego niż to, co indywidualne, bowiem to, co jest każdego, jest i wszystkich. Każdy człowiek wart jest więcej niżeli cała ludzkość, i o tyle tylko warto poświęcać każdego wszystkim, o ile wszyscy poświęcają się każdemu”, OPTŻ, s. 53–54; zob. także tegoż, *Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Kęty 2003, s. 194 – fragmenty tego dzieła podajemy według numerów przyporządkowanych konkretnym myślom, a nie według numeracji stron (dalej cyt. DZI).

²⁶ OPTŻ, s. 155.

²⁷ Tamże, s. 155; zob. także tamże, s. 229–230.

Miłość personalizuje wszystko. [...] Kiedy zaś miłość jest tak wielka, żywa, potężna i rozpętana, że kocha wszystko, wówczas dopełnia uosobienia wszystkiego i odkrywa, że całkowite Wszystko, że Wszechświat jest również Osobą mającą Świadomość, Świadomość, która cierpi, współczuje i kocha, to znaczy jest świadomością. Tę Świadomość Świata, odkrytą przez miłość personalizującą wszystko przez siebie kochane, nazywamy Bogiem. [...] Bóg jest więc uosobieniem Wszystkiego, jest wieczną i nieskończoną Świadomością Świata, Świadomością uwięzioną w materii i walczącą o uwolnienie się z jej pęt. Personalizujemy Wszystko, aby uratować się przed nicością, i jedyną prawdziwie tajemniczą tajemnicą jest tajemnica cierpienia²⁸.

Czym zatem właściwie jest Bóg w ujęciu Unamuno? Czy mamy w tym przypadku do czynienia jedynie z pewną formą ubóstwiania Wszystkiego przez powszechną personalizację, a więc wręcz z procesem tworzenia Boga, czy też chodzi tu o jakąś bardziej wyrafinowaną koncepcję Boga?

Po pierwsze, należy zauważyć, że Spinozjańską chęć trwania w istnieniu i to w sposób nieskończony²⁹, a także pragnienie bycia wszystkim przy jednoczesnym byciu sobą³⁰, a więc ostatecznie wychylenie i dążność do pełni, która jest specyficznym wymiarem ludzkiego życia, Unamuno, idąc za Schopenhauerem³¹, dostrzega wszędzie. Rozciąga ją na wszystkie byty.

Tę wewnętrzną istotową siłę określono mianem woli, bowiem założyliśmy, że w innych bytach istnieje to, co w sobie czujemy jako poczucie woli, pęd ku temu, aby być wszystkim, aby być także innymi, nie przestając być tymi, kim jesteśmy³².

Ów pęd, ową niepohamowaną wolę istnienia, określa Unamuno jako boską, a wręcz jako samego Boga:

I można powiedzieć, że siła ta stanowi w nas pierwiastek boski, że jest samym Bogiem, który działa w nas, albowiem w nas cierpi³³.

Ten pęd ku pełni jest jednocześnie nakierowany na świadomość, gdyż istnienie bez świadomości istnienia, choćby minimalnego, jest tożsame z nieistnieniem.

²⁸ Tamże, s. 155–156. „Człowiek nie godzi się z tym, aby być, jako świadomość, samotnikiem we Wszechświecie, ani z tym, by być jednym więcej obiektywnym zjawiskiem. Pragnie uratować swą witalną i uczuciową subiektywność czyniąc żywym i osobowym cały Wszechświat. Z tego powodu i dlatego odkrył Boga i substancję, i zarówno Bóg, jak i substancja nieustannie powracają w jego myśleniu w takim czy innym przebraniu. Dzięki świadomości czujemy swoje istnienie, co różni się bardzo od wiedzy o własnym istnieniu, i chcemy czuć istnienie wszystkiego innego, chcemy, by każda poszczególna rzecz była pewnym «ja»”, tamże, s. 163. Miłość w ujęciu Unamuno zdaje się być zuniwersalizowaniem Marcelowskiego: „kocham cię – ty nie umrzesz”. Na temat filozofii miłości G. Marcela zob. I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabrieli Marcela*, Wrocław 1998.

²⁹ Por. OPTŻ, s. 11.

³⁰ Por. tamże, s. 46; zob. także E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Wrocław 1979, s. 34.

³¹ Na temat Schopenhauerowskich inspiracji w myśli Unamuno zob. D. Leszczyna, *Filozofia egzystencjalna w ujęciu Miguela de Unamuno*, [w:] „Analiza i Egzystencja” 2009, nr 10, s. 65–67.

³² OPTŻ, s. 165.

³³ Tamże.

A siła ta, ów pociąg do świadomości, ta „sympatia” sprawia, że odkrywamy ją we wszystkim. Porusza i wstrząsa najdrobniejsze istoty żywe [...] Jeśli raz weszliśmy na drogę imaginacji, możemy fantazjować dalej, iż komórki te [chodzi o wszystkie komórki ludzkiego ciała, które – zdaniem Unamuno – są obdarzone świadomością, na takim czy innym poziomie – przyp. M.P.] komunikują się pomiędzy sobą, a jedna z nich wyraża organizm wyposażony w osobową, choć zbiorową, świadomość. Fantazja taka niejedną raz powraca w historii myśli ludzkiej, kiedy ktoś, filozof lub poeta, zaczyna wyobrażać sobie, że my, ludzie, istniejemy na sposób ciałek krwi Istoty Wyższej, posiadającej osobową świadomość zbiorową, świadomość Świata³⁴.

Nieco dalej Unamuno tak pisze:

Czynności wszystkich komórek naszego ciała współdziałają i współuczestniczą w rozpaleniu i podtrzymywaniu płomyka naszej świadomości, naszej duszy; a gdyby świadomości albo dusze wszystkich tych komórek całkowicie przeniknęły w obręb naszej duszy z nich złożonej, gdybym miał świadomość wszystkiego, co się odbywa w moim organizmie, to może czułbym się przeniknięty Wszechświatem i znikłoby wówczas bolesne poczucie mych granic. A jeśli wszystkie świadomości wszystkich bytów całkowicie współdziałają ze świadomością powszechną, ona, to znaczy Bóg, jest wszystkim³⁵.

Bóg jest wszystkim? A więc panteizm? Uwaga! Bóg jest wszystkim, a nie wszystko jest Bogiem, choć pewnie można się spierać, czy to nie jedno i to samo. W każdym razie wypowiedzi Unamuno dotyczące panteizmu nie przekonują do takiego rozumienia jego teologii, gdyż o panteizmie mówi on z reguły w sposób bardzo negatywny i krytyczny, przyrównując go do ateizmu³⁶. Jak zatem należy rozumieć przywoływane powyżej słowa hiszpańskiego filozofa? Jest to niemożliwe bez uprzedniego, choćby pobieżnego, przeanalizowania dwóch kluczowych pojęć, na których są one w znacznej mierze zbudowane: pojęcia „świadomości” i „osoby”.

To, czym jest świadomość, częściowo już zostało powiedziane, chcemy to jedynie uporządkować i uwypuklić. Świadomość jest przede wszystkim i w sposób najbardziej fundamentalny wołą nieumierania³⁷. Istnieć to mieć świadomość, a raczej być świadomym własnego bycia:

co nie jest świadomością, i to wieczną świadomością, świadomą swej wieczności i wiecznie świadomą, jest jedynie pozorem. Jedynym, co prawdziwie rzeczywiste, jest to,

³⁴ Tamże. Przypomina to przynajmniej częściowo monadologię Leibniza, z tą różnicą, że monady, zdaniem niemieckiego filozofa, nie komunikują się między sobą, pozostają względem siebie zamknięte – „nie mają okien”, mimo iż współtworzą rzeczywistość.

³⁵ Tamże, s. 166.

³⁶ Tamże, s. 101. Panteizm w kontekście problemu świadomości przedstawia się zdaniem Unamuno następująco: „Stara śpiewka! Albo, mówiąc wprost i bez ogródek: że z Boga wychodzimy i do Boga wracamy, co przełożone na żywotny, uczuciowy i konkretny język znaczy tyle, że nicość, nieświadomość była źródłem mojej świadomości, która do tejże nicości powróci”, tamże, s. 111. Krótko mówiąc, panteizm jest zamaskowanym nihilizmem, od którego ucieczki w Bogu szuka Unamuno, stąd przypisywanie mu takiego poglądu jest bezpodstawne i nieuprawnione.

³⁷ Por. tamże, s. 161.

co czuje, cierpi, współczuje, kocha i pożąda, to znaczy świadomość; świadomość jest jedynym co substancjalne³⁸.

Dlatego też, zauważa Unamuno:

Świat jest dla świadomości. Lub raczej owo *dla*, owo pojęcie celowości, czy też bardziej niż pojęcie – poczucie, owo poczucie teologiczne rodzi się tam jedynie, gdzie istnieje świadomość. Świadomość i celowość są w gruncie rzeczy jednym i tym samym³⁹.

Jednocześnie świadomość związana jest z o(d)graniczonością do samego siebie, bycia sobą przy jednoczesnym niebyciu innymi. To powszechne doświadczenie wsobnej samotności prowadzi poprzez współczucie dla samego siebie do transgresyjnego rozszerzania własnej świadomości na świadomości wszystkiego, co jest poza mną, przy jednoczesnym poszerzaniu i wzbogacaniu swojej świadomości o wszystkie inne świadomości. Współczucie i chęć ucieczki od nicościującej samotności⁴⁰ sprawiają, że wszystkie jednostkowe świadomości dążą do stania się wszystkim przy jednoczesnym pozostaniu sobą. Należy tu jeszcze wspomnieć, że ów transgresyjny ruch ku innym jest jednocześnie ruchem najbardziej w głąb siebie. I w tym miejscu możemy przejść do pojęcia „osoby”, którego znaczenie wynika w dużej mierze z tego, co powiedzieliśmy o świadomości.

Raz jeszcze muszę przestrzec w tym miejscu – pisze Unamuno – że przeciwstawiam indywidualność osobowości, choć obie się wzajemnie potrzebują. Indywidualność, jeśli wolno mi się tak wyrazić, jest zawierającym, zaś osobowość – zawartością, lub mógłbym także powiedzieć, że w pewnym sensie osobowość jest moją treścią, tym co zawieram w sobie i zamykam – a co w pewnym sensie jest całym światem – a indywidualność jest moim zakresem; ta pierwsza jest moją nieskończonością, ta druga moją skończonością⁴¹.

Jak się okazuje, jednostkowa świadomość wcale nie jest tak bardzo jednostkowa, jakby się wydawało. Stąd też jasne jest, dlaczego ostatecznie transgresyjny ruch z wsobnej samotności jednostkowej świadomości jest jednocześnie ruchem w głąb siebie. „Ja” nie tyle staje się „my” przez wyjście z siebie, co odkrywa, że

³⁸ Tamże, s. 173.

³⁹ Tamże, s. 18.

⁴⁰ „Czy przerożenie nicością nie jest przypadkiem ostrzeżeniem? Czyż od nicości nie byłaby straszniejsza wieczna samotność, sam na sam z własną nicością? Ponieważ tylko o sobie myślałeś i siebie szukałeś, siebie miałeś za centrum wszechświata – z sobą i tylko z sobą będziesz przez wieczność, z własnym światem wewnętrznym, świat zewnętrzny będzie zatarty przed twymi zmysłami; w ten sposób szybko przeniknie cię twoja nicość, a swą nicość będziesz miał za wieczną towarzyszkę”, DZI 123.

⁴¹ OPTŻ, s. 188. Jakże podobnie pisał M. Bierdiajew: „Osoba jest żywą sprzecznością, sprzecznością między tym, co osobowe i społeczne, między formą i treścią, między skończonością i nieskończonością, między wolnością i losem. Dlatego właśnie osoba nie może być uznana za zakończoną, nie jest dana jako przedmiot, ale jest tworzona, tworzy siebie samą, jest dynamiczna. Osoba jest przede wszystkim antynomicznym połączeniem skończoności i nieskończoności”, tenże, *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 95. Warto zwrócić także uwagę na zbieżność personalistycznych poglądów Bierdiajewa i Unamuno w kontekście cierpienia, zob. tamże, s. 106–107.

samo w sobie jest dialektyczną indywidualnością i społecznością, jest jednocześnie ograniczone i nieograniczone, jest uniwersalną konkretnością⁴².

I dzieje się jeszcze więcej: otóż im obfitsza jest czyjaś osobowość, im bogatszy jest on wewnątrznie, im bardziej jest w sobie samym społecznością, tym mniej brutalnie oddziela się od innych⁴³.

Nie jest możliwe bycie osobą w pojedynkę, jednostkowo, w sposób wyizolowany od innych.

Osoba całkowicie izolowana przestaje nią być. Istotnie, kogóż by kochała? A jeśli nie kocha, to nie jest osobą. Samego siebie także nie dałoby się kochać będąc prostym i niepodzielnym, nie zdwajając się przez miłość⁴⁴.

Co to jednak ma wspólnego z Bogiem?

Oddajmy głos naszemu autorowi:

A Bóg serdeczny i odczuwany, Bóg żywych, jest uosobionym światem, jest Świadomością Świata. To Bóg powszechny i osobowy, bardzo różny od Boga indywidualnego będącego ideą sztywnego monoteizmu metafizycznego⁴⁵.

Oznacza to, że Bóg będący Świadomością i Osobą także jest bytem świadomościowo i osobowo dialektycznym, więcej, nie jest bytem samotnym, jest pewnym „My”:

[...] deistyczny witalizm odczuwa i wyobraża sobie Boga jako Świadomość, a więc jako osobę albo raczej związek osób; we mnie żyją różne ja, nawet należące do osób, pośród których żyję⁴⁶.

Na czym jednak właściwie polega ta dialektyczność bycia osobą, bycia Świadomością? Jak ma się owa dialektyczność osobowa Boga do dialektyczności człowieka i świata? W jakiej pozostają one względem siebie relacji?

Zdaje się, że dotykamy tu najgłębszych pokładów istnienia.

Współczucie i miłość ukazuje nam cały Wszechświat walczący o zdobycie, zachowanie i wzmoczenie swej świadomości, o coraz większe przepajanie się świadomością, a wówczas, w poczuciu bólu jego wewnętrznej niezgody, współczucie odsłania nam podobieństwo całego Uniwersum do nas, odsłania to, co w nim ludzkie i co sprawia, że odkrywa-

⁴² Por. OPTŻ, s. 191–192.

⁴³ Tamże, s. 189.

⁴⁴ Tamże. Relacyjna koncepcja osoby jest bezspornie dziełem myśli chrześcijańskiej, powstałym na gruncie sporów trynitarnych i chrystologicznych III i IV w., która swoją kulminację uzyskała w myśli Ryszarda ze św. Wiktora i św. Tomasza z Akwinu, którzy, choć w odmienny sposób, utożsamili osobę z relacją – osoba nie tyle wchodzi w relację, co sama jest relacją. Na temat kształtowania się relacyjnej koncepcji osoby w myśli chrześcijańskiej zob. m.in. C. Andersen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 1961, nr 52, s. 1–38; S. Szczyrba, *Teologiczny kontekst kształtowania się filozofii osoby*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2004, nr 13, s. 173–227.

⁴⁵ OPTŻ, s. 188.

⁴⁶ Tamże, s. 194.

my w nim Ojca, z którego ciała jesteśmy ciałem; miłość sprawia, że dokonujemy uosobienia wszystkiego, czego częścią jesteśmy⁴⁷.

A co za tym idzie, zdaniem Unamuno,

przeświadczenie o istnieniu osobowego i duchowego Boga opiera się na przeświadczeniu o naszym własnym osobowym i duchowym istnieniu. Ponieważ siebie samych odczuwamy jako świadomość, również Boga odczuwamy jako świadomość, to znaczy osobę, i ponieważ pragniemy, iżby świadomość nasza mogła żyć i istnieć niezależnie od ciała, wierzymy, że osoba Boska żyje i jest niezależnie od Świata będącego stanem jej świadomości *ad extra*⁴⁸.

Zatrzymajmy się w tym miejscu, gdyż powyższe stwierdzenie zawiera przynajmniej *implicite* większość problematyki teologicznej, tak jak ją ujmuje hiszpański filozof.

Przed wszystkim spróbujmy się zastanowić nad tym, czy Bóg będący Świadomością Świata jest projektowaniem ludzkiej świadomości na całość rzeczywistości, czy też raczej to ludzka świadomość wraz ze wszystkimi pozaludzkimi świadomościami jest/są uobecnieniem Boga? Mówiąc kolokwialnie: czy to człowiek stwarza Boga, czy Bóg człowieka?

Szalone pożądanie nadania Światu celowości, uczynienia go świadomym i osobowym, doprowadziło nas do wiary w Boga, do pragnienia, aby Bóg istniał, jednym słowem do stworzenia Boga. Tak, stworzenia. Co nie powinno gorszyć nawet najpobożniejszego spośród wiernych. Bowiem wierzyć w Boga, to w pewien sposób stwarzać Go; choćby On nas stworzył wprzód. To On nieustannie stwarza w nas samego Siebie. Stworzyliśmy Boga, aby uratować Świat przed nicością [...]⁴⁹.

Tak więc zależność Boga i świata jest współzależnością – nie ma Boga bez świata, który się w nim uobecnia – staje, nie ma też świata bez Boga, który w Nim staje się Światem. Jak zatem wygląda ta współkonstytutywność, to współistnienie Boga i Świata?

I ten Bóg, Bóg żywy, twój, nasz Bóg, jest we mnie, jest w tobie, żyje w nas, a my w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy⁵⁰.

Zdaniem Unamuno, ta współobecność, perychoretyczna dialektyka Boga i Świata, jest ukoronowaniem pandialektyczności⁵¹. Czy to znaczy, że ostatecznie mamy do czynienia z hermetycznością dialektycznego istnienia? A może to jest właśnie pełnia? Ale czy pełnia może być niezaktualizowaną, skoro Bóg i Świat pozostają w ciągłym współstawianiu(-się)? Co wreszcie z agonijnym wymiarem

⁴⁷ Tamże, s. 166–167.

⁴⁸ Tamże, s. 167.

⁴⁹ Tamże, s. 172. W innym miejscu Unamuno tak pisze: „W gruncie rzeczy to samo znaczy stwierdzenie, że Bóg wiecznie tworzy rzeczy, jak to, iż to rzeczy wiecznie tworzą Boga”, tamże, s. 167; zob. także tamże, s. 187.

⁵⁰ Tamże, s. 195. „Poniżej i wewnątrz twojej świadomości siebie jest twoja świadomość Boga, świadomość Boga w tobie”, DZI 261.

⁵¹ Por. OPTŻ, s. 168.

dialektyki? Czy został zniesiony–przezwyjęzony? I podstawowe pytanie: czy mówimy w ogóle o Bogu, a co za tym idzie i o Świecie, istniejącym realnie czy też wymaginywanym, a może (współ)istniejących jedynie jako tęsknota?

A jednak! Jak widać, nadal jesteśmy jedynie na początku teologicznej przygody obecnej w myśli Hiszpana.

W dialektycznie perychoretycznym współlistnieniu Boga i Świata, swą kulminację osiąga także agonijny wymiar dialektyki, będący w zasadzie jej epicentrum. Personalizująca miłość miłosierna wobec Świata okazuje się ostatecznie zakorzeniona w miłosierdziu wobec (współ)cierpiącego Boga:

„Korzeniem miłosiernej miłości [...] jest miłość Boga, czy też, jeśli wolimy, miłosierdzie zwrócone ku Bogu, współzucie Bogu. Powiedzieliśmy, że miłość, że współzucie wszystko uosabia; i że we wszystkim odkrywając cierpienie i wszystko personalizując, personalizuje nawet Świat, który także cierpi; i tak odkrywa nam Boga. Bóg bowiem objawia się nam, ponieważ cierpi i ponieważ my cierpimy; ponieważ cierpi – domaga się naszej miłości, a ponieważ my cierpimy, udziela nam swojej i okrywa naszą udrukę udruką wieczną i nieskończoną⁵².

W tym boskim cierpieniu dostrzega Unamuno objawienie

samego wnętrza Świata i jego tajemnicy [...]. Było to objawienie boskości cierpienia, gdyż boskim jest tylko to, co cierpi⁵³.

Co jednak jest powodem cierpienia Boga, przy całej paradoksalności tego stwierdzenia?

A jednak Bóg, świadomość Świata, jest ograniczony przez surową materię, w której żyje, przez to, co nieświadome, od czego usiłuje wyzwolić siebie i nas. My zaś ze swej strony także winniśmy starać się od niej wyzwolić. Bóg cierpi we wszystkich i w każdej poszczególnej świadomości, uwięzionej w przemijającej materii, a my cierpimy w Nim⁵⁴.

Czyżbyśmy mieli zatem do czynienia z jakąś formą reinterpretacji platońskiego dualizmu? Wydaje się, że mamy tu raczej do czynienia z wątkiem myśli Unamuno, będącym jakąś formą filozofii ducha, osadzoną na cierpieniu, na udruce agonii między duchem a materią, przy całej wieloznaczności tychże. Przez ducha w dużej mierze rozumie Hiszpan indywidualną nieśmiertelność, która okazuje się być sensem życia i bez której ono nie posiada wartości, i które z tego względu pozostaje na służbie duchowi⁵⁵. Przez materię rozumie on zasadniczo przeciwieństwo ducha, jednakże zaznacza,

⁵² Tamże, s. 223.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 227.

⁵⁵ Por. tamże, s. 290–291. Unamuno następująco ujmuje sens istnienia w kontekście ducha, w którego powszechność wierzy: „Poczucie boskości sprawia, że pragniemy i wierzymy, że wszystko jest przeniknięte duchem, że w mniejszym czy większym stopniu na wszystko rozciąga się świadomość. Pragniemy nie tylko siebie, lecz i świat ocalić przed nicością. I po to Bóg. Taki jest odczuwany Jego cel”, tamże, s. 202.

że o tym, czym jest materia, wiemy nie więcej niż o tym, czym jest duch, i ponieważ materia jako taka jest dla nas jedynie idea, materializm jest idealizmem. Faktycznie – dla naszego zagadnienia, najżywotniejszego, jedynego prawdziwego żywotnego – na to samo wychodzi, gdy powiemy, że wszystko jest materia, jak i że wszystko jest idea, siłą czy też czymkolwiek⁵⁶.

Ma on przy tym świadomość, że o nieśmiertelności duszy można mówić jedynie w ramach pewnego dualizmu bądź też dialektyki. Stąd, jego zdaniem, coraz większe uduchowanie, dokonujące się przez wzrastanie wszystkiego w świadomości, nie może się dziać poza materia, mimo jej przeciwnego ukierunkowania:

duch zatem ograniczony jest przez materię, w jakiej musi żyć i zyskiwać samoświadomość, podobnie jak myśl ograniczona jest słowem, stanowiącym jej ciało społeczne. Nie istnieje duch bez materii, lecz materia każe mu cierpieć. Materia nakłada na ducha nie tyle ból, co przeszkody, powoduje zderzenie świadomości z tym, co nieświadome⁵⁷.

Więcej,

świadomość, pożądanie więcej i coraz więcej, głód wieczności i pragnienie nieskończoności, ochota na Boga – nigdy nie zostaje zaspokojona; każda świadomość pragnie być sobą, a zarazem wszystkimi innymi, nie przestając być sobą; pragnie być Bogiem. Materia zaś, nieświadomość chce być mniej i coraz mniej, chce być niczym, bo pragnie tylko spoczynku. Duch woła: „Chcę być!”, a materia odpowiada mu: „Nie chcę tego”⁵⁸.

Nasz autor zdaje sobie przy tym sprawę, że pełne zwycięstwo czystego ducha bez jakiegokolwiek formy obecności materii jest jedynie pięknym marzeniem⁵⁹.
Z drugiej strony

dusza każdego z nas nie będzie wolną, dopóki coś na tym Bożym świecie będzie spętane, ani Bóg żyjący w duszy każdego z nas, nie będzie wolny, dokąd się nasza dusza nie wyzwoli⁶⁰.

I to jest powodem bólu, bólu będącego

substancją życia i korzeniem osobowości, bowiem tylko cierpiąc jest się osobą. Ból jest powszechny, jest on tym, co wszystkie istoty, nas wszystkich jednoczy, to powszechna boska krew, krążąca w żyłach nas wszystkich. A czyż nie jest bólem to, co nazywamy wolą?⁶¹.

Zdolność doświadczenia, odczuwania, przeżywania bólu jest tym, co pozwala dotknąć swojego istnienia, a także tych, których się kocha, włącznie z Bogiem.

⁵⁶ Tamże, s. 91–92.

⁵⁷ Tamże, s. 231. To cierpienie ducha w materii Unamuno charakteryzuje następująco: „Ale świat cierpi, a cierpienie jest odczuwaniem ciała rzeczywistości, jest odczuwaniem rozległości i pojemności własnego ducha, jest dotykaniem samego siebie, jest bezpośrednią rzeczywistością”, tamże, s. 224.

⁵⁸ Tamże, s. 233.

⁵⁹ Por. tamże, s. 261.

⁶⁰ Tamże, s. 229.

⁶¹ Tamże, s. 224.

Lecz jest to ból udreki – udrečenja problemem przeżycia i sprawą swojej wieczności⁶².

I tak okazuje się on zagadnieniem kluczowym, generującym „poczucie tragiczności życia” wszystkiego, a zarazem pozwalającym zajrzeć w samo serce rzeczywistości. Przywołajmy w tym miejscu dłuższą wypowiedź naszego filozofa, stanowiącą swoiste podsumowanie tego, co powyżej staraliśmy się przedstawić:

Powszechny ból jest udreką wszystkiego pragnącego bezskutecznie być wszystkim innym, udreką każdej jednostki pragnącej być tym, czym jest, a zarazem wszystkim innym, i to być na zawsze. Istotą każdego bytu jest nie tylko uporczywe pragnienie wiecznego przetrwania, jak uczył nas Spinoza, lecz nadto potrzeba upowszechnienia się: jest nią głód i pragnienie wieczności i nieskończoności. Wszelki byt stworzony zmierza nie tylko do utrwalenia się w sobie, lecz także do uwiecznienia się i do wtargnięcia we wszystkie inne byty, do bycia innymi nie przestając być sobą, do poszerzenia swych granic w nieskończoność, nie zrywając ich jednak. Nie chce obalić swych murów i porzucić wszystkiego na równej, wspólnej i nieobronnej ziemi, roztopiając się i tracąc indywidualność, lecz chce rozciągnąć swe mury ku krańcom stworzonego i wszystko nimi ogarnąć. Pragnie najwyższego stopnia indywidualności przy najwyższym również stopniu osobowości i dąży do utożsamienia się ze Światem, do Boga. A czymże jest to rozległe „ja”, w obrębie którego każde „ja” chce zawrzeć Świat, jeśli nie Bogiem? Kocham Go, ponieważ dążę doń, moje dążenie do Boga jest moją do Niego miłością; i tak jak ja cierpię, aby Nim być, tak i On cierpi, aby być mną i każdym z nas⁶³.

Czas w końcu postawić pytanie o realizm powyższych rozważań, co w dużej mierze wiąże się z podstawowym problemem: czy ów Bóg istnieje? Z centralnego charakteru tej kwestii doskonale zdawał sobie sprawę Unamuno. Pisał:

Lecz czy ów zbawiający nas Bóg, Bóg osobowy, Świadomość Świata, która otacza i wspiera naszą świadomość, czy ów nadający ludzką celowość całemu stworzeniu – czy On istnieje? Czy mamy dowód Jego istnienia?⁶⁴.

Zaś w innym fragmencie tak scharakteryzował ową aporię:

I znów w tym miejscu powraca racjonalne pytanie sfinksowe – bo zaprawdę, Sfinks jest rozumem: czy Bóg istnieje? Czy owa wieczna i uwieczniająca osoba, nadająca sens Światu – a nie powiem ludzki, bo przecież nie ma innego – jest czymś substancjalnym poza naszą świadomością, poza naszym pragnieniem? Oto rzecz nierozstrzygalna i lepiej, aby taką pozostała. Niech wystarczy rozumowi, że nie może dowieść niemożności jego istnienia⁶⁵.

⁶² Tamże, s. 227. Należy zauważyć, że Unamuno używa w opisach tragizmu rzeczywistości trzech określeń: cierpienie, ból, udreka (tak zostały one oddane w języku polskim). Jasno przy tym odróżnia udrekę od cierpienia, uważając ją za głębszą, bardziej wewnętrzzną, duchową. Udreka zdaje się być przy tym esencją bólu. Jednakże właściwe ustalenie znaczeń nadawanych przez Hiszpana tymże terminom oraz wzajemnych odniesień pomiędzy nimi wymagałoby specjalistycznej analizy filologicznej, ale także osadzenia ich w kontekście całej spuścizny pisarskiej Unamuno. Na ten temat zob. E. Górski, *Hiszpańska...*, s. 35.

⁶³ OPTŻ, s. 227–228.

⁶⁴ Tamże, s. 200.

⁶⁵ Tamże, s. 203.

Tak więc jedno jest przynajmniej pewne – to nie rozum jest instancją rozstrzygającą o istnieniu Boga. Unamuno podważa kompetencje rozumu w tej dziedzinie. Przeprowadza przy tym krytykę racjonalnych dowodów na istnienie Boga, wysuwając wobec nich zasadniczo jeden podstawowy zarzut – prowadzą one co najwyżej do racjonalnie wygenerowanej idei Boga, a nie do Boga żywego, osobowego. Jest to Bóg odarty z życia, Absolut, *ens realissimus*, do którego człowiek nie może się modlić, który nie jest w stanie zaradzić tragizmowi człowieka i świata⁶⁶. Na dodatek, zdaniem Unamuno, rozum, tworząc racjonalny konstrukt w postaci idei Boga, wikła się w nieprzewyciężalne sprzeczności, próbując powiedzieć coś na Jego temat⁶⁷. Jak zatem rozwikłać zagadnienie istnienia Boga? Unamuno proponuje przede wszystkim zastanowić się nad tym, co rozumiemy przez „istnienie”.

„Ów racjonalnie nierozwiązywalny problem istnienia Boga jest w gruncie rzeczy nie czym innym, jak problemem poczucia zewnętrznego (*ex-sistentia*), a nie tylko wewnętrznego (*in-sistentia*) istnienia świadomości, jest tym samym problemem, co problem substancjalnego istnienia duszy, trwałości duszy ludzkiej, co problem ludzkiej celowości Świata. Wierzyć w żywego i osobowego Boga, w wieczną i powszechną świadomość, która nas zna i kocha, to wierzyć, że Świat istnieje dla człowieka. Dla człowieka lub dla świadomości o charakterze ludzkiej świadomości, o tej samej, choć wyższej naturze, świadomości znajdującej nas, w łonie której pamięć o nas trwać będzie zawsze”⁶⁸.

Unamuno przenosi więc problem istnienia Boga na płaszczyznę irracjonalną, a nawet antyracjonalną, wyrażoną jedynie przy pomocy rozumowych kategorii:

Tak więc do wiary w Boga prowadzi nas nie racjonalna konieczność, a żywotna trwoga⁶⁹.

Pytanie o Boga zawarte jest więc w agonijnej dialektyczności istnienia – a właściwie ona sama jest tym pytaniem, istnieje na sposób pytania o Boga, w swym

⁶⁶ Podobną myśl wysunął M. Heidegger w ramach swojej krytyki onto-teologii: Bóg wchodzący do filozofii jako metafizyczny konstrukt „to przyczyna w sensie *causa sui*. Tak brzmi odpowiednio do rzeczy imię Boga w filozofii. Do tego Boga człowiek ani nie może się modlić, ani mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, przed takim Bogiem nie może muzykować ani tańczyć. Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, Boga jako *causa sui*, jest być może bliższe boskiemu Bogu”, tegoż, *Onto-teologiczny charakter metafizyki*, [w:] *Identyfikacja i różnica*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2010, s. 172–175 – wydanie zawiera tekst niemiecki i polskie tłumaczenie. Co ciekawe, odontologiczne myślenie o Bogu, szczególnie w formie meta- bądź anty-ontologicznej atmosfery teologii apofatycznej, coraz silniej daje o sobie znać we współczesnej filozofii – zob. m.in. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, zwłaszcza s. 25–192; U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacques'em Derridą*, Kraków 2009, szczególnie s. 67–80; P. Sikora, *Logos niepojęty*, Kraków 2010, s. 136–160. Podobne wątki można znaleźć także u niektórych myślicieli związanych z nurtami postmodernistycznymi, jak choćby w twórczości G. Vattimo.

⁶⁷ Por. OPTŻ, s. 177–182.

⁶⁸ Tamże, s. 201. Co ciekawe, kwestia zewnętrżności wobec ludzkiego „ja” w kontekście Boga stanie się głównym problemem filozofii E. Levinasa.

⁶⁹ Tamże, s. 202.

wychyleniu ku pełni, nad przepaściami nihilizmu – doświadczanej w „poczuciu tragiczności życia”, nie jest czymś dodanym do rzeczywistości, ale radykalnie stawia egzystencję pomiędzy sensem a absurdem:

Czymże byłby Świat bez żadnej świadomości poznającej go i odzwierciedlającej go? Czymże byłby zobiektywizowany rozum, pozbawiony woli i uczucia? Dla nas byłby tym samym co nicomość; tyle że budziłby tysiąckrotnie większe przerażenie. Gdyby prawdziwe było to domniemanie, życie nasze pozbawione byłoby sensu i wartości⁷⁰.

Zaś zagadnienie świadomości jest nierozzerwalnie związane z pytaniem o Boga, co pokazały wcześniejsze rozważania. Jak zatem, Unamuno proponuje rozwiązać aporię istnienia Boga, z pozycji irracjonalnych, a więc woli i uczuć?

A wierzyć w Boga, to przede wszystkim i nade wszystko, muszę to powtórzyć, odczuwać głód Boga, głód boskości, czuć Jego nieobecność i pustkę, pragnąć istnienia Boga. To pragnąć ocalić ludzką celowość Świata⁷¹.

Nieco dalej Hiszpan stwierdza:

Wierzyć w Boga to pragnąć, aby On był, a ponadto zachowywać się tak, jak gdyby był; żyć owym pragnieniem i uczynić zeń wewnętrzną sprężynę naszego działania. Z tego pragnienia albo głodu boskości wytryska nadzieja, z niej zaś – wiara, z wiary i nadziei – miłość; w tym pragnieniu początek mają poczucie piękna, celowości, dobroci⁷².

Czy więc Bóg istnieje? W tym miejscu należy zdać sobie sprawę z problematyczności tego pytania, gdyż jak już wcześniej wskazaliśmy, nasz filozof uznał tą kwestię za nierozstrzygalną przez rozum, a tylko on mógłby dać jednoznacznie twierdzącą bądź przeczącą odpowiedź. W momencie zaś, kiedy rozum zmagający się z problemem istnienia Boga, podobnie jak to było w przypadku problemu istnienia nieśmiertelnej duszy, nie tylko dochodzi do własnych granic, ale wręcz sam kwestionuje własną racjonalność, wikłając się w sieciach sprzeczności, zmusza to nas do przyjęcia innej optyki. Oczywiście, sprawa się komplikuje, jeśli mamy w pamięci fakt, że mimo autodestrukcji rozumu i swoiście antyracjonalnego charakteru woli i uczucia, chcąc stać się komunikowalne i jakoś wyrazić swoje stanowisko, posługują się dogorywającym rozumem, który niestety często wymyka im się spod kontroli. Jak zatem w tym kontekście rozumieć problem istnienia Boga, jak do niego podejść?

Otóż, po pierwsze, należy sobie uświadomić swoistość języka, w jakim wypowiadają się, przy pomocy rozumu, wola i uczucia.

Po tych rozważaniach, będących rodzajem praktycznego podsumowania krytyki rozwiniętej w sześciu pierwszych rozdziałach tego traktatu [chodzi o dzieło *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów* – przyp. M.P.], będących sposobem wyraźnego określenia praktycznej postawy, do jakiej krytyka taka może doprowadzić kogoś, kto nie chce odrzucić życia, ale nie chce też odrzucić rozumu i musi żyć i działać pomię-

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 203.

dzy tymi dwoma kamieniami młyńskimi miażdżącymi nam duszę, po tych rozważaniach wie już czytelnik, który pójdzie za mną dalej, że zaprowadzę go w dziedzinę fantazji nie pozbawionych rozumu – bowiem bezeń nie się nie ostanie – lecz zbudowanych na uczuciu. A odnośnie do ich prawdy, prawdziwej prawdy, tego, co istnieje, niezależnie od nas, poza naszą logiką i naszym sercem – któż o tym wie cokolwiek?⁷³.

Unamuno jest przy tym świadom, że wola i uczucia wprowadzają rozum w świat mitologii⁷⁴, poezji⁷⁵, fantazji⁷⁶ i wyobraźni:

I chociaż każdy z nas w porywie swej miłości, w swym głodzie boskości, wyobraża sobie Boga na swoją miarę, i na jego miarę dla niego Bóg się czyni, to istnieje Bóg zbiorowy, społeczny, ludzki, wynikły z wyobrażających ludzkich wyobrażeń. Bóg bowiem jest i objawia się w zbiorowości. I jest najbogatszą i najbardziej osobistą koncepcją człowieka⁷⁷.

Czy jednak słuszne jest stanowisko T. Dzikiego, stwierdzającego, iż Bóg w ujęciu Unamuno jest Bogiem wymagowanym?⁷⁸ Z punktu widzenia naszego filozofa byłoby to określenie czysto racjonalistyczne. Pisał:

Wiem dobrze, iż pomimo mej przestrogi, że chodzi tu o nadanie logicznego kształtu systemowi alogicznych poczuć, niejedyn czytelnik nadal gorszyć się będzie [...] ⁷⁹.

Po drugie, należy mieć zawsze w pamięci, swoiście projektujący, przyczynowo-skutkowy sposób myślenia Unamuno. Swoiście, gdyż nie chodzi tu bynajmniej o scholastyczne analizy przyczynowości i skutkowości w ich wzajemnych korelacjach, których pełno w średniowiecznej filozofii, a które stały się celem ataków nowożytności – korzeni tychże ataków z reguły upatruje się w myśli Ockhama, co przy uwzględnieniu teologicznego *backgroundu* jego myśli wydaje się pewnym nadużyciem (wszak Bóg – pierwsza przyczyna świata, jawi się w perspektywie teologicznej jako gwarant konieczności związku przyczynowo-skutkowego w świecie, będącym skutkiem Jego stwórczego działania), jednakowoż ich zdecydowanym wrogiem okazał się dopiero D. Hume. Mamy tu raczej na myśli pewien ostatecznościowy sposób podchodzenia do problemów przez Unamuno, zwłaszcza z perspektywy teleologicznej, która, jego zdaniem, jest powiązana z zagadnieniem przyczynowości. Krótko mówiąc, to meta-rozstrzyga o sensowności bądź absurdalności startu i tego, co się pomiędzy nimi znajduje. Unamuno na wszystko patrzy przez pryzmat konsekwencji – skutków,

⁷³ Tamże, s. 147.

⁷⁴ Por. tamże, s. 278–279. Swoją mitologiczny język Unamuno uzasadnia także, odwołując się do eschatologicznych refleksji Platona, zob. tegoż, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, a także *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, szczególnie księgi XXV–XXXVIII.

⁷⁵ Por. OPTŻ, s. 140.

⁷⁶ Por. tamże, s. 240–241.

⁷⁷ Tamże, s. 187.

⁷⁸ Por. T. Dzikie, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 48. Sam Dzikie używa wprawdzie takiego sformułowania, mając jednak świadomość jego problematyczności, co zresztą pokazuje w swoich dalszych analizach, zob. tamże, s. 48–53.

⁷⁹ OPTŻ, s. 228.

do jakich doprowadzi. Właściwym punktem odniesienia dla podejmowania wszelkich problemów jest optyka omegalna – finał osądza wszystko i wszystkich, samemu nie podlegając niczyjemu sądowi.

Co to ma wspólnego z kwestią istnienia Boga?

„Rzekł niegodziwiec w sercu swoim: nie ma Boga”. Jakież to prawdziwe słowa. Sprawiedliwy bowiem może powiedzieć w swojej głowie: Bóg nie istnieje! Lecz w sercu może to powiedzieć tylko niegodziwiec. Nie chce istnienia Boga lub wierzyć w Jego nieobecność jest jedną rzeczą; a inną – choć nieludzką i okropną – jest pogodzenie się z Jego nieistnieniem; lecz nie chce istnienia Boga – to więcej niż najgorsza ohyda moralna! Choć faktycznie ci, co zaprzeczają Bogu, czynią to z rozpaczą, że Go nie znaleźli⁸⁰.

Potrzeba wiary wypływa z „poczucia tragizmu życia”, człowiek nie może nie wierzyć w nic, doświadcza niejako wewnętrznej determinacji do wiary, wiara jest jego żywotną potrzebą:

Żywotna potrzeba życia światem nielogicznym, nieracjonalnym, osobowym lub boskim do tego stopnia wyrasta z głębi ludzkiego wnętrza, że kto nie wierzy w Boga albo sądzi, że nie wierzy wń, ten wierzy w jakiegoś bożka czy szatanka, a może w wyrocznie, czy choćby w podkowę, znaną na przypadkowej ścieżce, którą zachowuje, aby przyniosła mu szczęście i broniła go przed tym samym rozumem, za którego sługę i wyznawcę się uważa⁸¹.

Owa potrzeba wiary dochodzi najsilniej do głosu w momentach udręki, kiedy daje o sobie znać nieznośne „poczucie tragiczności życia”. Jest to zarazem miejsce doświadczenia Boga, choćby nie w pełni uświadomionego:

Podobnie sam Bóg – już nie idea Boga – może stać się rzeczywistością odczuwaną wprost i choćbyśmy z pomocą Jego idei nie mogli wytłumaczyć sobie istnienia ani istoty Uniwersum, to niekiedy mamy bezpośrednie poczucie Boga, zwłaszcza w momentach duchowej udręki, duszności. A poczucie to – zwróćcie baczną uwagę, na tym bowiem zasadza się jego tragiczność i poczucie tragiczności całego życia – jest poczuciem głodu Boga, Jego braku. Wierzyć w Boga to nade wszystko, jak zobaczymy, pragnąć, aby Bóg był, nie móc beżeń żyć⁸².

To pragnienie jest kompilacją wiary, nadziei i miłości⁸³, z których na pierwszy plan zdaje się wysuwać mimo wszystko nadzieja, gdyż to ona jest doświadczana i przeżywana, czy lepiej będzie powiedzieć odczuwana źródłowo, jako pierwsza w ramach agonijnej dialektyczności istnienia, to ona jest wolą nieumierania przy jednoczesnej tęsknocie za nieśmiertelnością, pełnią, wiecznością, to ona jest horyzontem pragnienia wiary w nieśmiertelność duszy i istnienie Boga, to ona wreszcie wyrastając z cierpienia, bólu, udręki, pcha w miłości ku wszystkim i wszystkiemu, w woli panpersonalizacji, ratującej przed nicością. Ona, nadzieja,

⁸⁰ Tamże, s. 203.

⁸¹ Tamże, s. 197.

⁸² Tamże, s. 186.

⁸³ Na temat relacji między wiarą, nadzieją i miłością zob. tamże, s. 204–213.

budująca gmach wiary przeciw rozumowi, będąca podstawową formą miłosnego odniesienia się człowieka do samego siebie, do ś/Świata, do Boga...⁸⁴

Czy jednak ta nadzieja, ta żywotna nadzieja, osiąga swoje spełnienie?

Unamuno poddaje analizie możliwe formy spełnienia nadziei, a więc niebo i piekło. Zarazem poddaje je krytyce, ze względu na sprzeczności, jakie wynikałyby z ich przyjęcia, a przede wszystkim zarzuca im, zwłaszcza niebu, statyczność, co jego zdaniem, miałyby prowadzić do uprzedmiotowienia życia, a więc w konsekwencji do jego śmierci, wraz z utratą świadomości⁸⁵. Życie domaga się dynamicznej wieczności, dynamicznej eschatologii, związanej z poszerzeniem świadomości, aby mogło pozostać życiem⁸⁶. Czy jednak ów dynamizm jest możliwy do zachowania w ramach wiecznej szczęśliwości, w ramach *visio beatifica*, w ramach widzenia Boga? – pyta Unamuno. Czy jest możliwy w ramach stopienia z Bogiem, więcej, bycia wchłoniętym przez Boga? A może jest on zagwarantowany w ramach wiecznego cierpienia w wiecznym piekle? Z punktu widzenia życia, dopuszczalna jest tylko jedna forma spełnienia:

Dusza, a przynajmniej moja dusza czego innego pragnie, nie wchłonięcia, spoczynku, pokoju, zgaszenia – lecz wiecznego zbliżania się nigdy nie uwiecznionego dotarciem, nie kończącego się pragnienia, nie kończącej się nadziei, która wiecznie się odnawia, nigdy się ostatecznie nie wyczerpując. A wraz z tym pragnie wiecznego braku czegoś i wiecznego bólu. Bólu, cierpienia, dzięki którym nieustannie wzrasta świadomość i pragnienie. [...] Życie nasze jest pełnym nadziei oczekiwaniem, które nieustannie przeradza się we wspomnienie, dając znów początek nowej nadziei. Pozwólcie nam żyć! Wieczność będąca wieczną terażniejszością, bez wspomnień i bez oczekiwań, jest śmiercią. [...] Takie są idee w Bogu idei, lecz nie mogą ludzie tak żyć w Bogu żywym. A zatem wieczny Czyściciel, więcej niż Niebo, wieczne wznoszenie się. Jeśli zniknie wszelkie cierpienie, choćbyśmy wyobrażali je sobie nie wiedzieć jak czyste i przeduchowione, wszelka trwoga – to co sprawia, że zbawieni żyją? Jeśli tam nie cierpią dla Boga – to jakże Go miłują? I jeśli tam, w Niebie, nie widzą Boga po trosze i coraz bliżej, jednakże nigdy do Niego nie docierając, jeśli nie pozostaje im zawsze jeszcze coś do poznania i do pożądania, jeśli nie pozostaje im szczypta niepewności – to w jaki sposób nie usypiają?⁸⁷

⁸⁴ Por. tamże, s. 217.

⁸⁵ Por. tamże, s. 243–248.

⁸⁶ Por. tamże, s. 249.

⁸⁷ Tamże, s. 278, zob. także tamże, s. 138. Ów dynamizm nieustannego zmierzania ku przyszłości, przy jednoczesności ciągłego bycia na początku drogi, znakomicie wyraził św. Grzegorz z Nyssy: „Temu, kto zdąża do Pana, nigdy nie zabraknie przestrzeni. Ten, który wstępuje ku górze, nie zatrzymuje się nigdy, idąc od początku do początku, poprzez początki nie znające końca”, tegoż, *Homilia 8. in Canticum Cantorum*, J.-P. Migne, *Patrologia graeca* 44, 941. Warto także przywołać kapitalne stwierdzenie M. Heideggera: „Przyszłość nie oznacza tu jakiegos teraz, które nie stało się jeszcze rzeczywiste, dopiero się takie stanie – lecz szłość (Kunft), z jaką jestestwo na podstawie swej najbardziej własnej możliwości bycia przychodzi do siebie”, tegoż, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 409.

Krótko mówiąc, wewnętrzna tragedia duszy decyduje o żywotności życia, tak doczesnego, jak i wiecznego⁸⁸. Transcendentny pesymizm, nieskończone zdążanie ku spełnieniu przy jednoczesnym permanentnym nieosiąganiu go, nieustanna niepewność, będąca motywem owego nieskończonego biegu ku pleromii, jest początkiem ziemskiego optymizmu⁸⁹. Optymizmu, bo

trzeba wierzyć w drugie życie, w pozagrobowe życie wieczne, w życie jednostkowe i osobowe, w którym każdy z nas czuje swoją świadomość i czuje, jak nie rozmywając się w nich, jednoczy się ona ze wszystkimi innymi świadomościami w Świadomości Najwyższej, w Bogu; trzeba wierzyć w drugie życie, aby móc żyć w tym, znosić je, nadawać mu cel i sens. [...] A przede wszystkim trzeba czuć i zachowywać się tak, jak gdybyśmy mieli zapewnioną nie kończącą się pośmiertną kontynuację naszego życia ziemskiego; jeśli zaś tym, co nas czeka, jest nicość, nie można pozwolić, aby było to sprawiedliwe – wedle zdania z *Obermanna*⁹⁰.

Nigdy, przenigdy nie można pogodzić się z brakiem Boga, z brakiem duszy, ze śmiertelną nicością, z brakiem sensu ś/Świata... Walka Boga z nicością dokonuje się w każdej pojedynczej świadomości, ludzkiej i pozaludzkiej, dokonuje się w Tobie i mnie, dokonuje się w nas, Bóg walczy nami i my walczymy o Boga... Dopóki walczy Bóg, jesteśmy zwycięzcami, dopóki my walczymy, wygrywa Bóg...

Istnieć, żyć, to nie zejść dobrowolnie z pola walki aż do śmierci, więcej, choć to paradoksalne, żyć to pragnąć walki, nawet będąc unicestwionym... stać się bosko-ludzką wolą życia!

„Wszystko możliwe jest dla tego, kto wierzy”. [...] „Wierzę, zaradz memu niedowiarstwu”(Mk 9, 23–24)⁹¹.

Streszczenie

Problematyka zbawczego istnienia Boga – z naciskiem na ów wymiar soteryczny, niejako poza sprzecznościami realizmu i idealizmu, zarówno w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym – nie stanowi jedynie przyczynku bądź naddatku myślowego w filozofii Miguela de Unamuno. Więcej, ona jest w zasadzie jedynym zagadnieniem *par excellence* jego myślenia, co nie jest równoznaczne z wyłączością tejże tematyki – idzie raczej o każdorazową teo-logiczną finalność poruszanych kwestii. Poszukiwanie i niezmordowane pragnienie istnienia Boga w Jego współ-zbawczej interakcji z człowiekiem wraz z zapośredniczaną w nim rzeczywistością – Światem sku-

⁸⁸ Por. OPTŻ, s. 278. Unamuno rozumie przez życie wieczne kontynuację życia doczesnego, pozbawioną jego obecnych ograniczeń, przede wszystkim śmierci, por. tamże, s. 251. Jakikolwiek zerwanie ciągłości między jednym a drugim życiem powoduje utratę świadomości, a w rezultacie jest śmiertelne; zob. także tamże, s. 309.

⁸⁹ Por. tamże, s. 146.

⁹⁰ Tamże, s. 280. „Tak postępujemy, aby nicość – jeśli ona nam przypadnie w udziale – była niesprawiedliwością, walczymy z losem nawet bez nadziei zwycięstwa, walczymy z nim jak Don Kichote”, tamże, s. 290.

⁹¹ Por. tamże, s. 134–135.

pia w sobie i zarazem rozstrzyga nerw źródłowego doświadczenia egzystencji, jakim jest „poczucie tragiczności życia”, będące w gruncie rzeczy trwogą przed możliwością unicestwienia w śmierci, wbrew niepohamowanej tęsknocie istnienia w pełni i na zawsze na sposób Boski. I to nie tylko każdego ludzkiego „ja z krwi i kości”, ale wszystkiego, co współ-dane wraz z każdym „ja” w jego świadomości, a więc w ostateczności wszystkiego, co jakoś istnieje i jakoś jest świadome, co zdaje się być tym samym. Innymi słowy: Unamuno wraz z problemem zbawczego wymiaru istnienia Boga stawia na ostrzu noża sensowność i celowość wszelkiego istnienia, niejako wymuszając rozstrzygnięcie powyższej aporii w kategoriach: wszystko albo nic.

Słowa kluczowe: Miguel de Unamuno, egzystencjalizm, nieśmiertelność, istnienie Boga, zbawienie, sens istnienia.

Summary

Aporetic Indispensability of God's Saving Existence in the Thought of Miguel de Unamuno

Issues of the saving existence of God, with the pressure on that salutary dimension, so to speak apart from contradictions of the realism and the idealism, both in the ontological as well as epistemological meaning, doesn't constitute only a monograph or the mental extra in the philosophy of Miguel de Unamuno. What's more, it is the one and only *par excellence* issue of his thinking in principle, which is not equivalent to the to the exceptional nature of the subject; what matters is rather every theological finality of the highlighted issues.

Search and tireless desire for the existence of God in his co-salutary interaction with man along with mediated into it reality – the World, focuses in itself and at the same time judges the nerve of source experiencing existence in feeling of the tragedy of life, which in fact is the fear of the chance of annihilation in death, despite the uncontrollable hankering of existence entirely and for ever in the divine way.

And not only every human from blood and bone, but everything that is co-given along with each “I” in their consciousness, and therefore everything which somehow exists and is somehow conscious, which seems to be the same. In other words, Unamuno along with the saving dimension of God existence questions the sense and purpose of any existence, thus forcing the solution of the above aporia – state of puzzlement in the category of all or nothing.

Key words: Miguel de Unamuno, existentialism, immortality, existence of God, salvation, the sense of existence.

Kamila PAWEŁCZYK-DURA

Kierunki i tendencje w XIX-wiecznej konserwatywnej myśli cerkiewnej w Rosji

W XIX stuleciu w Rosji nie wykształciło się jednoznaczne rozumienie słowa *konserwatyzm*. Znany publicysta drugiej połowy XIX wieku książę Aleksander Wasilczikow zauważył, że:

konserwatyzm – słowo, które nie ma ani określonego pojęcia, ani jasnych wyobrażeń [...] doskonały konik, na którym można przewozić do nas wszelkiego rodzaju kontribandę pochodzenia polskiego i niemieckiego¹.

Analiza prac XIX-wiecznych humanistów rosyjskich, głównie filozofów politycznych i religijnych, pozwala wysnuć tezę o dualnej istocie konserwatyzmu. Każdy z myślicieli stosował na określenie dwóch tendencji w myśli konserwatywnej swój aparat terminologiczny. I tak u Borysa Cziczierina pojawiają się pojęcia „konserwatyzm typu rutynowego” (*консерватизм рутинного типа*) i „konserwatyzm liberalny” (*либеральный консерватизм*) lub po prostu „konserwatyzm” (*консерватизм*)², Lew Tichomirow ukuł terminy „fałszywy konserwatyzm” (*ложный консерватизм*) i „prawdziwy konserwatyzm” (*истинный консерватизм*)³, Mikołaj Bierdiajew początkowo pisał o „konserwatyzmie właściwym” (*настоящий консерватизм*) i „państwowym konserwatyw-

¹ И.А. Христофоров, *Русский консерватизм: проблемы, подходы, мнения*, „Отечественная история” 2001, nr 3, s. 117. Podobną opinię wystawił rosyjskiemu konserwatyzmowi w 1870 roku Aleksander A. Kiriejew: „Przy naszym zagmatwaniu pojęć w stosunku do partii politycznych nie wiadomo, kto jest przyjacielem, kto wrogiem, konserwatyści przemieszcza się z progresistami, czerwoni z białymi, [...] wszystko się zmienia tak z dnia na dzień, że nie można przyłożyć żadnej miary do tego, co się u nas dzieje”. Cyt. za: tamże, s. 118.

² Б.Н. Чичерин, *Несколько современных вопросов*, ГПИБ России, Moskwa 2002, s. 121–122.

³ Л.А. Тихомиров, *Борьба века*, Moskwa 1895, s. 53, 71.

nym formalizmie” (*консервативная государственная казёница*)⁴, a później, śladami L. Tichomirowa – o konserwatyzmie fałszywym i prawdziwym⁵.

Postaw dualistycznego postrzegania konserwatyizmu u myślicieli rosyjskich szukać należy we właściwościach rosyjskiej kultury politycznej. Jelena Pritczina zauważyła, że charakterystyka społeczeństwa rosyjskiego zamyka się w jego binarności, ujawniającej się w tym, że „każde zjawisko zachodzące w świecie rozpatrywane jest w ramach dualnej opozycji i każda struktura pojęciowa równoważona jest przez swoje przeciwieństwo”⁶. Z jednej strony konserwatyzm wzbogacił polityczną kulturę Rosji, ukształtował określone pojęcia o władzy, państwie, znaczeniu religii, tradycji i narodu w procesie politycznym, z drugiej wydobyl z mroku dziejów uniwersalne wartości, posiadające znaczenie przy funkcjonowaniu stosunków społeczno-politycznych⁷.

Dwoistość podejścia do określenia konserwatyizmu wynikała w głównej mierze z różnicy poglądów na zagadnienia życia społeczno-politycznego i zdolności jego dalszego rozwoju. Zgodnie z pierwszym punktem widzenia (*консерватизм рутинного типа, ложный консерватизм, консервативная государственная казёница*) konserwatyzm przewiduje utrzymanie całokształtu stosunków społecznych, tak zinstytucjonalizowanych, jak i niezinstytucjonalizowanych, nie zakładając przy tym wprowadzania zmian – naturalnych elementów rozwoju społecznego. Wypracowane w przeszłości wartości były nienaruszalne i niezienne. Zwolennicy drugiej koncepcji (*либеральный консерватизм, истинный консерватизм, настоящий консерватизм*) rozpatrywali konserwatyzm w ramach warunku niezbędnego dla utrzymania dziedzictwa poprzednich pokoleń, co oznaczało ciągły proces przekształceń i budowy nowego w oparciu o stare. Jeśli dla pierwszych gwarantem utrzymania społecznego *status quo* była biurokracja, to dla drugich naród.

Rosyjska XIX-wieczna dualistyczna tradycja podejścia do konserwatyizmu przetrwała w najnowszych pracach badaczy. Michaił Czernawski, Edward Popow i Włodzimierz Gusiew w swoich badaniach nad istotą konserwatyizmu

⁴ Н.А. Бердяев, *Судьба русского консерватизма*, „Киносценарии” 1989, nr 5, s. 164–165.

⁵ Tenże, *Собрание сочинений*, t. 4, УМСА-Press, Paryż 1990, s. 375, 378, 379, 389, 390.

⁶ Е.В. Пritchина, *Политическая культура в циклах российской модернизации*, Издательство Алтайского университета, Barnaul 2005, s. 85.

⁷ Zagadnienie istoty i rozwoju konserwatyizmu rosyjskiego znalazło opracowanie w licznych pracach współczesnych badaczy. Celem głębszej analizy tego złożonego zjawiska warto odwołać się do następujących prac: А.М. Руткевич, *Что такое консерватизм?*, Университетская книга, Moskwa, Sankt-Peterburg 1999; В.Я. Гросул, Г.С. Итенберг, В.А. Твардовская, К.Ф. Шацилло, Р.Г. Эймонтова, *Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика*, Прогресс-Традиция, Moskwa 2000; В.А. Гусев, *Консервативная русская политическая мысль*, РИФ, Twer 1997; А.В. Репников, *Консервативная концепция российской государственности*, МПУ СигналЪ, Moskwa 1999; М.Б. Смолин, *Очерки имперского пути. Неизвестные русские консерваторы второй половины 19-первой половины 20 века*, Форум, Moskwa 2000.