

Czy diabeł może być zbawiony?

Podejmując temat, zapożyczony z książki Giovanni Papiniego o diable, posługuję się nim jako symbolem pewnej kwestii fundamentalnej, którą w różnych odmianach można śledzić niemal przez całą religijną i filozoficzną historię naszej kultury. Czy można w całym teatrze kosmicznym i historycznym dopatrywać się ruchu, który zmierza ku ostatecznemu pogodzeniu wszystkiego? Czy zło losu ludzkiego, cierpienia i upadki, ujawnia kiedyś swój sens odkupicielski, gdy będzie można oglądać je ze stanowiska ostatecznego zbawienia?

Gdy w tak ogólnej formie pytanie się stawia, widać, że nie jest ono ani swoiście chrześcijańskie, ani nawet swoiście religijne, może być jednak użyteczne w rozważaniu różnych prądów zarówno w chrześcijaństwie, jak w świeckich teoriach zbawienia (włączając marksizm). Jest ono bardziej nawet ogólne, niż standardowe pytanie dawnych teodycei. Pytamy nie tylko o to, czy zło, rozważane w najszerszej perspektywie soteriologicznej, okaże się częścią dobrego z konieczności opatrnościowego planu, to znaczy, że zrozumiemy jego rolę instrumentalną jako surowca w boskiej budowie historii; pytamy także, czy, być może, okaże się, iż nie jest ono w ogóle złem. tak iż w końcowej fazie nic nie będzie z powszechnego zbawienia usunięte, nic odrzucone, nic utracone.

Wczesna nauka chrześcijańska z pewnością wykształciła się po części w walce przeciwko manicheizmowi i rozmaitym jego odnogom w herezjach chrystologicznych, takich jak monofizytyzm, jednakże walka przeciw herezji pelagiańskiej była zapewne znacznie ważniejsza w formowaniu doktrynalnego korpusu chrześcijaństwa. Przedmiotem sporu z teologią manichejską był wieczny dylemat sformułowany przez epikurejczyków; skoro zło istnieje na świecie, to sam Bóg musi być albo zły, albo bezsilny, albo zły i bezsilny zarazem. Główną kwestią było, oczywiście, ograniczenie wszechmocy boskiej, co wydawało się nieuchronną konsekwencją teorii uznającej zło za pozytywną rzeczywistość. Augustyńska teoria prywatnego charakteru zła miała uporać się z tą trudnością; dostarczyła zbawiennej formuły, która miała zachować jednocześnie zasadniczą dobroć bytu oraz obraz Boga jako jedynego Stwórcy. Przecząc temu, by zło miało fundament ontologiczny, formuła nie przeczyła jego realności, to znaczy faktowi, iż istnieje wola diabelska ku złu zorientowana. Św. Augustyn z naciskiem zapewniał, że każdy akt, który źródła ma w samej woli ludzkiej, zwrócony jest przeciw Bogu, jest więc z definicji zły i diabelski. Niektóre konsekwencje tej teorii zła jako negacji są kłopotliwe, między innymi myśl, że nawet szatan musi być dobry o tyle, o ile istnieje. Tak więc konwencjonalna chrześcijańska filozofia zła unika niebezpieczeństwa ograniczenia (a więc zniesienia) wszechmocy boskiej. Niektórzy pisarze chrześcijańscy rozciągają tę interpretację tak daleko, iż zakładają, że chociaż wola ludzka z natury zmierza ku dobru, ludzie z powodu ignorancji dopatrują się dobra tam, gdzie go nie ma; teoria taka, jak się wydaje, z trudem pasuje do nauki o grzechu pierwotnym, a także do zasady, wedle której łaska jest niezbędnym warunkiem dobrej woli.

Odrzucenie pelagianizmu, jak mi się zdaje, miało kluczowe znaczenie w kształtowaniu nauki chrześcijańskiej. Być może nie tyle o pelagianizm w ściśle historycznym sensie chodzi, ile o bardziej rozległą tendencję, która wzmacnia, uprawdopodobnia, lub dostarcza argumentów dla wierzenia, iż zło w zasadzie może być wykorzenione, że zło jest przypadkowe i nie należy do samej natury świata.

W myśli chrześcijańskiej potępienie diabła i pojęcie grzechu pierwotnego są najdokładniejszymi formami, w jakich zaprzecza się przypadkowemu charakterowi zła. Sądzę, że zaprzeczenie to jest najwyższej wagi dla naszej kultury. a także, że w świecie chrześcijańskim zauważyć można silną pokusę, by naukę tę porzucić i poddać się optymistycznej tradycji oświeceniowej, która liczyła na ostateczne pogodzenie wszystkich rzeczy w powszechnej harmonii. Czy wyraża się ona w panteistycznej filozofii Teilharda de Chardin, czy w sugerowanej przez biskupa Johna Robinsona negacji odróżnienia między sacrum i profanum, czy odwołuje się do niektórych pomysłów Paula Tillicha, czy próbuje przyswoić chrześcijaństwu antropologię Feuerbacha, wiara w uniwersalne pojednanie nie tylko sprzeciwia się tradycji chrześcijańskiej, ale także temu, co wiemy z nauki o trwałych mechanizmach życia ludzkiego. Wiara ta zagraża istotnym wartościom naszej kultury. Mówiąc to, nie kwestionuję wcale trafnych uwag krytycznych wielokrotnie podnoszonych na temat użytku, jaki kościół czynił z teorii grzechu pierwotnego.

Dwie komplementarne wzajem myśli należą do rdzenia kultury chrześcijańskiej: że ludzkość od chwili przyjścia Chrystusa jest zasadniczo zbawiona i że po wygnaniu z raju każdy człowiek zasadniczo zasługuje na potępienie, jeśli pomijamy łaskę i mamy na względzie jego czysto naturalny status; obie te myśli trzeba rozważać łącznie, aby przeciwdziałać już to dziarskiemu optymizmowi, już to rozpacz, które wynikłyby z każdej z nich z oddzielną ujętych (temat Pascalowski).

Kościół w rzeczy samej zadeklarował, że wielu ludzi z imienia określonych doczekało się zbawienia, nigdy natomiast nie nazwał kogokolwiek, kto został potępiony. Nie ma niczego w nauce kościelnej, co by niedwuznacznie wykluczało możliwość, że piekło jest puste, ale nie ma też niczego, co by pozwalało przypuszczać, że piekło nie istnieje. Obecność diabła potwierdza bez wątpliwości, że zło jest trwałą częścią świata, której wyrugować całkowicie nigdy się nie da, i że nie należy spodziewać się pojednania uniwersalnego. Jest to jedna z zasad wiary katolickiej, że Chrystus umarł za wszystkich, nie tylko za wybranych; że jednak człowiek ma tylko wolność przyjęcia lub odrzucenia łaski, nie zaś pozytywnego wzmocnienia jej energii (negacja łaski nieodpartej), była to jedna z ważnych nauk Soboru Trydenckiego i wynika ona bodaj w sposób naturalny z doktryny grzechu pierwotnego.

Wiara, iż wszystkie wartości i wszystkie energie świata okażą się w końcu wypływami czy też odgałęzieniami wyrosłymi z tego samego boskiego korzenia bytu, wiara ta pojawia się wielokrotnie na neoplatonickich obrzeżach historii chrześcijaństwa. Można ją znaleźć w *De Divisione Naturae* Szkota Eriugeny i w Teilharda *Pheńomene Humain*, a Heglowska *Fenomenologia Ducha* powinna uchodzić, z chrześcijańskiego punktu widzenia, za nieprawe potomstwo tej samej teodycei. Wiara ta zakłada, że historia kosmiczna nie pozostawia po sobie śmieci; wszystko jest ostatecznie strawione, wszystko wcielone w tryumfalny postęp ducha. W końcowym bilansie wszystko znajdzie usprawiedliwienie, wyjdzie na jaw, że każda część świata i każde wydarzenie, wszystkie walki i wszystkie przeciwieństwa były przyczynkami do tego samego dzieła zbawienia.

Wiara w syntezę uniwersalną, która ma nastąpić w punkcie Omega, zakorzeniona jest w samym pojęciu jedyne Stwórcy. Skoro wiemy, że istota, istnienie i miłość zbiegają się doskonale w bycie boskim, jakże możemy uniknąć wniosku, że cokolwiek w świecie się zdarza, sprowadzalne jest ostatecznie do tego samego, jedyne źródła energii i przekazuje ten sam rozmach pierwotnej miłości? W jaki sposób energia ta mogła być odciągnięta od naturalnych swoich kanałów i zwrócić się

przeciwko samemu Bogu? Jak to możliwe, by jakakolwiek szkoda była nienaprawialna i jakiekolwiek zepsucie wieczne? Krótko mówiąc, jak można wierzyć w diabła? Tradycyjna odpowiedź, iż zło jest czystą negacją, nieobecnością dobra, że jest niejako dziurą w zwartej masie bytu, nie usuwa wątpliwości, skoro potrzebna jest jakaś negatywna energia, by tę dziurę wydrążyć. I skądże ta energia pochodzi? Jedyna odpowiedź, jaką wiara w jedynego Stwórcę podsuwa, jest taka, że energia ta musi wywodzić się z tego samego źródła, że oko, które spogląda na świat z punktu widzenia całości, potrafi wykryć wszechobejmującą miłość Bożą również w pozornych monstrualnościach, dostrzec miłosierdzie w okrucieństwie, harmonię w walce, nadzieję w rozpacz, ład w rozkładzie, wzlot w upadku.

Ci jednak, którzy w negacji rzeczywistości zła (a nie tylko negacji jego autonomii ontologicznej) spodziewali się odkryć zbawienne wyjście, muszą stawić czoła innemu niebezpieczeństwu. Muszą ukazać sens w tym samoznoszącym się ruchu zła, a sens ten najoczywistej musi być odniesiony do Boga samego, jako że w Bogu tylko może być znaleziona racja stworzenia świata razem z jego nędzą.

To z kolei łatwo prowadzi do sugestii - typowej dla niektórych teodycei neoplatońskich — że Bóg użył światu istnienia po to, by sam mógł rosnąć w jego ciele, że potrzebuje wyobcowanych swoich stworzeń, aby własną swoją doskonałość doprowadzić do pełni. Rośnięcie wszechświata, a zwłaszcza rozwój ducha ludzkiego, który wszystkim rzeczom w ruchu ku doskonałości przewodzi, wprowadza Boga samego w proces historyczny. Tak to Bóg sam staje się historycznym Bogiem. U kresu ewolucji kosmicznej nie jest już tym, kim był na początku. Tworzy świat i przyswajając go sobie ponownie, sam się wzbogaca. Póki pielgrzymka ducha nie dobiegła końca. Bóg sam nie może uchodzić za samowystarczającą i bezczasową doskonałość. To, co miało być teodyceą, przeobraża się w teogonię, w historię dojrzewania Boga. To się właśnie zdarzyło Eriugenie i Teilhardowi, próbując bowiem uniknąć konkluzji ograniczających boską wszechmoc, ograniczając jego doskonałość, bezczasowość, samowystarczalność.

Nie mam bynajmniej roszczeń do tego, by te trudności rozjaśnić albo podsunąć nowe rozwiązania dla pytań, które dręczyły przez stulecia najwybitniejszych filozofów i myślicieli religijnych. Usiłuję tylko powiedzieć, że w każdej utopii pogodzenia ostatecznego zawarte jest niebezpieczeństwo kulturalne, i że — co jest odwrotną stroną tej samej sprawy — pojęcie grzechu pierwotnego zawiera wnikliwą intuicję ludzkiego losu.

Nie jest dziwne, że optymistyczna filozofia powszechnego pogodzenia tak silnie kusi chrześcijaństwo współczesne. Po tylu porażkach, jakich doznało przez niezdolność swoją do stawienia czoła cywilizacji sekulamej i przez nieufność względem wszystkich prawie zmian intelektualnych i społecznych dziejących się poza jego nadzorem, po dwuznacznym sukcesie w walce z modernistycznym kryzysem na początku stulecia, wielki strach ogarnął chrześcijaństwo: strach, iż zostanie zepchnięte do roli obcej enklawy w społeczeństwie zasad niczo niechrześcijańskim, iż może być prześcignięte i izolowane; strach ten skłania teraz ku opinii, że najważniejszym zadaniem chrześcijaństwa jest nie tylko być w świecie, nie tylko uczestniczyć w wysiłkach świeckiej kultury, nie tylko dostosowywać swój język do oczekiwań i mentalności współczesnych, ale uświęcać z góry niemal wszystko, co spontanicznie wyrasta z naturalnych ludzkich impulsów. Uniwersalna podejrzliwość ustępuje miejsca uniwersalnej aprobacie, strach przed zepchnięciem do chrześcijańskiej kultury Syllabusa wydaje się nakłaniać do

ruchu ku chrześcijańskiej kulturze Munsteru, a groźba, iż można być usuniętym ze współzawodnictwa, wydaje się silniej odczuwalna niż groźba utraty własnej tożsamości. Strach ten naturalnym biegiem rzeczy dochodzi do głosu w przemieszczeniach doktrynalnych; pojęcia diabła i grzechu pierwotnego niemal się ulotniły. Wiara w nieograniczoną, naturalną zdolność człowieka do samodoskonalenia, niemal w Paruzję, którą człowiek sam przygotowuje, zdaje się stopniowo zyskiwać grunt w umysłach chrześcijan.

Niechrześcijanie nie tylko mają prawo z niepokojem zastanawiać się nad formą chrześcijaństwa i jego losem, ale z oczywistych powodów powinni to czynić. Chrześcijaństwo należy do naszego wspólnego duchowego dziedzictwa i być całkiem niechrześcijaninem oznaczałoby wyłączyć się z tej kultury. Jego wagi w wychowaniu moralnym zbyt ciężkie dowodzić; zmiany duchowe w chrześcijaństwie są skorelowane ze zmianami, które poza nim zachodzą, toteż trzeba je łącznie rozważać. Świat potrzebuje chrześcijaństwa nie tylko w znaczeniu subiektywnym, ale i dlatego, że bardzo ważne zadania nie mogą być bez jego udziału podjęte, a samo chrześcijaństwo musi nieść odpowiedzialność za świat, do którego formowania przyczyniało się przez stulecia. Niepodobna temu zaprzeczyć, że nauka o grzechu pierwotnym i o nieuleczalnym zepsuciu natury ludzkiej może być i była rzeczywiście używana jako skuteczne narzędzie ideologiczne konserwatywnego oporu przeciw wszystkim zmianom społecznym i przeciw próbom podważenia istniejącego systemu przywilejów. Istnieje silna pokusa, by każdy rodzaj niesprawiedliwości usuwać z pola widzenia powiedzeniem: "losem naszym jest cierpieć, grzechy nasze są wielkie, istotnej poprawy ludzkiego losu nie należy oczekiwać na ziemi..." Zarówno w dziewiętnastym jak w dwudziestym stuleciu liczne mniej lub bardziej oficjalne orzeczenia i znaczna część literatury katolickiej poświęconej kwestiom społecznym odzwierciedlały ten rodzaj mentalności konserwatywnej i usprawiedliwiałały nawet prostackie nieraz, tradycyjne krytyki pisarzy socjalistycznych.

Za łatwo byłoby przy tym zlekceważyć sprawę powiedzeniem, że pojęcie grzechu pierwotnego do takich wyników nie prowadzi, że było "nadużywane" do niewłaściwych celów lub mylnie interpretowane. Związek między świadomością grzechu pierwotnego i postawą biernej rezygnacji w obliczu nieszczęść ludzkich nie jest trywialnym błędem logicznym; jest silniejszy i bardziej znaczący. Powiedzieć, że zarażeni jesteśmy pierwotnym zepsuciem i że diabeł nie może być nawrócony, rzeczywiście znaczy, że jest pewna suma zła, której wykorzenieć się nie da i że w nędzy naszej jest coś nieuleczalnego. Nie oznacza to, że wszelkie rodzaje zła są wieczne i wszelkie formy nędzy nieuchronne. Ale nie mamy sposobu, by wykryć bez wątpliwości, co może, a co nie może od nas zależeć; nie potrafimy narysować dokładnej linii, oddzielającej przejściowe i trwałe strony naszej duchowej i fizycznej biedy. Nie wiemy nawet dobrze, jak te strony można by zdefiniować. Wiele nieszczęść da się odwrócić i wiele ciężarów można złagodzić, nigdy jednak nie wiemy z góry, jaka jest dokładna cena naszych wyników, bo wartości, które zyskujemy, opłacane są w innej i niewymiennej walucie. Każdy fragment tego, co zwiemy postępem, jest płatny i nie możemy prawie porównywać wydatków i zysków. Nasza niezdolność do sporządzania takiego bilansu jest sama częścią naszej ułomności. Skoro wzrost zaspokojenia stowarzyszony jest zawsze z mnożeniem potrzeb, nie możemy bezbłędnie ustalić, czy roz-ziew między tym, czego subiektywnie potrzebujemy a środkami zaspokojenia, zmniejsza się, a jeśli

tak, jak to zmniejszenie wymierzyć. Uważamy za swoją powinność walczyć przeciw źródłom niedoli, ale czynimy to nie mając nigdy pewności, że drzewo postępu prawdziwie wydaje owoce.

Możliwe niszczycielskie skutki pojęcia grzechu pierwotnego w naszym życiu kulturalnym są niezaprzeczalne; tak samo niezaprzeczalne są niszczycielskie skutki doktryny przeciwstawnej, która zakłada, że zdolność do doskonalenia nie ma granic i że nasze prognozy co do pogodzenia ostatecznego czy syntezy totalnej są ugruntowane. Jednakże sam fakt, że zarówno uznanie, jak odrzucenie pojęcia grzechu pierwotnego okazują się w historii naszej siłami niszczycielskimi, jest jednym ze świadectw na rzecz realności grzechu pierwotnego. Innymi słowy, stoimy w obliczu osobiwej sytuacji, w której katastrofalne konsekwencje, wynikające z uznania którejkolwiek z dwóch niezgodnych teorii, potwierdzają jedną z tych teorii, a zwracają się przeciwko drugiej.

Ta konkurencyjna teoria - negacja ontologicznego sensu zła - jest niszczycielska z innych powodów. Jeśli wszystko ostatecznie ma być usprawiedliwione, wszystko obdarzone sensem w ostatecznym zbawieniu, to nie tylko historii minionej wystawia się świadectwo niewinności, ale również historii współczesnej, a historia współczesna to to, co każdy z nas tu i teraz czyni. Okazuje się zatem, że z koniecznością będziemy uwolnieni od winy na sądzie ostatecznym, już to dlatego, że motywy nasze były czcigodne, już to, że byliśmy nieświadomymi agentami opatrnościowej mądrości. Nadzieja na całkowite wykorzenienie zła w przyszłości wystawia teraźniejszości uniewinniający wyrok. Cieszymy się, bo po Armagedonie nawet pokonana armia zmartwychwstanie do chwały.

Widok ostatecznej jedności, która dzięki ludzkim wysiłkom pochłonie bezboleśnie i uszlachetni uciążliwy marsz historii minionej, obecna jest zarówno w świecie chrześcijańskim, jak w dziejach ruchów socjalistycznych. Słowa, dzięki ludzkim wysiłkom" trzeba podkreślić. Nawet nadzieja indywidualnego raju, który na ziemi jest osiągalny — jak u mistyków — bywa niszczycielska, jeśli opiera się na przypuszczeniu, że mistyczna annihilatio może pojawić się w wyniku kontemplacyjnych wysiłków jednostki lub jako nagroda za nie; obojętność względem potrzeb i cierpień innych ludzi i lekceważenie reguł moralnych łatwo z taką nadzieją się wiążą (widać to było u kwietystów), jako że jeden niezróżnicowany akt wiary ma pochłonąć (a przez to znieść) wszystkie zasługi cząstkowe i skromniejsze. Ale nawet u tych mistyków, którzy oczekiwali miłosnej unii z Bogiem jako niezasłużonego daru łaski, granica zacierać się może ryzykownie między wyłącznym pochłonięciem Bogiem a obojętnością wobec innych ludzi, podobnie jak granica między pogardą dla ciała a ubóstwieniem świata fizycznego jako emanacji Stwórcy. Niebezpieczeństwa są jeszcze bardziej jaskrawe, kiedy poddajemy się nadziejom na raj kolektywny, jak w ruchach chiliastycznych. Takie eksplozywne nadzieje mają silne korzenie w tradycji myśli socjalistycznej. Znajdujemy je u Marksa (mniej u Engelsa) w postaci wiary, że przyszłość komunistyczna przyniesie doskonałe pogodzenie empirycznego istnienia ludzi z autentyczną istotą człowieka i z wielką przyrodą również. Ten powrót człowieka do siebie samego - całkowite ponowne przywłaszczenie przez niego wszystkich swoich sił i zdolności - jest dokładnie tym, czym miał być stan rajski: doskonałą jednością istot ludzkich w skali zarówno społecznej, jak jednostkowej. Obraz człowieka z sobą samym, a także ze swoim społecznym i naturalnym środowiskiem na zawsze pogodzonego jest równie trudny do zrozumienia, jak wyobrażenie nieba. Niespójność jest zasadniczo ta sama: raj ziemski ma pogodzić zaspokojenie z twórczością, raj niebiański ma pogodzić zaspokojenie z miłością. Oba te połączenia są niepojęte, bo bez niezaspokojenia — a więc jakiejś formy cierpie-

nia — nie ma ani twórczości, ani miłości. Zaspokojenie całkowite jest śmiercią; niezaspokojenie częściowe zakłada ból.

Wydaje się to trywialne, ale trywialność ta jakoś przechodzi niezauważona w obietnicach raju i doskonałej jedności człowieka. Niespójność jest, być może, bardziej rażąca w przypadku raju ziemskiego, gdyż konfrontacja realności empirycznych jest w tym przypadku możliwa, podczas gdy nikt nie rości sobie pretensji do znajomości praw, które niebiosami rządzą. Że sama idea jedności człowieka jest niepojęta, świadczy to znowu o realności grzechu pierwotnego.

Są i inne świadectwa, tak liczne i tak przekonujące, że ich pomijanie jest niewybaczalne. Podatność nasza na zepsucie i rozkład nie jest przygodna. Udajemy, że wiemy o tym, ale rzadko badamy znaczenie tej wiedzy dla wartości naszych nadziei. Udajemy, iż wiemy, że nic nie jest wiecznie zielone, że każde źródło życia wyczerpuje się w końcu, a każdy koncentrat energii kiedyś się rozprasza. Udajemy, że wiemy, iż sam biologiczny proces życia jest źródłem lęku, konfliktów, agresji, niepewności, niepokoju. Udajemy, że wiemy, iż żaden spójny system wartości nie jest możliwy i że wartości, które uważamy za ważne, na każdym kroku okazują się wzajem niezgodne, gdy próbujemy stosować je praktycznie w wypadkach poszczególnych; moralne zwycięstwo zła, tzn. tragedia, jest zawsze możliwe. Udajemy, że wiemy, iż rozum często stoi na zawadzie zdolności do wyzwalań naszych energii, że chwile radości są najczęściej wydarte naszej trzeźwości umysłowej. Udajemy, że wiemy, iż tworzenie jest walką człowieka przeciw sobie samemu, a najczęściej także przeciw innym, że błogosławieństwo miłości leży w niezaspokojeniu połączonym z nadzieją, że w świecie naszym śmierć jest jedyną jednością zupełną. Udajemy, że wiemy, dlaczego szlachetne nasze motywy ześlizgują się ku złym wynikom, dlaczego nasza dobra wola wyrasta tak często z pychy, nienawiści, próżności, zawiści, ambicji osobistych. Udajemy, że wiemy, iż większość życia polega na ucieczce od rzeczywistości i na zatajaniu tej rzeczywistości przed samymi sobą. Udajemy, że wiemy, iż wysiłki nasze nad naprawą świata ograniczone są wąskimi marginesami, wyznaczonymi przez biologiczną naszą budowę i przez nacisk przeszłości, co nas uformowała i której nie możemy bardzo daleko za sobą zostawić. Wszystkie te rzeczy, które, jak udajemy, są nam wiadome, składają się na rzeczywistość grzechu pierwotnego - a jednak tej właśnie rzeczywistości ciągle usiłujemy przeczyć.

Przeczenie nasze nie jest zapewne bez podstaw i są argumenty, by je uprawomocnić. Wolno twierdzić, że prawda bywa czasem trucizną, a kłamstwo błogosławieństwem. Wolno podejrzewać, że prawda o grzechu pierwotnym sama wiedzie do wniosku, iż prawda ta nie powinna być ujawniana, gdyż świadomość wąskich granic, w jakich wysiłki nasze się obracają, może być tak zniechęcająca, że będzie udaremniać nawet te skromne sukcesy, jakie są możliwe. Można sądzić, że tylko nadzieja nieskończona potrafi uruchomić energie, jakie są potrzebne do osiągnięcia rezultatów skończonych, że chociaż nie możemy pozbyć się cierpienia, możemy je jednak łagodzić i ograniczać, a po to, by to czynić skutecznie, powinniśmy przyjąć błędną wiarę, iż w końcu cierpienie będzie zniesione bez reszty. Krótko mówiąc, można sądzić, że jeśli możemy zrobić to, co możemy, to tylko dlatego, iż wierzymy, że możemy zrobić coś, czego nie możemy właśnie.

Jest wiele prawdy w takich argumentach. Jest możliwe, że trudno byłoby nam znosić życie, gdybyśmy od początku wiedzieli to wszystko, czego uczymy się przez dziesięciolecia. Jakiś pomysłowy mechanizm działa w naszej niezdolności do przekonania ludzi młodych o iluzorycznym charakterze ich

nadziei; jeśli bowiem te nadzieje cokolwiek dobrego przynoszą, to tylko dlatego, że były oszukańcze. Być może niewiele ludziom udałoby się zdziałać w naprawianiu warunków życia ludzkiego, gdyby znali byli z góry cenę, jaką trzeba za to płacić. Może najpospolitszą formą, w jakiej uświadamiamy sobie naukę o grzechu pierworodnym, jest przekonanie, że w walce z życiem każdy jest w końcu pokonany, że ponieśliśmy porażkę, zanim jeszcze zaczęliśmy bitwę. W większości wypadków żyć takie przekonanie znaczy utracić wolę walki; są zatem dobre powody, dla których wolimy odpychać od siebie wiedzę o ontologicznym znaczeniu zła.

Ale są także dobre racje, by sądzić, że powinniśmy stawić czoła rzeczywistości, i to nie tylko dlatego, że przyznajemy prawdzie pierwszeństwo nad skutecznością, ponieważ pierwszeństwa takiego racjonalnie udowodnić niepodobna. Obietnica totalnego zbawienia, nadzieja na dobroczynną apokalipsę, która przywróci człowiekowi jego niewinność, sprzeciwia się zarówno rozumowi, jak naszemu prawu do życia jednostkowego. Ten związek jest widoczny. Nasza niedoskonałość ujawnia się między innymi w naszej zdolności do wątpienia, ale sama ta zdolność utrzymuje chwiejną równowagę między naszym społecznym i jednostkowym życiem. Wątpienie grało kluczową rolę w osiągnięciu przez nas statusu istot rozumnych i naszą zdolność i nasze prawo do wątpienia musimy chronić. Sam fakt naszej niedoskonałości nie wystarcza, by nas uzdolnić do wątpienia; potrzebujemy ponadto świadomości tej niedoskonałości. Wątpienie może uchodzić za jeden ze skutków grzechu pierworodnego, ale chroni nas również przed innymi, bardziej niszczycielskimi skutkami. Jest ważne, byśmy żyli w niepewności co do ukrytych motywów własnych czynów i co do racji własnych przekonań, jest to bowiem jedyne urządzenie, które broni nas przed wszystko usprawiedliwiającym fanatyzmem i nietolerancją. Powinniśmy pamiętać, że pełna jedność człowieka jest niemożliwa, w przeciwnym przypadku będziemy próbowali narzucić ją wszystkimi środkami, jakie się dają pomyśleć, a nasze szaleńcze wizje doskonałości kończyć się będą przemocą i zrealizują się jako teokratyczna lub totalitarna karykatura jedności, która udaje, że wprowadziła w czyn Wielkie Niepodobieństwo. Im większe nasze nadzieje, tym więcej gotowi jesteśmy poświęcić, i to też wydaje się racjonalne. Jak zauważył Anatol France, nigdy tylu ludzi nie wymordowano w imię jakiejś doktryny, jak w imię zasady, że ludzie są z natury dobrzy. Nikt nie lubi wątpienia, lecz zniszczyć je to podważyć rozum. Wedle starej mitologii perskiej, która była głównym źródłem filozofii manichejskiej. Bóg zła i Bóg dobra byli bliźniakami; jeśli dwóch ich się urodziło, nie zaś jeden, to dlatego, że zwańpienie zakradło się w umysł pierworodnego Boga. Wątpienie zatem jest właściwym źródłem zła, nie zaś jego wynikiem: nic w tym dziwnego, gdyż dla umysłu boskiego wątpienie jest zniszczeniem. Dla naszego umysłu wątpienie jest świadectwem naszej niedoskonałości, nie zaś jej przyczyną, zarazem jednak zapobiega ono temu, by zło, które jest w nas, rozwinęło pełnię swoich możliwości. To, co sprawia, że jesteśmy dotkliwie świadomi naszej niedoskonałości, pomaga nam być mniej niedoskonałymi, niż moglibyśmy być inaczej, a to przyświadcza realność grzechu pierworodnego. Porzuciwszy mit Prometeusza, nie musimy, być może, przedstawiać sobie naszego losu w kategoriach statycznego mitu Syzyfa, wbrew pesymizmowi Camusa. Posłuży nam bodaj lepiej biblijna legenda o Nabuchodonozorze, który zdegradowany został do kondycji zwierzęcej, kiedy usiłował sam siebie wynieść do godności Boga.

Wiemy aż nadto dobrze, że nie ma takiego osiągnięcia umysłu, takiego dzieła ludzkiego geniuszu, które nie dałoby się obrócić przeciwko człowiekowi i nie mogło być użyte w jakiś sposób jako narzędzie.

dzie diabła. Wynalazczość nasza nigdy nie będzie tak wielka, byśmy mogli przechytryć diabła i przeszkodzić mu w zwracaniu przeciwko nam najszlachetniejszych wyników naszej twórczości. Wątpienie jest jednym z naturalnych zasobów, jakie możemy użyć przeciwko niemu, może ono osłabić nasze prometejskie zaufanie do siebie i dać nam środki mediacji między niezgodnymi wymaganiami, jakie nam życie narzuca. Zbyteczne dodawać, że diabeł umie także wątpienie zaprząć do swoich usług, uczynić zeń pretekst dla bezczynności i bezwładu wtedy, kiedy potrzebna jest właśnie stanowczość i gotowość do podejmowania niepewnej walki. Przyrodzone nasze siły nie mogą znaleźć niezawodnego schroniska przeciwko złu; wszystko, co możemy uczynić, to uprawiać sztukę balansowania przeciwstawnych niebezpieczeństw. To właśnie głosi tradycja chrześcijańska, powiadając, że niektóre skutki grzechu pierwotnego są nieuchronne i że jeśli zbawienie jest możliwe, to tylko przez łaskę.

Są racje, dla których potrzebujemy chrześcijaństwa, ale nie byle jakiego. Nie potrzebujemy chrześcijaństwa, które robi polityczne rewolucje, współpracuje z tak zwanym wyzwoleniem seksualnym, uświęca nasze wszystkie pożądliwości i wychwala przemoc. Dostatek jest sił na świecie, które tym wszystkim się zajmują bez pomocy chrześcijaństwa. Ludzie potrzebują chrześcijaństwa, które pomoże im wyjść poza bezpośrednie naciski życia, które ukaże im nieuniknione granice losu ludzkiego i uzdolni do zgody na nie, chrześcijaństwa, które uczy ich tej oto prostej prawdy, że jest nie tylko jutro, ale także pojutrze i że różnica między sukcesem a porażką rzadko jest wyraźna. Potrzebujemy chrześcijaństwa, które nie jest ani złote, ani purpurowe, ani czerwone, ale szare. Potrzebujemy jednak więcej niż chrześcijaństwa, i to nie w imię abstrakcyjnych zalet różnorodności, ale dlatego, że prawda chrześcijaństwa jest tak samo jednostronna, jak każda inna. Potrzebna nam jest żywa tradycja myśli socjalistycznej, która odwołuje się wyłącznie do sił ludzkich, gdy głosi tradycyjne wartości sprawiedliwości i wolności. Ale też nie byle jaka tradycja socjalistyczna jest nam potrzebna. Nie są nam potrzebne rojenia o społeczeństwie, z którego usunięta będzie wszelka pokusa zła; ani o rewolucji totalnej, która za jednym zamachem ześle nam błogosławieństwa ostatecznego zbawienia i świat bez walki. Potrzebujemy tradycji socjalistycznej, o ile pozwala nam zrozumieć złożoność brutalnych sił działających w historii ludzkiej i wzmocnić gotowość naszą do opierania się uciskowi i do leczenia nędzy. Potrzebujemy tej tradycji socjalistycznej, która świadoma jest własnych swoich ograniczeń, jako że marzenie o ostatecznym zbawieniu na ziemi jest rozpaczłą przebraną za nadzieję, żądzą władzy przebraną za pragnienie sprawiedliwości.

Nie możemy jednakowoż wyczekiwać wielkiej syntezy zróżnicowanych i wzajemnie niezgodnych tradycji, które są nam potrzebne. Możemy próbować uzgadniać je w abstrakcyjnych ogólnikach, ale najczęściej będą one okazywać się w skłóceniu, gdy się je stosuje do wypadków poszczególnych. Eden uniwersalności ludzkiej jest utracony.

[1972]

Leszek Kołakowski "Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań",

ANEKS, Londyn 1984, ss. 149-157