Jan Krasicki: Eschatologiczne uwikłania zła osobowego

Zło nie warunkuje samej historii, tak jak nie warunkuje ludzkiej wolności. Zło nie warunkuje niczego. To dobro jest warunkiem wszystkiego, także zła. Jednak bez zła jako tajemnicy, przekazanej choćby w opowieści o upadku pierwszych rodziców, bez tej przewyższającej całą mądrość ludzką nauki grzechu pierworodnym historia ludzka staje się zupełnie niepojęta – mówi Jan Krasicki w rozmowie z Jakubem Pydą specjalnie dla „Teologii Politycznej Co Tydzień": Przeciwnik.

Jakub Pyda (Teologia Polityczna): Panie Profesorze, na początku chciałbym zapytać o tradycję mówienia o złu osobowym na gruncie filozofii. Czy funkcjonuje ono w dyskursie inaczej niż zło nieosobowe – jako li tylko spekulatywne, abstrakcyjne pojęcie?

Jan Krasicki, Uniwersytet Wrocławski: Pojęcie zła osobowego jest raczej filozofii obce i filozofowie wydają się stronić od niego. Stosuje je św. Augustyn, św. Tomasz, ale już myśliciele nowożytni unikają, unika Leibniz, Wolter. Występuje w myśli Oświecenia, ale raczej w znaczeniu prześmiewczym jako przesąd, relikt świadomości mitologicznej, oznaka zacofania. Kant, który, jak powiada Marian Zdziechowski, miał „czucie złego", w swej filozofii religii woli mówić o złu radykalnym, a nie złu osobowym, szatanie. Taka oświeceniowa tendencja dominuje do dzisiaj. Zmagają dwa obrazy zła osobowego racjonalny oraz mityczny, co bynajmniej nie znaczy, że pierwszy jest prawdziwy a drugi fałszywy. Niemożliwe wydaje się przy tym zachowanie tożsamości chrześcijaństwa i chrześcijańskiego *depositum idei* z równoczesną całkowitą demityzacją zła osobowego. Realności zła osobowego nie przeczy jego mityczność. Mit rządzi się inną i własną logiką, odmienną od logiki racjonalnego dyskursu i są to logiki niekonwergentne.

Trzeba przy tym dodać, że sama teologiczna i filozoficzna treść wyrażenia zło osobowe piętrzy kolosalne trudności. Zło osobowe jest bowiem fenomenem szczególnym. Problem z mówieniem o złu polega na tym, że nasza myśl i nasz język mają zawsze jakieś ontyczne odniesienie. Mówi się np., że „szatan jest osobą", że „diabeł istnieje". Ale co znaczy słowo „jest" i „osoba" w odniesieniu do tego bytu – nie bardzo wiemy. Niewątpliwie jakąś ontologię szatana i teorię jego „osoby" da się zbudować, ale czym on jest, do końca nie wiemy i wiedzieć nie będziemy. Pozostają jedynie zatem niejasne supozycje. Zło samo z siebie nie istnieje, nie jest bytem, „czymś". Jest „brakiem" dobra-bytu, jest *privatio boni.* Na tę aporię w poznaniu zła wskazywał już św. Augustyn, który napisał, że jak nie sposób „widzieć ciemności ani słyszeć ciszy", tak też „nie można wiedzieć tego, czego nie ma", nie sposób poznać tego, co jest „niczym" – zła. W dialogu *O wolnej woli* czytamy: „Pytasz mnie więc czym jest zło?". Odpowiadam: „Nie wiem. Nie można bowiem poznać tego co jest niczym" (*Sciri enim non potest quod nihil est*). Dlatego w klasycznej filozofii stosuje się pojęcie zła jako kategorii relatywnej do dobra-bytu. Owszem, istnieją „pozytywne" koncepcje zła np. gnoza i manicheizm, w których nadaje mu się samoistny status bytowy, istnieją „pozytywne" koncepcje zła, takie jak teozofia Boehmego, czy myśl Schellinga, ale zło i tam pozostaje tajemnicą. Tak ujęte zło występuje także u myślicieli i pisarzy rosyjskich: u Sołowjowa, Bierdiajewa, a zwłaszcza Dostojewskiego. Bierdiajew odmawia całkowicie złu natury bytowej i traktuje je jako niezbywalny element ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego. Podobnie, choć przybiera to wymiar bardziej radykalny, jest u Dostojewskiego. Nie jest to jednak pojęcie zła osobowego w znaczeniu doktrynalnym, teologicznym.

W kontekście tych uwag głęboko trafne wydają się zatem słowa Josepha Ratzingera: „gdy pytam o to, czy diabeł jest osobą, właściwa odpowiedź winna wtedy brzmieć, że jest on nie-osobą (*Un-Person*)". Jest on raczej rozkładem i rozpadem osoby. Taki sens ma także odpowiedź opętanego z Gerazy (Mk 5, 1-17). Na pytanie Chrystusa: „Jak ci na imię?" (a imię w świecie żydowskim wyraża istotę, to, czym się jest najgłębiej), demon odpowiada: „Na imię mi «Legion», bo nas jest wielu". Jak powiada Paweł Jewdokimow, to raptowne przejście od liczby pojedynczej do mnogiej, od „mnie" do „nas", wyraża właśnie istotę demona, czyli rozbicie, rozkład. Oznacza to zarazem, że szatan, zło osobowe w żadnym

znaczeniu nie jest i nie może być bytem „symetrycznym” do Boga, który jest Osobą. Jeśli o złu osobowym zatem mowa, to w znaczeniu nie jednoznacznym, lecz analogicznym – choć to analogia ułomna, wręcz kaleka. Istotą osoby jest wszak zdolność do nawiązania oraz budowania więzi, relacji, a szatan nie jest do tego zdolny, przeciwnie, jest wręcz jej niszczycielem. Jest zaprzeczeniem osoby, choć podszywa się pod byt osobowy. Nie mamy jednak innego języka, by o nim mówić. Nasz język jest osobowy i ontyczny, a zatem personalizujemy i ontologizujemy to, co żydowskiemu *Sitz im Leben* było zupełnie obce. Biblia nie jest wykładem filozofii. Abstrakcyjne pojęcia były specjalnością starożytnych Greków, kategorie biblijne są konkretne, wzięte z życia ludów starożytnego Wschodu, niejednokrotnie dość prymitywnych cywilizacyjnie, pasterskich. W Biblii byty duchowe własnego ontycznego statusu nie mają, anioł, to funkcja a nie byt i znaczy „posłany”. Jednak z punktu widzenia poznania zła, lepsza wydaje się taka personalizacja niż derealizacja i banalizacja zła nie tylko moralna, ale i filozoficzna np. wkomponowanie zła jako samoznoszącej się siły w uniwersalnym planie bytu, w takich koncepcjach jak np. Erugieny, Hegla, czy Teilharda de Chardin. To są aspekty tej samej sprawy i zależy, co mamy na celu: czy filozoficzne spekulacje, czy cel moralny i pedagogiczny. Kościół, mając na uwadze zbawienie wiernych, w swej misji przez wieki odwoływał się do tej pierwszej a w drugiej upatrywał zagrożenia, czy wręcz zniweczenia istoty swego zbawczego posłania. Temu celowi służyła doktrynalizacja i dogmatyzacja wiary, a także uprawiana przez wieki trudno dzisiaj zrozumiała duszpasterska „pedagogika strachu”, obecnie zaniechana i mało przekonująca.

Jeśli przeto obecnie w dobie sekularyzmu pojęcie zła osobowego jest tak rozmyte i tak mało popularne, że nawet duszpasterze, aby nie być posądzonymi o wstecznictwo, wolą o nim nie wspominać, nie znaczy to, że temat zniknął, że problemu nie było i nie ma. Jest wprost przeciwnie – właśnie dlatego nabiera on nowej mocy. Mimo tych zastrzeżeń, samego pojęcia zła osobowego nie uważam za bezużyteczny, szkodliwy czy przestarzały zabobon. Pozwala ono bowiem zachować świadomość, że mamy do czynienia z realną egzystencjalną siłą działająca w świecie wydanym mocy zła („świat w złym leży” – 1 J 5 19). W tym kontekście wezwanie skierowane przez Chrystusa do uczniów w Ogrodzie Oliwnym (a mamy okres Wielkiego Postu) „czuwajcie i módlcie się” nie przestało obowiązywać. Przeciwnie, ze wzgląd, jakby powiedział Pascal, na „fałszywy pokój” świata, który

Chrystus przyszedł zburzyć, a nie utrwalić („przyniosłem nie pokój, lecz wojnę”), brzmi ono jeszcze bardziej dramatycznie niż przed ponad dwoma tysiącami lat. Zło osobowe jest straszną tajemnicą, która działa aż do teraz. Pascal mówił, że Jezus „*będzie konał* aż do skończenia świata” i nie należy (nie wolno!) „spać” przez ten czas. Nie znaczy to jednocześnie, że szatan jest przeciwieństwem Boga, byłoby to manicheizmem albo gnozą. Bóg nie ma swego przeciwieństwa, przeciwieństwem Boga jest On sam.

Problem zła jest częstokroć podejmowany w kontekście historiozofii. W jaki sposób ów negatywny pierwiastek może kształtować historię? Jak miałby się on objawiać?

Może odpowiem wprost i krótko: bez tego pierwiastka nie byłoby historii, ponieważ o historii można mówić tylko tam, gdzie jest człowiek. Człowiek jest istotą historyczną przez to, że jest istotą zdolną do wolności, a więc posiadającą znajomość dobra i zła. Wprowadza on zatem w świat jakość, której w świecie nie ma, czyli właśnie wolność. Jak mówią antropolodzy filozoficzni – człowiek w przeciwieństwie do zwierząt to forma „otwarta”, posiadająca jakby podwójną metrykę urodzenia, z ciała i z ducha, która dzięki moralnej wolności tworzy dopiero swoją drugą właściwą, czyli ludzką naturę, a zatem porządek kultury i historii.

Zło oczywiście nie warunkuje samej historii, tak jak nie warunkuje ludzkiej wolności. Zło nie warunkuje niczego. To dobro jest warunkiem wszystkiego, także zła. Jednak bez zła jako tajemnicy, przekazanej np. w opowieści o Upadku, bez tej przewyższającej całą mądrość ludzką nauki o Grzechu Pierworodnym historia ludzka staje się zupełnie niepojęta. Pascal pisał: „Grzech pierworodny jest niedorzecznością w oczach ludzi (...). Ale ta niedorzeczność jest mądrzejsza niż cała mądrość ludzi”. Kołakowski stwierdzi, że „tajemnica dziedziczenia grzechu jest rzeczą, bez której nie możemy mieć żadnej znajomości samych siebie (...) Mimo to bez tej tajemnicy najbardziej niezrozumiałej ze wszystkich, jesteśmy niezrozumiali samym sobie”. Bez tej „negatywności”, a więc grzechu i zła nie sposób mówić o historii. Nie sposób mówić o niej także w znaczeniu historiozoficznym, czyli uporządkowanej wedle linearnej a nie cyklicznej koncepcji czasu, a taką zawdzięczamy Biblii. Ponieważ w planie kosmosu jedynie człowiek jest istotą historyczną, bez zła,

„negatywności” nie byłoby żadnej zmiany w czasie, a zatem i w historii. Zło, czym szczyci się Mefistofeles w *Fauście* Goethego («Ich bin ein *Teil* von *jener Kraft*, die *stets* das *Böse will* und *stets* das *Gute schafft*), w tym znaczeniu, jest czynnikiem „postępu” a nawet Dobra. Tak jest także ujęta jego rola w filozofii Fichtego. Bierdiajew – podobnie jak Fichte uważał – iż to nie grzech, zły uczynek moralny, jest największym złem, ale duchowy bezwład, atrofia woli, brak działania, wysiłku duchowego, walki. To one, a nie taki czy inny dobry lub zły czyn, są „prawdziwym, wrodzonym w swej naturze ludzkiej tkwiącym radykalnym złem”. Dzisiejszy nihilizm nie polega na tym, że człowiek występuje przeciw czemuś, ale na tym, że zgadza się prawie na wszystko.

Jak na gruncie filozofii jest rozpatrywana teodycea? W jakim stopniu metody wypracowane w ramach dyskursu filozoficznego mogą dialogować z ujęciem teologicznym?

Teodycea (łac. *Theodicea*, z gr. *theos* – „Bóg”, *dike* – „prawo”, „sprawiedliwość”) jest konstrukcją „racjonalną” i jak każde tego typu przedsięwzięcie łatwo je podważyć, a nawet obrócić jej argumenty w ich przeciwieństwo, a to, co uważa się za ich siłę, zamienić w słabość. I tak np. tezę Leibniza o tym, że Bóg stworzył najlepszy z możliwych światów, obrócić w stwierdzenie Schopenhauera, że świat, w którym żyjemy jest najgorszy z możliwych i gdyby był choć o trochę gorszy, przestał by istnieć. Prototypu takiej wizji dziejów i świata można upatrywać już w *Państwie Bożym* św. Augustyna, ale jej kanoniczny wyraz stanowi *Teodycea* Leibniza, model, który u Hegla przechodzi w historiodyceę. Argumenty teodycei na „obronę”, „usprawiedliwienie” Boga ze zła łatwo obrócić w Jego „oskarżenie”. Taka jest też postawa Iwana Karamazowa w *Braciach Karamazow* Dostojewskiego, który, w obronie „łzy” niewinnego dziecka powiada, że nie Boga „nie przyjmuje”, lecz świata przezeń stworzonego.

Caput mortis tego typu koncepcji było straszliwe trzęsienie ziemi w Lizbonie 1 listopada 1755 roku. Po tym kataklizmie Wolter sformułował słynne pytanie: *Dlaczego Lizbona?*, które zawarł w swoim *Poemacie o trzęsieniu ziemi w Lizbonie*, zapoczątkowując właściwie

nierozstrzygalną filozoficzną dyskusję, a teodycealny argument z celowości stworzenia wyśmiał wprost w powiastce filozoficznej *Kandyd, czyli optymizm*.

Dzisiaj powstaje pytanie o sens jakiejkolwiek teodycei po takich wydarzenia XX wieku jak Holokaust i Kołyma? Czy w ogóle można mieszać w nie Boga? Holokaust, jak się wydaje, pogrzebał wszelkie możliwości „obrony Boga" a w Oświęcimiu Bóg przegrał w sposób definitywny i ostateczny. Skoro Bóg się tak zachował, to czy człowiek – pytają teologowie *nach* Auschwitz – może powiedzieć na Jego „obronę", „usprawiedliwienie" cokolwiek, co jednocześnie nie obróciłoby się przeciw Niemu? Dlatego tacy judaistyczni myśliciele jak Abraham J. Heschel czy Emil L. Fackenheim twierdzą, że Szoa to wyłącznie sprawa człowieka, a mieszanie w nią Boga jest potwarzą. Holokaust to „problem i dzieło człowieka", a „wszelkie próby włączania weń Boga" są chybione. Wszelkie „oswajanie" Boga z tym wydarzeniem jest „największym bluźnierstwem" (Abraham J. Heschel). Skoro Bóg milczał, w świecie, w którym – jak powiada Theodor W. Adorno – „nie ma takiego słowa, również teologicznego, które by nieodmienione miało prawo rozbrzmiewać z wysokości", jedyne, co możemy czynić po Holokauście, to milczeć. Czy jest to jednak możliwe?

Dla mnie największą i jedyną teodyceą Boga jest Jego Syn. W tym „argumencie" Bóg nie przedstawia racjonalnych argumentacji, ale wydaje w nasze ręce Samego Siebie. Wobec argumentu „z Syna" wszystkie argumenty teodycei wydają się niepoważne. Na ten „argument" wskazuje także św. Jan Chrzciciel mistrzowsko zobrazowany przez Matthiasa Grünewalda w scenie zołtarza w Isenheim, gdzie palcem prawej dłoni wskazuje na Jedynego Niewinnego (Baranka). Niewinnego a jednak zabitego.

Utrwaloną w tradycji formą konceptualizacji zła jest figura Antychrysta. Jak Pan Profesor uważa, dlaczego stała się ona tak znaczącym punktem odniesienia, choć w Biblii wspomina o nim ledwie kilka razy wyłącznie Jan Ewangelista?

Tak przedstawiona figura Antychrysta funkcjonuje jedynie ze względu na ułomność naszej wiedzy na temat misterium zła. Jest to tylko figura, a zatem przedstawienie symboliczne, którego istota pozostaje terenem ciągłych nieraz sprzecznych ze sobą interpretacji i domysłów od pierwszych chrześcijan, Ojców Kościoła, przez Lutra, protestantów oraz prawosławnych, których łączy to, że upatrywali Antychrysta w papieżu, po bardziej współczesne odczytania. Jako taka jest ona zatem bardziej wyrazem naszej niewiedzy niż wiedzy w tej dziedzinie i tak chyba powinno pozostać. O pewnych rzeczach nie sposób bowiem mówić inaczej niż jako „ukrytych od założenia świata", a więc w języku symbolicznym. Nie znaczy to, że ta symboliczność pozbawiona jest realnego desygnatu. Jednak, co on znaczy, tego nie wiemy do końca. To jest przedmiotem analiz egzegetów, teologów. Filozofów raczej nie, choć są wyjątki, np. figurą Antychrysta zajmuje się Heidegger w swojej fenomenologii religii, Ricoeur, o ile wiem, choć zajmuje się „symboliką złą", nie poświęca jej uwagi. Symboliczność postaci Antychrysta nie pozbawia go grozy i powagi, przeciwnie, przez swą symboliczność, zgodnie ze znaczeniem symbolu (gr. *sym-bellein*, „łączyć", „scalać", współdziałać, jest antonimem *dia–bellein*, „rozdzielać", „rozrzucać" – stąd pochodzi i nazwa „diabeł") nie redukuje, nie niweczy, nie rozbija, lecz zachowuje, scala i o-cala. Najgłębsza anamneza ludzkości, czego nie jest w stanie pojąć krótkowzroczny empiryzm i racjonalizm czy pozytywistyczny redukcjonizm, jest właśnie zachowana w symbolach. To bardzo pouczające, że realność zła osobowego (w tym i postaci Antychrysta) wydaje się bardziej zachowywać nie racjonalny dyskurs, lecz dyskurs mityczny i symboliczny, przy czym, te dyskursy są do siebie niesprowadzalne.

Figura Antychrysta jest znacząca dla zrozumienia chrześcijańskiej wizji dziejów i ich końca. Włodzimierz Sołowjow poświęcił jej osobne dziełko, choć, swoim zwyczajem, nadał mu formę żartobliwą (*Krótka opowieść o Antychryście*). Moim zdaniem jest to jednak ważki filozoficznie i teologicznie traktat, który, choć w zawoalowany sposób, wypowiada głębokie filozoficzne oraz teologiczne prawdy, bynajmniej nie sprzeczne, lecz zgodne z tym, czego w tej kwestii naucza Kościół i tradycja. Aby to jednak odsłonić, co też czynię w swojej książce o filozofii Sołowjowa, należy moim zdaniem ów tekst odczytać inaczej niż inne jego dzieła, czyli z zastosowanie szczególnej hermeneutyki, odczytując go jako tekst z „ukrytym" sensem, jako apokryf

(gr. ἀπόκρυφος, *ápókryphos* – ukryty, tajemny), by tak rzec, „naszego czasu”. Historia idei wydaje się wobec niego wprost bezradna i nie jest w stanie tego ukrytego sensu odczytać.

Z dziełka Sołowjowa wieje apokaliptyczną grozą, niemniej, jego przesłanie jest jednak budujące, w głębokim znaczeniu optymistyczne a nie pesymistyczne. Ponieważ, jak powiedziałem, Bóg nie ma swego przeciwieństwa, a Chrystus jest Bogiem, dlatego Antychryst, wbrew swej nazwie, nie jest żadnym przeciwieństwem Boga, lecz „przeciwnikiem”, a to różnica. Jest „przeciwnikiem” Boga i człowieka. W figurze Antychrysta nie tyle skupia się proste znaczenie, co wyraz naszej bezradności wobec „tajemnicy nieprawości”. Chodzi w niej o coś głębszego, niż to, co przekazują inne ewangeliczne obrazy, o coś wyjątkowego, niebywałego, ostatecznego, eschatologicznego, coś, w czym rekapituluje się cała tajemnica stworzenia, Upadku i odkupienia, cała historia rodzaju ludzkiego i świata. Dlatego, mówią egzegeci, ostatnią księgę Pisma Świętego, czyli Księgę Apokalipsy, należy odczytywać przez jego księgę pierwszą, a więc Księgę Rodzaju, niejako księgę Proto-Apokalipsy. Figura ta ukazuje nie proste przeciwieństwo Boga, lecz perwersję zła, jego przewrotność, złośliwość. Jego antyczłowieczość, która, choć przychodzi w ludzkich humanistycznych szatach, ofiarując spełnienie odwiecznych dążeń ludzkości, w tym zanik wojen, powszechny pokój, jest skierowana przeciwko człowiekowi. W opowieści Sołowjowa, co wcale dla wielu nie jest oczywiste, Bóg jest ludzki a diabeł jest nieludzki, choć, za przyjaciela, Filantropa, „miłośnika człowieka” się podaje. Inaczej mówiąc, w swej opowieści Sołowjow wskazuje na to, że to Bóg, a nie diabeł, jest „nasz”. I tymi słowy zaczyna się modlitwa, której nas nauczył sam Jezus Chrystus: „A kiedy się modlicie, mówcie: ojcze nasz…”. Można powiedzieć: Bóg jest ludzki, jest „nasz”, są to pierwsze słowa Modlitwy Pańskiej. A jakie są ostatnie? – „Zbaw nas ode złego”! Zło jest w Modlitwie Pańskiej tam, gdzie jego właściwe miejsce, czyli na ostatnim miejscu! W opowieści Sołowjowa, jak w Modlitwie Pańskiej, nie ma ani fascynacji złem, ani demonizmu, ani lęku. Jest ewangeliczny realizm. I te ostateczne pokusy człowieka i całej ludzkości odsłania tak Sołowjow w *Krótkiej opowieści o Antychryście*, jak Dostojewski w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, pokazując zarazem, że zło, także apokaliptyczne, eschatologiczne, aby działać, musi być jakoś przywołane i przyzwolone przez samego człowieka, że samo z siebie nie ma takiej władzy, bo jest to władza nad ludzką wolnością. Antychryst, „człowiek grzechu, syn zatracenia” (2

Tes 2, 2), wcielone zło, aby się objawić, musi zostać jakoś przywołany przez samego człowieka i w istocie, to ludzie, a nie żadne niebiańskie moce, kreują go na władcę ich umysłów i sumień. W rzeczy samej, w każdej chwili naszego życia, w naszych wyborach i decyzjach toczy się w nas taki dialog i dokonuje wybór pomiędzy Chrystusem i Wielkim Inkwizytorem i to, co się rozstrzygnie w ludzkich sercach, spełni się w historii u kresu czasów. Inaczej nie może.

Szczególną reakcją na zło stanowi XX-wieczny katastrofizm. Mimo że w znacznej mierze uwarunkowany był sytuacją społeczno-polityczną, myśliciele włączani do kręgu katastrofistów mierzyli się ze złem na poziomie filozoficznym, czy wręcz metafizycznym. Kasandryczną, fatalistyczną postawę nazwalibyśmy uleganiem złu, przegrywaniem z nim, czy raczej formą przezwyciężania go? A może doświadczeniem tragiczności?

Katastrofizm jest pojęciem z zakresu historiozofii i filozofii cywilizacji, łącząc się z przeświadczeniem o nieuniknionym końcu cywilizacji i kultury, i jako taki przejawił się w XX wieku w Europie u różnych myślicieli np. O. Spenglera, a w Polsce np. u Witkacego i Mariana Zdziechowskiego. Na tym tle katastrofizm Zdziechowskiego jest szczególny, ponieważ klucz do zrozumienia jego idei historii stanowi pytanie o zło. W tym znaczeniu Zdziechowski nie mógł sobie wytłumaczyć rewolucji bolszewickiej w 1917 roku w Rosji inaczej niż jako „wtargnięcie" sił pozaświatowego metafizycznego zła do rzeczy tego świata. Podobnie, czyli w kluczu metafizycznym, a nie tylko społeczno-politycznym, nie tylko w wymiarze historiozoficznym i cywilizacyjnym, lecz przede wszystkim metafizycznym, odczytywał rewolucję 1789 roku we Francji. Jego wizja historii budziła jednak u współczesnych sceptycyzm, a nieznośny kassandryzm, o czym pisał np. Czesław Miłosz, wręcz irytację. Miłosz jednakże po latach przyznał Zdziechowskiemu rację, mówiąc, że mądrość jest „boska".

Katastrofizm, wbrew skojarzeniom, nie musi oznaczać fatalizmu i rozpaczy. Dla chrześcijanina katastrofizm oznacza koniec pewnej postaci „tego świata", a nie koniec jako taki. Jest to (gr. *eschaton*) koniec pewnej postaci „tego świata", a nie koniec, *eschaton* absolutny. Każdy koniec oznacza bowiem zarazem początek czegoś nowego, w tym

sensie, on jedynie poprzedza i musi poprzedzić to, co wyraża chrześcijańskie rozumienie słowa „kryzys”, które z greckiego oznacza zarówno sąd, jak i decyzję, rozstrzygnięcie. W tym sensie występuje ono w ewangelii św. Jana i tym sądem nad „tym światem”, jego końcem, jest wydarzenie zbawcze Chrystusa. W tym sensie także Zdziechowski odczytywał katastroficzne wydarzenia swego wieku jako znak tego, że Królestwo Boże jest blisko „we drzwiach” i dlatego widząc znaki tego „końca”, powinniśmy nie poddawać się rozpaczy, lecz, przeciwnie, „podnieść nasze głowy”. Jednym słowem katastrofizm nie musi oznaczać wyłącznie czegoś negatywnego. Dla świadomości chrześcijańskiej oznacza on w istocie radykalne eschatologiczne *novum*, czyli przejście z tego świata do świata nowego, którego jeszcze nie znamy i dlatego się go lękamy, a przecież wszystko co nowe, najpierw wzbudza lęk. W ogóle nie lubimy zmian i dlatego tak na taki koniec reagujemy. Każdy lęk jest irracjonalny i w ostateczności wychodzi na to, że nie tylko się boimy, ale i źle się boimy. Lękamy się bowiem tego, z czego powinniśmy się radować i na co powinniśmy oczekiwać. W istocie, lękamy się przed triumfem Dobra a nie zła.

Przy czym, zaznaczmy, eschatologię można pojmować tutaj jako pasywną i aktywną. W tej pierwszej czeka się jakby w poczekalni na koniec świata, w tej drugiej na mocy współpracy człowieka z Bogiem można ten koniec przyśpieszyć, co, w istocie, czyni się *hic et nunc* w każdym akcie Modlitwy Pańskiej w słowach: „Przyjdź Królestwo Twoje” (*adveniat regnum Tuum*). Nie prosimy w nich wcale o to, aby trwało królestwo „tego świata”, lecz aby przyszło to, którego wzywamy. Bez eschatologii i świadomości eschatologicznej chrześcijaństwo traci tożsamość i pierwsi chrześcijanie byli w tym znaczeniu bardziej radykalni niż późniejsi, nie mówiąc o nas, chrześcijanach doby postmodernizmu, wołając: „Niech przyjdzie łaska i niech przeminie ten świat (….) Maranatha. Przyjdź Panie Jezu” (*Didache*, 10,6). Nie chodzi tu jednak o świat jako taki, bo ten został stworzony jako dobry („bardzo dobry”), lecz „ten świat”, to znaczy świat, który przez Upadek stał się „anty-światem” grzechu i śmierci. Chodzi o „ten” temporalny świat, ten, który jest przeciwieństwem „nowego nieba i nowej ziemi”, i który przeciwstawia się ich nastąpieniu, przeciwstawia się rzeczywistości eschatologicznej. Z chwilą przyjścia Chrystusa „koniec” tego świata, czyli „sąd” nad nim, jego „kryzys” dokonuje się w każdej chwili.

Podobnie jest w czynnej eschatologii Mikołaja Bierdiajewa, który wykazuje, że historia sama z siebie sensu nie ma i jako taka postuluje swój własny koniec, a jej sens każdorazowo rozstrzyga się w egzystencjalnym ludzkim wyborze. Koniec świata dokonuje się w każdej chwili albo wcale. Historia nie jest ani boska, ani ludzka, lecz bogo-ludzka. Historia to dynamiczny proces, w którym na mocy teandrycznej współpracy człowieka z Bogiem jednostka ludzka jest zdolna przeciwstawić się dziejowemu determinizmowi. To wydarzająca się w każdym akcie egzystencji czynna eschatologia. Jeśli bowiem koniec, to i początek.

Na koniec chciałbym nieco przewrotnie zapytać o to, czy szatan może być filozofem. Znana jest literacka wizja Michaiła Bułhakowa, w której Woland stanowi tego rodzaju uosobienie diabła. Czy takie ujęcie ma charakter precedensowy?

Na tak postawione pytanie odpowiadam, że nie i że jest to wręcz niemożliwe, co wynika nie ze spekulatywnych rozważań, ale z samej nazwy „filozofia", która jest „umiłowaniem mądrości". Mądrości nie ma i nie może być tam, gdzie nie ma miłości. Mądrość to Bóg. Samo słowo „demon", na co zwraca uwagę św. Augustyn, pochodzi od „wiedzy", owszem, szatan jest „Inteligencją", ale „niezdolną do miłości". Dlatego można powiedzieć, że może on być mędrkiem, sofistą, filozoficznym krętaczem, kimś podającym się za filozofa, ale nie filozofem. W tym znaczeniu pojmowano „filozofa" w Oświeceniu, gdzie słowo to oznaczało wolnomyśliciela, kogoś, kto ma za nic religię, autorytety i religijne przesądy. Jako takiego też dezawuuje diabła Iwan Karamazow podczas swojej gorączki, starając się przyprowadzić go do porządku i rozkazując mu kilkukrotnie, aby przestał „filozofować", w tym karcąc go: „Nie filozofuj, ośle!". „Diabeł – zmora" Iwana Karamazowa to parodia filozofii i filozofa. Zresztą i sam przywoływany do porządku interlokutor Iwana wydaje się zdawać sobie sprawę z mizerii własnej „diabelskiej" filozofii, skoro kwestię filozofii obraca od razu w kwestię zdrowia i nieuczciwych współczesnych lekarzy („Cóż to za filozofia, kiedy całą prawą stroną nie władam, stękam i jęczę" itd.). Trzeba przy tym zaznaczyć, że Dostojewski, choć nie był akademickim filozofem, słusznie jest uważany za głębokiego myśliciela i bardzo poważał filozofię, ale właśnie jako „mądrość" (rosyjskie słowo *ljubomudrije*) a

nie sofisterię, mędrkowanie (nauczycielem akademickiej filozofii bywał mu m.in. Włodzimierz Sołowjow). Podobny był tutaj do Pascala i, aby to wyjaśnić, może trzeba zarazem za św. Augustynem odróżnić mądrość (*sapientia*) od wiedzy (*scientia*). Mądrość jest „boska" a nie diabelska. Siedemnastoletni Dostojewski w liście do brata z 9 sierpnia 1838 roku powołuje się na znaną frazę z Pascala: „drwić z filozofii, to filozofować (*kto protiestujet protiw fiłosofii, tot sam fiłosof*). Biedna filozofia (*Żałkaja fiłosofija!*)". Diabeł, zmora Iwana Karamazowa, doskonale świadom ograniczeń ludzkiego rozumu (a w tym i teodycei!), na Iwanowe próby poszukiwań racjonalnego wyjaśnienia zła w świecie replikuje krótko: „Gdyby na świecie wszystko działo się racjonalnie, to nic by się działo".

Jako takiego diabła przedstawia go właśnie w swojej powieści Bułhakow w postaci Wolanda. Nie znaczy to jednak, że Woland nie posiada kompetencji filozoficznych i teologicznych, bo inaczej nie mógłby się włączyć i to nadzwyczaj kompetentnie do dysputy, jaką prowadzi redaktor Berlioz z poetą Iwanem Bezdomnym, sprowadzając swoich interlokutorów wręcz do filozoficznego i teologicznego „parteru". Zna filozofię i teologię, w tym myśl Kanta, pokazując zarazem, gdzie, by tak rzec, w „hierarchii niebieskiej" jest miejsce Kantowskiej filozofii łącznie z Kantowską krytyką pięciu dowodów na istnienie Boga. Woland po rozprawieniu się z nimi „jakby szydząc z samego siebie, przeprowadził własny, szósty dowód". Kpi nie tylko z myśli Kanta, ale i innych oświeceniowych i scjentystycznych prawd, jest znawcą najnowszych teorii religiologicznych, więcej, w czasach rozmycia prawd wiary i religijnego modernizmu wydaje się strażnikiem *depositum fidei*! Jawi się jako obrońca prawowierności doktryny teologicznej, nie dopuszczając, aby ją rozpuścić w teologicznym nowinkarstwie (nie mówiąc o obowiązującym wówczas w Kraju Rad naukowym ateizmie)! Jak szatan z księgi Hioba jest jednym z „oczu Boga", zarazem ujawniając niezrozumiałą dla nas ludzkich śmiertelników nie tylko znajomość spraw ludzkich i boskich, ale i pewną poufałość czy wręcz „zażyłość" z Bogiem (pokazaną też w prologu do księgi Hioba, gdzie szatan jest zaliczony do jednego z „synów Bożych" i pełni jakby funkcję szpiega Bożego). Czasem można odnieść wrażenie, że taką funkcję, a więc strażnika „czystości wiary" i ewangelicznego przekazu, pełni Woland w powieści. Bułhakow pokazuje jednak, że to, co nie jest groźne dla Boga, dla człowieka jest śmiertelnie niebezpieczne i stąd zawierzyć mu – czego opłakane skutki pokazuje w swej powieści rosyjski pisarz – byłoby

wielkim błędem. Wierzyć można tylko Bogu. Dlatego już samo często zadawane pytanie „Czy wierzysz w diabła?” nie tylko, że jest nonsensowne, ale przez samo jego postawienie zastawia na „wierzącego” pułapkę. Miesza bowiem niewspółmierne odmienne porządki: diabelski i boski. W akcie wiary występują zawsze dwa aspekty – rzeczowy, treściowy (uznać „coś”, asercja poznawcza) i osobowy, czyli relacyjny, oznaczający ufać „komuś”. Oba są ważne, ale ten pierwszy bez drugiego może być przedmiotem różnych manipulacji, w tym i diabelskiej, co czyni też ze znakomitym skutkiem i sam Woland. Wierzyć, co oznacza zarazem „za-wierzyć”, można tylko Bogu i w Boga.

Rozmawiał Jakub Pyda