

Problem Hioba

Josiah ROYCE

KEYWORDS AND ACKNOWLEDGEMENT OF SOURCE

Job, suffering, evil, paradox, sufferer God. **Acknowledgement of source:** ROYCE, Josiah (1898): Problem of Job. [In:] *Studies of Good and Evil*. New York: D. Appleton and Co., 1–28

I

Wypowiadając się na temat problemu Hioba, autor poniższego tekstu odnosi się do niego jako teologiczny laik, nieposiadający również wiedzy w zakresie hebrajskiego. Nawiązując do źródła, jakim jest Księga Hioba, podąża w sposób ogólny za wskazówkami profesora C.H. Toya. W kwestii tekstu poematu kieruje się tłumaczeniem doktora Gilberta. Esej ten nie ma na celu krytyki wspomnianej książki ani filologicznego wykładu jej niejasności, lecz krótką analizę głównego problemu poematu z punktu widzenia filozofa.

Problem poruszany w tej księdze jest osobistym problemem jej bohatera, Hioba. Odrzucając Prolog, Epilog oraz mowy Elihu i Boga jako fragmenty prawdopodobnie innego autorstwa, czytelnik może od razu skupić się na perspektywie Hioba, wyrażonej w jego przemowach do przyjaciół. Wyłożony jest tutaj problem, którego racjonalnego rozwiązania nie daje żadna z pozostałych części omawianego poematu. Przedstawiając ten problem, autor książki wykorzystuje cały swój poetycki warsztat, by spisać przemyślenia, które nigdy się nie zdezaktualizują. Jest to właśnie ta część księgi, którą cytuje się najczęściej, a która najlepiej wyraża autentyczne doświadczenie cierpiącej ludzkości. Tutaj więc skupia się zarówno filozoficzne, jak i ludzkie zainteresowanie naszym poematem.

Świat postrzegany przez Hioba jest zorganizowany w sposób niezwykle podobny do naszego. Główne założenia kosmologiczne można przedstawić z łatwością. Sama prostota konstrukcji przedstawionego wszechświata służy temu, aby łatwiej było dostrzec tajemniczość i grozę problemu, który usidlił Hioba. Świat Hioba jest dziełem istoty, która z samej swojej natury powinna

być zrozumiała (ze względu na swą mądrość) i życzliwa praworządnym, gdyż zgodnie z tradycją oraz cnotą Bożej mądrości Bóg musi znać wartość prawego człowieka. Tajemnica tkwi w tym, że jednak ten Bóg, którego dzieło poznajemy poprzez nasze doświadczenie zła, jawi nam się nie jako przyjazny, lecz całkowicie obcy i wrogi w swych planach oraz aktach. Im bardziej przyglądamy się temu, jak postępuje z człowiekiem, tym mniej rozumiała zdaje się nam jego natura. Tradycja rozwodzi się nad jego prawością, określa go jako miłosiernego, podkreśla jego miłość do swych sług, opisuje, jak w swej sprawiedliwości doprowadza niegodziwych do przegranej. Nauczyliśmy się więc przyjmować te przymioty za pewnik, pojmować Boga w tych kategoriach oraz oczekiwać od niego sprawiedliwych rządów. Co więcej, nauczanie to w połączeniu z pobożną obserwacją natury utwierdza nas w przekonaniu o jego wszechmocy. Sam Hiob żałośnie upiera się, że nigdy nawet na moment nie zwątpił w to, iż Bóg może uczynić zarówno w niebie, jak i na ziemi wszystko, czego zapagnie. Nic nie może stanąć Bogu na przeszkodzie. Ślepa wiara nie stanie mu na drodze, Szeol jest przed nim nagi. Otchłań jest bez zasłony. Ziemia rozciąga się nad chaosem zgodnie z jego rozkazem. Jego potęga unicestwia potwory i gromi smoki. Może więc zrobić ze złem dokładnie to, co robi z Rahabem lub z mrokiem, z chmurami, ze światłem lub z morzem — mianowicie wszystko, co zechce. Co więcej, ponieważ wie wszystko — oraz ponieważ wartość człowieka prawego jest, zdaniem Hioba, faktem bezsprzecznym i obiektywnym — Bóg nie może nie zdawać sobie sprawy z prawości swych sług, jak również z zawiści i intryg niegodziwców. Bóg zna wartość i nie może być na nią ślepy, ponieważ jest ona równie prawdziwa co niebo i ziemia.

Jednakże pomimo tych niezaprzeczalnych faktów Bóg, mogący uczynić wszystko, czego zapagnie, pozbawia prawa uczciwego człowieka w osobie Hioba; dręczy jego duszę; staje się jego tyranem; prześladuje go „potężną prawicą”¹; rozwiewa wicherem jego nadzieję; czyni przedmiotem szyderstw wyrzutków; bratem szakali; rzuca go w błoto; pozbawia marnej pociechy z dnia najemnika², tej niewielkiej radości, której może doświadczyć jako człowiek, nim pograży się w beznadziei mrocznego świata cieni; pilnuje go za dnia, by gnębić, a nocą — przerażać widziadłami. Krótko mówiąc, postępuje niczym jego wróg, rozdziera go gniewem, zgrzyta na niego zębami. Wszystkie te wyrażenia należą do Hioba. Jednocześnie zaś, o czym z podobnym zdumieniem i przerażeniem poświadczą Hiob, Bóg postępuje czasem dokładnie odwrotnie wobec tych notorycznie i rozmyślnie grzesznych, którzy są wiekowi i potężni, „trwale jest u nich potomstwo”, a „ich domy bezpieczne, bez strachu”³. Jeżeli przejdziemy od tego przeglądu szczególnie niesprawiedliwych Boskich uczynków wobec prawych i niegodziwych do ogólnego oglądu sposobu, w jaki opatrność Boga rządzi

¹ Por. Hi 30, 21 (wszystkie przypisy pochodzą od redakcji).

² Por. Hi 14, 6.

³ Por. Hi 21, 8–9.

światem, dostrzeżemy zachodzące wielkie procesy, równie genialne, jak bezlitosne, pełne zarówno wskazówek wielkiej mądrości, jak i obojętności wobec każdego jednostkowego prawa.

Góra rozpadnie się w gruzy
i skała zmieni swe miejsce,
woda zniszczy kamienie,
fala podmyje glebę;
i Ty nadzieję niweczysz w człowieku.
Miażdżysz na zawsze i on odchodzi,
pozbawiasz kształtu, odsyłasz⁴.

Oto ledwie zarys tego, jak Hiob postrzega rządy Boga. Wyrażając się w ten sposób, nie pozostaje on pod wpływem chwilowego przypływu emocji. Nim w ogóle przemówił, wiele dni i nocy rozmyślał nad swym gorzkim doświadczeniem. Niezmordowanie ponawia swoje zarzuty w sytuacji sprzeciwu swych przyjaciół. Jako cierpiący, ma prawo przemówić i korzystać z tego prawa. Zaświadcza o faktach, które widzi. Nie potrafi pojąć paradoksów, które mają miejsce. Jest jednak dla niego jasne, że te paradoksy są powodem do zastanowienia, a nie do ślepego ulegania autorytetowi. Bóg powinien stanąć z nim twarzą w twarz i wyjaśnić mu tę sprawę wprost. Hiob nie boi się spotkać ze swym sędzią, ani też domagać się od niego odpowiedzi. Bóg wie, że Hiob niczym nie zasłużył na jego gniew. Kwestia sporna pomiędzy Stwórcą i jego stworzeniem wymaga więc bezpośredniego oświadczenia i jasnej decyzji. „Skoro możesz wszystko i znasz, jako wszechwiedzący, wartość prawego sługi, to dlaczego decydujesz się, niczym wróg, prześladować praworządnego gniewem i uporczywą nienawiścią?”. Tu tkwi problem.

Ludzkie zainteresowanie kwestią tak jasno wyrażoną przez Hioba wynika oczywiście z uniwersalności doświadczenia niezasłużonego cierpienia. Zło widziane przez Hioba możemy dostrzec każdego dnia, jeżeli tylko zechcemy. Pomyślcie o Armenii. Pomyślcie o tornadach i trzęsieniach ziemi. Mniej zainteresuje nas teza przedstawiona przez przyjaciół Hioba, wyrażona przez nich w przestarzałej formie, choć z pewnością podobne tezy w zmienionej postaci funkcjonują wśród nas po dziś dzień. Dramatycznego znaczenia zaś nabiera jedynie żarliwość, z jaką Hiob broni swej praworządności. Tak naiwna pewność siebie jest sprzeczna z naszym współczesnym sumieniem i w istocie rzadko spotyka się w dzisiejszych czasach człowieka, który ze szczerym zamiarem posługiwałby się podobną frazą w odniesieniu do świadomości własnej prawości. Natomiast niezmiennie aktualną kwestią — zarówno dla nas, jak i w czasach naszego poety — pozostaje następujący fakt: w przypadku każdego dziecka, które wraz

⁴ Hi 14, 18–20. Przekład według: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* (2000). Wyd. 5. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

z narodzinami zostało obarczone niezasłużonym nieszczęściem, w każdej męce uciśnionych, w każdym nieszczęśliwym przypadku jakaś postać niewinności dotknięta jest złem, na które ofiara nie zasłużyła. Hiob zjednuje sobie współczucie jako graniczny, lecz co do zasady jakże typowy, przykład tego uniwersalnego doświadczenia niezasłużonego złego losu. W każdym takim przypadku chodzi nam o to, o co chodziło Hiobowi, gdy domagał się rozwiązania zasadniczego problemu zła. Nie muszę dodawać, że to tutaj znajduje się powód nieprzemijającego znaczenia problemu Hioba — problemu, który wykracza poza jakiegokolwiek starożytne, żydowskie spory co do tego, czy Boża sprawiedliwość zawsze działa w sposób zgodny z przekonaniem wiernych tradycji przyjaciół Hioba. Tutaj więc nasz poemat dotyka kwestii, która dotyczy nie tylko religii, ale też filozofii i naszych dziejów w ogólności.

II

Jak wiadomo, filozofowie poświęcają wiele uwagi ogólnie pojmowanemu problemowi zła. Jednakże mało który z nich, przynajmniej w myśli europejskiej, przedstawił tę kwestię w sposób równie odważny, jak autor Hioba. Zaproponowano jednak liczne rozwiązania. Dla naszych potrzeb zostaną one ograniczone do kilku.

Zatem — po pierwsze — można uciec przed paradoksem Hioba, odmawiając postrzegania świata w kategoriach teleologicznych. Takie przypadki zła, jak śmierć, choroba, nawałnica, wrogowie, pożary, nie są dziełami Boga czy Szatana, lecz naturalnymi zjawiskami. Naturalne są też takie zjawiska, jak nasze pragnienia, nasze cierpienia, smutki i porażki. Nie rządzi nimi żadna Boska zasada. Wszystko, co nam się przytrafia, ma miejsce z powodu naszych wrodzonych ograniczeń oraz ignorancji. Drogą do poprawy sytuacji jest lepsze niż dotychczas zrozumienie natury. W świetle tego poglądu, często spotykanego w dzisiejszych czasach, nie ma wcale problemu zła w rozumieniu Hioba. Zło faktycznie istnieje, ale jedyne racjonalne problemy związane są z prawami natury. Nie będę w dalszym ciągu rozważał tej propozycji, która nie rozwiązuje problemu, a jedynie go unieważnia, ponieważ moim zamiarem jest przedstawienie prawdziwie teleologicznej odpowiedzi na pytanie Hioba. Wymieniam powyższy pogląd jedynie ze względów historycznych, aby zaznaczyć jego istnienie.

W myśl drugiej propozycji możemy uporać się z naszym problemem, zawierając kompromis (lub ich szereg) pomiędzy wiarą w świat praw przyrody i wiarą w porządek teleologiczny. Kompromisy takie można zredukować do twierdzenia, że obecność zła w stworzeniu jest względnie nieznacznym oraz nieuniknionym elementem planu, który doprowadził do powstania myślących stworzeń podległych prawu. Autorzy tłumaczący takie kompromisy muszą wskazywać, że — skoro poparzone dziecko boi się ognia — ból jest, ogólnie rzecz biorąc,

przydatny jako ostrzeżenie. Zło jest krótkotrwałą dyscypliną, dzięki której skończone stworzenia uczą się swych miejsc w układzie rzeczy. Czujący świat nie może obejść się bez żadnego doświadczenia cierpienia, ponieważ odczuwanie oznacza wrażliwość. Zabierzmy ból (jak wielu nieustająco nalega), a nie odbierzemy należnej nam nauki o prawach natury. Ból to pedagog kształcący nas w dziedzinie nauk przyrodniczych. Przykładowo: choroby zakaźne są użyteczne o tyle, o ile prowadzą nas do studiowania bakteriologii, a co za tym idzie — uzyskania wglądu w życie szczególnego rodzaju pięknych stworzeń Bożych, których obecność w świecie w przeciwnym wypadku z pewnością byśmy przeczyli! Co więcej (przechodząc do kolejnej wariacji tego rodzaju wytłumaczenia), stworzone istoty bez wątpienia rozwijają się od prostszych do bardziej złożonych. W przeciwnym wypadku nie byłoby ewolucji. A gdyby nie było ewolucji, jak wiele pouczających nauk przyrodniczych by nas ominęło! Ale jeśli coś ewoluuje, jeżeli rozwija się, musi istnieć możliwość wskazania etapów tego rozwoju. Zło jest więc wykorzystywane, by wyznaczyć niższe etapy ewolucji. Jeżeli masz być w pierw dzieckiem, następnie mężczyzną lub najpierw dzikusiem, potem człowiekiem cywilizowanym, muszą istnieć zła towarzyszące wczesnym etapom twojego życia — zła, które czynią rozwój pożądanym oraz świadomym. Gdyby więc nie kolki i błonica, gdyby nie upadki i szloch, kochający rodzice nie byłoby wystarczająco zmotywowani, by wzmacniać odporność swych dzieci, a dzieci nie pragnęłyby dorosnąć! Na tej samej zasadzie kanibalizm jest wyznacznikiem niższego poziomu ewolucyjnego. Gdyby nie było kanibalizmu, mniej byśmy doceniali, niż mamy to w zwyczaju, jakim darem jest stanie się cywilizowanym! Krótko mówiąc, zło jest niejako brudem porządku naturalnego, którego wartość polega na tym, że zmywając go, poznajesz urok kąpieli ewolucji.

Powyższe przykłady są jedynie próbkami znanych metod zabawy na obrzeżach naszego problemu, podobnych temu, jak dzieci bawią się bosą w najpłytszych obszarach piany morskiej. W naszym poemacie, jak wyklada profesor Toy, najwięcej przykładów ujmowania zła jako jedynie przejściowego incydentu dyscyplinowania jednostki znajduje się w wypowiedziach przypisywanych Elihu. Tego typu wytłumaczenie w wydaniu licznych autorów zajęło wiele tomów. Znalazło nawet swoje miejsce w dyskursie popularnym. Nie będzie jednak interesowało ono kogoś, kto choć raz stanął wobec problemu Hioba takim, jakim jest on sam w sobie. Chwila zastanowienia uświadamia nam, jak powierzchowna jest taka argumentacja. Ból jest użyteczny jako ostrzeżenie przed niebezpieczeństwem. Bez niego sparzylibyśmy sobie dłonie. Owszem, ale to wytłumaczenie jednego zła zakłada istnienie innego, wciąż niewyjaśnionego i większego — mianowicie: istnienie niebezpieczeństwa, przed którym należy przestrzegać. Bez wątpienia minione cierpienia Ormian powinny nauczyć ocalałych, na przykład bezbronne kobiety i dzieci, odczuwać w przyszłości przemożny lęk przed Turkami. Czy tłumaczy to jednak konieczność istnienia Turków bądź ich morderczych uczynków?

Jeżeli mogę osiągnąć dany cel jedynie określoną drogą, przykładowo poprzez ewolucję, to może istotnie opłaca mi się rozpocząć tę mozolną wyprawę. Czy wyjaśnia to, dlaczego zostałem stworzony tak daleko od swojego celu? Dyscyplina, trud, kara, operacja — wszystkie je można określić jako środek do celu, o ile tylko zakłada się, że istnieje i że jest możliwa do wyrażenia w inny sposób konieczność zaistnienia sytuacji, które wymagają takich przerażających kosztów. Gdy wskazujemy, że zło w tak wielu przypadkach ma charakter medyczny, dyscyplinujący czy profilaktyczny, będąc rezultatem niedoskonałego etapu ewolucji lub ceną za odległe dobro osiągnięte poprzez cierpienie, usprawiedliwiamy operację, ale nie chorobę; trud, lecz nie istnienie konieczności trudu; karę, ale nie sytuację, która wymusiła zaistnienie kary. Twierdzę, że wszelkie podobne wytłumaczenia opierają się na handlu pożyczonym kapitałem. Ale Bóg, wedle hipotezy, nie pożycza od nikogo. On produkuje swój własny kapitał celów i środków. Każde zło w powyższym schemacie jest wyjaśniane jedynie, jeśli założymy istnienie przynajmniej równego, a często i większego, istniejącego wcześniej zła, czyli stanu rzeczy, który czyni pierwsze zło jedyną fizycznie dostępną drogą do osiągnięcia danego celu. Hiob nie chce jednak, by jego sędzia wyjaśnił mu, że zło A jest fizycznym środkiem zażegnania zła B w tym okrutnym świecie, gdzie wody powodują erozję nawet kamieni, a nadzieje człowieka są znacznie węższe niż kamień. Pragnie wiedzieć, dlaczego Bóg, który może uczynić wszystko, wybiera sytuacje, w których taki ogrom złych środków staje się tym, co powinniśmy nazywać fizyczną koniecznością prowadzącą do celu dzięki niej osiągalnego.

Nie może powieść się żadne wytłumaczenie obecności zła, które będzie przedstawiać zło jedynie jako fizyczną konieczność dla kogoś, kto pragnie w zaistniałym świecie osiągnąć dany cel. Sprawa Hioba nie dotyczy się fizycznych wypadków, ale Boga, który postanowił stworzyć obecną naturę. Aby odpowiedzieć Hiobowi, trzeba wykazać, że zło nie jest fizyczną, lecz logiczną koniecznością — czymś, czego nieistnienie po prostu zaprzeczyłoby samej istocie i doskonałości natury oraz mocy Boga.

Mówienie o zlu medycznym lub dyscyplinującym, zupełnie dopuszczalne w odniesieniu do naszych biednych, podlegających losowi chirurgów, sędziów, strażników czy nauczycieli, staje się okrutnie, a nawet cynicznie trywialne w kontekście próby wyjaśnienia wyroków Boga, który wybiera nie tylko fizyczne środki do celu, ale i samą *physis*, w obrębie której droga i cel mają współistnieć. Brałem udział w pogrzebach, w których żałobnicy stają przed osobistym problemem Hioba i którzy są na tyle świadomi, żeby nie przyjmować względnej pociechy, lecz by zadać to najstraszniejsze i najskrajniejsze pytanie samemu Bogu oraz by oczekiwać bezpośredniej odpowiedzi. Ilekroć w takiej sytuacji zmuszony jestem wysłuchiwać tych połowicznych odpowiedzi, tych powierzchownych plusków fal na brzegu rozpaczy, podczas gdy czarny, niezgłębiony ocean krańcowego zła rozpościera się przed naszymi szeroko otwartymi oczami, te trywialne opowieści o pożytecznych poparzeniach i uzdrawiających lekarstwach po prostu mnie —

i zapewne nie tylko mnie — do reszty przygnębiają. Niektóre słowa są dobre dla dzieci w szkole czy dla zirytowanych pacjentów w izolatkach, których trzeba chwilowo uspokoić. Jednak zupełnie inaczej należy zwracać się do kobiet i mężczyzn, którym olbrzymia udręka wynikająca z ostatecznego wymiaru naszego śmiertelnego życia uświadamia naturę dylematu Hioba. Zasługują oni albo po prostu na nasze milczenie, albo, o ile jesteśmy gotowi mówić, na wypowiedź osoby, która sama niczym Hiob dociekała prawdy.

III

Trzecia metoda radzenia sobie z naszym problemem jest w istocie identyczna z tą, którą — w bardzo niedzisiejszej postaci — przyjęli przyjaciele Hioba. Metoda ta wykorzystuje najbardziej znane sformułowania z doktryny, według której obecność zła w świecie jest tłumaczona tym, że wartość wolnej woli osoby mogącej podejmować decyzje moralne logicznie zakłada, a więc i tłumaczy oraz usprawiedliwia, zgodę Boga na złe uczynki tych skończonych istot, które z własnej woli wybierają grzech, oraz na owoce tych grzechów. Bóg tworzy wolnych ludzi. Czyni tak, ponieważ samo ich istnienie ma nieskończoną wartość. Gdyby nie oni, nie mogłoby zaistnieć najwyższe dobro. Ale takie osoby, ze względu na swą wolną wolę, mogą dokonywać wykroczeń. Boża sprawiedliwość z konieczności zezwala na te wykroczenia wraz z towarzyszącym im złem. Te przypadki zła, będące rezultatem grzechu, muszą, logicznie rzecz biorąc, mieć możliwość zaistnienia, jeżeli Bóg stwarza wolne istoty, sam pozostając — co z logicznych względów konieczne — sprawiedliwym. To, ile zła w rezultacie powstaje, zależy więc od wyborów wolnych ludzi, nie od Boga, który wolałby, aby wybierano jedynie dobro, ale z konieczności musi pozostawić swe wolne stworzenia samym sobie, także jeśli chodzi o ich zdolność do grzeszenia.

Przewaga tego poglądu polega na tym, że stara się on ujmować zło jako logicznie konieczną część doskonałego porządku moralnego, a nie jedynie jako incydent w źle dostrojonym mechanizmie fizycznym. Tak uznana doktryna, ze względu na swą długą historię i wysoką reputację teologiczną, nie wymaga szerszego przedstawienia. Zakładam, że jest znana, i przechodzę bez zwłoki do związanych z nią trudności. Z pewnością zawiera w sobie część prawdy. Nie wątpię, że we wszechświecie istnieje wolna wola pozwalająca podejmować moralne decyzje. Niemniej jednak obecności zła nie da się wytłumaczyć samą wolną wolą. Łatwo to wykazać. Przedstawiciel omawianego poglądu utrzymuje rzecz następującą: „Każde prawdziwe zło jest rezultatem decyzji wolnych istot”. Tymi istotami mogą być anioły lub ludzie. Jeżeli w mieście jest zło, to nie z woli Pana, za wyjątkiem przypadków, w których jego sprawiedliwość służy skorygowaniu uprzednio dokonanych występków. Takie cierpienie jest spowodowane czynkami stworzonych przez niego istot. Lecz w takim wypadku, w obliczu jakiego-

kolwiek zła, można zapytać: „Któż to uczynił?”. Przyjaciele Hioba odpowiedzą: „Sam cierpiący. Jego postępowanie zapracowało na jego zgubę. Bóg karze jedynie grzesznika. Każdy cierpi za swoje złe uczynki. Twoje cierpienie jest wynikiem twoich występków”.

Ale Hiob, a za nim wszyscy jego obrońcy niewinności, musi natychmiast odpowiedzieć: „Empirycznie mówiąc, to twierdzenie jest w obrębie naszego, widzialnego świata zwyczajnie nieprawdziwe. Cierpiący może cierpieć mimo swej niewinności. Nieszczęście często dotyka tych, którzy nie zasłużyli na nie. Za grzech ojca może płacić dziecko, od urodzenia chore lub nieszczęśliwe. Grzeszy Turek lub bojownik. Bezsilne ormiańskie kobiety i dzieci na próżno proszą Boga o pomoc”.

Tutaj pojawia się następująca odpowiedź, choć nie ze strony przyjaciół Hioba: „Niestety! Tak już jest. Grzech oznacza cierpienie. Lecz niewinni mogą cierpieć za winnych. Taka z całą pewnością jest wola Boga. Nie można nic na to poradzić. Tak już jest”. W ten sposób jednak cały wysiłek wytłumaczenia zła jako logicznie koniecznego wyniku wolnej woli i Bożej sprawiedliwości zostaje po prostu zaniechany. Niezawinione cierpienie jest niesprawiedliwe nie ze względu na wolną wolę, która w istocie częściowo je spowodowała, ale ze względu na Boga, który odmawia ochrony niewinnych. Bóg jest winny Turkom i bojownikom to, na co zasłużyli. Bóg jest winny grzesznemu ojcu jego karę, ale jego synowi, zagubionej duszyczce przybyłej z łona na nasz świat, Bóg winien jest schronienie pod swym wszechmocnym skrzydłem, natomiast z pewnością nie karę. W związku z tym wołanie Hioba jest ponownie uzasadnione. Ścieżki Boga nie są w ten sposób usprawiedliwione.

Zwolennik wolnej woli jako wytłumaczenia cierpienia może jednak powtórzyć swój pogląd pod nową postacią. Może utrzymywać, że dostrzegamy jedynie fragmenty. Być może dusza zrodzona w tym świecie i skazana na niczym tutaj niezasłużone cierpienie zgrzeszyła wcześniej, w jakimś uprzednim stanie istnienia. Być może winna jest karma. Dziś pokutujesz za grzechy swych poprzednich wcieleń. Taką wariację omawianej doktryny proponują hindusi. Takie wyjaśnienie mogliby Hiobowi zaproponować hinduscy przyjaciele. Cóż, jeśli chcecie, przyjmijcie to, lecz co wtedy?

Przyjmijcie, że teraz lub w uprzednich wiekach wolny uczynek każdego cierpiącego zasłużył na karę w postaci każdego cierpienia, fizycznego czy moralnego, które dotyka obecnie tegoż cierpiącego. Jaka jest tego logiczna konsekwencja? Moim zdaniem taka, że wizja moralnego świata, którą teoria wolnej woli jako źródła zła, wyrażona tak abstrakcyjnie, miała ocalić, zostaje zniszczona w samym swoim sercu.

Rozważmy następujący przykład. A cierpi. B widzi cierpienie A. Czy B, jako obserwator, może pomóc swemu cierpiącemu sąsiadowi A? Czy może naprawdę go pocieszyć? Nie, B okaże się równie marnym pocieszycielem, co przyjaciele Hioba, o ile B, wierząc w omawianą hipotezę, będzie postępował ściśle w myśl

logiki tego abstrakcyjnego wyjaśnienia pochodzenia zła za pomocą wolnej woli. Zwróci się do A tymi słowami: „Cóż, cierpisz za swoje własne złe uczynki. Nie mogę ci więc przynieść ulgi. To jest świat sprawiedliwości Bożej. Gdybym spróbował przeszkodzić jej w działaniu w twoim przypadku, mógłbym jedynie odsunąć od ciebie to zło w czasie. W końcu i tak by nadeszło, gdyż Bóg jest sprawiedliwy. Jesteś głodny, spragniony, nagi, chory, uwięziony. Co mogę na to poradzić? W ten sposób po prostu twoje uczynki powracają do ciebie. Sam Bóg, mimo że karze cię sprawiedliwie, nie jest autorem tego zła. Ty jesteś jedynym jego źródłem”. A może jednak zawołać: „Czy nie możesz mi dać choć odrobiny światła, porady, współczucia? Czy nie możesz mnie chociaż nauczyć, jak stać się dobrym?”. „Nie”, odpowie B, jeżeli wierzy w logikę wyłącznej skuteczności indywidualnej wolnej woli każdej wolnej istoty jako źródła zgodnego z Bożą sprawiedliwością cierpienia tej istoty: „Nie. Gdybyś zasługiwał na światło lub inną pociechę, Bóg w swej sprawiedliwości sam by cię oświecił, nawet gdybym zdecydowanie odmówił. Jeżeli jednak nie zasługujesz na oświecenie, pouczałbym cię na darmo, bowiem Boża sprawiedliwość uczyniłaby twoje serce nieczułym na wszelką dobrą nowinę, którą mógłbym ci zaoferować z zewnątrz, nawet gdybym przemawiał wszelkimi językami ludzi i aniołów. Twoja wolna wola należy do ciebie. Żaden mój dobry uczynek nie mógłby uczynić twojej wolnej woli dobrą, ponieważ to, co bym ci dał z zewnątrz, nie byłoby wcale wolną wolą. Podobnie nikt poza samym tobą nie może sprawić, by twoja wolna wola była taka lub inna. Między nami jest wielka przepaść. Ty i ja, jako suwerenne, wolne jednostki, żyjemy w świętym świecie Boga w osobnych przedziałach grzechu i zła. Ani ja nie mogę skrzywdzić ciebie, ani ty mnie. Ty jesteś potępiony za własne grzechy, podczas gdy ja mogę jedynie zabiegać o swoje zbawienie”. Moim zdaniem jest to logicznie nieunikniony rezultat założenia, że każde zło, fizyczne czy moralne, które spotyka dowolną osobę, jest wyłącznie wynikiem działania jej wolnej woli w świecie rządzonego przez Bożą sprawiedliwość. Jedyną możliwą konsekwencją powyższego byłoby to, że faktycznie żyjemy w osobnych, jak gdyby ognioodpornych, przedziałach wolnej woli, dlatego też prawdziwa współpraca w dziedzinie dobra i zła jest wykluczona. Trudno wyobrazić sobie bardziej cyniczną negację rzeczywistego istnienia jakiegokolwiek rodzaju moralnego świata od zawartej w tej tezie, której nie podtrzymuje dziś żaden pozostający przy zdrowych zmysłach zwolennik abstrakcyjnego i tradycyjnego wyjaśnienia źródła zła za pomocą wolnej woli. A nie czyni tego, ponieważ nie wie ani nie może wiedzieć, co jego doktryna logicznie oznacza, i jednocześnie wciąż ją popierać. Jednak ilekroć ktoś twierdzi równie pobożnie, co niejasno, że „nie spotka zło żyjących uczciwie” (Prz 12, 21), w istocie implikuje z logiczną koniecznością jedynie ten cyniczny skutek.

IV

Pozostaje czwarta doktryna odnosząca się do naszego problemu. Jest ona w istocie tezą idealizmu filozoficznego. Tezę tę sam czuję się zobowiązany podtrzymać oraz — o ile pozwoli mi na to miejsce — wytłumaczyć. Nie mogę tu wyjaśnić teoretycznych podstaw tego poglądu, czyli filozoficznego uzasadnienia proponowanego przez siebie sposobu pojmowania Boskiej natury. To osobna kwestia. Pragnę jednak przedstawić, jak ten punkt widzenia radzi sobie z wyjaśnieniem problemu Hioba.

Pogląd ten, po pierwsze, otwarcie przyznaje, że problem Hioba jest, zgodnie z jego przekonaniem, całkowicie nierozwiązywalny. W obliczu założenia Hioba, że Bóg jest bytem spoza tego świata, że jest zewnętrznym stwórcą i władcą, wszystkie rozwiązania zawodzą. Bóg w tym wypadku jest albo okrutny, albo bezsilny wobec wszelkiego rodzaju cierpień, których Hiob doświadcza. Co więcej, Hiob ma rację, domagając się rozsądnej odpowiedzi na swoje pytanie. Jednakże jedyną możliwą odpowiedzią jest taka, która podejmuje się rozwinięcia tego, co ja uważam za nieśmiertelnego ducha doktryny Bożego odkupienia. Oto odpowiedź dla Hioba: Bóg w swej istocie nie jest bytem różnym od ciebie. On jest Bytem Absolutnym. Ty rzeczywiście jesteś jednością z Bogiem, jesteś częścią jego życia. On jest duszą twojej duszy. A zatem oto pierwsza prawda: Gdy cierpisz, twoje cierpienie jest cierpieniem Boga, a nie jego dziełem, nie jego karą dla ciebie, nie efektem jego zaniedbania, ale w takim samym stopniu jego niedolą. Bóg cierpi w tobie, tak samo jak ty, i równie mocno zależy mu na przewyciężeniu tej troski.

Prawdziwe pytanie brzmi więc: Dlaczego Bóg cierpi? Jedyną możliwą, konieczną i wystarczającą odpowiedzią jest — ponieważ bez cierpienia, bez bólu, bez nieszczęścia, zła, tragedii życie Boga nie mogłoby stać się doskonałym. Ten żal nie jest fizycznym środkiem do zewnętrznego celu. Jest logicznie koniecznym i wiecznym elementem życia Bożego. Jest logicznie konieczne, aby przewodnik twojego zbawienia był dopełniony przez cierpienie. Nic zewnętrznego nie zmusza go do tego. Wybiera je, ponieważ wybiera pełnię swojego jestestwa. Jest doskonały. Jego świat jest najlepszym z możliwych. Jednak wszystkie jego skończone części znają nie tylko radość, ale również porażkę i żal, gdyż tylko w ten sposób, w pełni swej wieczności, Bóg może w swej całości być triumfalnie doskonałym.

Taka jest moja teza. W absolutnej jedności Boga z cierpiącym, w koncepcie cierpiącego i w ten sposób triumfującego Boga, leży logiczne rozwiązanie problemu zła. Jeżeli chodzi o czysto teoretyczne aspekty doktryny filozoficznego idealizmu, to jest ona współcześnie dość znaną teorią metafizyczną.

Można więc założyć, że choć nie mogę teraz objaśnić, wiadome jest, iż idealisci utrzymują, że we wszechświecie istnieje tylko jeden prawdziwie doskonały byt, Absolut; że ten Absolut jest samoświadomy oraz że jego świat jest

w istocie w swej całości realizacją *in actu* wszechdoskonałego ideału. My sami istniejemy jako fragmenty życia absolutnego lub — ujmując to lepiej — jako częściowe funkcje w jedności absolutnego i świadomego procesu świata. Jednocześnie nasze istnienie i nasza indywidualność nie są iluzoryczne, ale pozostają sobą w organicznej jedności z całością życia Bytu Absolutnego. Przyjmując założenia tej doktryny, naszym zadaniem będzie zbadać, jakie argumenty idealizm może przedstawić na rzecz tezy, którą uważa za odpowiedź na problem Hioba.

W zmaganiach z teoretycznym problemem miejsca zła w świecie, który miałby być stworzony jako nie tylko dobry, ale i doskonały, pojawia się na szczęście pewna zasadniczo rozstrzygająca uwaga odnosząca się do dobra i zła. Wchodzi ona w zakres ludzkiego doświadczenia i dotyczy spraw z jednej strony znanych i doniosłych, z drugiej jednak — zbyt zaniedbanych przez filozofię. Gdy używamy takich słów, jak „zło”, „dobro”, „doskonałość”, dajemy się łatwo zwieść samemu abstrakcyjnemu znaczeniu, które wiążemy z każdym z tych terminów branych oddzielnie od pozostałych. Zapominamy o doświadczeniach, z których te słowa zostały wyabstrahowane. Jeżeli chcemy naprawdę pojąć słowa, musimy powrócić do tych doświadczeń. Jeżeli weźmiemy same abstrakcyjne słowa, łatwo jest przykładowo powiedzieć, że jeżeli w życiu jest obecne zło, to nie może być ono tak doskonałe, jak w sytuacji, gdyby zła nie było wcale. Na tej samej zasadzie, abstrakcyjnie rzecz ujmując, łatwo jest powiedzieć, że oceniając życie, należy zestawić dobro ze złem i porównać ich sumy. Łatwo oznajmić, że — skoro nienawidzimy zła — w naszym interesie jest usunięcie z powierzchni świata każdego jego przejawu, który jesteśmy w stanie rozpoznać.

Tak patrząc na sprawę, z łatwością można stwierdzić, że jeżeli Bóg uznaje, iż świat tak pełen zła jest nie tylko dobry, ale i doskonały, jego punkt widzenia musi się od naszego bardzo różnić. Zatem buntowniczy pesymizm Hioba zdaje się jak najbardziej na miejscu, a Prometeusz przeciwstawia się władcy świata w prawdziwie ludzkim duchu. Niektórzy nauczyciele, zszokowani bezbożnością tego spostrzeżenia, dając się wciąż zwodzić jednostronnemu zastosowaniu słów w rozważaniach nad sprawami Bożymi, przeciwstawili temu błędnemu, abstrakcyjnemu pogładowi inny. Uznali bowiem, że skoro świat Boga, prawdziwy świat, musi być pozbawiony zła, aby być doskonałym, zatem to, co ludzie nazywają złem, musi być zwykłą iluzją, mirażem ludzkiej perspektywy — mroczną wizją, której Bóg, widzący całą prawdę, wcale nie dostrzega. Według tego poglądu, świat wieczny w swej całości przedstawia się Bogu nie tylko jako doskonały, ale też jako nieskalany w swej doskonałości ani kroplą zła, niczym całkowicie przejrzysty kryształ. Wyobrażanie sobie, że istnieje jakiegokolwiek zło, jest tylko błędem śmiertelnika. W prawdziwym świecie nie ma zła, jedynie dobro, i dlatego Bóg widzi, że świat jest doskonały, niezależnie od wyobrażeń śmiertelników.

Nie podzielam żadnego z powyższych abstrakcyjnych poglądów. Uważam, że oba są rezultatem bezmyślnej wiary w abstrakcyjne słowa. Uznaję zło za jednoznacznie rzeczywiste, tak rzeczywiste, jak odczuwa je cierpiący pozbawiony

wszelkiej pomocy i nadziei. Co więcej, twierdzą, że punkt widzenia Boga nie jest nam obcy. Moim zdaniem, Bóg dobrowolnie i świadomie cierpi w nas, gdy my cierpimy, a nasza boleść jest Jego boleścią. I pomimo tego utrzymuję, że świat z Bożego punktu widzenia spełnia Boskie kryterium doskonałości i jest idealny. Twierdzą też, że kiedy porzucimy jednostronne, abstrakcyjne idee przywołane na myśl przez słowa „dobro”, „zło”, „doskonałość” i powrócimy do konkretnych doświadczeń, na bazie których utworzono te słowa, pomimo ograniczonego zasięgu naszego doświadczenia zdamy sobie sprawę z faktów, które uczynią te paradoksy całkowicie zrozumiałymi, a nawet trywialnymi.

Odnosnie zaś do tego zasadniczo zgubnego poglądu, wyznawanego obecnie przez pewien typ ludzi szlachetnych, acz niekonsekwentnych — poglądu, że wszelkie zło jest jedynie złudzeniem i że nie ma miejsca w Bożym świecie — dodam tylko mimochodem, że choć jest on często przedstawiany jako stanowisko idealistyczne, to w moim mniemaniu jest to idealizm fałszywy. Dobry idealizm to postrzeganie wszelkich skończonych doświadczeń jako przejawu, wskazówki, często bardzo niejasnej wskazówki, głębszej prawdy. Dobry idealizm to przyznanie, że człowiek może mylić się co do prawdy leżącej poza ograniczonym zasięgiem jego doświadczenia. Natomiast bardzo dobry idealizm to stwierdzenie, że cała prawda i całe skończone doświadczenie istnieją w umyśle Boga i dla niego, ale nigdzie poza nim. Nie jest jednak dobrym idealizmem twierdzenie, że wszelkie fakty doświadczalne są jedynie złudzeniami. Prawda Boga włącza, nie wyklucza. Czego ty doświadczasz, doświadcza też Bóg. Jedyna różnica polega na tym, że Bóg widzi w całości to, co ty widzisz we fragmentach. Co do reszty, stwierdzenie, że źródłem i siedliskiem zła jest błądzący umysł śmiertelnika, jedynie inaczej nazywa problem. Jeżeli zło byłoby błędem, błąd wciąż byłby złem, a zmiana nazwy nie umniejszałaby grozy zła tego skończonego świata.

V

Przechodzę jednak szybko od fałszywego do prawdziwego idealizmu, od abstrakcji do oświecającego wglądu w nasze życie. Prawdziwy idealizm nie twierdzi, że skończony świat jest jedynie złudzeniem. Rozsądny idealizm mówi, że to, czego doświadczamy, jest fragmentem, i to autentycznym fragmentem, prawdy Bożego umysłu. Mając na uwadze tę zasadę, rozważmy nasze własne doświadczenia dobra i zła, aby przekonać się, czy są sobie tak abstrakcyjnie przeciwstawne, jak często sugerują same słowa. Musimy wyjść od faktów podstawowych i trywialnych. Niebawem przejdziemy do kwestii głębszych.

Przez dobro, zgodnie z naszym doświadczeniem, rozumiemy coś, co witamy z radością, gdy się przydarza lub gdy go oczekujemy; coś, co staramy się osiągnąć lub zachować; coś, co zauważamy z zadowoleniem. Przez ogólnie pojmowane zło, zgodnie z naszym doświadczeniem, rozumiemy wszystko, co uznajemy za

w jakikolwiek sposób odpychające i nieakceptowalne. Używam takich słów, aby zasygnalizować, że określenia zła, podobnie jak dobra, często odnoszą się bezpośrednio do naszych działań. Gdy mówimy o złu, powszechnie i nie bez podstaw odnosimy się do aktów oporu, walki, uniku, ucieczki, odsunięcia się od źródła krzywdy. Czynności te nie są jedynie reakcją na doświadczenie zła, ale też ułatwiają zdefiniowanie tego, co poprzez zło rozumiemy. Przeciwnostawne akty dążenia i oczekiwania definiują dobro w naszym rozumieniu. Przez doświadczone zło rozumiemy dokładnie to, co — naszym zdaniem — powinno być usunięte; zmniejszone; umieszczone poza zasięgiem wzroku, słuchu lub pamięci; ominięte; oddalone; atakowane; coś, czemu w inny sposób należy dać bezpośredni lub pośredni odpór. Przez dobro rozumiemy wszystko, co uważamy za pożądane, chciane, uchwycone, utrzymane, zachowane. Takim rozumieniem kierujemy się w konfrontacji z dowolnym złem lub dobrem — zmysłowym, estetycznym, idealnym lub moralnym. Uniknąć, uciec, oprzeć się, zniszczyć — to nasze podstawowe odruchy wobec zła. Przeciwnostawne akty są naszymi podstawowymi odruchami wobec dobra. Jest tak niezależnie od tego, czy postrzegani jesteśmy jako zwierzęta, czy jako moralści; czy mówiąc o dobru, mamy na myśli słodycz, wiersz, cnotę lub Boga; czy złem określamy oparzenie, pokusę, fizycznego wroga lub skrytego, wewnętrzznego przeciwnika. Całym swoim postępowaniem, każdym ruchem oka, westchnieniem, jękiem, wrogim gestem lub aktem milczącej pogardy okazujemy na nieskończoną ilość sposobów tę samą, ogólną postawę odrazy.

Człowiek jest jednak bardzo złożonym stworzeniem. Ma wiele organów. Wykonuje wiele czynności jednocześnie i doświadcza wykonywania tych czynności w wysoce złożonym procesie świadomego życia. Jedną z cech jego życia jest to, że jednych rzeczy unika, starając się uchwycić inne. W ten sposób może posiadać jednocześnie świadomość zła i dobra. Dotychczas w naszym opisie doświadczenia te występowały jedynie jako sąsiadujące fakty. Człowiek kocha, jak również nienawidzi. Kocha to, a nienawidzi tamtego. Przybiera postawę odrazy wobec jednego przedmiotu, równocześnie przyjmując z zadowoleniem inny. Według zazwyczaj przyjmowanej teorii, doświadczenia dobra i zła są w życiu człowieka faktami, które się mieszają, są jednak zdecydowanie i abstrakcyjnie przeciwne sobie nawzajem. W myśl takiego poglądu ostateczne pytanie o wartość życia ludzkiego sprowadza się do prostego pytania o to, czy w świadomym życiu danego człowieka było więcej aktów zadowolenia i otwarcia niż odrazy i pogardy.

Nie jest to jednak ze wszech miar właściwe wyobrażenie o złożoności życia człowieka, nawet jeśli rozumiany jest jako zwierzę. Jeżeli każdy świadomy akt utrudnienia, udaremnienia, awersji oznacza świadomość pewnego zła, warto zauważyć, że ludzie mogą przejawiać takie skłonności nie tylko w stosunku do zewnętrznych doświadczeń, ale i do własnego postępowania. Oznacza to, że ludzie mogą próbować sami przeszkodzić realizacji własnych aktów, gdy tylko zauważą, że mają one miejsce. Można świadomie odczuwać odruch chęci

zrobienia czegoś, a jednocześnie mieć świadomą skłonność do przeszkodzenia w realizacji tego odruchu jako złego. Jeżeli każdy świadomy akt zdobywania, dążenia, wzmocnienia zawiera w sobie świadomość jakiegoś dobra, jest równie oczywiste, że można swym postępowaniem demonstrować skłonność do wzmocnienia, podkreślenia, powiększenia nie tylko zewnętrznych darów losu, ale też własnych uczynków, o ile się je postrzega.

W naszym złożonym życiu często przecież mają miejsce sytuacje, w których staramy się wesprzeć i doprowadzić do realizacji to, co nawet w chwili zaistnienia zdaje się nas odpychać. W takich wypadkach zachowujemy się, jak gdybyśmy uważali samo powstrzymanie naszych pierwotnych odruchów za na tyle istotne, świadome dobro, że wytrwale staramy się poszukiwać i podtrzymywać tę sytuację, dzięki której z pewnością zaistnieje próba powstrzymywania tych odruchów.

Tego typu fenomeny pokazują, że człowiek jest istotą, która może w dużym stopniu odczuwać wtórnie satysfakcję z samego aktu udaremnienia swoich pragnień, a więc i ze swojego niezadowolenia w danym momencie. Jednocześnie człowiek może być nieskończenie niezadowolony ze swoich satysfakcji i chcieć pokrzyżować drogi nie tylko swym zewnętrznym wrogiem, ale i własnym, najgłębszym odruchom. Twierdzę, że w takich sytuacjach nie można powiedzieć, iż człowiek po prostu woli mniejsze zło lub większe dobro, jak gdyby to dobro i zło jedynie sąsiadowały w jego doświadczeniu. Wręcz przeciwnie, w takich wypadkach człowiek nie zestawia koło siebie swych dobrych i złych uczynków, aby następnie wziąć ich sumę. Czyni on swoje względnie pierwotne uczynki, odruchy i pragnienia przedmiotem wszelkiego rodzaju wtórnych odruchów, pragnień i refleksji. Całe jego wnętrze jest w stanie napięcia. Doświadczenie, które pierwotnie postrzegał jako dobre, może wtórnie uznać za złe, jak w przypadku gdy wpierw zabiega o pewne dobro, aby następnie tego zaniechać, uznawszy, że to dążenie jest złe. Może też być w sytuacji odwrotnej, gdy pierwotnie jest niezadowolony ze swojej pozycji, ale wtórnie uznaje to niezadowolenie za stan pożądany.

Na tej zasadzie człowiek nie tylko kocha pewne rzeczy lub ich nienawidzi, ale też zaczyna kochać swoje nienawiści lub nienawidzić swoje miłości w nieskończonej złożoności swoich nawarstwiających się interesów. Łatwo jest powiedzieć, że te stany napięcia wewnętrznego, kiedy to nasze świadome życie jest pełne walki z samym sobą, są stanami sprzecznymi lub absurdalnymi. Ale można tak z łatwością mówić jedynie wtedy, kiedy rozwodzimy się nad słowami, ale uykają nam fakty doświadczalne. W rzeczywistości zarówno nasze najniższe, jak i najwyższe stany aktywności pełne są konfliktów, krzyżowania się i innych złożonych, wzajemnych relacji miłości i nienawiści, przyciągania i odpychania. Jest oczywistym, fizjologicznym faktem, że nie możemy poruszyć mięśni bez jednoczesnego pobudzenia procesów, które wykorzystują unerwienie ich przeciwnych wiązek, i że te mięśnie wzajemnie ograniczają swoją wolność. Każ-

dy rodzaj kontroli ruchu oznacza konflikt działania przeciwstawnych impulsów mięśniowych. Nic, co robimy, nie jest proste. Chcąc natomiast wykonać złożoną czynność, musimy jednocześnie chcieć tego, co wymaga pewnego poziomu opozycji pomiędzy impulsami lub częściowymi czynnościami składającymi się na całość. Jeżeli przejdziemy od prostych czynności do ich serii, tym oczywistsze stanie się dla nas to przeplatanie się odrazy i akceptacji, pogoni i ucieczki, na którym zasadza się każdy rodzaj złożonego postępowania.

Można byłoby teraz poświęcić wiele czasu na roztrząsanie licznych i względnie trywialnych przykładów przeplatania się w naszym życiu sprzecznych motywacji. Ja jednak wolę omówić je bardzo pobieżnie. Dobrym przykładem będzie niesamowita świadomość zabawy, zarówno w formie dobroduszej, jak i złej. W każdej grze, która nas fascynuje, pragniemy zwycięstwa, a od przegranej się stroni. Mimo tego wierny miłośnik gry wrogi jest wszystkiemu, co z góry przesądziłoby o zwycięstwie. Z tego powodu zwolennik *fair play* woli zaryzykować porażkę, której chciałby uniknąć, jednocześnie oddalając w ten sposób zwycięstwo, którego tak gorąco pragnie.

Są oczywiście sytuacje, gdy wolimy udać się w miejsca, gdzie z pewnością w dużej mierze będziemy niezadowoleni. Przyjmujemy na przykład role społeczne, które fascynują nas pomimo tego, że w czasie ich trwania utrzymują nas w stanie takiego napięcia, że pragniemy, aby wreszcie się wypełniły. Ujmując rzecz szerzej, możemy dostrzec, że większość tworców aktywności rodzaju ludzkiego, takich jak ceremonie, formalności, nieprzemijający społeczny dramat ucieczki, pościgu, polemik, sporów i grzeczności zawiera złożony i systematyczny mechanizm opóźnienia i powstrzymywania realizacji podstawowych ludzkich pragnień, które nieustannie przechytrzamy, odraczamy i udaremniamy, mimo że je żywimy. Gdy badacze natury ludzkiej twierdzą, że światem społecznym rządzą głód i miłość, uznają, że to, co w człowieku podstawowe, zostaje zaprzęgnięte przez cywilizację w służbę najwyższym potrzebom ducha. Badacze ci muszą jednak pamiętać, że podstawowa sfera rządzi światem wyższym tylko na tej zasadzie, że nie jest jedynie pielęgnowana, ale też nieustannie udaremniana, opóźniana, przechytrzana niczym monarcha konstytucyjny, który miałby być suwerenem, jednak póki jest władcą, nie może rządzić.

Odejdę teraz jednak od podobnych przykładów, które, przyznaję, w swej uniwersalności są — ujmując to filozoficznie — trywialne, gdyż zależą od przypadłości natury ludzkiej. Chcę teraz wskazać to, co musi być prawem nie tylko jej, ale również każdej szerzej rozumianej formy życia. Utrzymuję, że organizacja życia w myśl zasady napięcia pomiędzy różnorodnymi impulsami i interesami nie jest zwykłą wypadkową naszej niedoskonałej natury, ale musi być rodzajem organizacji każdego racjonalnego życia. Są dobre i złe stany napięcia. Są konflikty, które mogą być usprawiedliwione, jeśli w wyniku ich rozwiązania rodzi się wyższa forma harmonii.

Utrzymuję jednak, że ogólnie rzecz ujmując, jedyną harmonią istniejącą w wymiarze ducha jest ta, którą osiągamy, gdy udaremniamy obecne, bardziej podstawowe impulsy na rzecz wyższej jedności doświadczenia. Dzieje się tak, gdy cieszymy się przetrwaniem tragedii życiowych, ponieważ ujawniają nam one głębię życia; lub wtedy, gdy zdajemy sobie sprawę, że lepiej jest kochać i stracić, niż nigdy nie kochać; lub gdy odnosimy zwycięstwo nad własnym usposobieniem. A jest tak, ponieważ im bardziej nasze doświadczenie odzwierciedla ideał, tym bardziej ukazuje nam wyjątkowo bogatą znajomość faktów różnorodnego życia, pełnego napięć, a więc i jedności. Jest to prawo uniwersalne, nie dotyczy wyłącznie człowieka. Najbardziej przepelnieni życiem Boga są nie ci, którzy nie zaznali zła, ale ci, którzy na własnym przykładzie doświadczyli zwycięstwa nad złem. Prawdziwy dar odwagi posiadli nie ci, którzy od urodzenia nie znają strachu albo, niczym Zygryd, nigdy nie odczuli lęku, ale ci, którzy boją się, ale nad swym lękiem panują. Takie są prawdziwe przymioty bohatera. W przeciwnym wypadku doskonałymi bohaterami mogliby być jedynie głupcy.

Z pewnością błędem jest twierdzić, tak jak czynią to niemądrzy, że celem życia jest po prostu wiedza, iż jest ono irracjonalnym chaosem doświadczeń zła i dobra. Ale wiedza o dobru w życiu jest kwestią dotyczącą raczej formy niż po prostu treści tego życia. Kto dobrze poznał życie, w istocie wie wiele o jego treści; lecz zna dobro życia o tyle, o ile w jedności swego doświadczenia odkrywa zło jako nie usunięte, lecz podporządkowane i względnie udaremnione przez kontrolę, która uchyla jego zwycięstwo mimo doświadczenia jego istnienia.

VI

Uogólniając wnioski płynące z doświadczenia, można więc rzec: jest logiczną niemożliwością, by posiadacz pełnej, prawdziwej wiedzy nie znał, nie doświadczył, nie miał wglądu w istnienie zła. Równie niemożliwe jest także, aby wskazać dobro wyższe niż to, które wynika z podporządkowania zła dobru w obrębie całości doświadczenia. Gdy ktoś, pragnąc w elementarny sposób czegokolwiek, sam powstrzymuje, opóźnia, niweczy swoje elementarne pragnienie w imię większej całości doświadczenia, nie tylko wie więcej, ale posiada też większe dobro niż w sytuacji, gdyby nie był świadomy podstawowego impulsu ani jego powstrzymywania poprzez napięcie rodzące bogatsze życie. Znajomość dobra, w wyższym sensie, polega na kontemplacji przewycięzania i podporządkowywania mniej znaczących impulsów, które trwają choćby tylko po to, by mogły zostać podporządkowane. To prawo, ta postać znajomości dobra, stosuje się zarówno do zła moralnego, jak i oddziałującego na zmysły. Gdyby zło moralne zostało po prostu zniszczone i usunięte z zewnętrznego świata, zniszczeniu uległaby również wiedza o moralnym dobru. Miłość moralnego dobra jest bowiem uniemożliwianiem realizacji niższych pragnień ze względu na wyższy porządek.

Definicja Boskiej wiedzy o świecie nie powinna więc opierać się na Bożej wiedzy, która ignoruje lub neguje istnienie moralnego czy fizycznego zła. Wiedza taka powinna postrzegać miłość świata jako spełniającą się w przetrwaniu fizycznego cierpienia, w podporządkowaniu zła moralnego, w udaremnieniu impulsów, które trwają mimo podporządkowania, w akceptacji odwiecznych niechęci, w zwycięstwie nad wrogiem, który trwa mimo swej wiecznej porażki, oraz w odkryciu, że wieczne napięcie skończonego świata zawiera się w kontemplacyjnej świadomości spokoju i harmonii wieczności.

Należy więc postrzegać naturę Boga tak, jak czyni to cała teoria idealizmu, nie jako Nieskończoną Jedność poza skończonymi niedoskonałościami, ale jako byt, którego jedność determinuje charakter, brak, napięcie i względną dysharmonię skończonego świata.

Istnienie zła jest więc nie tylko spójne z doskonałością świata, jest wręcz konieczne, żeby ta doskonałość mogła również zaistnieć. Dostrzegamy to, gdy przestajemy pozwalać się zwodzić abstrakcyjnym znaczeniom słów „dobro” i „zło” i porzucamy przekonanie, że te przeciwieństwa istnieją wyłącznie jako wzajemnie wykluczające się w doświadczeniu fakty. Musimy sięgnąć do faktów z życia i dostrzec, że całe względnie wyższe dobro, zarówno w wymiarze trywialnym, jak i w prawdziwie duchowym, może być poznane tylko wówczas, gdy z bardziej refleksyjnego punktu widzenia uznamy za dobre, tymczasowo postrzegane jako złe, próby udaremnienia istniejących pragnień. Musimy pokochać napięcie pomiędzy różnymi impulsami i będące jego rezultatem istnienie tego, co wywołuje w nas smutek lub sprzeciw. Jeżeli więc miłość Boga ma charakter bardziej inkluzywny od miłości ludzkiej, podobnie jak świat doświadczenia Boga jest bogatszy od świata ludzkich doświadczeń, nie możemy wyznaczyć granicy intensywności konfliktu, tragedii istnienia, skończonych mąk i poziomu zła moralnego wchodzących w ostatecznym rozrachunku w skład życia, które Bóg nie tylko pokochał, ale uznał za doskonałą realizację ideału. Jeżeli spokój oznacza satysfakcję, akceptację całego doświadczenia jako dobrego i jeżeli nawet my, w swojej słabości, często znajdujemy ukojenie w samej obecności konfliktu i napięcia, w akcie przetrwania zła w imię dobrego celu, w heroicznym tryumfie nad pokusą czy w odrzuceniu przez żalobnika marnej pociechy w postaci zapomnienia lub życzenia, by wartość zmarłego nie ujawniła się z taką mocą w obliczu śmierci, jeżeli nawet my w jakimś stopniu dostrzegamy fragment tej harmonii wśród katastrof i niepokojów życia, jaką granicę mielibyśmy stawiać potędze Boga, który staje w obliczu własnych cierpień i znajduje spokój w zwycięstwie nad wszystkimi swoimi troskami?

W tym ostatnim stwierdzeniu użyłem słowa, które łączy teorię dotyczącą miejsca zła w dobrym świecie z praktycznym problemem każdego cierpiącego. Bunt Hioba był rezultatem myśli, że Bóg, jako suweren, jest daleko od swojego stworzenia, które cierpi dla jego przyjemności. Nasza teoria daje żalobnikowi następujące wsparcie: „Twoje cierpienie jest cierpieniem Boga. Nie dzieli cię od

niego żadna przepaść. Nie jest daleko od ciebie nawet w swej wieczności. On jest tutaj. Jego wieczność oznacza jedynie pełnię jego doświadczenia. Ta pełnia ma jednak charakter inkluzywny. Twoje cierpienie jest jednym z faktów, które obejmuje”. Nie mówię: „Bóg współczuje ci z zewnątrz. Oszczędziłby cię, gdyby mógł. Żałuje cię bezsilnym, zewnętrznym żalem jedynie tak, jak ojcu żal swoich dzieci”. Mówię: „Bóg nie cierpi z powodu twojego cierpienia. On cierpi twoim cierpieniem. Twoje cierpienie jest identyczne z jego cierpieniem. Twoja strata jest również jego stratą, dokładnie w chwili, gdy rozpaczasz”.

Cierpiący może jednak w tym momencie odpowiedzieć: „Jeżeli to strata Boga, czy nie mógł jej zapobiec? Dla niego wszystkie światy pozostają w jedności, a jednak musi mu brakować tego, za czym rozpaczam”. Odpowiadam na to: „Bóg cierpi, aby mógł tryumfować. Tryumf mądrych nie jest bowiem niczym prostym. Ich życie nie jest lekkie, lecz pełne trosk. Mimo tego radują się, nie ze względu na doświadczenie cierpienia, ale dlatego, że widzą w nim część zmuśnionej całości życia. Tułają się i nawet w tułaczce odnajdują swój dom. Tęsknią i zdobywają poprzez umiłowanie tęsknoty. Pokój znajdują w zwycięskiej walce. Wytrwałość jest dla nich radością. Suwerenność zdobywają w nieskończonej służbie. Wieczny świat zawiera ogród Getsemani”.

Mimo tego żalobnik wciąż nalega: „Jeżeli moje cierpienie należy do Boga, jego tryumf nie jest mój. Moja jest żalność. Jego jest spokój”. Moja teoria ma jednak charakter filozoficzny, powinna więc być spójna. Będę przeto utrzymywał: „To, że jesteś w ten sposób oddzielony od jego tryumfu, jest twoją winą. Całość jego doświadczenia nie może być twoja, bo jako jednostka jesteś obecnie jedynie fragmentem, oglądasz jego prawdę jakby w zwierciadle, niejasno. Jeżeli jednak w ogóle dostrzegasz jego prawdę, choćby poprzez najbardziej przyćmione światło promyka rozumu, pamiętaj, że ta prawda jest w rzeczywistości twoją prawdą, twoim spełnieniem, całością, z której nie da się ciebie wyłączyć, rzeczywistością, której częścią jesteś nawet w najgłębszym zwątpieniu, pragnieniem twojego serca, nawet gdy całkiem oślepieś, doskonałością, do której nieświadomie dążyłeś, nawet będąc dzieckiem, pełnią siebie, bez której nic nie znaczysz, samym życiem, które nadaje twojemu życiu jedyną wartość, jaką może mieć. Jeżeli nie w realizacji myśli, to w samej myśli, jeżeli nie w osiągnięciu celu, to w samym celu, jeżeli nie w obecności faktu, to w aspiracji — w tym wszystkim możesz dostrzec tryumf i spokój Boga. Twoja porażka nie stanie się przez to mniej prawdziwa, nie nazwiesz też fałszywie zła złudzeniem. Będziesz jednak widział nie tylko smutek, ale i prawdę, twoją prawdę, twój ratunek, twój tryumf”.

Do jakiego nieszczęścia nie odnosi się powyższe rozumowanie? Będę się upierał, że nasza konkluzja jest w istocie uniwersalna. Dotyczy każdego zła, którego można doświadczyć. Cała groza porządku naturalnego, wszystkie skryte przez naszą ignorancję elementy planu Boga odnoszą się do jedności Bożego doświadczenia przedstawionego w powyższym omówieniu problemu zła.

Ktoś mógłby powiedzieć: „Dobrze, wyjaśniłeś nieszczęście, ale co ze złem moralnym? A jeśli grzesznik triumfalnie oznajmi: «Zatem moja wola jest wolą Boga. Więc wszystko ze mną w porządku»?”. Odpowiem: „Moja propozycja rozwiązuje kwestię zła moralnego tak samo, jak fizycznego. Dla dobrego człowieka, którego dobroć zależy od istnienia złej woli, ale i udaremnienia i potępienia jej zamiarów, zła wola jest tym samym, czym wola grzesznika dla planu Boga. Wola Boga jest wolą grzesznika, ale wolą powstrzymaną, wzgardzoną i pokonaną. W wiecznym świecie jawisz się obecnie jako opętany, ale twoje potępienie więzi i niweczy również ciebie. Twoje pozorne zwycięstwo w tym świecie znaczy jedynie tyle, ile żywotność twoich impulsów. Bóg nie pragnie, byś tryumfował. I taki jest pożytek z ciebie i ogólnie ze zła — byś był znienawidzony i przezwyciążony, byś był pokonany przez sam fakt swojego istnienia, w tym samym życiu, którego częścią jesteś”.

Osobie chcącej naprawdę postępować moralnie odpowiem natomiast: „To, co masz na myśli, mówiąc, że zło na tym świecie nie powinno istnieć i że powinno być zduszone, jest tym samym, co Bóg rozumie poprzez stwierdzenie, że zło powinno być i jest wiecznie udaremniane, przezwyciążane, podporządkowane. W świecie doczesnym działasz na rzecz tryumfu Boga. Twoje uczynki są jego uczynkami. Nie zdołasz nigdy oczyścić świata ze zła, ale możesz je podporządkować. Usprawiedliwienie obecności moralnego zła w świecie staje się dla nas, śmiertelników, jasne jedynie wtedy, gdy to zło zostaje pokonane i potępione. Istnieje tylko po to, by być pognębionym. Zatem odwagi, bowiem Bóg działa w tobie. W porządku czasu wcielasz w czyn to, co jest dla niego prawdą jego wieczności”.

*Z języka angielskiego
przetłumaczył Michał Furman*