

Jan Andrzej Kłoczowski OP
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Człowiek wobec boskości – dwie twarze wolności (Edyp i Hiob)

Tradycje religijne stawiają człowieka wobec boskości, która budzi w nim dwojaką reakcję: pełną zachwyty trwogę i lękliwy zachwyty. Ale postać Boga (czy bogów) ma niejedno oblicze.

Czy bogowie stawiają człowieka w sytuacji bez wyboru, zastawiając na niego zasadzkę, aby upadł jak Edyp? Czy Bóg wystawia człowieka niewinnego na próbę, która go niszczy jak Hioba? Człowiek staje wobec boskiej Mocy ze swoją wolnością – czy zostanie jej pozbawiony, czy do niej wezwany?

Zamierzam zestawić dwa odmienne doświadczenia zmagania się ludzkiej wolności z boską Mocą, które znalazły wyraz w dwu postaciach – zmagającego się z losem Edypa i Hioba stawiającego Bogu gniewne pytania. W czym ich zmaganie jest podobne, w czym się różni? Czy ich doświadczenia i zmagania mają charakter uniwersalny?

Wiedza tragiczna: Edyp i inni

Tragiczny węzeł

Od czasów Arystotelesa tragedia stała się przedmiotem refleksji filozoficznej, choć początkowo akcent był położony na stronę estetyczną tego zjawiska. Można powiedzieć, że od czasu ukazania się książki Fryderyka Nietzschego o *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* doszło do głosu nowe myślenie o tragedii. To, co filozofia wnosi do naszej refleksji na temat tragedii, to przede wszystkim rozpatrywanie jej nie

w kategoriach estetycznych. Max Scheler rozumie tragedię jako próbę uchwycenia istotnego elementu konstrukcji samego świata¹. Tragizm nie jest subiektywnym przeżyciem czy też przeżywaniem. To cecha wydarzeń, losu, charakterów. Innymi słowy tragedia jest próbą spojrzenia na rzeczywistość ludzką, rzeczywistość człowieka uwikłanego w klęskę, w przegraną, ale jednocześnie stojącego w obronie swojej wolności². Tragiczność, jak ją widzi filozofia, przede wszystkim Max Scheler i Karl Jaspers, jest ściśle związana ze światem wartości i stosunków pomiędzy nimi. Nie można mówić, że tragedia występuje w świecie rzeczy; chyba że w sposób przenośny mówimy o tragiczności wydarzeń kosmicznych. Tragedia pojawia się tam, gdzie istnieją wartości i także nośnicy tych wartości; ludzie, którzy wartości te urzeczywistniają, wprowadzają w czyn.

A więc do istoty owego tragicznego węzła, obok zwarcia tych dwóch wysokich wartości, należy również zderzenie wolności i boskiej konieczności. Ważnym czynnikiem tragedii jest bowiem to, że uwikłana jest w nią w jakiś sposób transcendencja. To nie musi być – i nie jest – jednoosobowy Bóg jak w monoteizmie judeochrześcijańskim. Może mieć też postać boskiej siły, czasami personifikowanej, czasami nie, która wywiera przemożny wpływ na ludzkie życie.

Cała rzecz stanie się nieco bardziej czytelna, kiedy zilustruję ją przykładami, ale konieczne są pewne uwagi natury ogólnej. Ów tragiczny splot pojawia się w używanym przy tej okazji terminie winy tragicznej. Wina ta nie jest tym samym, co wina w sensie moralnym. Mówimy o winie w sensie moralnym, kiedy ktoś nie dopełni swego obowiązku i tym spowoduje czyjąś krzywdę. Wina tragiczna to taka, którą właściwie trudno kogokolwiek obciążyć w sensie etycznym. Mówi się, że bohater tragiczny nie tyle z a w i n i ł, co p o p a d a w winę. Nadaje jej to wymiar niesłychanie głęboki.

Tak oto został zawiązany wątek sporu, który będzie owocował w całej teodycei europejskiej, czyli w próbach usprawiedliwienia Boga. Czasami to usprawiedliwienie, jak w tragedii greckiej, przybiera postać oskarżenia człowieka. Będziemy napotykać ten wątek od tragedii gre-

¹ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, w: Arystoteles, Hume, Scheler, *O tragedii i tragiczności*, wybór, przedmowy, opracowanie W. Tatarkiewicz, Kraków 1976, s. 51.

² *Ibidem*, s. 58.

ckiej po żydowskiego myśliciela Hansa Jonasa, który podjął temat Boga po Auschwitz³. Jego zdaniem Bogu nie można przypisać wszechmocy; Bóg nie jest odpowiedzialny za zło, za zło odpowiedzialny jest człowiek. Wówczas teodycea staje się oskarżeniem człowieka. Tak ujmowali to wielcy tragicy. Wytwarza się napięcie pomiędzy boskością a człowieczeństwem, które przybiera też często postać dialektycznej intrygi pomiędzy przeznaczeniem a wolnością. Wolność człowieka zmagają się z przeznaczeniem, ktokolwiek byłby autorem tego przeznaczenia. I tu tkwi jądro tragedii. Ale – co jest bardzo istotne – kiedy świadomość tragiczków odsłania wolność, mamy do czynienia z odkryciem jednostki, z wagą indywidualnego losu, zmagania się właśnie z przeznaczeniem, z mocami, które chcą tę jednostkę, osobę, unicestwić.

Jaspers zwraca uwagę, iż świadomość tragiczna stanowi jeden z czynników konstytuujących kulturę europejską właśnie dlatego, że zarysowała ów spór, napięcie pomiędzy mocami przeznaczenia a oporem wolności człowieka⁴. Mówi, że gdzie całkowicie nie ma tego oporu – jak w dużych obszarach kultury europejskiej, ale częściej może nawet azjatyckiej – tam człowiek przeżywa swoje życie, jakby znajdowało się w rękach fatum. Musi się zgodzić i przyjąć je, ponieważ nie ma na to żadnego wpływu. Bohater tragiczny wyraża sprzeciw. Przyjrzymy się temu, analizując losy Edypa.

Żeby zobaczyć tło, na którym pojawiła się świadomość tragiczna w Grecji, musimy spojrzeć na dziedzictwo, w jakim się zrodziła. Należy mianowicie powiedzieć parę słów na temat *archaicznej dwuznaczności boskości*⁵. Najstarsze tradycje religijne, znane również i Grekom, opowiadały mity, które miały wyjaśniać genezę i strukturę świata. Mit nie był baśnią, ale opowieścią, która miała za zadanie wyjaśnienie początku świata. Świat został powołany do istnienia przez boskie moce w ten sposób, że z pierwotnego chaosu został wyłoniony kosmos, czyli świat uporządkowany. Ale – co charakterystyczne – mity od samego początku zmagają się z wielkim problemem, bowiem zamyka się w nich cała dotkliwość świata i cierpienie, z jakim zderza się człowiek. Mity

³ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003.

⁴ K. Jaspers, *O tragiczności*, przeł. A. Wołkowicz, w: idem, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 319–377.

⁵ P. Ricoeur, *Zły bóg i „tragiczna” wizja istnienia*, w: idem, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 199.

próbują znaleźć boską przyczynę tych, delikatnie mówiąc, niedogodności, jakich doświadczamy. Świat bowiem, trwając, tkwi w swego rodzaju dwuznaczności, stale zagrożony zniszczeniem i śmiercią.

W ten świat wkroczyli Grecy. Paul Ricoeur tak charakteryzuje wczesną fazę myśli greckiej, uwikłanej w światopogląd mityczny: *Nierozróżnialność pierwiastków boskiego i diabelskiego jest więc ukrytym w tragedii tematem i dla teologii, i dla antropologii*⁶.

Szczególnie Homer opisuje zmaganie człowieka z bogami, którzy – jak Dzeus czy tajemnicze Mojry – niejako wpędzają człowieka w winę, zsyłając na niego zaślepienie, aby następnie dopełnić na nim kary. Z jednej strony, według znawców kultury greckiej, u Homera mamy do czynienia z podniesieniem momentu osobistej odpowiedzialności człowieka za jego czyny. Z drugiej strony – mamy obraz człowieka, który działa dlatego, że stał się nieświadomą ofiarą jakichś wyższych sił, które właśnie go zaślepiają i powodują, że popełnia niegodne czyny. Zdaje się to bardzo irracjonalne, niezgodne z próbą wprowadzenia rozumnego ładu. Trudno jest tu bowiem wskazać związek pomiędzy winą a karą. Wręcz przeciwnie, wydaje się, iż kara jest przyczyną winy. Zaćmienie ludzkiego umysłu powoduje, że człowiek zostaje wpędzony w sytuację bez wyjścia. By zilustrować to tekstem Homera, przywołam teraz mowę Agamemnona z Pieśni XIX *Iliady*, gdzie król ów tłumaczy Achillesowi, dlaczego nie chciał oddać mu jego branki, co było powodem, dla którego Achilles nie wyruszył początkowo pod Troję. *Nieraz już Achaje mnie przeróżne rzeczy mówili i obwiniali mnie ostro. Ale przecież nie ja jestem winny, tylko Dzeus, Mojra i w mglistej pomroce krocząca Erynia. Oni wtręcili na razie myśl moją w okrutne zamięcenie – ate, czyli „zaślepienie”. Najstarsza z cór Dzeusa, zwodnica, co wszystkich omamia, zgubę mu niosąc (...), ludzi tumaniąc, już w sidła swe niejednego porwała*⁷.

Mamy więc jakby trzy siły sprawcze działania, z którego chce wytłumaczyć się Agamemnon, sprawców owego *ate*, czyli zaślepienia; Dzeus – pan bogów, Mojra i Erynie. Ta boska zła wola przybiera tutaj dwie postacie. Postać osobowa występuje jako Dzeus, który króluje na Olimpie, władca świata i ludzkich losów; ale drugą, bezosobową postacią owej boskiej siły jest Mojra. Mojra to tyle, co „udział” czy „częstka” – jak tłu-

⁶ P. Ricoeur, *Evil*, w: *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York–London 1987, t. 5, s. 201.

⁷ Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Wrocław 1986, ks. 19, w. 85–95.

maczą – która przypada każdemu z nas i wyznacza los⁸. Istnieją więc różne Mojry, jak różne bywają losy ludzi. One jednak mają rozstrzygający głos i decydują o losie człowieka. A więc Dzeus, osobowa postać boskości, tajemnicza Mojra, która wyznacza bieg życia, i wreszcie Erynie; boginie – mścicielki przelanej krwi. Nieubłaganie i bez ustanku ścigają przestępcę, póki nie wymierzą mu straszliwej kary. Erynie, czasami eufemistycznie nazywane „Groźbami”, są wysłannikami zemsty Dzeusa, który w ten sposób chce doprowadzić do przywrócenia moralnego ładu, zachwianego również i za sprawą tego, że on wraz z Mojrą przyczynił się do owego szaleństwa, zaślepienia człowieka. Człowiek zostaje poddany temu doświadczeniu i właściwie nie ma innej drogi prócz ukorzenia się przed bogami i przyjęcia na siebie niesprawiedliwego wyroku losu.

Ten obraz świata, tego splotu losów boskich i ludzkich, budzi niewątpliwie niepokój, a nawet gniew. Ostatecznie bowiem rodzi w człowieku jakby oskarżenie lub skargę pod adresem boskich sił, że wpędzają człowieka w nieszczęście. Dlatego też pojawia się bardziej racjonalizujący nurt myślenia, który stanowi próbę usprawiedliwienia bogów, a usprawiedliwienie to ostatecznie polega na odwróceniu oskarżenia. To nie bogowie wpędzają człowieka w owo „zaćmienie”, tylko ludzie są winni, bowiem postępują nierozumnie, przeciwstawiając się przeznaczeniu. Oto, co czytamy w *Księdze I Odysei*: *Że też na karb niebian człowiek wszystko kładzie, co dozna złego, chociaż sam swą głupotą, idąc wbrew przeznaczeniu, sam ugrzeża w to błoto*⁹. Już u Homera występuje wyraźnie próba racjonalizacji. Człowiek obarcza całą winą bogów i owo „zaćmienie”. Z powyższych słów wynika, że głupota to „pójście wbrew przeznaczeniu”. Posuwając się dalej w interpretacji tego fragmentu, można powiedzieć, że zaczyna zarysowywać się problem wolności, która zostaje u Homera nazwana głupotą, ponieważ wyraża się w sprzeczności wobec przeznaczenia. Podkreślić należy tutaj pasywną rolę człowieka niemającego odnaleźć swojego miejsca w niezrozumiałej, irracjonalnej rzeczywistości. Decyzje nie są podejmowane przez człowieka, lecz przez bóstwo; jednym słowem – nie jest to świat wolności, a człowiek jest więźniem bogów, ich zakładnikiem¹⁰.

⁸ E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 17–18.

⁹ Homer, *Odysea*, przeł. L. Siemieński, Wrocław 1975, ks. I, w. 37–38.

¹⁰ M. Maślanka-Soro, *Nauka przez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991, s. 21.

W dalszym wywodzie Homer usiłuje dowieść, dlaczego bohaterowie popełnili takie, a nie inne czyny i twierdzi, że dlatego, ponieważ poszli wbrew przeznaczeniu. Kiedy spotyka ich za to kara, zwalają wszystko na karb niebios. Teodycea, czyli usprawiedliwienie bogów przez oskarżenie człowieka, będzie rozwijać się i prowadzić do umoralniającej koncepcji *ate*, czyli zaślepienia. Pierwotne *ate* – zaślepienie był to jakiś boski szal, który Nietzsche na pewno nazwałby dionizyjskim. Człowiek traci w nim *principium individuationis*, czyli zasadę jednostkowania, roztopiając się w szalonej masie jak pijane winem bachantki. W myśli greckiej następuje jak gdyby zracjonalizowanie i umoralnienie owej koncepcji *ate* i tak jak w *Odysei* zostaje nazwana głupotą. To nie jest boski szal, lecz zaćmienie umysłu.

Solon, wielki prawodawca ateński, pisał do mieszkańców tego miasta, którzy dopuścili do tyranii Pizystrata, w sposób następujący: *Jeślibyście porobili smutne doświadczenia z powodu własnej słabości, to nie składajcie teraz winy na bogów, bo sami pozwoliliście tym ludziom dojść do potęgi, dając władzę w ręce i przez to popadliście w haniebną niewolę. Nasze miasto nigdy nie zginie z woli Zeusa, ani z postanowienia bogów nieśmiertelnych, ponieważ Pallas Atena, wielkoduszna opiekunka, trzyma nad nami swe ręce. To sami obywatele gubią miasto przez swoją chciwość i brak rozsądku*¹¹. Zaczynają kaznodzieja był z tego Solona, ponieważ twierdził, iż wielkoduszna Atena trzyma nad miastem swą rękę, ale to sami Ateńczycy sobie szkodzą. Chciał stworzyć pewną moralizatorską wizję historii, czyli sekwencję pewnych zachowań. Jak może przebiegać proces historyczny? Najpierw mamy stan względnej pomyślności, błęgiego szczęścia i powodzenia. On jednak nosi w sobie zarodek klęski. Na czym ona polega? Na tym, że w umysłach ludzkich powstaje pewna fałszywa świadomość, określana przez Greków terminem *koros*, co znaczy: przesyt, nadmiar, chępliwość, zarozumiałstwo, buta. Jeżeli ci się powodzi, jesteś zdrowy, młody, masz pieniądze, jest w tobie jakaś buta. Oto dalszy ciąg tego moralizatorskiego wywodu: *Przez zarozumiałstwo nadmiernie człowiek ufa sobie samemu, jest przekonany o tym, że on sam może i decyduje o swoim życiu*¹². I wtedy pojawia się zdrażliwa *hybris*, czyli pycha, która nie pozwala widzieć rzeczy takimi, jakimi są naprawdę.

¹¹ Cyt. za: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, Warszawa 1962, t. 1, s. 169

¹² *Ibidem*.

Ogarnia człowieka i wprawia go w *ate* – zaślepienie; co z kolei prowadzi do postępowania obrażającego bogów.

Da się tutaj zarysować pewien schemat *olbos*>*koros*>*hybris*>*ate*. Jest on dowodem, że w myśleniu greckim bardzo wyraźnie zaczyna zarysowywać się koncepcja *dike* – czyli sprawiedliwego ładu, który rządzi światem i przenika wszystko. Ten wzór, będący przestrożą, jest jednocześnie oskarżeniem człowieka. Zaćmienie, które powoduje obrażające bogów postępowanie, wynika z winy człowieka; nie potrafił bowiem zrozumieć, iż nie on jest twórcą swego losu, ale że to Mojra wyznaczyła mu jego bieg. Jeśli więc chce się przeciwstawić, to prędzej czy później zostanie skazany na klęskę i odrzucenie.

Edypa zmaganie z Przeznaczeniem

I tu należałoby przypomnieć imiona trzech wybitnych poetów i tragiczków greckich: Ajschylosa (525–455), Sofoklesa (495–405) i Eurypidesa (480–406). W tragedii Ajschylosa, gdzie mowa jest o Persach, występują jakby dwa rodzaje zaślepienia. Pierwszy to ów „szał boski”, czyli swego rodzaju boska pokusa. *Bo zaiste groźne bóstwo, duszę mu zamroczył szal*¹³. Drugi typ szału, czy zaćmienia, jest skutkiem pychy i prowadzi do działania, które niejako zmusza bogów do ukarania człowieka.

Spróbujmy jednak wejść w jedną z najgłębszych tragedii, najpełniej ukazującą sens tego doświadczenia tragicznego. Chodzi o Sofoklesowe dzieje Edypa. Przypomnijmy, że imię jego – *Ojdipous* – znaczy „Opuchłonogi”. Był synem Lajosa i Jokasty. Jeszcze przed jego narodzeniem wyrocznia Apollina dała znać ojcu – Lajosowi, iż jego własny syn będzie jego zabójcą. Gdy Jokasta rodzi chłopca, Lajos rozkazuje przebić dziecku stopy i porzucić w górach. Tam odnajduje go pewien pasterz i zanosí do władców Koryntu, którzy biorą go na wychowanie jako swoje własne dziecko. Edyp jeszcze jako młodzieniec odwiedza wyrocznię delficką i słyszy tam, że będzie ojcobójcą. Sądząc, że to właśnie władcy Koryntu są jego prawdziwymi rodzicami, opuszcza miasto i wyrusza na wędrowkę. Ucieka przed przeznaczeniem, którego treść dwukrotnie wypowiedziała wyrocznia. Ale na drodze spotyka Lajosa, nie wiedząc,

¹³ Ajschylos, *Persowie*, przeł. S. Srebrny, w: idem, *Tragedie*, Warszawa 1954.

że to jego rodzony ojciec. Gdy ten niezbyt szybko ustępuje mu z drogi, porywczy Edyp, nie wiedząc, co czyni, zabija go.

Potem dociera do rodzinnych Teb, z czego również nie zdaje sobie sprawy. Tam postrach sieje Sfinks, potwór o głowie kobiety, tułowiu lwa, który zadaje przechodniom zagadkę. Kto nie potrafi dać właściwej odpowiedzi, zostaje przezeń pożarty. Zagadka brzmi: jakie stworzenie chodzi rano na czterech nogach, w południe na dwóch, a wieczorem na trzech? Edyp odgaduje, mówiąc, że chodzi tu o człowieka, który jako dziecko raczkuje, potem porusza się na dwóch nogach, a na starość podpira się laską. Pokonawszy Sfinksa, Edyp zostaje królem Teb i pojmuje za małżonkę wdowę po Lajosie, Jokastę, czyli swoją własną matkę. Robi wszystko, co może, by uniknąć przeznaczenia, ale wszystkie jego wysiłki pozostają daremne. W końcu los dochodzi do głosu i dopomina się o swoje prawa. Na miasto spadają plagi. Wyrocznia głosi, iż aby je odwrócić, należy usunąć z miasta ojcobójcę. Powstaje pytanie, kto jest tym ojcobójcą? Edyp chce znać prawdę i usiłuje zmusić ślepego wieszczą Terezjasza, który przecież posiada dar duchowego widzenia, aby wskazał winowajcę. Wieszcz nie chce tego zrobić. Wie, kim jest Edyp, ale nie zamierza mu tego wyjawić. *Sam ci powiem, tobie, który szydzisz/ z mojej ślepoty, patrzysz, a nie widzisz/ nędzy twej, nie wiesz, z kim ci życie schodzi,/ gdzie zamieszkałeś i kto ciebie rodzi*¹⁴. Wedle Terezjasza duchowa ślepotą Edypa nie pozwala mu rozpoznać prawdziwej przyczyny nieszczęść. Wieszcz w końcu oskarża Edypa, że to on właśnie jest ojcobójcą, ale król nie przyjmuje tego oskarżenia, broni się, wysuwa kontrargumenty. Bardzo ciekawa jest jego niemal polityczna interpretacja tych zarzutów; otóż sądzi, iż to na pewno spisek uknuty przez Kreona, brata Jokasty, który chce zagarnąć władzę nad Tebami. Prosty, polityczny klucz do rozstrzygnięcia sporu.

W swej obronie Edyp posuwa się dalej, odrzucając słowa wyroczni. Zdaniem Edypa bogowie nie mają prawa wtrącać się w ludzkie sprawy. Jednak przez cały czas chce dojść przyczyny klęsk spadających na miasto. Napięcie pomiędzy pragnieniem uniknięcia losu a dążeniem do prawdy i stopniowym jej odkrywaniem jest tak mocne, że Edyp decyduje się na odrzucanie wszystkich iluzji: prawda ostatecznie prowadzi go do zguby. Wychodzą bowiem na jaw straszliwe czyny, które popeł-

¹⁴ Sofokles, *Król Edyp*, przeł. K. Morawski, w: *Antologia tragedii greckiej*, Kraków 1975, I, w. 410.

nił, bo przecież zabił swego ojca i został mężem własnej matki, płodząc z nią dwóch synów i dwie córki. Dowiedziawszy się prawdy o sobie, Edyp chce umrzeć: *Biada, już jawnym to, czegom pożądał, o słońce, niechbym już cię nie oglądał!*¹⁵.

Bardzo przenikliwa jest analiza zachowania Jokasty, jego matki i małżonki zarazem, która chce go odwieść od namiętnego poszukiwania prawdy, nakłonić, żeby nie wikłał się w tę tajemnicę. *Czemuż by tro skał się człowiek, co w ręku Losu przyszłość przewidzieć niezdolny? Jeszcze najlepiej żyć tak: od dnia do dnia. A tych miłostek z matką się nie lękaj, bo wielu ludzi już się miłowało z matkami we śnie. Swobodnie ten żyje, co snu mamidła lekko sobie waży. Nie badaj tego*¹⁶. Mamy tu do czynienia z konkretną propozycją: żyj z dnia na dzień. Nie ma potrzeby zmagania się z tą straszliwą, ciemną stroną życia. Ta ciemna strona to tylko sen. Trzeba przejść mimo owych ciemnych mamideł, nie docierać do źródeł, nie pytać zbyt wnikliwie i nie poznawać ich początku i końca. Edyp myśli inaczej: *Ja jednak mojego dojdę początku, chociaż byłby marny*¹⁷. I tu przejawia się wolność Edypa. Jest to niesłuchanie istotne i ważne dla całej świadomości tragicznej. Edyp jest człowiekiem wolnym i dlatego chce poznać całą prawdę, do końca. Wolność niejako przymusza go wewnętrznie, aby dowiedział się, jakie czyny w istocie popełnił, bez względu na konsekwencje tej strasznej prawdy.

Jokasta nie może znieść wstydu i hańby, więc się wiesza. Edyp jej spinkami wykluwa sobie oczy. Chór komentuje: *O, śmiertelnych pokolenia, życie wasze to cień cienia! Bo któryż człowiek więcej szczęścia zażyje nad to, co w sennych rojeniach uwije, aby potem, z biegiem zdarzeń, po snu chwili runąć z marzeń*¹⁸.

Pojawia się tutaj następny wątek. Cierpienie, które podejmuje Edyp jako wolny człowiek, odsłania mu jakąś bardzo fundamentalną prawdę o życiu. Cierpienie, które stało się jego udziałem, nie jest tak do końca jego klęską, lecz ceną, którą zapłacił za to, że odbierając sobie wzrok fizyczny, dostrzegł ciemną prawdę całej rzeczywistości. Można więc powiedzieć, że tragedia zmagania się człowieka z siłami, które są od niego większe, jednocześnie odsłania w nim coś nader istotnego, czyli

¹⁵ *Ibidem*, III, w. 1180.

¹⁶ *Ibidem*, III, w. 975–976.

¹⁷ *Ibidem*, III, w. 1075.

¹⁸ *Ibidem*, III, w. 1185.

odwagę zmagania się z losem w imię własnej wolności, nawet za cenę życia i śmierci.

Podsumowując: grecka tragedia nauczyła nas przechodzenia od groźnego, niemal diabolicznego widzenia boskości do próby teodycei, czyli usprawiedliwienia bogów i przez to oskarżenia człowieka. To był ów moralizm Solona. I wreszcie, w największych tragediach, przede wszystkim Sofoklesa, dochodzi do głosu bardzo istotny i fundamentalny wymiar tej debaty: oto wolność decydująca o wielkości człowieka powoduje, że życie staje się klęską. Jest więc tu obecny pewien rys tragiczności. Jednocześnie z cierpienia rodzi się w człowieku nowy rodzaj wiedzy, który pozwala Edypowi zobaczyć jego prawdziwe życie i osiągnąć równie przenikliwy duchowy wzrok, jaki posiadał wieszczek Terezjasz. Tragiczność losu Edypa sprawia jednak, że tym, co widzi, jest głębia jego własnej klęski.

Trudno powiedzieć, że świadomość tragiczna stanowi ostateczną odpowiedź na pytanie *unde malum*. Ale jest to niewątpliwie bardzo ważny głos w ludzkiej debacie nad istotą zła i będzie dalej towarzyszył wszelkiej, w każdym razie europejskiej refleksji na temat tego zagadnienia.

Hiob w sporze z Bogiem

Dziwna i tajemnicza księga, Księga Hioba. Jak zapewniają bibliści, jest ona prawdopodobnie rozbudowaną postacią starszej opowieści ludowej o pewnym Hiobie, który *nota bene* nie był Żydem, ale, jak głosi wieść, mieszkał w jednym z sąsiednich krajów. Cała księga napisana jest po hebrajsku i z całą świadomością rozważań teologicznych znanych hebrajczykom, ludziom Biblii. Opowieść traktuje o człowieku, któremu najpierw powodziło się doskonale, później jednak doznał nieszczęścia. Nie wiedział, właściwie dlaczego to go spotkało, ale jego historia ma szczęśliwe zakończenie, potem wszystkie jego straty zostały wyrównane. Opowieść roztaczana pomiędzy prologiem a epilogiem zostaje w środku niejako wypełniona wyrafinowaną, bez mała filozoficzną debatą, stanowiącą zmaganie się z pytaniem o to, dlaczego cierpi sprawiedliwy. Debata toczy się pomiędzy Hiobem a jego trzema przyjaciółmi, którzy przyszli go pocieszać, ale jako pociechę wypowiadają słowa pewnej teorii teologicznej, wyrażającej się

w przekonaniu, że jeżeli ktoś dotknęło nieszczęście, to na pewno popełnił jakiś grzech.

Kilka słów na temat Prologu. Ukazuje on w naiwny sposób Boga, który, jak bliskowschodni król, siedzi na tronie i chyba się nudzi, gdy przychodzą do niego rozmaici słudzy i pytają, co na świecie słycać. Przychodzi też szatan, Jahwe rozmawia z nim jednak bardzo przyjaźnie: *chodziłeś po świecie, czy widziałeś mojego przyjaciela Hioba?* (Hi 1, 8¹⁹). Szatan odpowiada, że widział Hioba i jego bogactwa, trzody oraz liczną rodzinę, córki, synów. To człowiek, któremu się powodzi zdaniem Boga dlatego, że tak dobrze Mu służy. Szatan poddaje w wątpliwość przekonanie Boga, twierdząc, iż Hiob jest taki dobry i pocziwy, ponieważ wszystko od Boga dostaje. Szatan pojawia się tutaj jako oskarżyciel. Oskarża ów rodzaj religijności polegający na zawieraniu układu z Bogiem, w którym powodzenie w życiu – symbolizowane tu przez trzody, dzieci, osły – byłoby zagwarantowane tym, że obdarowany wiernie służy Bogu. Jednym słowem sługa taki byłby interesowny, robiłby to wszystko dla własnej korzyści i żadnej zasługi w tym nie ma. Szatan namawia Boga, aby dotknął Hioba jakimiś klęskami: *ciekawe, czy zostanie Ci wierny. Ciekawe, czy będzie Cię tak samo wychwalał i składał wszystkie ofiary tak jak trzeba* (1, 11).

Bóg przyjmuje ten zakład z szatanem i zgadza się na poddanie Hioba próbie. Najpierw zabiera mu wszystko, co tylko miał. Dobra zostają zniszczone, zbójcy zabijają dzieci, a samego Hioba dotyka choroba trądu. Siada więc w odosobnieniu na piasku, a żona przychodzi do niego i mówi, żeby lepiej umarł, zamiast tak żyć. On jednak odpowiada: *Nagi wyszedłem z łona matki, nagi tam wrócę. Pan dał, Pan wziął, niech imię Jego będzie błogosławione* (1, 21). Za drugim razem odpowiada żonie: *Dobro przyjęliśmy od Boga, a zła nie przyjmujemy?* (2, 10). I milknie. Dwie powyższe sentencje są bardzo często powtarzane przez kaznodziejów wszystkich wyznań jako budujący przykład cierpliwości i łagodności Hioba wobec Boga, wzór gotowości do znoszenia zarówno dobra, jak i zła.

Przychodzą przyjaciele, którzy także milczą przez tydzień. Hiob otwiera w końcu swoje usta, ale mówi już inaczej. Nie ma w nim tej łagodnej, pełnej zgody pobożności. Zaczyna wypowiadać słowa skargi. Istnieje w Biblii cały rodzaj literacki, który można nazwać modli-

¹⁹ Przekład Cz. Miłosza, Éditions du Dialogue, Paris 1980.

twą skargi²⁰. Często przejawia się on w psalmach, zwłaszcza w Psalmie 22, którego słowami modlił się Jezus na krzyżu: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?* (Ps 22, 2; por. Mt 27, 46). Hiob skarży się: *Po co światło człowiekowi, który nie wie, dokąd iść? Którego Bóg zewsząd osaczył?* (3, 23). Brzmi to zupełnie inaczej niż *Bóg dał – Bóg wziął*. Teraz Hiob mówi, że Bóg go osaczył. To jest jeden wątek. Drugi – to wręcz przyzywanie Boga do sądu – *prawuj się ze mną*. Przyjaciele, którzy po kolejnych skargach Hioba występują ze swoją doktryną teologiczną, są takimi poprawnymi, grzecznymi teologami, reprezentującymi przyjętą i na kartach Biblii często wyrażaną doktrynę, wyjaśniającą zło jako karę za grzech. Odpowiadają na to, przywołując popularną teorię teologiczną, która wskazuje na mocny związek pomiędzy złem, którego człowiek doznaje, a złem, które czyni. Przyjaciele zwracają uwagę na skutek. Hiob cierpi – w takim razie, rozumując tradycyjnie, musimy znaleźć przyczynę. Logicznie musi istnieć tylko jedna przyczyna; taka oto mianowicie, że Hiob zgrzeszył. A jeżeli twierdzi, że nie zgrzeszył, że nie ma w nim żadnego zła – jest w błędzie. Przyjaciele powtarzają to nieustannie, a pomiędzy kolejnymi refrenami ich przemówień Hiob wypowiada skargi.

Te skargi są zbudowane bardzo kunsztownie: jest w nich jednocześnie oskarżenie Boga, jak i odwołanie się do jego sprawiedliwości. Słyszymy: *Wstręt ma do życia dusza moja. Pofolgujcie mojej skardze, z gorzkości mojej duszy mówić będę. Oznajmij mi, czemu spór wiedziesz ze mną? Jaki masz pożytek z tego, że uciskasz, że gardzisz dziełem rąk swoich?* (10, 1–3). A więc następuje skarga, później oskarżenie, a na końcu – pytanie. Ale jednocześnie skarga, jak i inwokacja zawsze są skierowana do Boga. Interesujące jest to, co rzuca światło na jakość rozmowy pomiędzy Hiobem a jego przyjaciółmi. Hiob mówi w pierwszej osobie o tym, czego doświadczył i co go boli. Natomiast przyjaciele mówią do niego w trzeciej osobie, jakby zabierali głos na akademickim seminarium. Inaczej brzmi głos Hioba: *Żyłem spokojnie, a skruszył mnie. Porwał mnie za kark i mną wstrząsnął* (16, 2). W słowach Hioba – jak już wspomniałem – przewijają się dwa wątki: skarga, która jednocześnie jest oskarżeniem i inwokacją, oraz wezwanie Boga przed sąd. *Pośrednicy, przyjaciele moi; ku Bogu spogląda we łzach moje oko. Niech On rozsądzi*

²⁰ P. Ricoeur, *Skarga jako modlitwa*, w: A. Lacocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 281–307.

między człowiekiem i Bogiem, jak między synem Adamem, bliźnim jego, bo lat jeszcze żyję niewiele, a ścieżką odejdę, z której nie wrócę (16, 20–22). Widzimy tutaj odwołanie do Boga, który ma rozsądzić spór pomiędzy Nim samym a człowiekiem.

Jak możemy to zinterpretować? W średniowieczu kanoniści, czyli specjaliści od prawa kanonicznego, wypracowali taką teorię, że gdy papież o czymś zadecydował (jak wiadomo *Roma locuta – causa finita*), sprawa wydawała się załatwiona. Przewidzieli jednak możliwość apelacji; od papieża źle poinformowanego do papieża lepiej poinformowanego. Pod względem intelektualnym jest to bardzo dobra konstrukcja. Natomiast nie wiem, czy akurat udziałem Hioba jest odwoływanie się od tego Boga, który spuścił na niego cierpienie, do Boga może właśnie innego, lepszego. W jednym z poprzednich wierszy mówi: *Oto mam świadka w niebie, mego obrońcę na wysokości* (16, 19). Czyli przy całym swym lamencie, w wyrażanych we wschodniej stylizacji uczuciach, kieruje swój żal też i do Boga jako obrońcy, choć jednocześnie z całą mocą protestując przeciwko tym łatwym konstrukcjom teologicznym przyjaciół, którzy cały czas wmawiają mu, że to on ponosi winę. W tekście pojawia się także nadzieja, że ów wybawca – *Koel* – żyje i on ostatni nad prochem stanie. Kto jest tym wybawcą czy zbawicielem – trudno powiedzieć. Po prostu jest jakiś zbawiciel.

Wymiana myśli pomiędzy Hiobem a jego przyjaciółmi, czy raczej mentorami, zostaje w pewnym momencie zachwiana. Nadchodzi tajemnicza postać – Elihu – młodszy od tych wszystkich dotychczasowych przyjaciół. Od dawna siedział z boku i przysłuchiwał się ich mowom, aż w końcu wstał i powiedział im, że gadają głupstwa. Milczał, ponieważ jako najmłodszy nie miał prawa zabierać głosu, ale skoro wypowiedzieli wszystko, co mieli do powiedzenia, on teraz zabierze głos. Oskarżając też i Hioba, zwraca uwagę na coś, co dotychczas nie pojawiło się jeszcze w tym dyskursie nad źródłami cierpienia sprawiedliwego. Przyjaciele szukali mianowicie przyczyny, dla której cierpi Hiob, próbując wskazać mu, czy namówić go, aby znalazł swoją winę. Elihu natomiast zwraca uwagę na cel cierpienia. Być może nie istnieje jakaś przyczyna, lecz cel, dla którego Bóg spuścił na Hioba cierpienie. *Czasami otwiera ludziom uszy i przestrogami trwoży, aby odwieść człowieka od czynienia, co zamierzyl, i odjąć mężowi pychę. Tak zachowaj mą duszę od grobu, jego życie od przeprawy za rzekę śmierci* (33, 16–18). Wynika z tego, że cierpienie

może być czasami źródłem poznania. Gdy przy okazji mitu o Edypie pojawiła się kwestia wiedzy tragicznej, wspominałem, że zostaje dana człowiekowi jakaś tajemnicza wiedza, jakieś światło. Jest to ciemne światło dane człowiekowi poddanemu doświadczeniu cierpienia. Elihu jest jakby Aniołem – tłumaczem, dobrym duchem, dobrym głosem, który pozwala rozjaśnić trudne doświadczenie człowieka.

Kiedy Elihu zamilkł, przemówił Jahwe. *Odpowiedział Hiobowi Pan z wichrowej burzy i rzekł: Ktoś tu zaciemnia mój zamiar słowami, którym brak wiedzy. Przepasz jak mąż biodra swoje, zapytam cię, a ty mów, niech wiem* (38, 1–3). Bóg jawi się tu też jako na wskroś inny od tego orientalnego satrapy z Prologu, który zbiera od swoich dworzan plotki o ziemianach. Tu przychodzi jako Pan całego stworzenia i kosmosu, który z wichrowej burzy przemawia do Hioba, ale przemawia jako do partnera. *Przepasz jak mąż biodra swoje* oznacza „stań do walki”, „podejmij rękawicę”. Wzywałeś mnie, więc staję przed tobą. Ciekawe, że w tej całej wypowiedzi Boga właściwie zwrócona jest uwaga przede wszystkim na jakiś ogrom kosmicznej mocy, którą On reprezentuje, i na fundamentalną przepaść istniejącą pomiędzy człowiekiem a Stwórcą, który powołał do życia rozmaite krokodyle, lewiatany i inne nosorożce. A co ty wiesz? – pyta Hioba. *Czy wiesz, gdzie słońce wstaje? A wiesz, gdzie są źródła oceanu?* (38, 4).

Odpowiedział jednak Hiob Panu: *Wiem, że Ty wszystko możesz i nie wzbroniony jest Tobie żaden zamysł. Słyszeniem uszu słyszałem o Tobie, ale teraz moje oko Ciebie ujrzało* (42, 2.5). Szczególnie interesujące jest to ostatnie zdanie. Potocznie można je przetłumaczyć: „Znałem Cię ze słyszenia, a teraz poznałem twarzą w twarz”. Można powiedzieć, że jest to różnica pomiędzy religią „z pierwszej ręki” a religią „z drugiej ręki”. Religia z drugiej ręki to właśnie ta zasłyszana, polegająca na naśladowaniu tego, co czynią inni. Ta z pierwszej ręki wypływa z osobistego doświadczenia. Taką długą drogę musiał przejść Hiob: od konwencjonalnej pobożności, tak łatwo podważonej przez przeciwnika – oskarżyciela. Od pobożności wyrażonej religijnym sloganem *Pan dał – Pan wziął, niech Imię Jego będzie błogosławione. Dlaczego zła przyjąć nie możemy?* Prosta i naiwna religijność Hioba rozsypała się w drzazgi, przyjęła postać skargi, oskarżenia, domagania się, aż wreszcie zamilknięcia, które jest przyłożeniem ręki do ust, co oznacza adorację.

Problem zostaje w dalszej kolejności rozwiązany. Być może w mowie Elihu jest wskazówka, iż cierpienie może mieć jakiś cel, choć nie ma

przyczyny. Być może właśnie ów cel został osiągnięty, bo przynajmniej zmienił się Hiob. Od tej naiwnej, interesownej pobożności doszedł, poprzez osobiste, trudne doświadczenie, do przyjęcia Boga. Bóg przyznaje rację Hiobowi. Rzekł Pan do Elifaza z Temaru, jednego z trzech „przyjaciół”: *Mój gniew rozgorzał przeciw tobie i twoim dwóm przyjaciołom, bo nie mówiliście o mnie prawdy jak mój sługa Hiob* (42, 7). Bóg staje po stronie Hioba, ale w dalszym ciągu nie jest do końca jasne, jaka ma być odpowiedź. Wiadomo tylko, że koncepcja cierpienia jako odpłaty za zło zostaje podważona.

Księga Hioba ma jeszcze inne zakończenie, którym zachwycił się Kierkegaard, czemu dał wyraz w książce *Powtórzenie*²¹. Ukarawszy przyjaciół, Jahwe przywraca Hiobowi wszystkie dobra, a nawet daje mu więcej. Miał odtąd czternaście tysięcy owiec, sześć tysięcy wielbłądów, siedmiu synów i trzy córki. Pierwszą nazwał imieniem Jemina (Gołębica), drugą Kesija (Kasja) i trzecią Róg Antymonu. W całym kraju nie było kobiet tak pięknych jak córki Hioba i *dał im ojciec udział w dziedzictwie na równi z ich braćmi*. Wprowadził więc równouprawnienie, co może było skutkiem jego hiobowych oświadczeń. Kierkegaard – podejrzewam go – chciałby w interpretacji dziejów Hioba nawiązać do typu ludowej opowieści, poszukując pogodnego rozwiązania, które w gruncie rzeczy jest zgrzytem na tle wielkiej debaty, rozwijającej się w głównym nurcie księgi.

Na zakończenie kilka zdań z Junga, który wypowiedział się bardzo interesująco na temat sytuacji konania Jezusa na krzyżu.

*Mam na myśli pełen zwątpienia okrzyk, który wydał, wisząc na krzyżu: Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił? W tym momencie jego ludzka istota osiągnęła boskość. W momencie, w którym Bóg przeżywa śmierć człowieka i sam doświadcza tego, co kazał znieść swemu wiernemu słudze Hiobowi, w tym momencie Hiobowi zostaje dana odpowiedź. Jak widać, ta wzniosła chwila jest równie boska, jak ludzka, równie eschatologiczna, co psychologiczna*²².

²¹ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, w: idem, *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 13–140.

²² C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, w: idem, *Psychologia i religia*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 332.

Jeżeli właściwie rozumiem Junga, to uważa on, że nie ma w Księdze Hioba odpowiedzi na pytanie o ludzkie cierpienie, natomiast odpowiedź stanowi fakt, że sam Bóg stał się Hiobem.

Koda

Porównanie Księgi Hioba z tragedią grecką, z *Królem Edypem* Sofoklesa, uwidacznia różnicę, jaka istnieje między starożytnym typem żydowsko-biblijnym a typem grecko-klasycznym. W Edypie bulwersuje nas podporządkowanie się losowi. Słowa i czyny Edypa są piękne, ale ograniczają się jedynie do estetycznego przemienienia cierpienia. Edyp nie ma do kogo się odwołać w sprawie niewinnie doznawanej bolesti. Nie ma nikogo, przeciwko komu mógłby walczyć. Edyp żyje w świecie zamkniętym w sposób immanentny i dla niego nie ma żadnej potęgi, na której mógłby się oprzeć w walce ze światem. Świat jest pełen bogów, lecz ci bogowie są immanentni w stosunku do świata i również nimi rządzi przeznaczenie. To przeznaczenie, które kazało Edypowi cierpieć niewinnie, tragicznie i nieuchronnie. Rozwiązanie estetyczne jest jedynym możliwym. Starożytność klasyczna nie знаła walki z Bogiem.

Hiob tymczasem przeżywa swoją tragedię w sposób zupełnie inny. On nie zna ani podporządkowania się, ani spokoju. Hiob wykrzykuje swój ból i jego krzyk napętnia historię powszechną, brzmi wciąż w naszych uszach. W tym krzyku Hioba słyszymy los człowieka. Dla Hioba przeznaczenie nie istnieje, przeciwnie niż w przypadku Edypa. On zna moc Tego, który jest ponad światem, ponad przeznaczeniem, do którego można się odwołać w cierpieniu. On kieruje do Boga swój krzyk i ten krzyk staje się walką przeciw Bogu. Tylko Biblia zna zjawisko walki z Bogiem, walki twarzą w twarz, walki Jakuba, walki całego Izraela²³.

²³ N.A. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995. Cyt. za: G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, przeł. K. Stopa, Kraków 2005, s. 591–592.