

TO NIE DO ZNIESIENIA

„Tylko pochwała otwiera przestrzeń,
do której mogłaby wejść skarga”¹.

„Nasze serce utrzymuje się wśród młotów
jak język między zębami,
a mimo to nie przestaje chwalić”².

Czy trzeba przestać cierpieć na skutek cierpienia? Czy mamy „wyegzorcyzmować” jego upór, zabezpieczyć się przed jego nawrotem, wyobrazić sobie człowieka pozbawionego wszelkich udręk i starać się o urzeczywistnienie takiego nowego człowieka? Czy cierpienie, które czyni człowieka zbolalym, ukazując tym samym naszą słabość i naszą istotną ułomność, powinno zostać wykluczone z naszych myśli, a także z porządku tego świata? Czy nasza dusza nie powinna dojść do siebie, nieczuła, odrzucając cierpienie tak, jak wyrzuca się płaszcz zużyty, niepotrzebny i zbędny?

— A jeżeli takie rozwiązanie jest nierealne, to kto jest w stanie znieść cierpienie? Czy z samej swej natury nie jest ono nieznośne? I odwrotnie, jaki sens mają wszelkie refleksje zmierzające do nadania sensu cierpieniu? Czy jakąś tajemniczą alchemią da się przemienić to, co nie do zniesienia, w coś, co można by zaakceptować i odzyskać na nowo w porządku rozumu?

Wszystkie te pytania skupiają się wokół jednego: czy cierpienie jest cierpieniem *w rozumie* (w podwójnym znaczeniu, a mianowicie, że ma rację bytu i że może być uważane za wydarzenie mające swe miejsce w porządku rzeczy) czy też cierpieniem *ro-zumu*? To zaś można wyrazić przy pomocy następującej alternatywy: czy refleksja jest w stanie pojąć i umieścić cierpienie w łonie swej jasnej i przejrzystej racjonalności? Czy też cierpienie nie jest cierpieniem *dla* samego rozumu, najgłębszą z wszelkich ran tegoż rozumu niezdolnego zapanować nad całokształtem rzeczywistości?

1. Sprzeczność i jedyność

Tylko cierpienie odkrywa w świecie nasze „wcielenie”. Myśl nasza nie może uniknąć tego, co nas boleśnie dotyka, chyba że

1 Rilke, *Sonnets à Orphée*, 8, 1—2.

2 Rilke, *Elégies de Duino*, 9.

będzie się starała nieustannie wyrwać nas z naszej cielesnej egzystencji. Albowiem nasza skończoność nie jest zwykłym zamknięciem naszego bytu i ograniczeniem go do myśli czystej, świadomej siebie. Jesteśmy wciąż wystawieni na cierpienie we wszystkich przejawach bierności, jakich doświadczamy. Cierpieć oznacza najpierw: znosić, podlegać, wytrzymywać, dźwigać. Doświadczamy tego i odczuwamy to dobrze, że możemy wciąż podlegać działaniu kogoś innego. Cierpienie jawi się przed nami w formie uczucia naruszenia, uszkodzenia, pomniejszenia. Koreluje zatem z radością, przyjemnością: tylko istota zdolna odczuwać radość, przyjemność, może doświadczać czegoś przeciwnego³. Nasz byt, z istoty swej ograniczony, może jeszcze zostać pomniejszony, okaleczony, na co nie mamy żadnego wpływu. Nasz byt jest z natury kruchy, dający się skaleczyć do żywego, a to dlatego, że jest on czymś więcej od tego, nad czym moglibyśmy zapanować. I dlatego cierpienie nie sprowadza się do samego tylko bólu fizycznego.

Dolegliwości nie wiążą się z konieczności z rzeczywistością naszego ciała: same myśli są w stanie wywołać ból. Możemy zawsze cierpieć przez siebie, zadawać sobie ból. Św. Tomasz uważa, że także demony, a więc czyste duchy, są wrażliwe na ból. Nie podlegają one, oczywiście, cierpieniom cielesnym, jak istoty zmysłowe, istnieją jednak cierpienia będące czystym aktem woli: udręki będące ostatecznie niczym innym, jak oporem naszej woli wobec tego, co jest. „Demony chcą, by nie istniało to, co jest, a było to, czego nie ma”⁴. Jeżeli się nie zgadzamy być tym, kim jesteśmy, i nie godzimy się ze światem, jaki jest, rodzi się w nas pierwsze, najbardziej podstawowe cierpienie będące źródłem wielu innych: żalu, zazdrości, zawiści... Zawieść demonów nie jest ich pierwszym występkiem moralnym, za który otrzymali potem zasłużoną karę; zawieść jest ich stylem bycia, ich *karą*, a więc i ich cierpieniem najgłębszym. Kaleczy ich boleśnie sama ich wola. Ich zaś występki jest identyczny z karą. Co więcej, występki ten polega na wyborze o charakterze ontycznym. Stąd ich ból polega na oglądaniu obecności tego, co odrzucili — dobroci Boga i bytu. Cierpienie, w samym swym jądrze, polega więc na oglądaniu obecności, w nas lub obok nas, czegoś przeciwnego niż byśmy chcieli: naruszenie organiczne, szok, ból. Również owoc naszych działań może się nam wydać (ale zawsze za późno) nie do przyjęcia. Jak nieznośne jest to, czego *nie* chcę przyjąć. I to jest błędne koło: nie mogę nic zdziałać przeciw cierpieniu i właś-

³ Por. V. Carraud, „Bądź mądry, mój bólu...” — artykuł w niniejszym numerze *Communio*.

⁴ *Summa Theol.* I, q. 64, a. 3.

nie dlatego, że nie mogę mu się przeciwstawić, cierpię. Niezależnie od swych początków, cierpienie polega więc na pojawieniu się *czegoś nieznośnego*. Mój sprzeciw wobec tego, co się dzieje, staje się zarazem buntem przeciw temu, co się sprzeciwia mojej woli. Nie chcąc tego, co jest, chcę — jak demony u św. Tomasza z Akwiny — by było to, czego nie ma.

Stąd wynika moja chęć zemsty, odwetu i moja nienawiść do drugiego, gdy cierpię. Nienawiść do siebie samego cierpiącego przedradza się w nienawiść do tego wszystkiego, co nie cierpi, albowiem brak cierpienia u innych sprawia, że moje cierpienie staje się nie do zniesienia. I dlatego, chcąc usunąć sprzeczność, chcę, by także ktoś inny podlegał temu, co byłoby dla niego nie do zniesienia. Zazdrość, złość, sadyzm to różnorodne przejawy tego samego cierpienia podstawowego, które znajduje upodobanie w tym, co może jedynie zwiększać nędzę. Tak więc, zakładając, że nawet dałoby się wyleczyć wszystkie zaburzenia organiczne, należy stwierdzić, iż niemożliwe jest zlikwidowanie cierpienia. Tylko bowiem zlikwidowanie świadomości mogłoby nam uniemożliwić odczuwanie najbardziej istotnego zła naszego bytu, samotności, strachu, zawiści, nienawiści siebie i kogoś innego.

Cierpienie jest zawsze czymś, co *do mnie* przychodzi. Nikt nie jest w stanie cierpieć za kogoś. Oczywiście, mogę — jak mówią Francuzi — cierpieć *dla* kogoś w tym sensie, że boleję, widząc go zbolałym (a uczucie to grzecznie ukrywam pod pojęciem sympatii). Niezależnie jednak od jakości i stopnia mojej „solidarności”, nie cierpię zamiast kogoś innego, moje zaś osobiste cierpienie nie zastępuje jego cierpienia. Nikt nie może cierpieć poza sobą. Cierpienie stanowi bowiem znamię mojej bezwzględnej jedyności, niepowtarzalności. Cierpienie objawia tę jedynność (Schopenhauer uczynił je nawet szczególną zasadą indywidualizacji). I ma, być może, znaczenie tylko w pierwszej osobie liczby pojedynczej.

Ilekroć wypowiadam zdanie: „boli”, stwierdzenie to odnosi się, ściśle rzecz biorąc tylko do mnie. Nikt inny nie jest bowiem w stanie znać tego, co odczuwam. I jako to jedyne, cierpienie jest *nieprzekazywalne*; nie mogę go przekazać: mogę co najwyżej się zemścić, powodując cierpienie kogoś innego. Ale ta zemsta będzie czcza i próżna: jeżeli nawet zadam taką samą ranę, jak moja, drugiemu, nie będę wiedział nigdy, jak on to odczuwa i czy jego cierpienie jest identyczne z moim, albowiem będzie ono należało tylko do niego. Cierpienie jest *niewymienne*: nie mogę wziąć na siebie czyjegoś cierpienia ani przekazać komuś własnego — mogę, co najwyżej, starać się je złagodzić, wpływając na przyczyny bólu i usuwając je w miarę możliwości. Nie ma innej

„znajomości bólu” jak moja własna. Ból nie daje żadnych podstaw do jakiegokolwiek wypowiedzi uniwersalnej.

Mogę wypowiedzieć prawdę faktyczną: *on cierpi*. Jednak dwie wypowiedzi: „cierpię” i „cierpi” nie są symetryczne. W tym drugim przypadku mówię o tym, czego nie znam. Nie mogąc się znaleźć na jego miejscu, nie jestem w stanie powiedzieć ani jak, ani dlaczego on cierpi. Mogę ewentualnie wyrazić swój powód, przyczynę (np. stracił nogę, pracę, żonę) ale nie wiem „dlaczego”, po co. Nie potrafię także powiedzieć, czy to jego cierpienie „uczy go życia” — jeśli jest nie do zniesienia, albowiem może ono uczynić go jeszcze gorszym, ani też czy daje mu siłę trwania (choćby w przypadku sportowca), gdyż może go faktycznie zniechęcić itd. Mówić o tym może tylko ten, kto cierpi lub cierpiał, ale pod warunkiem, że będzie mówił o sobie i nie będzie chciał mówić za wszystkich i o wszystkich. Taki jest sens wypowiedzi Gwynplaine w *L'Homme qui rit*: „Doświadczyłem. Widziałem. Cierpienie, nie, to wcale nie słowo, szczęśliwi panowie... To, co dokonało się we mnie, was nie dotyczy... Doświadczenie jest moje”⁵. Sprzeczność, w jaką wciąga nas cierpienie, polega na tym, że mówimy o tym, czego żadne słowo nie potrafi wyrazić.

Czy zatem da się mówić poprawnie o cierpieniu? — Zanim się uświadomi, czy można lub należy mówić, trzeba by najpierw odpowiedzieć na inne pytanie: *kto* jest zdolny, *kto* jest w stanie, *kto* potrafi mówić o cierpieniu? Jeżeli bowiem posłużymy się terminologią Kanta, zdanie o cierpieniu może mieć tylko tę prawdę, jaka dotyczy dziedziny ewentualnego doświadczenia. Tymczasem w interesującej nas dziedzinie doświadczenie nie udziela się innym. Jedynym możliwym doświadczeniem cierpienia jest własne, osobiste jego przeżycie. Jeżeli zatem moja wypowiedź rości sobie pretensje do prawdy, to mogę mówić o cierpieniu tylko w pierwszej osobie liczby pojedynczej. A jeżeli nie znajduję w nim sensu, to *kto* jest w stanie mówić o nim poprawnie i właściwie?

W wypowiedzi o cierpieniu doświadczenie i osąd koncentrują się na najbardziej skrajnej jednostkowości. Kwestia relacji zachodzącej między wypowiedzią a wypowiadającym jest tu szczególnie napięta: ten, kto się wypowiada, nadaje sens swej wypowiedzi. Wypowiedzi o cierpieniu nie mają zatem sensu *in abstracto*, ale tylko w odniesieniu do tego określonego podmiotu, który je wypowiada. Tutaj warunki decydujące o tym, że wypowiedź jest prawdziwa, sprowadzają się do tego, by wypowia-

⁵ II, 8, 7. Hugo wie teraz (czy po raz pierwszy w swym dziele?), że jest sprzecznością dążenie do wyciągnięcia z tego nauki moralnej — i dlatego diatryba Gwynplaine'a, zamiast powodować łyzy, wywołuje śmiech.

dający zdanie był tą właśnie osobą, która cierpi. Wartość prawdy wypowiedzi zależy od miejsca jej przedmiotu, który powinien być właśnie przedmiotem opisywanej czynności. Zdania: „cierpię”, „istnieję” mają sens pod warunkiem ich powtarzalności, możliwości ich ponownego wypowiedzenia we własnym imieniu na podstawie swego osobistego, jednostkowego doświadczenia. Bez tego mówienie o czymś cierpieniu (i jego sensie) byłoby dodawaniem do tego, co nie do zniesienia, kolejnej „nie do zniesienia” lekcji, wkraczaniem w najintymniejszą głębię osoby, niesłuchaną pogardą tego, co się dzieje w czyimś ciele. A zatem napięcie, jakie istnieje pomiędzy wydarzeniem, które przeżywam, a niemożliwością nadania mu sensu uniwersalnego, konstytuuje najbardziej ludzki, a zarazem najbardziej absurdalny charakter cierpienia. Sama bezbolesność wypowiedzi neutralnej, nijakiej, jest nie do zniesienia dla tego, kto cierpi. Ten, kto się wypowiada w trzeciej osobie na temat sensu cierpienia, po prostu je ignoruje. Nikt bowiem nie jest w stanie przyznać jakiegoś sensu cierpieniom kogoś innego. Nikt też nie jest w stanie sformułować wypowiedzi powszechnej, uniwersalnej, a zarazem komunikatywnej, którą każdy mógłby potraktować jako własną i przyjąć na swój rachunek. Ktoś inny może uczciwie powiedzieć: moje osobiste doświadczenie wskazuje, że jest inaczej⁶. Ale nikt nie może powiedzieć: „to cierpienie służy do tego a tego”, za wyjątkiem tego, kto nadaje odpowiedni cel i kierunek swemu własnemu doświadczeniu, znając już jego zarysy, kontury i starając się z nim w miarę możliwości oswajać. Nikt nie może uczciwie i poprawnie powiedzieć, że ból kogoś innego ma sens, lecz tylko ten, kto go doświadcza. Ale nie dlatego, że taka wypowiedź staje się poprawna, jest ona zawsze prawdziwa.

Cierpienie jest po prostu rzeczywistością innego porządku niż to, co ma sens. Może być, oczywiście, sensowne powiedzenie komuś, by cierpiał za dobro większe od tego, jakie utracił: za ojczyznę, swą drużynę sportową, partię, rasę, Kościół... Można by powiedzieć, że cierpię, gdyż należę do tej a tej wspólnoty, która wymaga takiej właśnie postawy ode mnie (choćby do określonej grupy sportowej, która wymaga ode mnie poświęcenia: bym z narażeniem zdrowia — a może i życia — bronił bramki, zdobywał gole...). Ale nie pragnę przecież cierpienia *ze względu* na zwycięstwo mojej drużyny. Jeżeli cierpienie określa się jako coś, czego bym nie zniósł, to moja wola nie może go pragnąć dla

⁶ Stąd wynika możliwość chorobliwego upodobania: „Poezja to jakby depresja nerwowa; gdy raz powiedziano, że istnieje, nikt nie może temu zaprzeczyć”. M. Sorescu, *La vision de la tanière*, Paris 1991.

niego samego, moja myśl nie jest w stanie oglądać je twarzą w twarz i nie mogę sądzić, że to moje cierpienie realizuje się w tym to określonym celu: najkrótsza droga do największej potęgi nie musi koniecznie prowadzić przez jej pomniejszenie. Nie widzę tego, w czym wewnętrzne uczucie mogłoby wyprzedzać porządek rzeczy zewnętrznych, poza mną.

2. Dialektyka czyli racja bytu cierpienia

Metafizyka w swym dążeniu do racjonalizacji wszystkiego jawi się jako chęć włączenia cierpienia w porządek refleksji celem ukazania jego negatywnego charakteru oraz zanegowania w nim wymiaru tragedii, wyłączności, nieodwołalności. Cierpienie zostaje w ten sposób zredukowane do zła. Utożsamia się je ze złem „fizycznym” i stwierdza, że jest ono jedynie odmianą lub konsekwencją zła „moralnego”. Jeżeli człowiek cierpi, jest to rzeczą słuszną, albowiem chodzi o ukaranie jego winy osobistej. Stawszy się równocześnie elementem porządku natury (logika interakcji między ciałami) oraz narzędziem mego wyprostowania moralnego, cierpienie wkracza ponownie w orbitę racjonalności. Lekkość, z jaką omawia je Leibniz w III księdze *Teodycei*, daje wiele do myślenia: „Oto uwolniliśmy się wreszcie od przyczyny moralnej zła moralnego: zło fizyczne, tzn. bóle, cierpienia, nieszczęścia mniej nas dotyczą jako następstwa zła moralnego”⁷. Można by to wyjaśnić rodzajem równowagi między akcją i reakcją. „Cierpi się, bo się działało; cierpi się na skutek zła, bo źle się postępowało”⁸. Innymi słowy, zło wyjaśnia się poprzez zło: to, którego doświadczamy (zło „kary”), wypływa z tego, jakie popełniamy (zło „winy”) ⁹. I jeżeli nawet cierpienie nie wyjaśnia wina uprzednia, w stosunku do której byłyby one jedynie karą (jako jej konsekwencja), to przecież są one słuszne, uzasadnione i wcale nie skandaliczne. Zamiast naprawiać dawną winę, „trzeba uznać za pewne, iż cierpienia przygotowują nam większe szczęście”. Istnieje zatem bardzo dokładny rozlicznik (dający się zmierzyć, skontrolować) pomiędzy stopniem naszych win dawnych, naszych cierpień aktualnych oraz naszego szczęścia przyszłego. Zgodnie z matematyczną (i leibnizową) teorią integracji, powinno być możliwe skonstruowanie, według formuły właściwej każdemu

⁷ *Teodycea*, III § 241 (wyd. francuskie: *Théodicée*, Paris 1969, s. 262).

⁸ Tamże. Por. Augustyn, *Contra Adimantum* 26: „O złu mówi się w dwojakim znaczeniu: jedno to to, które popełnia człowiek, a drugie to, któremu podlega; pierwsze jest grzechem, drugie — karą”.

⁹ *Teodycea*, III § 266 (s. 276).

przeznaczeniu moralnemu, całej sumy różnic między cierpieniami a uchybieniami. To zaś jest jednym ze sposobów włączania ich w porządek *rozumu*.

Czy wynika stąd, że Leibniz odrzuca monstrualny i nie do zniesienia charakter bólu? Przeciwnie: właśnie to, co okropne w tym, co najbardziej monstrualne, wchodzi w porządek racji i zasad: monstra jako takie „są w regułach i ukazują się w pełni zgodne z wolami powszechnymi, chociaż nie jesteśmy w stanie ich rozwikłać. To jest tak, jak w przypadku, gdy jawią się pozory nieprawidłowości w matematyce, które koniec końców tworzą jeden wielki porządek, gdy tylko się je zgłębiło należycie”¹⁰. Cierpienie jest także w porządku. Jest ono moralne i podlega wspólnym prawom rozumu i natury. Chociaż więc wydaje się czymś nieprawidłowym, nie stanowi przecież wyjątku, lecz potwierdza regułę, zgodnie z którą można skonstruować całą serię wydarzeń stanowiących naszą drogę do dobra. Krótko mówiąc, cierpienie jest momentem koniecznym, a nawet moralnym naszej egzystencji, który prowadzi do większego dobra, do jakiego jesteśmy jeszcze zdolni. W wyrównywaniu naszego dobra skończonego cierpienie jest punktem załamania, który pozwala skonstruować krzywą naszej egzystencji, podlegającą zasadzie rozumu.

U Leibniza cierpienie da się jeszcze pojąć i wyjaśnić z punktu widzenia ewentualnego dobra większego każdej jednostki (lub monady) — rozumianej zgodnie z porządkiem lepszego z możliwych światów. Ale to samo założenie logiczne konkretyzuje się także w toku historii powszechnej. Wielość przeznaczeń, zaledwie tylko wyartykułowana w prostym systemie monad Leibniza, została przez Hegla zespolona w całokształcie dziejów: chodzi konkretnie o wkład każdej jednostki w racjonalność całości, który reintegruje cierpienie w pozytywności historii. Cierpienie jest tu koniecznym momentem pracy negatywnej. Jako motor dziejów, przyczynia się ona do ich postępu. Hegel dowartościowuje rozdarcie, oczywiście nie dla niego samego, widząc w tym, co jest tragiczne lub beznadziejne w cierpieniu, moment konieczny dla pojednania i postępu Ducha. „To wcale nie jest życie, które cofa się z odrazą przed śmiercią i stara się zachować w stanie czystym przed zniszczeniem, ale życiem, prawdziwym życiem ducha jest to, które znosi śmierć i umie się w niej utrzymać. Duch sprawdza się jedynie wówczas, gdy odnajduje siebie w całkowitym rozdarciu... Takie trwanie jest mocą magiczną, przeobrażającą negatyw w byt”¹¹. Oczywiście, Hegel nie sprowadza cier-

¹⁰ Tamże, § 241 (s. 262).

¹¹ Przedmowa do *Fenomenologii ducha*, II (wyd. francuskie: *Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1966, s. 78).

pienia wprost do wymiaru czysto wewnętrznego, moralnego i z góry przeznaczonego. Jest ono dla niego sprężyną postępu w kierunku sensu, tym negatywem, który — umieszczony w odkrywczej i utrwalającej kąpieli racjonalności — przemienia się w pozytyw. Cierpienie przedstawia, niewątpliwie, dla myśli skrajną sprzeczność; skoro jednak sama myśl, jako taka, jest sprzecznością, cierpienie stanowi zasadę jej powstawania. I dlatego nie jest tu mniej konieczne niż u Leibniza. W przeciwieństwie do rozumu skończonego, który dostrzega jedynie pozytyw, rozum nieskończony jest cierpliwy i przebiegły: wie, że musi przejść przez cierpienie i negację, ale po to, by wyciągnąć stąd jeszcze większą korzyść. Rozum zgadza się na podjęcie trudu, przyjmuje na siebie boleści rodzenia po to, by mógł się narodzić absolut. „To właśnie Idea wieczna, istniejąca w sobie i dla siebie, objawia się, rodzi się wiecznie i cieszy się wiecznie sobą, jako duch absolutny”¹². Podstępna i wszechobecna idea potrafi przetrwać, oczekując na dzień, w którym już nic się nie wymknie jej prostemu i jasnemu porządkowi. Myśl dialektyczna zaślubia kontury cierpienia, traktując je jednak jako środek własnego urzeczywistnienia, by następnie je zanegować z tym większą ostrością.

Podobną dialektykę przejmują Marks, który zamienia po prostu pojęcie ducha na pojęcie materii: nadzieja na osiągnięcie materialnego wyzwolenia wszystkich nie wiąże się wcale z ograniczeniem cierpień i napięć społecznych (socjaldemokracja) lub na ich likwidacji — w ideale (socjalizm utopijny); trzeba przejść przez najwyższą sprzeczność, całkowite ogołocenie proletariatu, aby zaognić walkę klas. Z ekstremalnego zubożenia wypłynie dyktatura proletariatu: u kresu dziejów proletariat będzie jedyną klasą prawdziwie rewolucyjną, jedyną zdolną do dokonania dialektycznego przewrotu niezbędnego do zaprowadzenia komunizmu. Nie mając nic innego poza cierpieniem, proletariat zrealizuje z konieczności zniesienie własności. W tej perspektywie uciśnieni są twórcami swego własnego szczęścia¹³. Każde też z ewangelicznych błogosławieństw (poczynając od: „błogosławieni ubodzy”)

¹² *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, § 577 (Paris 1978, s. 316).

¹³ „Wraz z rozwojem wielkiego przemysłu usuwa się przeto spod nóg burżuazji sama podstawa, na której wytwarza ona i przywłaszcza sobie produkty. Wytwarza ona przede wszystkim swoich własnych grabarzy. Jej zagłada i zwycięstwo proletariatu są równie nieuniknione”. *Manifest partii komunistycznej*, 1848, zakończenie rozdz. I (wyd. polskie: K. Marks i F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, Warszawa 1966²³, s. 80). Im więcej burżuazja produkuje, tym bardziej przyspiesza zniszczenie samej siebie.

może być rozumiane jako nieodzowny moment negacji oraz motor postępu historycznego.

Teodycea Leibniza, Hegla czy Marksa, starając się wyjaśnić cierpienie w świecie lub historii, prowadzi zatem do zanegowania tego zgorznięcia, jakie ono stanowi. Nadanie cierpieniu jakiegoś sensu ze względu na określony cel wyższy prowadzi jednak do zapoznania jego wymiaru tragicznego, samotnego, niepominiejszalnego. Odkąd zaś cierpienie ma sens, staje się siłą faktu koniecznego: uzasadnienie cierpienia przekształca się logicznie w poszukiwanie go. Postawa dolorystyczna daje się pogodzić z poszukiwaniem sensu cierpienia; jest nawet jego rewersem: odkrycie cierpienia prowadzi z konieczności do pragnienia go.

Dążenia do wprowadzenia cierpienia w porządek boski (teodycea) dochodzą do zespolenia cierpienia i grzechu w logice wybitnie diabelskiej. Albowiem traktowanie cierpienia jako kary za nasze grzechy utożsamia się faktycznie z wprowadzeniem piekła w nasze życie codzienne, a tym samym — ubocznie — z przekazywaniem Bogu Ojcu (lub Jego figurantom metafizycznym: Duchowi lub Historii) roli diabła, który ma nas karać i wrzucać do kotła wrzącego oleju. Czynienie z cierpienia elementu konstytutywnego konstrukcji (budowania) królestwa Bożego na ziemi, to faktycznie nic innego, jak wprowadzanie winy w samego Boga i oskarżanie o nią absolutnego Ducha. Teodycea kamufluje w rzeczy samej dogłębny cynizm: wszyscy są winni, poczynając od Boga.

3. Krytyka kompensacji

Znaleźć dla cierpienia jakiś rewanż lub jakieś znaczenie, to podtrzymywać to, co niepodtrzymywalne, to ranić samego siebie i aktualizować przeciwko sobie ducha zemsty. Stąd mocna krytyka Nietzschego: „Duch zemsty, moi przyjaciele, oto co aż dotąd było najlepszą refleksją dla ludzi; tam zaś, gdzie było cierpienie, tam też powinna być zawsze kara. Albowiem «kara» — to imię, jakie zemsta nadaje sobie, pojęcie kłamliwe, z którego czyni obłudnie dobry użytek”¹⁴.

Takiej dialektycznej prezentacji elementu boskiego, w której cierpienie znajduje swój rewanż w idei kary, a twierdzenie wchłaniania negację w logice rekompensaty, Nietzsche przeciwstawia ostrą krytykę, która zobowiązuje się uznać cierpienie za tragiczne

¹⁴ Zaratustra II, *O Wyzwoleniu* (przekład polski, tutaj nieco uwspółcześniony: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Toruń — Warszawa — Siedlce [b.r.w.], s. 165).

i nieuchronne doświadczenie. Trzeba obudzić tragedię, albowiem „tragedia umarła w swym optymizmie dialektycznym i moralnym”¹⁵. Wprowadzone w wypowiedź dialogową podstawowe doświadczenie cierpienia prowadzi do porzucenia tego, co konstytuowało tragizm egzystencji ludzkiej, że mianowicie cierpienie jest niewytłumaczalne, sprzeczne i bezsensowne. W tragicznej perspektywie Sofoklesa, człowiek i ludzkie działanie ukazują się jako rzeczywistości, które można by rozróżnić, ale jako zagadnienia, na które nie ma odpowiedzi i które nie są nawet wyartykułowane jako problemy; enigmaty, zagadki, których podwójne znaczenie trzeba wciąż odszyfrowywać. Tragedia angażuje los człowieka i wprowadza go na drogę określonych decyzji zasadniczych, ale wpuszcza go zarazem w labirynt niewymazywalnych sprzeczności, niewybaczalnych zbrodni, niewymownych cierpień. Przeznaczenie jest przejawem pewnego, nieuniknionego determinizmu, a zarazem uchwyceniem tegoż determinizmu w chwili śmierci — a więc już za późno. Jest swoistym pogmatwaniem wydarzeń prowadzących nas do śmierci, czyli samym życiem. Tragedia natomiast jest zawsze referowaniem męki w podwójnym tego słowa znaczeniu. Heros, mający udział w naturze boskiej i ludzkiej równocześnie, jest dręczony i nękany, gdyż uchybił swej własnej, prawdziwej istocie (Edyp). Uchwycione w sidła przeznaczenia położenie ludzkie jawi się jako zagrożone, nędzne, niepewne.

Stąd dla Nietzschego chrystianizm moralny i dialektyczny, chrystianizm wszelkich teodycei jawi się jako boczny nurt greckiej tragedii. Chrystianizm neguje twierdzenie wielu, demaskuje świat jako próżny, czczy i jako marność, głosi pojednanie z jednością transcendentną. Neguje życie, gdyż chce zanegować tragizm, a cierpienie pozyskać dla jeszcze większego dobra. Prawdziwa boleść staje się zwykłym *pathos* (nastawieniem chrześcijańskim). Stawiać pytanie o sens cierpienia, to czynić z życia błąd, to kłaść u samych korzeni ludzkiego istnienia winę, która musi być „usprawiedliwiona” i dlatego musi przyjąć Boga (uznać Go), by móc zostać wybaczoną. I dlatego — według Nietzschego — w chrześcijaństwie twierdzenie oddziela się od zaprzeczenia. Istnieje, z jednej strony, negatywny moment ludzkiej egzystencji, poczucie winy, złe sumienie, świadomość skończoności, odwracająca ku sobie samej ciężar własnej winy, z drugiej zaś powrót do momentu pozytywnego, odzyskanie: pojednanie z bóstwem, odkupienie, przebaczenie. Tragedia dochodzi tu do dramatu, spada na poziom pojednania racjonalnego lub moralnego, stanowiący

¹⁵ *Sokrates i tragedia*, Konferencja z 1 lutego 1870 r.

jedynie ofiarę złudzenia, że da się przewyciężyć pierwotną sprzeczność.

I podobnie jak grecka tragedia, tragizm chrześcijański może być wierny sobie, lub przeciwnie: może upaść nisko i się przeobrazić w religię pocieszającą i będącą opium. „Spotyka się dzisiaj, to zaś ukazuje, jak dalece chrześcijaństwo utraciło swój groźny charakter, to drugie dążenie: do usprawiedliwienia, zgodnie z którym... trzeba, jak się wydaje, zachować tę wiarę szczególnie ze względu na jej uśmierzające owoce, a więc już nie na skutek obawy przed ewentualną groźbą, ale raczej z obawy przed życiem, które straciłoby jeden ze swych uroków... W rzeczy samej chrześcijaństwo przez to odwrócenie interpretacyjne zbliża się do wy-czerpania: zadowala się chrystianizmem-opium... Ale chrystianizm, który ma w pierwszym rzędzie znieczulać obolałe nerwy, nie potrzebuje absolutnie strasznego rozwiązania, jakim jest „Bóg na krzyżu”: i dlatego, po cichu, buddyzm rozszerza się w całej Europie”¹⁶. Według dialektycznej i moralnej interpretacji chrześcijaństwa, wiara chrześcijańska pocieszałaby nas w naszej udreće, zapewniając nam większe korzyści lub nieco większą radość potem — z tytułu rekompensaty, albo na tamtym świecie — jako nagrodę. Byłoby to jednak preferowaniem podstawowej sprzeczności krzyża i skandalu cierpienia, rodzajem obojętności i braku woli, a więc tej równowagi, do jakiej może dojść tylko nihilizm: buddyzm stanowi tego swoisty wzorzec religijny, Schopenhauer ujął to w definicję pojęciową, muzyka Wagnera lub powieści Tolstoja (ich znerwicowana harmonia oraz pochwała nie-chciejstwa) są zaś estetycznymi ekwiwalentami¹⁷.

Gdy staramy się zanegować tę istotną ranę i stwierdzić nasze panowanie nad sobą, podwajamy jedynie to cierpienie w sobie, które błąka się daleko od nas. Dążenie do zatarcia cierpienia i do wytworzenia myśli, która by nas w nim pocieszyła, jest także sposobem negacji życia, tragicznym przeciwstawieniem radości i bólu, które stanowi konstytutywny wymiar życia. Ale jest to także rodzaj negowania tragicznej istoty chrześcijaństwa, ujawnianej przez sam jego fundament: krzyż.

4. Tragizm

Racja bytu cierpienia nie jest nigdy najlepsza. Usprawiedliwianie czy uzasadnianie cierpienia prowadzi bowiem do tego tak

¹⁶ *Fragments pośmiertne*, jesień 1885 — jesień 1886.

¹⁷ Pcz. *Le cas Wagner*, „Nous, les antipodes”: „Se venger de la vie en s'en prenant à la vie même, c'est là, pour ces appauvris, l'ivresse la plus voluptueuse”, Paris 1974, s. 115.

sprzecznych, jak samo cierpienie. Rozwikływanie zaś tej sprzeczności poprzez traktowanie mego cierpienia jako warunku mego pocieszenia w innym świecie jest także rodzajem ucieczki przed zgorzeniem cierpienia i paradoksem krzyża. Czy wynika z tego, że nie należy mówić o cierpieniu? i że wobec cierpienia brakuje nam jakiegokolwiek słowa właściwego? Czy nie istnieje żadna pociecha, jakiej moglibyśmy oczekiwać?

Jak wskazuje Nietzsche, nie ma innego sensu dla cierpienia, jak uszanowanie jego tragicznej sprzeczności. Jedynie myśl kontemplująca to, co nie do zniesienia, ma szansę określić to właściwie. Trzeba dokładnie poznać cierpienie takie, jakim ono jest, a więc wydarzenie zmierzające *przeciw* sensowi, a nie sprowadzać go do tego, czym ono nie jest: środkiem prowadzącym do jakiegoś wyższego celu, pewnym aspektem naszej właściwie pojętej korzyści. Albowiem, jak już powiedzieliśmy, nikt nie ma prawa mówić o cierpieniu, jak tylko w pierwszej osobie. Jeżeli cierpienie nie ma sensu uniwersalnego, to mogę jednak — w pierwszej osobie liczby pojedynczej — dostrzec w nim element pasywny, wyprzedzający moją spontaniczność, uczucie uprzednie w stosunku do całej aktywności. Przyjąć własne cierpienie, to przyjąć samego siebie i być tym „ja” zranionym, przygodnym, nie pierwotnym, nie konstytuującym w stosunku do natury ani historii. W tym zaś przyjęciu nie chodzi o samo przyjmowanie, jak to się dzisiaj mówi. Nie przyjmuję przecież swego ciała tak, jak *cogito* Kartezjusza przyjmuje rozciągającą się substancję, ani też tak, jak heglowskie pojęcie przyjmuje (*aufhebt*) pracę negacji. Nie chodzi bowiem o przyjęcie na własny rachunek swej cielesności tak, jak gdyby była ona jakimś wydarzeniem zewnętrznym: przeciwnie, jest ona dla mnie tym, co najbardziej pierwotne. Przyjąć własne cierpienie, to nie zrezygnować i zgodzić się na cierpienie, „bo tak trzeba”, ale to uznać siebie tym, kim jestem: istotą „w cierpieniu”: bytem, który trwa i znosi, wytrzymuje, w zawieszeniu oczekując jego wypełnienia, z tym, że samo nie-wypełnienie stanowi już cierpienie.

Ból jest częścią integralną mego istnienia. Mogę ubolewać nad ideałem (bałwochwalczym) ciał niecierpiętliwych, chwalebnych, nie oczekujących. Najbardziej powszechne doświadczenie, to sportowe, ukazuje mi, że nie ma ciała (nawet chwalebne w swym zwycięskim sprincie), które by nie cierpiało. Nie jestem w stanie rozliczyć swego bólu, co sprawia, że ucisk, udręka stają się dla mnie bardziej niepokojące, i to tym bardziej, im zdecydowaniej chciałbym je odrzucić. Z ewentualnością cierpienia rzecz się ma tak, jak z możliwością śmierci: im bardziej nasze społeczeństwo

tai jej realność, tym mocniej bulwersuje ludzi jej możliwość. Mogę jednak, przyglądając się jej twarzą w twarz, oswoić się z nią, a także dostrzec w niej jeden z warunków mojej wolności, jedną z cielesnych modalności mego działania, nieodzowny rewers mojej spontaniczności (który ją umożliwia, całkowicie ją warunkując).

Cierpienie jest we mnie. Konstytuuje moją podmiotowość¹⁸. Ból nie jest czymś, co mam, ale jest tym, kim jestem. Nie dająca się wyeliminować w imię jakiejś myśli dialektycznej analiza cierpienia winna stanowić podstawowe wyjaśnienie naszego stylu bycia. Możliwość cierpienia jest wskaźnikiem tego, że *jestem* ciałem. Cierpienie jest kontrastem między ukierunkowaniem mych zamiarów a rzeczywistością zjawiska. To właśnie w załamaniu się mych podstawowych dążeń spotykam cierpienie (chcę biec, ale utraciłem nogę; chcę kochać, ale nie mam nikogo itd.). Cierpienie nie ma więc innego sensu poza tym, jaki mu nadaje w wydarzeniu tego zderzenia lub spotkania (zgorszenie, złość, zwątpienie, nadzieja itd.). Ważne jest dla mnie to, bym nie lekceważył cierpienia poprzez jego negację, albowiem jest ono samym moim ciałem, głębią pasywności, do której się odnosi każdy z moich czynów.

Muszę każdorazowo decydować o tym osobiście. Tylko byt, który byłby mi tak bliski, jak ja sam, mógłby przynieść mi pociechę, albowiem tylko on jest w stanie dosięgnąć mnie w najczulszym sercu mego bólu. Samo jego słowo byłoby jednak niewystarczające: gdyby ono nie świadczyło o jego obecności we mnie, o moim cierpieniu, podwajałoby jedynie skandal, zgorszenie mego bólu poprzez nic nie znaczącą wypowiedź. Prawdopodobnie tylko byt kochany jest tak mnie bliski, jak ja sam, i tylko on może mi ofiarować swą uśmierającą obecność w chwili, gdy potrzebuję pokrzepienia. Oczywiście, obecność istoty kochanej ma różne formy. Ale współcierpienie drugiego, o ile nie jest zwykłą tylko postawą, nie pozostawia go nietkniętym. W swej skrajnej ewentualności dotyka ono jego ciała tak, jak rani moje. Jeżeli zatem jest naprawdę wierna takim właśnie możliwościom ludzkim, ta całkowita obecność, bardziej istotna dla mej egzystencji ode mnie samego, mogłaby — i tylko ona — mieć udział w mym cierpieniu na tyle, na ile sam go doświadczam.

¹⁸ Por. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris 1965: „Cielesność jest tym bezpośrednim *pathosem*, który określa całkowicie nasze ciało, zanim ono uniesie się ku światu” (Uwaga do drugiego wydania). Z tego pierwotnego cierpienia nasze ciało czerpie swe fundamentalne możliwości działania i przyjmowania *habitus*.

Czy Chrystus mógłby być tą nazwą osobową, która urzeczywistnia *par excellence* taką możliwość współcierpienia? Najpierw trzeba stwierdzić, że nie podaje On nam metafizyki lub ideologii, która nauczyłaby nas sensu cierpienia. Nie wiąże go z góry ze sprawiedliwością Boga, jak świadczy o tym fragment mówiący o uzdrowieniu ślepego od urodzenia: „«Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomy — on czy jego rodzice?»» Jezus odpowiedział: «Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego»” (J 9, 2-3). Chrystus nie wymazuje skandalicznego charakteru cierpienia ludzkiego, albowiem nie stara się w nim widzieć kary za winę, ani narzędzia usprawiedliwienia: w cierpieniu nie ma sprawiedliwości. Co dziwniejsze, dodaje, że to konkretne cierpienie stało się po to, „aby się na nim objawiły sprawy Boże” (w. 3). Chwała Boża poślubia kontury naszych ran, nie odwraca się od nich, siła zaś tego paradoksu objawia ją w całym jej blasku. Chrystus-Wzór nie pochwała ucieczki z tego świata — daleko poza próżność i pustkę cierpienia — w idealną, lecz nie-ludzką chwałę.

Zamiast rozrzucać dobre słowo, Chrystus działa i leczy: w akcie uzdrowienia ujawnia się moc Boża. Udręka nie jest nie-laską, ale domaga się pociechy, dobroć Boża natomiast świadczy ją na miarę braku, jaki otwiera czy dostrzega w nas. Nasza zboliała bierność odkrywa Boże działanie. Uzdrawienie to (duszy i ciała) stanowi znak chwały Boga. Uzdrawienia nie da się jednak uzyskać bez faktycznej obecności Jezusa. I dlatego samym rdzeniem tego tekstu jest ciało Chrystusa jako miejsce chwały Bożej: dzieło Boga objawia się tak długo, jak długo Chrystus jest „na świecie” (w. 5). Faryzeusze starają się odebrać Chrystusowi chwałę, aby przypisać ją wyłącznie Ojcu; Jego zaś pomawiają o grzech: „Daj chwałę Bogu. My wiemy, że człowiek ten (Jezus) jest grzesznikiem” (9, 24). Tymczasem wzrok przywrócony niewidomemu pozwala mu kontemplować tę właśnie chwałę w Synu Człowieczym: „Jest Nim ten, którego widzisz i który mówi do ciebie” (w. 37). Oczywiście, egzegeza historyczno-krytyczna będzie się starała podkreślić, że chodzi tu o reinterpretację wydarzeń misji Chrystusa w świetle wiary po-wielkanocnej. I faktycznie, chodzi o dostrzeżenie tego, że boskie pochodzenie Chrystusa¹⁹ jest przedmiotem wiary: „«Wierzę, Panie», i oddał Mu pokłon” (w. 38). A przecież to odczytanie faktu uzdrowienia w świetle wiary w zmartwychwstanie pozwala także odkryć chwałę ciała zmartwychwstałego — w cierpieniu człowieka.

Zagadka cierpienia może być przewyciężona w wierze w Boga zawsze większego od bożka moralizującego, wymyślonego przez

¹⁹ Por. przeciw-dowód, jaki podają faryzeusze: J 9, 16.

ludzi, i zawsze większego od niesłusznej obojętności, jaką Mu oni przypisują. Jeżeli znajdują się w Piśmie św. modlitwy będące wyrazem buntu lub złości wobec Boga, to nie mają one nic wspólnego ze śmiercią Boga moralnego, opisaną przez Nietzschego. Psalmista, gdy woła: „Wszystko to na nas przyszło, choć myśmy Cię nie zapomnieli i nie złamaliśmy Twego przymierza” (Ps 43, 18), nie zarzuca Bogu niesprawiedliwości, lecz przeciwnie, wyznaje swą wiarę w Boga nawet w tym, co niepojęte i nie do wytrzymania. Skarga Psalmisty nie kieruje się przeciw Bogu. Jest częścią jego wiary; a błaga on Boga samego o to, by dzielił bunt człowieka. To samo dzieje się podczas Męki, kiedy dystans między Synem a Ojcem dochodzi aż do opuszczenia. W tym krańcowym momencie opuszczenia („Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” — Mt 27, 46; Mk 15, 34²⁰), w którym objawia się do maksimum dystans między Synem i Ojcem, objawia się też *par excellence* tragizm ludzkiego istnienia. Bóg wydaje się na *bez-sens* cierpienia, ale nie triumfalnie. Wyprzedzając nas na tej drodze, ukazuje nam po prostu naszą istotę — nas ludzi: „Tutaj urzeczywistnia się w pełni aksjomat wypowiedziany przez Ireneusza przeciw gnostykom, zgodnie z którym Chrystus nie mógłby wymagać od swych uczniów cierpienia, gdyby go sam nie doświadczył jako ich Mistrz i Nauczyciel”²¹. Cierpienie pochodzi od Ojca i jest uznane jako takie, nawet w modlitwie, jaką Syn zanosí do Ojca.

Wszelka teodycea jest bezużyteczna: skoro człowiek wymyślił sobie Boga, który mógłby zaoszczędzić mu cierpienia (choćby u kresu dziejów), Bóg przychodzący osobiście do niego przestaje się liczyć. Nie przychodzi bowiem wyeliminować cierpienie, ale je poślubia. Przyjmując ciało w osobie Chrystusa, nie uzasadnia cierpienia, nie stara się nadać mu jakiegoś sensu, lecz je po prostu podejmuje. Niewinny, a skazany na rzeź, sprawiedliwy, a wydany na śmierć, święty, a zniesławiony — Chrystus przyjął całą tragiczną sprzeczność ludzkiej natury. Nie przyniósł nam „orędzia” o sensie cierpienia, ale leczył i zbawiał. Jego obecność pośród całego cierpienia ludzkiego została poświadczona wydarzeniem krzyża, który skupia w sobie wszystkie cierpienia. Odtąd cierpiące ciało nie jest ciałem grzechu lecz zbawienia. Jeżeli zaś cierpienie jest niesłuszne, sprawiedliwość Boża bierze je na siebie, podlegając wraz z nim całej niesprawiedliwości tego świata i czy-

²⁰ Por. H. U. von Balthasar, *Pâques, le mystère*, Paris 1981, który uważa za „niedopuszczalne” (s. 120) wszelkie dążenia egzegetyczne do pomniejszania tragicznej wymowy tego ustępu.

²¹ Tamże, s. 120. Por. Ireneusz, *Adv. haer. III, 18, 5—6*.

niąc z niej drugie oblicze swego miłosierdzia. To właśnie wiara w Chrystusa na krzyżu rzuca — w Ewangelii Janowej — światło chwały na cierpienia ludzkie.

Chrześcijaństwo nie jest myślą pocieszającą. Najbardziej gorzące w tajemnicy krzyża jest to, że zamiast zaszczędzić nam cierpienia, nie daje nam ono żadnych gwarancji wobec tak wielkich niebezpieczeństw życia. Ale istnieje porażka, największa ze wszystkich, której nikt nie jest w stanie uniknąć — śmierć. W Jezusie Chrystusie tragizm ludzkiej egzystencji wkroczył w samego Boga²². Słowo stało się cierpieniem. Słowo żywe i zranione nas wyprzedziło. W tym zaś Jego cierpieniu dotknięta i osiągnięta jest cała ludzkość, a nie tylko pojedyncze jednostki solidaryzujące się z innymi. Przez swe życie (narodziny, cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie) Chrystus zajmuje miejsce człowieka w Nim cierpiącego i wskrzeszonego jako pierwszy. Nie znosi On cierpienia, ani śmierci, ale sprowadza je do niemocy. Męka Chrystusa ma zatem status paradoksalny: jest ona wzorem tragizmu ludzkiego, albowiem skupia w sobie wszystkie cierpienia ludzkie, będąc zarazem wyjściem z nich, jako że je otwiera na nadzieję Zmartwychwstania.

Tożsamość krzyża i chwały jest bardzo dokładna. Prawda o człowieku to mądrość tragiczna. Chrystus zespala przecież w sobie afirmację z negacją. Tomasz z Akwinu, daleki od wyciszania tego paradoksu, dochodzi do twierdzenia, że w Jezusie zespoliły się ekstremy cierpienia i radości. Jezus Chrystus — uczy Tomasz — zweryfikował ludzką naturę aż po wszystkie, najbardziej osobliwe jej części, albowiem był jej wypełnieniem i odnową. I dlatego, ze względu na ekoncmię zbawczą, dozwolił naturze, by podlegała cierpieniu i mogła działać zgodnie z tym wszystkim, co jest jej właściwe. Tak to mógł zjednoczyć w sobie największą radość z największym cierpieniem, radość zespolenia z Bogiem oraz cierpienie Męki²³. Pajawiło się wiele komentarzy na temat pozornej obojętności Tomasza wobec danych egzegezy. Siła jego argumentacji tkwi jednak w jej niecodzienności: zachowuje ona aż do końca — do samej Męki — tragizm wiary i jedność prze-

²² Por. J. Duchesne, *Du tragique chrétien*, *Communio* 13 (1988) nr 6, s. 38 nn.

²³ *Summa Theol.* III, q. 46 a. 7-8. Tomasz podtrzymuje istotę sprzeczności, ale osłabia ją w dwóch miejscach: 1. ze względu na antropologię przejętą od Arystotelesa i Augustyna przypisuje dwóm odrębnym częściom ludzkiej natury Chrystusa te dwa uczucia: duszy — radość (z istoty) ciała — ból (przez przypadłość, albowiem dusza jest formą przypadłościową ciała); 2. nie uwzględnia ponadto dokładnie chronologii Męki oraz nie bierze na serio momentu opuszczenia Syna przez Ojca.

ciwieństw. Odniesienie Chrystusa do chrześcijan — jako łączność w naturze, a nie tylko zwykła solidarność między jednostkami — sprawia, że cierpienia i radość Chrystusa są cierpieniami i radością chrześcijan. Chrystus nie nadaje innego sensu naszej obolałej egzystencji, jak tylko sens zbawienia ustanowionego poprzez Zmartwychwstanie. Tak to zjednoczenie z Bogiem nie prześcignie nigdy cierpienia. Skoro to ostatnie jest nieuchronne, to także to pierwsze przechodzi przez nie, zawsze jednak po to, by dojść do Zmartwychwstania, by zespolić się z jedynym Poczyszycielem.

Widać stąd jasno, dlaczego wypowiedź o Męce znajduje się w samym centrum *tragicznej* estetyki. Wypowiedź ta zespala bowiem w sobie podstawowy przedmiot całej literatury: znajomość bólu; ale zapowiada równocześnie otwarcie się na zewnątrz, na inność wciąż realizowaną. Nie dziwi zatem, że Męka Jezusa stała się „dramatycznym wzorcem” od początków ery chrześcijańskiej. Zarzuca się niekiedy, że tragizm chrześcijański osiąga faktycznie tylko poziom dramatu, albowiem „wszystko jest dobre, co się dobrze kończy”. Ale jest to, z jednej strony, nieliczenie się z możliwością potępienia, ukazywanego przecież często na obrazach jako groźna rzeczywistość (por. mit Don Juana, doktora Fausta), z drugiej zaś trzymanie się współczesnej (i francuskojęzycznej) koncepcji tragedii oraz dramatu (Stendhal, Racine i Shakespeare, lub też V. Hugo przeciw Racine’owi). Dla Arystotelesa „tragedia jest przedstawieniem (*mimesis*)... pobudzającym litość i trwogę”²⁴. Wystarcza zatem do tego, by historia zweryfikowała określenie tragedii, że przedstawia cierpienie osób obawiających się o siebie lub o innych. Relacja Ojca do Syna w opuszczeniu krzyża, stanowiąc wyraźną sprzeczność w ramach Ich najściślejszej więzi ze sobą, jest już sama w sobie jak najbardziej tragiczna: „pojawienie się przemocy w samym sercu przymierza... oto, czego należy poszukiwać”²⁵. Jest to także przedmiot tragedii w stanie czystym: jedność w Bogu dwóch uczuć wybitnie tragicznych, współcierpienia (Ojca) i lęku (Syna). Tragizm, znajdujący się w samym centrum chrystologii, tkwi zatem także w centrum kultury chrześcijańskiej. Istnienie tekstów literackich, dotyczących Męki, świadczy o tym wymownie. Bardziej wymowne jest jeszcze istnienie różnych Pasji opartych na wzorcach starożytnych i wplatających w tekst własny cytaty z Ajschylosa, Sofoklesa czy Eurypidesa celem lepszego oddania uczuć niewinnie Udręczonego. Sam ten fakt wykazuje, że Męka Jezusa skupia

²⁴ *Poetyka*, 6.

²⁵ *Poetyka*, 14.

w sobie poniekąd wszystkie tragedie greckie: gromadzi w swej prawdzie to, co było dotąd tylko fragmentem, zagadką lub bolesnym przypadkiem. Ukazano zresztą gdzie indziej²⁶, jak dramat średniowieczny i współczesny rozwijał się wokół liturgicznych obchodów Męki Pańskiej. Nie tylko objawienie chrześcijańskie, ale i oparta na nim lub z niego wyrosła literatura nie podają innego rozwiązania kwestii cierpienia, jak tylko pełen szacunek dla zawartej w nim tragedii.

Cierpienie stanowi narcystyczną ranę dla rozumu. Prowadzi go do uznania granic swego władztwa i swej niezdolności wyjaśnienia tego, co nie do wytrzymania. Albowiem tylko rozum zraniony i świadomy bytu może się pogodzić z ułomnością naszej egzystencji zagrożonej nieustannie cierpieniem. Daleka od wszelkich machinacji metafizycznych i moralizujących, myśl nasza powinna się starać uznać po prostu cierpienie — tę zagadkę bez innej racji bycia poza możliwościami mego własnego ciała. Tylko wcielenie Boga-Człowieka zdolnego przeżywać najbardziej skrajne możliwości, sam tylko Chrystus cierpiący i uwielbiony pozwala ukazać tragiczną jedność tych dwóch przeciwieństw, ujawniając zarazem możliwości mego przeznaczenia. Cierpienie nie ma innego sensu poza tragiczną łącznością z Męką. Przez to przejście, tę Paschę cierpienie nas uczy, że byłoby czymś zwodniczym pokładać nadzieję w czymkolwiek poza Zmartwychwstaniem. Nie chodzi zatem o osłabianie sprzeczności ewangelicznego błogosławieństwa: „szczęśliwi płaczący”, ale o dostrzeżenie i uznanie w nim podstawowego paradoksu chrystologicznego: chwała objawia się przez krzyż.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁶ H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine, I, Prolègomènes*, Paris—Namur 1984, s. 259 n (= *Theodramatik I, Prolegomena*, Einsiedeln 1973). Por. A. Grèban (w. XV), *Le mystère de la passion de notre sauveur, Jésus-Christ*, Paris 1987.