



BIBLIOTEKARZ PODLASKI
4/2022 (LVII)
<https://doi.org/10.36770/bp.743>
ISSN 1640-7806 (print) ISSN 2544-8900 (online)
www.bibliotekarzpodlaski.pl



Zbigniew Kaźmierczak*

Uniwersytet w Białymstoku, Polska / University of Białystok, Poland

ORCID: 0000-0002-9012-2516

Wiersz *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie* Erazma Słowackiego – próba kulturowo-teodycealnej interpretacji¹

“Ah! What Poor Me in this World” by Erasmus Słowacki –
Cultural and Theodicean Interpretation of the Poem

Abstract: The article combines two elements in the interpretation of Erasmus Słowacki’s poem “Ah! What Poor Me in this World”: the cultural and the theodicean. Granted, not all major theodicean concepts are included in the poem by the poet himself, and neither can they be applied to it in the act of interpretation. Theologically speaking, however, it is possible to see in the poem a theodicean concept of divine recompense for the evil suffered (an example is the recompense given to Job after the trial he was subjected to). The possibility of seeing compensation stems from the observation that his tragedy (the loss of his ten children) was too great for the poet to still be able to write literarily complex works of a public nature about it (and the poem in question is such a work). The fact that he writes about it, and in this way, proves that a specific mental and emotional healing process has started in him, which can perhaps be seen as a manifestation of the beginning of the process of restitution. Part of it is a reconsideration of one’s future, an increased sense of power, an attempt to contact dead children (which could prove the poet’s opening to a theistically oriented process

* Zbigniew Kaźmierczak – dr hab., prof. UwB, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku; autor m.in. książki „*Teraz tańczy przeze mnie jakiś bóg*”. *Projekt kultury intymnej* (2021).

¹ Artykuł powstał w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pod nazwą *Kontynuacja krytycznych edycji wybitnych, zapomnianych dzieł XIX-wiecznej polskiej literatury romantycznej w Naukowej Serii Wydawniczej „Czarny Romantyzm” w XII tomach*, realizowanego w latach 2018-2022 (nr rej. projektu 11H 17 0222 85)

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie”...*

of experiencing miracles), a belief in the existence of non-material reality (and thus, indirectly, a recognition of the possibility of meeting dead children after death).

Keywords: Polish culture, 19th-century literature, Erasmus Słowacki, theodicean interpretation, poetry.

1.

Wiersz *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie* Erazma Słowackiego (1781–1839)² to utwór wysoce osobisty, gdyż mówi o utracie własnych dzieci poety. Wiemy skądinąd, że utracił on dziesięcioro dzieci (wieku dorosłości dożyli jedynie syn Władysław, przyszyły samobójca, oraz córka Felicja). Wiersz jest więc wyjątkowy w tym sensie, że mamy większą niż w odniesieniu do innych utworów literackich pewność, że istnieje w nim związek z realną rzeczywistością ponad i poza stylizacjami literackimi.

Ta zasadnicza ufność, będąc przesłanką tego artykułu, nie może być jednak bezwarunkowa: szczerłość Erazma Słowackiego, podobnie jak każdego autora występującego w sferze publicznej, należy traktować zawsze przynajmniej *cum grano salis*³. Powstaje bowiem pytanie, do jakiego stopnia wytwory kultury publicznej – a jego wiersz do bycia tworem kultury publicznej ewidentnie aspiruje (choć, jak wiadomo, nie został faktycznie przez niego opublikowany) – są w stanie wyrażać osobiste czy intymne stany ducha danej jednostki. Na przykład, intensywne radość czy poczucie sukcesu nie mogą na pewno być wyrażone w całej swojej pełni, gdyż staną się natychmiast przedmiotem zawiści, która zniszczy kontakt społeczny, a więc tym samym podważy sam sens pisania utworu. Takiego zniszczenia kontaktów międzyludzkich większość autorów, podobnie jak większość ludzi, będzie unikać. Intensywne cierpienie – podobnie jak wszelkie, zwłaszcza nietypowe postaci słabości – wyrażone w kulturze publicznej narażone jest z kolei na niezrozumienie i bycie dobrą podstawą do własnej autodegradacji tego, kto je wyraża, z powodu permanentnej rywalizacji cechującej tę kulturę. (Nikt bowiem nie zapomina o tym, że „nieszczęście bliźniego cieszy przyjaciół i wrogów”⁴). W konsekwencji, jak się wydaje, dzieła kultury publicznej nie są w stanie z natury wyrażać ani jednego, ani drugiego.

² Zob. E. Słowacki, *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie*, [w:] tenże, *Poezje*, oprac. i red. tomu Ł. Zabielski, wprowadzenie Ł. Zabielski, W. Korotkij, J. Ławski, Białystok 2020.

³ Na temat ograniczeń kultury publicznej zob. Z. Kaźmierczak, *„Teraz tańczy przeze mnie jakiś bóg”*. *Projekt kultury intymnej*, Białystok 2021.

⁴ F. de la Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2003, aforyzm 521.

Nasuwa się również inne spostrzeżenie odpowiednie do natury wiersza Erazma Słowackiego. Otóż niemożność wyrażenia intensywnego cierpienia jawi się jako pewna niemożliwość również dlatego, że kiedy człowiek rzeczywiście mocno cierpi, to chyba nie ma głowy do tego, aby o tym jeszcze pisać utwory literackie. Jest bardzo wątpliwe, czy człowiek mocno cierpiący jest w ogóle zainteresowany tym, aby raportować społeczeństwu o wewnętrznej zawartości swojego ducha.

Dlatego jest zrozumiałe, że kultura publiczna ma istotne trudności z tym, aby **pomóc swoim odbiorcom w rozumieniu ich cierpienia**. Przykładem pokazującym te trudności jest świadectwo Jeana Améry'ego, belgijskiego pisarza pochodzącego z Austrii, który dostrzegł, że kultura, która go tak fascynowała w przedobozowym życiu, **nic nie znaczyła w interpretacji jego życia w obozie** Auschwitz, którego był więźniem:

Wynieśliśmy stamtąd [z obozu – Z.K.] mianowicie niezachwianą już teraz pewnośc, że **intelekt to w znacznym stopniu po prostu ludus** i że nie jesteśmy nikim innym, czy raczej przed trafieniem do obozu nie byliśmy nikim innym, **jak tylko *homines ludentes***. Dzięki temu pozbyliśmy się po części **poczucia wyższości, metafizycznego zadufania**, ale też niekiedy i naiwnej radości ducha i **poczucia fikcyjnego sensu życia**⁵.

A zatem rodzi się pytanie dotyczące tego, **jak bardzo adekwatnie** w *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie* wyraża Erazm Słowacki swoje uczucie najwyższego rodzaju rozpacz. Gdyby założyć, że to, o czym pisze, jest odczuciem cierpienia osłabionym, w dużym stopniu przefiltrowanym przez wspomnienia i przez pewien komfort, który pozwala mu w tym momencie na układanie wiersza, dbanie o liczbę sylab, rytmy i rymy, być może byłyby możliwe, a nawet wskazane takie interpretacje jego utworu, które **w ogóle nie musiałyby koncentrować się** na wyrażonym cierpieniu? W takim ujęciu interpretacje te pomniejszały wagę cierpienia, a zarazem nie straciłyby w najmniejszym stopniu kontaktu z rzeczywistą materią tego wiersza. Czy z powodu względnej autentyczności wytworów kultury publicznej mielibyśmy prawo iść nawet tropem Montaigne'owskiego, zdystansowanego stosunku do

⁵ J. Améry, *U granic umysłu*, [w:] *Poza winą i karą. Próba przełamania przez złamanego*, tłum. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 60; podkr. moje – Z.K.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie”...*

zmarłych dzieci? (Montaigne pisał, że nie wie nawet dokładnie, ile jego dzieci zmarło⁶).

Być może nie ma podstaw do aż tak daleko idących interpretacji. Wyprowadźmy więc następujące konkluzje z poczynionych obserwacji: wiersz Słowackiego nie jest być może pisany **z samego centrum poczucia nieszczęścia, jakie faktycznie się wydarzyło**, ale daje świadectwo nieszczęścia, które zajmuje naszą uwagę, wnikliwość naszego umysłu i wrażliwość naszego serca. Druga usprawiedliwiona konkluzja brzmiałaby, że wiersz nie tyle przez swoją treść, co przez okoliczności powstania (przefiltrowanie przez wspomnienia, jakiś względny komfort pozwalający pisać tak złożony utwór literacki itd.) zakładałby, że jest on na równi świadectwem wielkiego nieszczęścia, co występującego już po tym nieszczęściu, już jakoś **post-nieszczęsnego, uzdrowieńczego ruchu myślowo-emocjonalnego**, jakiego dokonuje Słowacki czy też jaki dokonuje się samoczynnie w Słowackim.

Jak więc widzimy, to, co z literackiego punktu widzenia może być traktowane jako skaza (brak pełnej adekwatności między tym, co wyrażane, a tym, co wyrażone), z duchowego punktu widzenia może być traktowane jako walor. Natura aktu publicznego, jakim jest również omawiany wiersz, zdradza nam, że jesteśmy właśnie świadkami pewnego procesu uzdrowieńczego, procesu, w którym autor *de facto* odchodzi od poczucia totalnego nieszczęścia i zmierza w kierunku większego spokoju – mimo że pisze o totalnym nieszczęściu. Jak zobaczymy, ta myśl okaże się jedną z kluczowych dla interpretacji przez nas w tym artykule zaprezentowanej.

2.

Przyjrzyjmy się jednak najpierw wierszowi Erazma Słowackiego nade wszystko jako świadectwu nieszczęścia. Jako taki wiersz ten daje impuls do refleksji zwanej tradycyjnie teodyceą. Autor zaprasza nas do takiej refleksji przez apostrofę do Boga znajdującą się na początku wiersza, początku, w którym powiada również o tym, że to Bóg „zabrał” mu dzieci z tego świata:

Wielki Boże! niegodnym więc byłem tych dzieci,
Gdyś zabrał te Anioły, w młodości ich kwiecie –
(w. 3–4).

⁶ „Straciłem wszelako także w pierwszym ich niemowlęctwie dwoje albo troje dziątek, jeśli nie bez żalu, to przynajmniej bez szemrania”. M. Montaigne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, tinyurl.com/bp57-kaz-1 [dostęp: 22.08.2022].

Teodycea to refleksja nad kwestią, jak jest możliwe, aby nieskończenie dobry i wszechmocny Bóg dopuszczał istnienie ogromnego, niezrozumiałego, najwyraźniej bezsensownego zła. W innym sformułowaniu mówi się, że celem teodycei jest usprawiedliwienie Boga w obliczu zła istniejącego na świecie (od gr. *theos* – bóg oraz gr. *dike* – sprawiedliwość).

3.

Oczywiście, nietrudno nie zauważyć, że teodycealna interpretacja może być w ogóle szerzej rozwijana, gdyż u jej podstaw leżą określone przesłanki, często nieujawnione, które wywodzą się z instytucjonalnej religii, w jakiej kultura Zachodu funkcjonuje czy znacząco funkcjonowała. Takimi przesłankami jest właśnie przekonanie, że Bóg jest rzeczywiście absolutnie dobry i całkowicie wszechmocny – przekonanie, które ściśle rzecz biorąc, występuje jedynie w monoteizmie. Jeżeli zabrakłoby czegoś w jednym lub drugim atrybucie Boga – na przykład gdybyśmy powiedzieli, że Bóg jest mocny, ale nie wszechmocny albo dobry, ale nie nieskończenie dobry – problem teodycei **zostałby natychmiast rozwiązany**, a może raczej **anulowany**. Moglibyśmy wówczas powiedzieć, że zło toczy się na świecie z powodu tych braków w atrybutach boskich. Refleksje na ten temat mogłyby zostać zakończone, a rezultat naszych poszukiwań okrzyknięty jako poznawczy (choć niekoniecznie religijnie interesujący) sukces.

4.

Opis zawarty w wierszu Erazma Słowackiego ujawnia pewne struktury antropologiczne, które w wyniku tego nieszczęścia uświadamiane są autorowi i nam samym z większą jasnością.

Pierwsze spostrzeżenie dotyczy faktu, iż człowiek jest człowiekiem także **przez swoje plany, przez swoje otwarcie na przyszłość**. W wypadku Słowackiego nieszczęście polega między innymi na tym, że plany, które wiązał ze swoimi dziećmi, runęły wraz z ich śmiercią. Nieszczęście to nie było jedynie negacją planów, ale daleko posuniętą **degradacją jego bytu**⁷.

⁷ „Jam pięknymi Różami dom własny ozdobił / Jam sobie Towarzystwo lube usposobił, / Kierując ich zdaniami niebacznym sądziłem, / Ze wiek późny przebędę w Ich zebraniu milem / Ze ich Cnoty rozwite, Ich rozsądku płody / Będą rodzajem pewnej, prac moich nadgrody!” (w. 5–10). Zauważmy, że kiedy Hiob mówi o swoim nieszczęściu, również ujmuje je w kategoriach negacji planów, jakże żywił: „Zaiste, oczekiwałem szczęścia, a przyszło nieszczęście, wyglądałem światłości, a nastąpiła ciemność” (Księga Joba, 30, 26). Biblia cytowana w tym artykule według tłumaczenia Biblii Warszawskiej: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy Przekład*, tłum. Komisja Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1975.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie”...*

Drugą strukturą antropologiczną, którą ujawniło nieszczęście i zarazem którą boleśnie zlikwidowało, było poczucie mocy. W ujęciu Erazma Słowackiego poczucie mocy płynęło właśnie z faktu posiadania dzieci. Słowacki wskazuje na jego podobieństwo z poczuciem mocy żywionym przez przywódców politycznych (w. 71–74). Następnie, całkiem niespodziewanie i – można rzec – z brutalnym autokrytycyzmem ową moc panowania nad światem wiąże istotowo z niegdysiejszą własną „dumą” i „chwałą” posiadania dzieci (w. 75–78).

5.

Przytoczmy najważniejsze koncepcje teodycealne, które występowały w dziejach idei, koncepcje, w świetle których można by interpretować myśli zawarte w wierszu Erazma Słowackiego. Na czele koncepcji teodycealnych znajduje się teoria **kary**, teoria wszechobecna w świętych księgach, stanowiąca sedno chrześcijańskiej idei Odkupienia: cierpi się, ponieważ cierpienie jest karą za grzechy. Pewnym wariantem tej teorii jest rozpowszechniona w hinduizmie czy buddyzmie, ale też popularna na Zachodzie, oparta na koncepcji reinkarnacji teoria karmy⁸. Wśród rozmaitych prób odpowiedzi na problem zła pojawia się również w dziejach myśli ludzkiej odpowiedź podobna do tej z *Księgi Hioba*: Bóg zadaje niekiedy człowiekowi cierpienie, gdyż pragnie go **wypróbować**. Koncepcja cierpienia jako próby odgrywa znaczącą rolę w islamie. Ważna w *Księdze Hioba* jest również idea **rekompensaty**, która w księdze tej dopełnia koncepcję zła jako próby: ostatecznie, dlatego że zachował wierność wobec Boga, Hiob otrzymuje ponownie, i to nawet w dwójnasób (Job 40, 10), wszystko, co utracił: zdrowie, dzieci i majątek. Rekompensata ta może być traktowana w połączeniu z innymi argumentami (związanymi z koncepcją zła jako próby bądź inną). Można też wspomnieć o teodycei wywodzącej się od Ireneusza z Lyonu (Ojca Kościoła z II wieku), a popieranej przez współczesnego filozofa Johna Hicka, iż zło jest **niezbędnym warunkiem rozwoju etyczno-duchowego człowieka** (streszcza się ona w tezie, że gdyby człowiek nie cierpiał, nie miałby okazji do kształtowania w sobie cnót)⁹. Główna współczesna nauka Kościoła katolickiego o sensie cier-

⁸ Według Pew Research Center tylko 40 procent hinduistów w Indiach wierzy w reinkarnację (tinyurl.com/bp57-kaz-2 [dostęp: 11.12.2021]), ale 33 procent dorosłych, uważających się za chrześcijan Amerykanów również wierzy w reinkarnację (tinyurl.com/bp57-kaz-3 [dostęp: 11.12.2021]).

⁹ Zob. np. S. Vicchio, *Theodicy in the Christian Tradition: A History*, Dorrance Publishing, 2020, s. 42–57.

pienia – głosząca „odkupieńczy” sens cierpienia, tzn. to, że sensem cierpienia ludzi jest cierpieć za grzeszników¹⁰ – nie musi być tutaj brana pod uwagę, gdyż w czasach Erazma Słowackiego nie została jeszcze sformułowana: ani w pismach teologów, ani w dokumentach kościelnych¹¹.

6.

Kiedy czytamy pierwsze zdania *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie*, pojawia się w nas jednak najpierw inna, bardziej spontaniczna, bardziej popularna „teodycea”. Teodycea ta jest równie uniwersalna, co uniwersalnie nieobecna w wykazach koncepcji teodycealnych w księgach teologicznych czy filozoficznych. Polega ona na **panicznym odruchu ucieczki** – na tym samym odruchu, jaki wywołują w nas spotkania z chorymi, widok szpitali czy podejrzania odnośnie do symptomów możliwych chorób u siebie i bliskich. Ów paniczny odruch ucieczki w przypadku naszego stosunku do wiersza Słowackiego jest szczególnie spontaniczny, gdyż, jak zostało powiedziane, wiersz ten jest uderzający przede wszystkim jako świadectwo tego, co naprawdę się wydarzyło, a nie jako literacki świat wyobrażeń dotyczący fikcyjnych wydarzeń lub tego, co mogłoby się wydarzyć.

Ta popularna „teodycea”, o której mowa, wymaga od nas, aby odejść od tego tekstu jak najszybciej, nie zajmować się nim, nie wmyślać się empatycznie w stopień nieszczęścia, które wyraża, ale wrócić do zwyczajnego biegu codziennych spraw, w których i poprzez które można by o nim i jemu podobnych nieszczęściach zapomnieć. Zapominając, można by postarać się powrócić do uczucia, że egzystencja ludzka nie jest „taka zła”, że, „wszystko dobrze zważywszy”, życie jest akceptowalne, że życie nie jest zagrożone przez jakieś niewyobrażalne nieszczęście i że Bóg, ostatecznie, nad nami pomimo wszystko czuwa.

Ta pierwsza, spontaniczna teodycea potwierdza intuicję, że człowiek to *homo suppressans*, istota tłumiąca, tłumiąca nade wszystko **zagrożające mu w zasadzie w każdej chwili możliwe zło, łącznie ze śmiercią**. Jak łatwo się domyśleć, mówimy o stłumieniu, które wykracza daleko poza typowe Freudowskie stłumienie, będące w świetle tego szerszego, egzystencjalnego stłumienia, o którym tutaj mowa, niemal banałem.

¹⁰ Jan Paweł II, *Salvifici doloris. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Wrocław 2001.

¹¹ Zob. Z. Kaźmierczak, *Jan Paweł II w labiryncie ciała*, Warszawa 2014, s. 145–202.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie”...*

„Życie ludzkie jest niemożliwe. Ale tylko nieszczęście pozwala to odczuć”¹² – powiedziała Simone Weil. Jej intuicja jest trafna: o ile cierpimy, o ile nieodwołalnie cierpimy, to ta część życia, która dotknięta jest cierpieniem, jest niemożliwa. Ale niemożliwe jest również życie obarczone stałą świadomością, iż cierpienie, wielkie, a nawet niewyobrażalnie wielkie cierpienie, może w każdej chwili nadejść.

W tym świetle dopuszczalne byłoby niestety stwierdzenie, że życie – **tak jak je zwyczajnie doświadczamy – jest możliwe pod warunkiem samookłamywania się**: spontanicznego przyjęcia postawy nieprawdomówności wobec samego siebie, nieprawdomówności, w której nie możemy mówić samym sobie całej prawdy o opcjach egzystencjalnych, jakie stoją przed nami otworem¹³.

7.

Musimy być wyrozumiali wobec tej popularnej, „panicznej teodycei”, tej *theodicea pauperum*, gdyż, niestety, *pauperes*, biedni, jesteśmy wszyscy.

Ale być może potrafimy dokonać czegoś bardziej pozytywnego obok i ponad tę ucieczkę i stłumienie? Być może wiersz Erazma Słowackiego mógłby nam posłużyć jako dobra okazja, jako kolejna dobra okazja do tego, aby zbliżyć się do kwestii fundamentalnej życia religijnego, tzn. właśnie do kwestii zła?

Jesteśmy bowiem przecież biedni i jesteśmy gatunkiem *homo suppressens* również dlatego, że **trudno nam znaleźć odpowiedź na pytanie o sens zła**. Cierpimy zatem także dlatego, że – jak Erazm Słowacki – nie znamy odpowiedzi, dlaczego cierpimy.

Założeniem tego stwierdzenia jest naturalnie wcale nieoczywiste przekonanie, że prawdziwej odpowiedzi na pytanie o sens zła warto szukać, gdyż odpowiedź ta **faktycznie by nas pocieszyła**, że nie przygnębiłaby nas tak samo – a może bardziej – jak przygnębiają doświadczane zło i lęk przed możliwym złem. Przekonanie to właśnie nie jest oczywiste. Nie możemy być pewni, czy przypadkiem – niczym odpowiedź Sylena królowi Midasowi o tym, co jest najlepsze dla człowieka (najlepsze jest się nie urodzić, a kiedy się urodziło, jak najszybciej umrzeć) – odpowiedź na pytanie o sens zła nie byłaby źródłem

¹² Cyt. za: C. Miłosz, *Życie na wyspach*, Kraków 1997, s. 78.

¹³ Korespondowałyby to stwierdzenie jakoś z myślą Nietzschego: F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1911, aforyzm 110.

kolejnego, jeszcze większego cierpienia. Może właśnie, patrząc z domniemanego **opatrnościowego** punktu widzenia, dlatego nie znamy sensu cierpienia, bo tak jak myśl o możliwym cierpieniu, adekwatna wiedza **o sensie cierpienia byłaby tak straszna, że uniemożliwiłaby już dalszy proces życia** – że pogrzyłaby nas **ostatecznie w swoistym paraliżu życia**

8.

Nie wiadomo zatem, czy **najlepszą dostępną nam teodyceą nie jest właśnie brak wszelkiej prawdziwej teodycei**. Ujmijmy więc rozmowę o sensie zła w tym kontekście, który nas do tej rozmowy **koniecznie zobowiązuje**. Jest nim wspomniany kontekst tezy o istnieniu dobrego i wszechmocnego Boga. Jeżeli rozmowa o tak rozumianym Bogu **ma jakikolwiek sens** – a przecież, jak wiadomo, nie tylko ma sens, ale należy do **zbioru rozmów najważniejszych** – to wydaje się **rzeczą absolutnie niezbędną, aby toczyła się w łączności z rozmową o sensie zła**. Jeżeli bowiem nie wyjaśniamy, dlaczego istnieje zło, to dlaczego ogłaszamy, że Bóg jest nieskończenie dobry i mocny? Przecież zło, zwłaszcza tak absurdatne, jak w przypadku nieszczęścia Erazma Słowackiego, bardzo wyraźnie sugeruje, że Bóg właśnie nie kieruje światem albo nie jest dobry. Jeżeli błąd mały na początku staje się dużym na końcu, co mogłoby wydarzyć się, jeżeli rozpoczęlibyśmy w tym właśnie rozumowaniu od dużego błędu – od tak dużego błędu?

9.

Bez uwzględniania monoteizmu jako przesłanki myślenia religijnego zło przemienia się z fenomenu filozoficzno-teologicznego w prosty, wcale nie nadzwyczajny fenomen psychologiczny czy socjologiczny¹⁴. W skład standardowego monoteizmu (podobnie jak teizmu w ogóle) wchodzi natomiast idea wolności

¹⁴ Wprawdzie jedna z tez tłumaczących zło, teza o reinkarnacji, nie jest bezpośrednio związana z teizmem jako takim, ale wydaje się, że jest z nim związana **pośrednio**. Prawo karmy, które ma wymierzać sprawiedliwość ludziom w poszczególnych życiach w trakcie ich wędrówki przez kołwrot wcieleń, mimo że jest nieosobowe, **działa przecież jakby było osobą**. Skąd bowiem **nieosobowa część kosmosu** wiedziałaby, jak wymierzać sprawiedliwość? Jeżeli powiedzielibyśmy, że prawo karmy nie wymierza sprawiedliwości w żadnym ludzkim sensie, a jedynie wiąże zło moralne z wynikającym z niego cierpieniem w jakiś inny sposób, to musielibyśmy odpowiedzieć na trudne pytanie, skąd ta część wiedziałaby, jak zamienić zło moralne na zło fizyczne. Skąd ta część kosmosu wiedziałaby, co i jak czynić, aby nie było nadmiaru i niedomiaru cierpienia będącego rezultatem zła moralnego?

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie”...*

– wolności istot ludzkich stworzonych przez wolnego Boga, także wolności niematerialnych duchów, które ludzkiej percepcji zmysłowej są niedostępne. Jeżeli bóstwo jest osobowe – a takie właśnie w teizmie jest bóstwo – to również w ludziach i duchach podkreśla się wolność oraz fakt, że wolne bóstwo interesuje się wolnymi stworzeniami przede wszystkim. W niektórych religiach, takich jak chrześcijaństwo czy islam, wolność staje się przesadnie nawet swego rodzaju „**Absolutem**”. Uważa się w nich mianowicie, że korzystając ze swojej wolności, jednostki mogą doprowadzić swój byt do potępienia, które będzie niejako „**absolutne**”, **gdyż wieczne**.

Ze względu na nacisk na wolność monoteizm (choć również teizm) rodzi zatem pytanie o winę: „Kto zawinił, że pojawiło się dane zło?”. I znowu pojawia się popularna teodycea, niejako drugi rozdział *theodicea pauperum*, dla której jednak – w przeciwieństwie do pierwszego rozdziału – powinniśmy mieć mniej wyrozumiałości.

W ramach tego drugiego, **moralistycznego** rozdziału *theodicea pauperum*, całą winę za **zło, jakie istnieje na świecie, chce się zrzucić wyłącznie na człowieka**: Adama i Ewę, Hitlera, terrorystę, egocentryka, pijaka, jednostkę nieświadomą, nieporadną życiowo itd. **Oburzenie moralne na sprawców zła tłumi – czy ma stłumić – niepokój teodycealny**. I tak na przykład, kiedy wydarzy się coś złego jakiemuś dziecku, doznaje się swoistego obniżenia poziomu tego niepokoju, kiedy można wyrazić oburzenie moralne na rodziców dziecka, którzy zawinili, a którzy okazali się dotknięci jakimś nałogiem czy po prostu którzy byli bezmyślni. Oburzenie moralne pozwala się zatrzymać, nie iść dalej w poszukiwaniu przyczyn i nie zadawać sobie pytania, dlaczego nałóg czy bezmyślność rodziców o tak bolesnych skutkach była możliwa z punktu widzenia wszechdobrego i wszechmocnego Boga. Powtarza się w duchu Schillera, że z głupotą nawet bogowie walczą nadaremno („Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens”¹⁵), żywiąc podświadomie przekonanie, że ma się problem teodycei za sobą.

Dla tego typu teodycei powinniśmy mieć mniej wyrozumiałości, gdyż o ile *theodicea pauperum* w pierwszej postaci rzeczywistości nie zniekształca, lecz od niej ucieka, o tyle ta zniekształca rzeczywistość. Jej fałsz polega na intelektualnej negacji tego, co stanowi centrum monoteizmu i główny punkt

¹⁵ Cyt. za: *The Concise Dictionary of Foreign Quotations*, ed. A. Lejeune, London 2001, s. 177.

zainteresowania monoteisty: negacji zainteresowanego ludźmi i ingerującego w ich życie Boga połączonej z uczynieniem ludzi ostatecznymi sprawcami czynów, zwłaszcza czynów przynoszących niezrozumiałe cierpienie.

10.

Również Erazm Słowacki szuka winnych swojego nieszczęścia. Nie szuka jednak winy w innych ludziach. Stwierdźmy najpierw, że nie szuka jej zgodnie ze standardami drugiego rozdziału *theodicea pauperum* w grzechu pierwszych rodziców, co pokazuje również na jego przykładzie, jak małe znaczenie **praktyczne** dla teodycei posiada owo wyjaśnienie biblijne przyczyn pojawienia się zła¹⁶. Winy nie szuka również Słowacki w ludziach żyjących w jego czasach, co wynika zapewne z faktu, że śmierć jego dzieci wywołana została przez dość powszechną i nieuleczalną w jego czasach gruźlicę. W takiej sytuacji trudno wskazać na jakiś konkretny zbiór ludzi, którzy byłiby odpowiedzialni za fakt zachorowania i śmierci jego dzieci. Jak przystało na dusze nieagresywne, Słowacki szuka winy w sobie:

Ach! cóż nieszczęśliwy znacę na tym świecie (w. 1)

[...]

Wielki Boże! niegodnym więc byłem tych dzieci (w. 3).

Poeta obawia się, że ostatecznie on sam był winny ich śmierci, gdyż jego wartość (najwyraźniej nierozumianej w moralnym sensie) była za niska, aby zasłużyć sobie na ich dotrwanie do wieku dorosłości. Słowacki jakby chciał powiedzieć, że wprawdzie jego wartość wystarczyła, aby owe dzieci pojawiły się na świecie, ale nie była dostatecznie duża, aby mogły przeżyć dzieciństwo i dotrzeć do wieku dorosłości.

Ale odpowiedź ta nie przynosi mu ukojenia. Jest to oczywiście zrozumiałe, gdyż myśl o własnej bezwartościowości należy nie tylko do myśli niekomfortowych, ale też – w omawianym kontekście nieszczęścia rodzinnego – *de facto* ostatecznie wiarygodnych. Dlaczego bowiem jego bezwartościowość miałaby być większa niż innych rodziców, którzy cieszą się widokiem swoich dzieci aż po kres swojego życia? W ramach idei jednorazowości życia typowej dla monoteistycznych religii odpowiedź na to pytanie jest niemożliwa.

¹⁶ Zob. Z. Kaźmierczak, *Jan Paweł II w labiryncie ciała*, s. 203–214.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie”...*

11.

Jak więc widzimy, Słowacki nie przywołuje koncepcji zła jako kary – koncepcji, jak zostało powiedziane, klasycznej i fundamentalnej dla teologii religii mono-teistycznych. Nawet zatem nie odnosi się do ewentualności, że mógłby być winny śmierci swoich dzieci z tego powodu, iż popełnił w przeszłości jakieś zło moralne.

Odrzucenie takiej możliwości wynika zapewne z faktu ogromu nieszczęścia, jakiego doznał. W jego oczach niemożliwe było wyobrażenie sobie, że mógł popełnić aż tak wielkie zło, iż zasługiwałby w efekcie na tak wielkie nieszczęście. W przeciwieństwie do Hioba, nie podejmuje się nawet zatem analizy własnego życia w celu znalezienia grzechów, które ewentualnie mogłyby być podstawą dla tak olbrzymiej kary.

Dodajmy, że scenariusz ukarania go za jakieś przewiny byłby możliwy na gruncie teorii karmy i reinkarnacji – jego wina mogłaby być wówczas rozumiana jako wina zaciągnięta w poprzednim życiu. Ale scenariusz taki również nie jest w ogóle brany pod uwagę przez poetę. Jest to wy tłumaczalne być może tym, że pisze swój wiersz w okresie, w którym w Europie nie nadszedł jeszcze czas poważnego zainteresowania się filozofią Wschodu. Nastąpi ono dopiero w II połowie XIX wieku, także pod wpływem entuzjastycznych ocen żyjącego równoległe do Słowackiego Artura Schopenhauera (1788–1860)¹⁷.

12.

Słowacki nie odnosi się również do koncepcji rozumienia zła jak próby. Mimo oczywistego rozpowszechnienia postaci Hioba w kręgu kultury chrześcijańskiej – Hioba, który, jak wiadomo, cierpiał, gdyż był właśnie przedmiotem próby ze strony Boga – nie jest ona w żadnym stopniu dla poety punktem odniesienia.

13.

Nie znajduje również w wierszu Słowackiego zrozumienia koncepcja zła jako niezbędnego warunku do rozwoju moralno-duchowego. Wydaje się, że słusznie. Zło bowiem, jakiego doświadczył Słowacki, byłoby **zbyt dużą lekcją, aby można nadal traktować je jako lekcję**. Byłoby zbyt dużą lekcją odnośnie do

¹⁷ Zob. W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008, s. 171–202.

właściwego rozumienia życia, moralności czy duchowości, gdyż **niejako pod jej ciężarem** – jak wynika z analizy omawianego wiersza – **znika wartość życia, samo życie jako takie**. Słowacki sądzi, że nie starczy mu czasu, aby zagoić swoje rany:

Na zgojenie ran moich nie znajdę sposobu (w. 25).

O wyciąganiu jakiejś opatrnościowej mądrości ze swoich ran – mądrości, która wyznaczałaby mu jakąś radykalnie elitarną, niemalże ponadludzką misję – nie ma w ogóle mowy. Sytuacja wielkiego nieszczęścia, które przydarza się rozmaitym ludziom – w tym Słowackiemu – zdaje się adekwatnie pokazywać nieadekwatność koncepcji zła sformułowanej przez Ireneusza z Lyonu.

14.

Dla rozwinięcia teodycealnych wątków w wierszu Erazma Słowackiego ma znaczenie spostrzeżenie, że rozumie on śmierć swoich dzieci jako akty, które zostały dokonane **bezpośrednio** przez Boga. Jak pamiętamy, zwracając się do Boga, powiada:

Gdyś zabrał te Anioły (w. 4).

Poeta uznaje zatem standardowy, popularny pogląd monoteistyczny, że to Bóg jest **jedynym** zarządcą życia i śmierci: jako taki, wówczas kiedy tego chce, zabiera bądź nie zabiera ludzi na tamten świat.

W tym kontekście wydaje się zarazem **charakterystyczne**, iż Słowacki wprowadza do swojej refleksji drugi obok Boga element o charakterze absolutnym, który również zdaje się być jakoś odpowiedzialny za to, co z jego dziećmi się stało. Tym drugim elementem jest **los**:

Dziś los z marzeń, i z samej nadziei się śmieje –

Po tych stratach (w. 16–17).

W wierszu Słowackiego wyrazy „Bóg” i „los” wydają się zamienne. Równie dobrze mógłby więc powiedzieć, że los zabrał mu dzieci, jak i to, że z jego marzeń i nadziei śmieje się teraz Bóg.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znacę na tym świecie”...*

15.

Dlaczego twierdzimy, że wprowadzenie idei losu wydaje się w wierszu Erazma Słowackiego charakterystyczne? Otóż twierdzimy tak ze względu na spostrzeżenie, że kiedy traktuje się, jak czyni poeta i wielu wierzących obok niego, Boga jako **bezpośredniego wykonawcę aktów śmierci ludzi, de facto depersonalizuje się go**. Depersonalizuje się Boga w ten sposób, że **pozbawia się go cechy fundamentalnej dla bycia Bogiem, a mianowicie dobroci**.

Czy bowiem dobre może być zabijanie, w zależności od tego, kto go dokonuje, Bóg czy człowiek? Jeżeli zabijanie jest niekiedy dobre – wówczas, kiedy dokonywane jest przez Boga – to jaki ma sens etyka, która z natury rzeczy troszczy się o to, aby nie niszczyć w człowieku niczego: nie tylko życia, ale też poczucia wartości, godności, wolności, które to wartości wszystkie są wyrazem życia? Jeżeli zabijanie przez Boga jest dobre, to doznają destrukcji podstawowe intuicje etyczne – jeżeli według Ewangelii mamy naśladować Boga („Bądźcie wy tedy doskonali, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest”, Mt 5, 48), to również my powinniśmy mieć prawo zabijania według naszego uznania. Jeżeli Bóg ma prawo do „zabierania do siebie”, tak jak uzna za słuszne, to czy również my nie powinniśmy mieć prawa do podobnych aktów?

Depersonalizacja dokonuje się w ten sposób, że jeżeli Bóg nie czyni dobra, to znaczy, że nie ma woli czynienia dobra, a jeżeli nie ma woli czynienia dobra, to może oznaczać, że **albo jest demoniczny, albo w ogóle nie ma woli**. Pierwsza opcja jest zbyt straszna i zbyt radykalna, aby ją w ogóle rozważać: odwraca większość światopoglądów teistycznych i monoteistycznych do góry nogami, światopoglądów przecież afirmujących Boga i życie. Wraz z nimi odrzuca szacowne tradycje kulturowo-religijne żywione przez ogół społeczeństwa i będące przedmiotem edukacji dzieci i młodzieży.

Druga opcja jest zatem bardziej akceptowalna. W jej świetle zatem jeżeli Bóg mógłby zabijać, a więc postępować w gruncie rzeczy niemoralnie, to nie różniłby się niczym specjalnym od bezosobowej siły, której sedno polega jedynie na tym, że ma moc znacznie przekraczającą ludzkie możliwości, moc funkcjonującą poza dobrem i złem.

16.

Warto jednak podkreślić, że owo *implicite* zrównanie Boga z losem nie jest wcale nieuchronne. Nie mamy zamiaru udzielać Słowackiemu poniewczasie dobrych

rad, ani tym bardziej osądzać go – tym bardziej, że rozważania tu prezentowane mają z natury rzeczy charakter hipotetyczny. Popatrzymy na kwestię bardziej teoretycznie. Otóż wydaje się, że depersonalizacja Boga, której jesteśmy świadkami w wierszu Erazma Słowackiego, **wynika ostatecznie z myślenia**, które nie przyjmuje duchowego elementu odpowiedzialnego za zło, **niezależnego** od Boga – **mianowicie diabła**.

W tradycyjnym, także chrześcijańskim monoteizmie diabłu przypisuje się raczej głównie funkcje moralne – jest on mianowicie kusicielem. Jest tak, mimo że zło w postaci cierpienia i śmierci pojawiło się na ziemi, zdaniem chrześcijaństwa, jako rezultat upadku moralnego, u którego źródeł leżał właśnie diabeł. Ale od tego momentu rola diabła jako twórcy cierpienia, choroby i śmierci w myśli chrześcijańskiej radykalnie się jednak zmniejsza. Wierzy się, że wprawdzie to on był powodem pojawienia się tych stanów na ziemi, ale odtąd zarządzaniem nimi zajmuje się już tylko Bóg. On jedynie więc „zabiera” bądź nie „zabiera” ludzi do siebie.

Nie ma już więc diabeł udziału w dziele destrukcji bożego stworzenia, nawet jeżeli przyjmowałaby ona formy, które chętnie określilibyśmy jako „demoniczne”, np. w przypadku nieszczęścia w rodzinie Erazma Słowackiego. Wynika to zapewne z uogólnionego przekonania o dobroci stworzenia w ogóle – przekonania, które jest ważnym elementem argumentacji na rzecz religii, na rzecz składania Bogu dzięki za pięknie i dobrze ukształtowany świat. Nie można by bowiem promować religii czy wręcz czynić ją podstawą kultury danego plemienia czy narodu (a taka procedura w większości społeczeństw jest uniwersalna), jeżeli podkreślałoby się, że ten świat nie jest dość piękny i dobry. Jeżeli nie byłby dość piękny i dobry, to być może przez niejednego człowieka mógłby zostać osądzony jako bardzo brzydki i bardzo zły. Wówczas jednak, jak widzimy, ortodoksja zbliżyłaby się do gnostyckiej herezji, a materialne życie na ziemi i reprodukcja – o wspieraniu przez religię danego społeczeństwa i jej władzy nie wspominając – straciłyby jakikolwiek sens. W takim kontekście ostatecznie zamazuje się dogmatycznie określona teza o diabliskim pochodzeniu śmierci i cierpienia u zarania dziejów bytu stworzonego.

Mamy więc do czynienia z interesującą **nierównowagą**: według chrześcijaństwa na początku istnienia świata to szatan właściwie wpłynął **bardzo istotnie** na jego kształt, gdyż z jego poduszczenia poprzez pośrednictwo pierwszych ludzi **pojawiają się na ziemi cierpienie, choroby i śmierć, a ostatecznie samo przemijanie** (przemijanie jest naturalnie integralnym elementem

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie”...*

śmierci). Odtąd diabeł jednak nie ma już szczególnego wpływu na to wszystko, gdyż zarówno dobrymi, jak i wszelkimi złymi rzeczami, zarządza jedynie Bóg. Odtąd diabeł zajmuje się jedynie moralnością, aktywnością o znacznie zmniejszonym formacie.

Ograniczenie jednak destrukcji ontologicznej diabła jedynie do początku istnienia ludzkości oznacza, że wszelkie dokonywane historycznie i dzisiaj zarządzanie cierpieniem i śmiercią **musi być faktycznie przypisane jedynie Bogu** – nawet jeżeli dotyczy wydarzeń tak monstualnych, jak te w rodzinie Erazma Słowackiego. Jeżeli bowiem nie diabeł, to któż inny niż Bóg mógłby na gruncie dokonywać tak fundamentalnych dla istnienia aktów? Jak widzieliśmy, również poeta przypisuje zarządzanie śmiercią jedynie Bogu, a więc jego myślenie jest podobne do myślenia najbardziej rozpowszechnionego wśród monoteistów.

17.

Zauważmy jednak, że gdyby przyjąć, że diabeł jest nie tylko początkowym, ale wciąż **aktualnym destruktoorem stworzenia** i to nie tylko poprzez grzech, ale również **bezpośrednio i ontycznie**, jako bezpośrednie źródło zarówno śmierci w ogóle, jak i strasznych chorób i strasznej śmierci, zwłaszcza śmierci przedwczesnej i tak eskalowanej jak w rodzinie Erazma Słowackiego, **wówczas pojęcie Boga nadal zachowałoby aspekt dobroci**, a Bóg nie musiałby zamieniać się w los. Słowacki jednak tego nie przyjmuje, w konsekwencji zmuszony jest uznać, że to Bóg bezpośrednio chciał, aby jego dzieci umarły – że było wyrazem **bezpośredniej, pozytywnej woli Boga**, aby „zabrać” je do „siebie” i że w konsekwencji niezbyt różni się on od tego, co powszechnie nazywa się „losem”.

18.

Ktoś mógłby powiedzieć, że zabieg przypisania destrukcyjnych aktów diabłu niczego nie zmienia: gdyby uznać bezpośrednio sprawstwo diabła w tworzeniu nieszczęścia, to i tak nie uchroni się Boga przed zarzutami o brak dobroci. Skoro bowiem Bóg jest wszechmocny i na takie sprawstwo pozwala, to musi wziąć odpowiedzialność za to, co czyni diabeł. Jeżeli ojciec jest w stanie obezwładnić napastnika atakującego dziecko, a tego nie czyni, powinien zostać oskarżony o współudział w zbrodni na swoim dziecku.

Trzeba przyznać, że rozumowanie zarzucające Bogu współudział w złu jest logiczne i jest zwyczajną, dość mocną bronią rozlicznych ateistów. Stoi jednak

w opozycji do tego, co jest **podstawą wszelkiego sensownego mówienia o Bogu, zajmowania się w ogóle tematem Boga**: stoi mianowicie w opozycji do **religijnego (mistycznego, duchowego) doświadczenia**.

Tymczasem wydaje się, że rozmawianie o Bogu poza kontekstem tego doświadczenia może nie jest całkiem bezsensowne, ale jest **wysoce bezsensowne**. Bez doświadczenia religijnego zajmowanie się tematem Boga jest intelektualną rozrywką poważnymi tematami, procesem czysto zewnętrznym wobec sfery duchowej, jest rozpracowywaniem hipotezy, na rzecz której i przeciw której można stawiać niekończące się łańcuchy argumentów (z których większość, niestety, będzie bardziej skuteczna w dowodzeniu niemocy czy braku dobroci w Bogu). Bez doświadczenia religijnego nie ma sposobu, aby w ogóle stwierdzić istnienie Boga, gdyż, jak wiadomo, dla zmysłów jest w zwyczajnym porządku rzeczy niedostępny. Bez przeżycia doświadczenia religijnego rozmowa o Bogu jest wysoce bezsensowna, gdyż rozmówcy najprawdopodobniej nie mają wówczas w ogóle pojęcia, o czym mówią. (Rozmówcy, którzy przeżyli doświadczenie religijne też naturalnie nie mają **pełnego** pojęcia o czym mówią, ale przynajmniej mają **pewne** pojęcie).

W doświadczeniu religijnym natomiast wszelkie łańcuchy rozumowań i argumentacji zostają przerwane, a oczom duszy ujawnia się prawda nie tylko tego, że Bóg **istnieje**, ale również, że jawi się jako dobry. Skoro zaś jest w ogóle w stanie objawić się w doświadczeniu religijnym, to znaczy to również, że jest **mocny**.

Mamy więc do czynienia z **alternatywą** między rozumowaniem, w którym logicznie i skądinąd bardzo przekonująco **Bóg jest oskarżany o zło**, a doświadczeniem religijnym, w którym **Bóg równie przekonująco doświadczany jest jako dobro**. W pierwszym przypadku wszelka wiara w niego musi zostać stopniowo zamieniana w wiarę w bóstwo jako siłę bezosobową, w której zło miesza się z dobrem, a ostatecznie w agnostycyzm i ateizm. Dla wszystkich tych światopoglądowych opcji pojęcie losu stanowi metaforyczne podsumowanie. W drugim przypadku Bóg jest osobowym bytem, którego doświadczenie toczy się w obrębie dramatu zła, w otoczeniu zła – zła jednak, którego **najwyraźniej on sam nie jest autorem**.

19.

Zróbmy następny krok, krok, który będzie wnioskiem wyprowadzonym z zawartości treściowej religijnego doświadczenia. Może być mianowicie tak, że **zasady**

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie”...*

moralne, które uznaje Bóg, są przejawem jego **dobroci będącej częścią jego natury, a doświadczanej w doświadczeniu religijnym. Dlatego nie może się z nich wycofać, gdyż nie może zanegować samego siebie.** Załóżmy, że do zasad tych należy ta, KTÓRA DAJE PRAWO ZARÓWNO WOLNYM LUDZIOM, JAK I WOLNYM DUCHOM – W TYM WOLNEMU DIABŁU – DO INGERENCJI W SPRAWY TEGO ŚWIATA. Gdyż ostatecznie zaistnieć to uczestniczyć w życiu Boga, w Królestwie Bożym, a uczestniczyć w życiu Boga, to **oddziaływać na świat, którym Bóg się zajmuje, którym kieruje i na który oddziałuje.** Jeżeli ludzie w Bogu mają żyć, poruszać i istnieć (por. Dz 17, 28), a dotyczy to również duchów czystych – i to zapewne w o wiele większym stopniu tych duchów niż ludzi – to nie może być miejsca, gdzie można by żyć, poruszać się i istnieć, nie będąc w Bogu, nie uczestnicząc w jego działaniu¹⁸.

Zasada, która daje wolnym duchom (zarówno uwikłanym w ciało, jak i niezależnym od ciała) prawo do ingerencji w bieg świata, wynika więc nie z jakiegoś paktu między Bogiem a tymi duchami, na przykład paktu między Bogiem a diabłem, z jakiegoś wykalkulowanego traktatu podpisanego między Panem świata a duchami, w tym Księciem ciemności. Wynika raczej z wewnętrznych implikacji aktu stworzenia: jeżeli Bóg stwarza byty, to MAJĄ ONE PRAWO istnieć i działać zgodnie ze swoją naturą. Byty stworzone mają wręczoną w momencie swego powstania swoistą kartę praw podstawowych, do których należy między innymi prawo do działania. Dla bytów żywych obowiązuje zawsze zasada, że istnieć oznacza działać, dla bytów żywych i wolnych – obowiązuje zasada, że istnieć to działać w sposób wolny. A gdzie, zapytajmy ponownie, mają działać w sposób wolny, jeśli nie w Bogu i przez Boga? **Przecież nie ma takiego miejsca w bycie, w którym wszechmocnego Boga by nie było.** Stwarzając więc byty wolne, Bóg zgadza się *eo ipso* na ich wolne działanie, zarówno dobre, jak i złe i, co istotniejsze, na działanie odbywające się w i poprzez jego działanie i jego istotę.

Bóg jawiłby się tutaj jako **Bóg stwarzający, Deus Creator. Przez swoją pierwotność i potęgę odgrywa on kluczową rolę.** Ale zarazem wszystkie byty wolne byłyby w jakimś stopniu – stopniu zależnym od danego im w akcie stworzenia potencjału – również w mniejszym lub większym stopniu **Współ-kreatorami.** Czyniłyby to przez egzekwowanie swojej wolności **zarówno za pomocą**

¹⁸ Oczywiście można również twierdzić, że wszystkie duchy, żyjąc w Bogu, są wyizolowane – są wyizolowane do tego stopnia, że nie mają wpływu na nic. Teza jest oczywiście logicznie możliwa, jeżeli uwzględni się tezę o wszechmocy Boga, ale nie jest podstawą przedstawionej tutaj interpretacji.

aktów moralnie dobrych, jak i aktów moralnie złych, zarówno za pomocą wspierania życia, jak i za pomocą niszczenia go, zarówno za pomocą modlitwy, jak i za pomocą zlorzeczenia, zarówno za pomocą błogosławieństwa, jak i za pomocą klątwy. Akt stwarzania byłby zatem zawsze zbiorowy i zawsze, niestety, dramatyczny.

Ze strony diabła to działanie i ingerencja w świat rzeczywiście mogła i może obejmować śmierć, jeżeli przyjąć, że jego ogólną zasadą jest dokonywanie zła, a więc i destrukcja. Wprowadzenie idei szczególnego znaczenia pierwszych ludzi w chrześcijańskiej teologii zła jest o tyle mylące, że wszelkie duchy – zarówno pierwsi, jak i następni ludzie, zarówno ludzie, jak i duchy czyste, dobre i złe duchy – wydają się uczestniczyć bezpośrednio w życiu Boga, wydają się być pewnymi nitkami, które współtworzą ową tkaninę zwaną Bogiem. Nie ma więc powodu, aby eksponować wyjątkową odpowiedzialność ludzi w całym tym procesie – choć ogólna idea biblijna, że to nie Bóg stworzył śmierć, wydaje się trafna.

Jak widzimy, w takim ujęciu spraw, trudno twierdzić, że śmierć człowieka w ogóle czy śmierć o jakimś partykularnym kształcie jest bezpośrednim wyrazem woli Boga – choć, skoro duchy działają w i poprzez Boga, to tak właśnie może się wydawać. Odwrotnie, można by twierdzić, że jedno i drugie jest właśnie dziełem diabła¹⁹. Diabeł wykorzystuje wszystkie będące do jego dyspozycji narzędzia własne i boskie, aby doprowadzić do zła, ale również aby doprowadzić do kompromitacji Boga przed jego stworzeniem, kompromitacji, która będzie prowadzić ludzi do negacji jego istnienia w ogóle albo przynajmniej do zamiany jego osobowego bytu w byt bezosobowy czy tylko mgliście określony (np. los).

20.

Brzmi przekonująco, choć jest karykaturą wypowiedź pewnego ateisty, że Bóg zadbał bardziej o wolną wolę Hitlera niż o cierpienie Anny Frank²⁰. Zdanie to

¹⁹ Koresponduje to twierdzenie z dogmatyką chrześcijańską, w której stanowczo twierdzi się, że Bóg nie jest twórcą śmierci: zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym znajdujemy odwołanie do cytatu z *Księgi Mądrości*: „Śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących... Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 1,13; 2, 24). *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, nr 413.

²⁰ “How can God, a father, truly value Hitler’s free will over the suffering of Anne Frank at Bergen-Belsen?”. M. Ruse, *Science and Spirituality: Making Room for Faith in an Age of Science*, Cambridge 2010, s. 228.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie”...*

musi budzić oburzenie pod adresem Boga tym bardziej, że wolność wydaje się w tym zestawieniu „towarem” luksusowym, którego można całkiem spokojnie od czasu do czasu nie posiadać i którego faktycznie od czasu do czasu się nie posiada. Hitler zatem mógłby dysponować wolnością w większości przypadków swojego życia, ale nie wówczas, gdy podejmował decyzje w sprawie losu Żydów czy innych narodów. Gdyby tak było, nic złego w antropologicznej strukturze by się nie stało: Hitler nie byłby wolny przez kilka godzin swojego życia, ale przez tysiące innych godzin tego życia byłby nadal wolny. Nie wydaje się to wielką stratą, skoro nie był wolny również przez tysiące godzin swojego życia, będąc zmuszony przez procesy biologiczne do oddychania, jedzenia, picia, wydalania, chronienia się przed zimnem, poruszania się, odpoczywania itd.

Mimo wszystko powyższa wypowiedź ateisty jest jednak karykaturą, gdyż *de facto*, jak sugerujemy w prezentowanym przed chwilą ujęciu, nie chodzi tutaj o luksus „wolności” Hitlera czy jakichś innych złych istot, ale o WSPÓLNOTNE Z BOGIEM ZASADY MORALNE. Jeżeli zanegowalibyśmy te zasady, zanegowalibyśmy naturę samego Boga. Nie chodzi zatem o **zachowanie wolnej woli Hitlera, ale zachowanie integralności, a nawet istnienia Boga.**

21.

Czy takie rozwiązanie problemu zła nas zadowala? Czy poprzez nie oddaliliśmy zwątpienie, jakie zrodziło w nas wyobrażenie o Bogu, który może ratować, ale nie ratuje swojego dziecka w opresji? A dalej: czy takie rozwiązanie **zadowala nas egzystencjalnie** – czy przynosi pewne światło, które może przyświecać naszej drodze w dalszym egzystowaniu?

Pojawia się bowiem pytanie, które rzuca cień na ewentualne zadowolenie: **dlaczego, skoro sami nie jesteśmy Bogiem, miałyby nas przejmować wewnętrzne sprawy Boga, jego wewnętrzna natura?** Jeżeli zasady moralne dopuszczające zło są częścią Bożej natury, to są częścią natury Boga, nie naszej. Ktoś mógłby więc powiedzieć: „Cóż my mamy do tego? Czy powinniśmy wziąć odpowiedzialność za Boga i za jego sprawy? Czy to nie rodzaj *hybris*, pychy dokonywanej pozornie w pobożnej intencji?”.

To **nieuchronne ontologiczne oddalenie** nas od Boga sprawia, że istniejący porządek spraw może niekoniecznie być przedmiotem naszego zrozumienia i wyrozumiałości. To oddolnie musi więc budzić nieuchronny smutek. Tak jak u Erazma Słowackiego:

Cichy smutek mej duszy, jest pokarm właściwy (w. 30).

Jak więc widzimy, naturalne ontologiczne oddalenie nas od Boga sprawia, że zaproponowane rozwiązanie, mimo że **intelektualnie może i jest zadowolające, może nie zawsze będzie zadowolające życiowo, egzystencjalnie.**

22.

W kontekście tej kryzysowej sytuacji nasz wzrok pada na perspektywy obiecywane przez mistyków. Ci, kładąc nacisk na pierwszorzędną rolę zjednoczenia mistycznego w życiu religijnym, jakby zdawali się przezwycięzać wszelkie oddalenie między człowiekiem a Bogiem. Jeżeli, jak zostało powiedziane, rozmowy o Bogu nabierają głębszego sensu dopiero w kontekście doświadczenia religijnego, to mistycy, którzy powiadają o intensyfikacji tego doświadczenia w swoim własnym życiu, może mieliby coś ważnego do powiedzenia.

Jeżeli zatem przyjmiemy, że *unio mystica* jest tym, co jest podawane przez tak licznych mistyków różnych religii, a mianowicie jako stan, w którym jednostka rzeczywiście w wysokim stopniu jednoczy się z Bogiem; jeżeli przyjmujemy dalej, że zjednoczenie mistyczne jest faktyczną negacją ontologicznego oddalenia między jednostką a Bogiem – to można by rzec, że w **tej mierze, w jakiej pełna *unio mystica* nie objęła naszego istnienia, skazani jesteśmy na większy lub mniejszy smutek. Smutek ten wynika z niemożności zrozumienia, dlaczego istnieje zło, a w konsekwencji z lęku, że ten niezrozumiały funkcjonujący element, może w dowolnym momencie dotknąć również nas – niezależnie od naszej wiary czy niewiary w Boga.**

Smutek ten jest tym większy, że, jak była mowa wcześniej, o ile poza kontekstem wiary w Boga możliwość nieszczęścia była dostatecznym powodem do lęku, do panicznej *theodicea pauperum*, to obecnie w kontekście wiary Bogu, który zezwalałby na działanie duchów niezależnych od niego, staje się ona podstawą do jeszcze większego lęku. Możliwość ta byłaby bowiem teraz usankcjonowana przez Boga, ostateczna.

Czy zatem stoi przed nami – przed nami, którzy pragną zrozumieć problem zła – alternatywa między zjednoczeniem mistycznym a smutkiem niemistycznym: ***aut unio mystica, aut tristitia non-mystica?***

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie”...*

23.

Zanim osiągniemy pełnię *unio mystica*, która mogłaby nas ewentualnie uratować raz na zawsze przed tym ontologicznym oddaleniem i ontologicznym smutkiem, stwierdźmy, że istnieją z pewnością różne poziomy *unio mystica* i różne poziomy redukcji tego oddalenia i smutku. Oddalenie Słowackiego – i zarazem oddalenie nas wszystkich – od Boga **może być zawsze mniej lub bardziej idące**.

Godny podkreślenia jest fakt, że poza wspomnianą uwagą, iż Bóg „zabrał” jego dzieci, w wierszu Słowackiego nie uwyrażnia się jednak szczególna wiara w teizm, w cuda, w jakieś inne działania Boga w świecie, działanie, którego celem byłoby boskie zmanifestowanie się w świecie i uczynienie w ten sposób podstaw dla poczucia większej jedności z Bogiem. Dziwny jest ów teizm połowiczny: w ujęciu wiersza Słowackiego Bóg mógł wprowadzić zaingerować, **„zabierając” jego dzieci do siebie, ale nie wydaje się, by poeta wierzył, że Bóg może zaingerować w jakiś inny, pozytywny, łaskawy sposób**. Szybciej jakieś wyzwolenie ze stanu przygnębienia Słowacki widziałby w procesach naturalnych, biologicznych wręcz, niż w ingerencji Boga. Powiada więc, że mógłby liczyć na przezwyciężenie swojego smutku, **gdyby był młodszy**²¹.

24.

Jako taki jest też ten Bóg Bogiem, który stanowi kontrapunkt dla stanu rzeczy opisanego wcześniej pod postacią *Deus Creator*. Ów kontrapunkt to **Bóg naprawiający szkody, jakie wolne duchy wyrządziły stworzeniu**. Te szkody naprawia teraz Bóg jako *Deus Reparator*²². W ten sposób tworzy się nowa, pewna jedność mistyczna między Bogiem a człowiekiem – **w ten sposób może powstać zrozumienie dla Boga Stwórcy i niejako „usprawiedliwienie” go – „wybaczenie” mu faktu, iż człowieka w przeszłości opuścił**. W naszej refleksji łączymy trzy elementy: jedność mistyczną, rekompensatę i usprawiedliwienie Boga (teodyceę).

Ów *Deus Reparator* uwidacznia się w *Księdze Hioba*, w której Hiobowi po nieszczęściach, jakich doznał, przywrócona zostaje rodzina i własność.

²¹ Nie w tym wieku, co słodkim uwiedziony błędem / I rozkosz i cierpienie szybkim niesie pędem, / W którym każde wrażenie z bystrością przemija, / Czy go dręczy przeciwność, czy mu szczęście sprzyja, / Lecz w wieku, gdzie rozważa wyobraźnią władę, / Gdzie wesołość daleka, gdy z oczów łza pada / Na zgojenie ran moich nie znajdę sposobu (w. 19–25).

²² *Reparator* po łacinie to „ten, który przywraca albo odnawia”. J.E. Riddle, *The Young Scholar's Latin-English Dictionary*, London 1837, s. 330.

Rekompensata za cierpienia Hioba jest rzeczywiście hojna, Hiob umiera zadowolony, „syty” życiem: „Pan zmienił los Joba, gdy wstawał się za swoimi przyjaciółmi. I rozmnożył Pan Jobowi w dwójnasób wszystko, co posiadał” (Job 42, 10). „A Pan błogosławił ostatnie lata Joba więcej aniżeli początkowe, tak iż miał czternaście tysięcy owiec, sześć tysięcy wielbłądów, tysiąc par wołów i tysiąc oślic. Miał także siedmiu synów i trzy córki” (Job 42, 12–13). „Potem żył Job jeszcze sto czterdzieści lat i oglądał swoje dzieci i swoich wnuków aż do czwartego pokolenia. I umarł Job stary i syty dni” (Job 42, 16–17).

A zatem dzięki rekompensacie, jaką otrzymał, był w stanie Hiob powrócić do pierwotnej jedności z Bogiem, **do właściwej dla siebie *unio mystica***. W ten sposób „racje” Boga zezwalające na wcześniejszą udrękę i cierpienia Hioba zostały przez niego jakoś zaakceptowane. Usprawiedliwienie teodycealne Boga w egzystencji Hioba spełniło się.

25.

Ta sytuacja Hioba pozwala nam być może na pełniejsze zrozumienie *casusu* mistyków uznanych społecznie za „wybitnych”.

Jeżeli, jak zostało zasugerowane, mistycy mieliby klucz albo przynajmniej jeden z kluczy do rozwiązania problemu zła, to zapytajmy, czy cały zespół pozytywnych odczuć, który wiązany jest przez nich z pojęciem *unio mystica*, a więc zespół wszystkich owych uczuć szczęścia, którego źródłem jest Bóg, nie mogłby zostać pojęty jako rodzaj rekompensaty za wszystkie udręki, których mistycy doświadczali. O tych udrękach pisali przecież obszernie sami, wskazując, że są one **warunkiem** dostąpienia mistycznej jedności z Bogiem. Wśród nich znajdowały się w sposób oczywisty choroby, co popychało niektórych nawet do (przynajmniej werbalnego) ignorowania zdrowia i traktowania go nieco masochistycznie jako rzeczy nieważnej. Na przykład Mistrz Eckhart powiada: „Trzeci powód, dla którego bym nie chciał prosić Boga o przywrócenie mi zdrowia, jest następujący: nie chcę, nie powinienem też Boga tak bogatego, dobrego, hojnego prosić o rzecz tak drobną”²³.

Jeżeli jednak w imię egalitaryzmu odrzucilibyśmy prymat celibatowo-zakonnego stylu życia, prymat, który stoi za klasycznym podejściem mistycznym w tradycji Zachodu, to moglibyśmy uznać, że wszelkie udręki, które ów

²³ Mistrz Eckhart, *Księga boskich pocieszeń*, fragment 3, [w:] Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczę na tym świecie”...*

styl z natury zakłada, mylnie są potraktowane przez mistyków jako **konieczny warunek** zjednoczenia z Bogiem. Jeżeli tak by było, to można by powiedzieć, że mistycy prawdopodobnie ulegali błędowi *post hoc, propter hoc*: z racji tego że radość mistyczna wydarzyła się **po** udrękach, skłonni byli oni błędnie sądzić, że radość ta pojawiła się **z powodu** udręk.

Można by bowiem powiedzieć, że kierunek wydarzeń był i jest odwrotny: wielka duchowa radość, o jakiej mówili mistycy, jest być może – teologicznie rzecz ujmując – pewną rekompensatą za nieszczęścia, które z rozmaitych powodów ich dotknęły lub które sami na siebie ściągnęli, kierując się wiarą w potęgę celibatowo-zakonnej ascezy. Życie mistyczne byłoby jeszcze raz potwierdzeniem istnienia i aktywności Boga, tym razem Boga Reparatora, Boga cudów-rekompensat, Boga teodycealnie usprawiedliwiającego się. Jako takie *unio mystica* nie musiałoby być wcale rozpatrywane jako przywilej elitarnej klasy duchownych, ale stan przydarzający się rozmaitym ludziom, także poza klasztorem, którzy w oczach Pana Boga potrzebują rekompensaty, aby przyjęli możliwość akceptacji tezy o jego dobroci.

Jedność, o której mówiliśmy wcześniej, jako o tej, która znosi ontologiczne oddalenie między Bogiem a jednostką, polegałaby na doświadczeniu dobrych, radosnych, przyjemnych stanów udzielanych przez Stwórcę. Przypomina jedność, jaka powstaje w relacjach międzyludzkich, kiedy przez rzeczy przyjemne wspólnie doświadczone – jedzenie, wspólny wyjazd, seks itd. – jednostki wzmacniają jedność między sobą.

26.

Wróćmy do Erazma Słowackiego. Powiedzieliśmy na początku, że jego wiersz może być rozumiany jako wyraz i opis ogromnego nieszczęścia, jakie spotkało poetę, jego generalnego pesymizmu odnośnie do możliwej ingerencji Boga w świat w sposób łaskawy, a zarazem jako część pewnego **post-nieszczęsnego, dalszego, uzdrowieńczego ruchu myślowo-emocjonalnego**.

Skupmy się na tej ostatniej części jego refleksji. Przekonanie o istnieniu uzdrowieńczego ruchu myślowo-emocjonalnego w jego wierszu opiera się na fakcie, że skoro Słowacki ten wiersz pisze, skoro ubiera je we wszystkie formy literackiej ozdoby, to jego **straszne** cierpienie nie dotyka go już z pewnością aż tak bardzo. Poeta wykracza poza krąg **niewyobrażalnego dla nas nieszczęścia, które w zasadzie powinno, jak sądzimy, raz na zawsze sparaliżować jego życie psychiczne, który powinno strącić go w otchłanie depresji, które powinno sprowadzić na niego poczucie totalnej bezsensowności**. Dokonuje się oto przed nami swoisty,

par excellence zadziwiający cud: Erazm Słowacki pisze wiersz o swoim nieszczęściu. Moc, która, jak pamiętamy, opuściła go całkowicie, teraz zdaje się niejako do niego wracać. Ruch myślowo-emocjonalny zaświadczony w tym wierszu spogląda w przyszłość. Ruch ten każe zastanowić się poecie nad tym, co będzie go czekać – jest tak, gdyż, jak ujawniło to nieszczęście, człowiek jest także człowiekiem poprzez swoje plany, a skoro minęło poczucie nieszczęścia uniemożliwiające życie, powróciły i plany. Nieprzypadkowo właśnie **większość** wiersza zajmuje troska autora o **to, co będzie się dzieć z nim w przyszłości**. Plany zdruzgotane przez nieszczęście rodzinne, teraz zaczynają się na nowo konstituować.

Zauważmy, że intuicyjnie jakby myśli poety prowadzą go do idei Boga Reparatora. W wierszu pojawiają się bowiem ślady oczekiwania na cud. Jest to **oczekiwanie na cud kontaktu ze zmarłymi dziećmi**:

Tak! z wami tylko drogie chcę przebywać cienie (w. 35)

[...]

Przystąpcie! lubych dzieci cienie pożądanę... Ja wśród Was bez bojaźni i bez trwogi stanę
Powiedzcie mi, jakie dziś wasze przeznaczenie? (w. 41–43)²⁴.

Aczkolwiek Słowacki wprost tego nie wyraża, to jednak pojawia się pytanie, czy pragnienie tego cudu nie jest właśnie częścią pragnienia rekompensaty ze strony Boga cudów, Boga Reparatora? Jeżeli nie, to przynajmniej można chyba powiedzieć, że widoczna jest w tych słowach afirmacja Boga aktywnego, który umożliwia czy zgadza się na ten kontakt poety z duszami zmarłych dzieci.

Zauważmy również, że w pewnych miejscach swojego wiersza Słowacki nie afirmuje nadziei na cud w postaci trwania egzystencji po śmierci, nadziei, która byłaby ożywiana przez pragnienie spotkania się z dziećmi na tamtym świecie²⁵. Na modłę Koheleta poeta podkreśla na równi marność wszystkich spraw ludzkich, co przekonanie, iż śmierć jest definitywnym końcem egzystencji:

²⁴ Choć zarazem, jak należy przyznać, owa wiara w cud jest słaba: duchy dzieci okazują się jedynie „nikłymi” „Cieniami”: „Dziś! o Maro próżności, smutne przeznaczenie – Tułam się sam, i nikle wywołuję Cienie...” (w. 79–80).

²⁵ U wielu autorów jest pragnienie spotkania ze zmarłymi krewnymi często jedyną podstawą nadziei na życie po śmierci. Por. np. postawę gwałtownie krytykującej chrześcijaństwo Uty Ranke-Heinemann, która odnosi się przychylnie do myśli o życiu po śmierci ze względu na nadzieję ponownego spotkania z matką w niebie. „*Kiedyś splanęłabym na stosie*”. [Z Uty Ranke-Heinemann rozmawiał Adam Krzemiński], „Polityka” 1998, nr 17.

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie”...*

Wszystko tu obumarłe i wszystko bez duszy... (w. 54)

[...]

Biegniemy za próżnością, goniemy za cieniem

Znajdziemy się wiek cały, marami próżnemi

I wreszcie **Ziemi cząstka powraca do Ziemi** (w. 66–68) [podkr. moje – Z.K.].

Zarazem jednak w innym miejscu wiersza obecna jest wiara w istnienie świata duchowego niezależnego od materii. Słowacki uznaje mianowicie, że tym, co dzieli go od jego dzieci, jest jego własne ciało:

Jak więc to nieszczęśliwe materialne ciało

Co ze mną jeszcze, by czuć, i cierpieć, zostało!

Wszelki pomiędzy nami związek dzisiaj zrywa

I zasłoną tajemną, widok wasz zakrywa (w. 57–60).

Skoro, jak widzimy, poeta dystansuje się do ciała, tym samym uznaje *implicite* istnienie czynnika niecielesnego, po stronie którego teraz staje i z którym teraz się utożsamia. Wydaje się więc, że perspektywa „cudu” istnienia po śmierci i rekompensaty w postaci spotkania się z dziećmi po śmierci nie jest w tym miejscu wiersza całkowicie skreślona.

Perspektywa ta potwierdzona zostaje pytaniami skierowanymi do zmarłych dzieci, pytaniami, które zakładają egzystencję po śmierci:

Powiedzcie mi, jakie dziś wasze przeznaczenie?

Mam się cieszyć? albo też wylewać strumienie?

Byt wasz? los... rodzaj zabaw... zatrudnienia... wręście

Gdy to wzbronicie, powiedzcie... szczęśliwiż jesteście? (w. 43–46)

27.

Tytułem podsumowania zapytajmy **teologicznie** więc, czy pomimo wszystkich pesymistycznych konkluzji, jakie Erazm Słowacki kreśli w wierszu *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie*, nie mamy może prawa, aby widzieć w samym fakcie pisania przez niego tego wiersza, w owym ewidentnie post-nieszczęsnym ruchu emocjonalno-myślowym, jakiegoś elementu aktywności **kierowanej przez Boga Reparatora**? Sam fakt pisania wiersza o nieszczęściu, powtórzmy,

zaświadcza, że nieszczęście – tak straszne nieszczęście – w jego najbardziej bolesnej formie już zostało jakoś przezwyciężone. Zaświadcza, że Słowacki zaczyna spoglądać w przyszłość, że zastanawia się nad perspektywami, które stoją przed nim i że powraca do niego struktura antropologiczna w postaci planowania. Poeta wprawdzie nie dostrzega na horyzoncie jakiejś nadziei, ale czy nie mamy podstaw do przypuszczenia, że właśnie wiersz ten jest dowodem na to, że ruch w jej stronę już się zaczął? Tak jak wiersz ten nie jest ściśle bezpośrednią ekspresją nieszczęścia, które się wydarzyło – gdyż nieszczęście to było za duże, aby w jego trakcie można by jeszcze dokonać jego artystycznej ekspresji – tak samo mamy prawo, być może, aby spojrzeć na ten utwór w perspektywie domniemych **dalszych etapów** tego uzdrowieńczego procesu. W ten sposób, jak widzimy, płaszczyzna analizy kulturowej łączy się z perspektywami natury teodycealnej.

Wprawdzie w swoim wierszu Słowacki daleki jest od wiary w Boga ingerującego w świat w sposób łaskawy, ale czy nie mamy prawa sądzić, że skoro ten wiersz jest przezwyciężeniem najczarniejszej, destruktywnej dla wszelkiej twórczości rozpacz, to mały cud już się dokonał – cud właśnie w postaci napisania tego wiersza? A następnie czy małym cudem nie jest nadzieja poety na kontakt ze zmarłymi dziećmi lub (wyrażona ambiwalentnie, ale jednak) wiara w istnienie niematerialnej duszy? Myśląc w ramach zarysowanej wcześniej swojej dialektyki między Bogiem Kreatorem a Bogiem Reparatorem, czy nie możemy postawić hipotezy, że jeżeli te małe cuda już się dokonały, to – pomimo mrocznych perspektyw jawiących się poecie w przyszłości – dają one nadzieję, że Bóg Reparatorem jest już aktywny? Czy nie mamy prawa przypuszczać, że dokonają się już być może niedługo inne, większe cuda niż fakt napisania **tego** wiersza? Czy nie mamy prawa liczyć za Słowackiego, że spotka go rekompensata tak samo hojna, choć naturalnie nie dosłownie podobna do tej, której doświadczył przypowieściowy Hiob? Czy rekompensata nie otworzy nowych perspektyw dla poczucia jedności z Bogiem, jakichś kolejnych postaci *unio mystica*, która „usprawiedliwi” Boga?

28.

Warto podkreślić na koniec, że analiza wiersza Erazma Słowackiego wyznaczyła perspektywy teodycealne odpowiednie dla jego sytuacji, perspektywy, które nie są **jedyne** w ramach teodycei. Sytuacja ta jest określona niewątpliwie przez **nieodwoływalność wyroków**: jego dziesięcioro dzieci, które umarły, już nie

Zbigniew Kaźmierczak, *Wiersz „Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie”...*

wróci do życia. Bóg tego nie może teraz sprawić, aby to, co się wydarzyło, nie miało miejsca – Bóg nie może zmienić biegu historii, skoro ta już się zakończyła. Dlatego właśnie Bóg może przystąpić jedynie do naprawy, może działać jako Bóg Reparatorem.

Sytuacja, o której mowa, nie jest jednak jedyna, gdyż **nie zawsze wyroki są nieodwoływalne. Wszystko to, co dotyczy przyszłości, dotyczy właśnie wyroków, które może jeszcze nie zapadły.** Tutaj obowiązuje inna teologia, niż teodycea naprawy. Tutaj obowiązuje wspomniana wcześniej teologia Boga Kreatora, połączona z teologią współtworzenia, współuczestniczenia wraz z Bogiem Kreatorem w dziele *creatio continua*: przez brak złośliwości, dobre czyny a zwłaszcza przez modlitwę i błogosławieństwo.

29.

Ze względu na wysoce nieuchwytną materię rzeczywistości nadprzyrodzonej, o której tyle była mowa w tym artykule – ale też rzeczywistości przyrodzonej, która również dostatecznie jest niejasna – należy naturalnie uznać powyższą próbę interpretacji kulturowo-teodycealnej wiersza *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie* Erazma Słowackiego jedynie za hipotezę. Nie wykluczam możliwości, że w całości czy też w poszczególnych elementach jest błędna.

Bibliografia

- Améry J., *Poza winą i karą. Próba przełamania przez złamanego*, tłum. R. Turczyn, Kraków 2007.
- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
- Jan Paweł II, *Salvifici doloris. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Wrocław 2001.
- Kaźmierczak Z., „*Teraz tańczy przeze mnie jakiś bóg*”. *Projekt kultury intymnej*, Białystok 2021.
- Kaźmierczak Z., *Jan Paweł II w labiryncie ciała*, Warszawa 2014.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona, Poznań 1987.
- Montaigne M., *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/proby.pdf> [dostęp: 22.08.22].
- Ruse M., *Science and Spirituality: Making Room for Faith in an Age of Science*, Cambridge 2010.
- Słowacki E., *Ach! cóż nieszczęśliwy znaczą na tym świecie*, [w:] tegoż, *Poezje*, oprac. tekstu i red. tomu Ł. Zabielski, wprowadzenie Ł. Zabielski, W. Korotkij, J. Ławski, Białystok 2020.
- Vicchio S., *Theodicy in the Christian Tradition: A History*, Dorrance Publishing, 2020.