

A n n a G ł ą b

„Tajemny instynkt”. Pascal o grzechu pierworodnym

Słowa kluczowe: *chrześcijaństwo, grzech pierworodny, B. Pascal, tajemny instynkt*

Grzech pierworodny, choć jest dogmatem chrześcijaństwa (KKK, 388–339), a zatem bezdyskusyjną prawdą wiary, wydaje się nie tylko jedną z największych tajemnic religii chrześcijańskiej, ale także tajemnic natury ludzkiej, nadającą ludzkiemu życiu rys tragizmu. Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że przed grzechem pierworodnym pierwsi ludzie żyli w przyjaźni i bliskiej więzi ze swoim Stwórcą (KKK, 374, 386). Adam jednak nadużył swojej wolności, okazując nieposłuszeństwo Bogu (KKK, 397), przedkładając siebie nad Boga i okazując Mu wzgardę (KKK, 398). „Na proste pytanie, co takiego zrobił (albo mógł zrobić), nie ma odpowiedzi. Co więcej, nie można nawet sobie wyobrazić tej sytuacji”, zauważa polski teolog, ks. Eligiusz Piotrowski (2019, s. 293), niemniej jednak oznacza to, że pierwszy człowiek był źródłem grzechu, w który zostali uwikłani wszyscy ludzie (KKK, 388, 402). Grzech ten jest przekazywany wszystkim ludziom „przez zrodzenie” (KKK, 404). Wedle tradycji katolickiej zatem, grzech pierworodny jest stanem dziedzicznej winy, a nie jedynie stanem skażenia natury ludzkiej, tak jak to przyjmuje się w teologii prawosławnej.

Bez wątpienia problem grzechu pierworodnego był centralny dla Pascala i jego poglądy w tej kwestii umieszczone są na granicach rozumu. Grzech pierwszych ludzi pojmował on jako całkowitą deprawację, która przenika strukturę ludzkiego życia, coś, co jest wewnętrznie zakodowane w jestestwie człowieka, który zawsze wchodzi w świat ukształtowany przez ten grzech, bo sam nosi go wewnątrz siebie. Człowiek jest spaczony jego złośliwym

działaniem w głębi swojej podmiotowości. W *Myślach* Pascal formułuje problem grzechu pierworodnego w sposób intrygujący, ale nieodbiegający od doktryny. Zauważa:

Rzecz zadziwiająca [...], iż tajemnica najbardziej odległa od naszego poznania, tajemnica dziedziczenia grzechu, jest rzeczą, bez której nie możemy mieć żadnej znajomości siebie! To pewne, że nic bardziej nie obraża naszego rozumu niż twierdzenie, iż grzech pierwszego człowieka uczynił winnymi tych, którzy, tak oddaleni od tego źródła, nie mogli mieć w nim na pozór udziału. Dziedzictwo to wydaje się nam nie tylko niemożliwe, ale nawet bardzo niesprawiedliwe; cóż przeciwniejszego zasadam naszej nędznej sprawiedliwości, niż skazywać na wieki dziecko, pozbawione woli, za grzech, w którym najoczywiej miało tak mały udział, ile że popełniono go na sześć tysięcy lat przed jego urodzeniem. Z pewnością nic nas bardziej nie razi niż ta nauka; mimo to bez tej tajemnicy, najniezrozumialszej ze wszystkich, jesteśmy niezrozumiali samym sobie. Węzeł naszej natury czerpie swoje skręty i zwoje z tej otchłani; tak iż człowiek bardziej jest niepojęty bez owej tajemnicy, niż tajemnica ta jest niepojęta dla człowieka (Pascal 1999, fragm. 438, s. 189–190).

Choć Pascal waha się, uważając to za niemożliwe, a nawet niesprawiedliwe, przyjmuje doktrynę grzechu pierworodnego jako dziedziczenia winy po pierwszych ludziach; co więcej, uważa, że pomimo iż jest ona niezrozumiała, tylko ona może prowadzić do zrozumienia naszej ludzkiej kondycji, a więc pozwala na zdobycie samowiedzy (zob. Herdt 2008, s. 241). Doktryna grzechu pierworodnego odblokowuje więc tajemnicę ludzkiej natury, ale jest tak odrażająca, że rozum nie jest w stanie jej przyjąć. Pomimo to Pascal kontynuuje w tym samym duchu:

Grzech pierworodny jest niedorzecznością w oczach ludzi, ale podaje się go wam za taką [...]. Ale ta niedorzeczność jest mądrzejsza niż cała mądrość ludzi: *sapientius est hominibus*, bez niej bowiem jak określimy, co jest człowiek? Cała jego istota zależy od tego niedostrzeganego punktu. I w jaki sposób spostrzegłby rozumem, skoro to jest rzecz przeciw rozumowi i skoro rozum nie tylko niezdolny jest wymyślić tego swoimi drogami, ale oddala się, kiedy mu to przedstawić? (Pascal 1999, fragm. 448, s. 195).

Pascal przyznaje, że Bóg, „pragnąc uczynić trudność naszej istoty niezrozumiałą dla nas samych, ukrył jej węzeł tak wysoko lub [...] tak nisko, iż byliśmy zgoła niezdolni doń dotrzeć” (fragm. 438, s. 190). Jest przekonany, że rozum w swej pysze nie jest w stanie rozwiązać tego problemu. Jedyne „przez proste poddanie rozumu możemy poznać się prawdziwie” (tamże). Z tajemnicy grzechu pierworodnego wynika, jego zdaniem, że „są dwie prawdy wiary jednakowo stałe: jedna, iż człowiek w stanie stworzenia lub w stanie łaski jest wyniesiony ponad całą naturę, niejako upodobniony do Boga, i uczestniczy w Jego bóstwie, druga, iż w stanie skażenia i grzechu osunął się z tego stanu i stał się podobny bydłom” (tamże). Wskazuje na to, że ludzka natura z jednej strony nosi w sobie ślad doskonałości „dla okazania, że jest obrazem Boga”, z drugiej strony jest skażona i skazana na błędzenie „dla okazania, że jest tylko Jego

obrazem” (fragm. 416, s. 179). Na czym jednak polega owo skażenie natury? A właściwie, jak można rozumieć jego skutki, bo kwestia racjonalizacji grzechu pierworodnego wydaje się nieosiągalna, nawet dla samego Pascala, dla którego taka próba byłaby przejawem filozoficznej pychy.

Katechizm Kościoła Katolickiego określa skutki grzechu pierworodnego przede wszystkim jako śmierć (po grzechu Adama „śmierć weszła w historię ludzkości”; KKK, 400), ale także jako: zranienie w siłach naturalnych, czyli ograniczenie sił ciała i psychiki; słabość człowieczeństwa (podatność na cierpienie, trudność w zdobywaniu wiedzy, poddanie śmierci); wrodzoną skłonność do czynienia zła (KKK, 405). Sam Pascal wydaje się jednak traktować owe konsekwencje o wiele szerzej. Jak zauważa teolog analityczny, William Wood, Pascal w swych *Myślach* twierdzi, że upadek pierwszych ludzi, a zatem grzech pierworodny, jest popadnięciem w swoistego rodzaju dwoistość, której konsekwencją jest samooszukiwanie, o czym świadczą słowa Pascala: „Jesteśmy jeno kłamstwem, dwoistością, sprzecznością, kryjemy się i maskujemy sami przed sobą” (fragm. 187, s. 91). Jako upadłe istoty w upadłym świecie charakteryzujemy się wewnętrznym „wstrętem do prawdy” (fragm. 130, s. 77), a co za tym idzie, niechęcią do Boga. Urodziliśmy się w zakłamanym świecie, który kształtuje w nas dwoistość myślenia, dlatego z łatwością odrzucamy Boga oraz oszukujemy się co do naszej grzeszności (Wood 2013, s. 1).

W niniejszym artykule najpierw krótko przedstawię, na czym polega dominujący konsensus w kwestii interpretacji poglądów Pascala na temat grzechu pierworodnego. Następnie, korzystając z analiz Williama Wooda, zwrócę uwagę na poznawcze konsekwencje grzechu pierworodnego. Na przykładzie fragmentu z *Myśli* Pascala dotyczącego rozrywki zajmę się problemem dwoistości, jaka nęka ludzką naturę, a więc tytułowego „tajemnego instynktu”, co będzie także próbą wyjaśnienia, na czym polegają skutki grzechu pierworodnego. Następnie przeanalizuję, w jaki sposób Pascal rozumie „wstręt do prawdy” i samooszukiwanie, które miałyby być skutkiem grzechu pierworodnego. Na koniec zastanowię się nad tym, czy wobec przyjęcia przez Pascala istnienia w naturze ludzkiej dwóch przeciwnych instynktów (a właściwie, jak się okaże, dwóch tendencji w obrębie jednego instynktu), jako tłumaczących kondycję człowieka po grzechu pierworodnym, nie powinno się przyjąć dwóch antropologii, a także dwóch wizji chrześcijaństwa, z których tę bardziej pesymistyczną przyjmuje sam Pascal.

1. Dominujący konsensus

Jak zauważa Wood, o ile istnieje coś na kształt dominującego konsensusu naukowego w sprawie Pascalskiego opisu upadku, to nie podkreśla on dwoistości i samooszukiwania się. Przyjmuje się, że Pascal akceptuje konwen-

cjonalną Augustyńską opowieść na temat upadłej woli, która kieruje się w stronę pełnej pychy miłości własnej i upadłego rozumu niemającego uchwycić prawd wiary (zob. Herdt 2008, s. 60, por. także s. 225). W dyskursie tym mówi się, że upadła istota ludzka jest odłączona od Boga i zachowuje tylko formalną zdolność do osiągnięcia szczęścia i prawdy. Ta formalna zdolność jest doświadczana jako rodzaj niespokojnego pragnienia. Tęsknimy za stabilnym szczęściem, dlatego tęsknimy za Bogiem, który jest źródłem szczęścia. Podobnie nasze niespokojne pragnienie poznania jest także tęsknotą za Bogiem, który jest źródłem wszelkiej prawdy. Nawet jeśli po upadku zachowujemy zdolność do szczęścia i prawdy, zdolność ta jest tylko tym: nagą zdolnością, formalną możliwością, która pozostaje merytorycznie niewypełniona (Wood 2013, s. 5). Jak pisze Wood, „przed upadkiem miłość do Boga powstrzymywała naszą wrodzoną miłość własną, ale kiedy miłość ta została utracona w wyniku upadku, pozostawiła po sobie próżnię, na którą miłość własna rozszerzyła się i którą wypełniła, stając się w ten sposób nieumiarkowaną i niepohamowaną” (Wood 2013, s. 21).

Pascal traktuje doktrynę o upadku jako empiryczną hipotezę, stanowiącą pośredni dowód na prawdziwość chrześcijaństwa¹. Możemy, jego zdaniem, wnioskować, że chrześcijaństwo jest prawdziwe, ponieważ tylko chrześcijaństwo wyjaśnia dane, które faktycznie obserwujemy: istoty ludzkie są zarówno wspaniałe, jak i nędzne, ze zdolnością do prawdy i szczęścia, która jednak pozostaje pusta. Jesteśmy wielcy, ponieważ zostaliśmy stworzeni na obraz Boga, ale też nędzni, ponieważ nie jesteśmy już w nieskazitelnym stanie pierwotnego stworzenia. Tylko chrześcijaństwo rozumie, dlaczego istoty ludzkie są zarówno wielkie, jak i nędzne. Nasza nędza świadczy o naszej wielkości, która z kolei wskazuje na naszą nędzę, w niekończącej się dialektyce². Ten pozorny paradoks skłania nas ku chrześcijaństwu, jedynej filozofii, która może pojąć naszą dwoistą naturę i dzięki łasce ją rozwiązać (Wood 2013, s. 6). Tylko chrześcijaństwo:

Objawia [...] ludziom wraz te dwie prawdy: i że jest Bóg, do którego ludzie są zdolni się wznieść, i że jest w naturze skaza, która ich czyni niegodnymi Jego. Jednakże ważne ludziom jest znać oba te punkty; jednakże niebezpieczne jest człowiekowi znać Boga nie znając swej nędzy, co znać swą nędzę nie znając Odkupiciela, który może z niej uleczyć (Pascal 1999, fragm. 602, s. 288–289).

¹ „Na to, aby religia była prawdziwa, trzeba, aby poznała naszą naturę. Musi wprzód poznać wielkość i małość, i rację obu. Któż to poznała prócz chrześcijańskiej?” (Pascal 1999, fragm. 426, s. 182–183).

² „Ponieważ o nędzy wnosi się z wielkości, a o wielkości z nędzy, jedni uznali nędzę za tym głębszą, iż za dowód jej wzięli wielkość, inni zaś okrzyknęli wielkość z tym większą siłą, iż ocenili ją na podstawie samej nędzy. [...] Słowem, człowiek wie, że jest nędzny: jest tedy nędzny, skoro nim jest; ale jest wielki, skoro wie o tym” (Pascal 1999, fragm. 314, s. 134).

Pascal twierdzi, że aby osiągnąć szczęście, musimy dojść do poznania Boga, ale najpierw musimy poznać siebie, aby poznać Boga. Poznanie siebie jest poznaniem swej prawdziwej natury, która jest upadła (por. Herdt 2008, s. 241). Poznanie tego, że jesteśmy istotami upadłymi, oznacza z kolei poznanie, że musimy zwrócić się ku Chrystusowi. „Znamy Boga tylko przez Chrystusa, ale i siebie samych poznajemy tylko dzięki Niemu. Jedynie przez Chrystusa poznajemy życie i śmierć. Z daleka od Niego nie wiemy ani czym jest nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami” (Pascal 1999, fragm. 729, s. 327–328). Nie znając Chrystusa, „napotykamy jedynie ciemności i nieład w naturze Boga i we własnej naturze” (tamże). Chrystus jako „Ratownik naszej nędzy” (fragm. 730, s. 328) zbawił nas w tajemnicy Odkupienia, tzn. „jednocząc w sobie dwie natury, ludzką i boską, wydobył ludzi ze skażenia grzechu, aby ich pojednać z Bogiem w swej boskiej osobie” (fragm. 602, s. 288). Doktryna o upadku odblokowuje tajemnicę ludzkiej kondycji, ale nauka o upadku wyjaśnia się dopiero wraz z przyjściem Chrystusa, który jest prawdziwym kluczem do samopoznania.

Apologetyczna strategia Pascala polega zatem na pokazaniu, że chrześcijaństwo jest prawdziwe, bo daje najlepsze wyjaśnienie ludzkiej natury i jedyne remedium na nędzę ludzkiej kondycji, a następnie namawia do założenia się o wartość chrześcijańskiego sposobu życia. To konwencjonalna interpretacja stanowiska Pascala. Wood proponuje jej pogłębienie przez zwrócenie uwagi, że podejście to ignoruje pewne Pascalskie intuicje na temat poznawczych konsekwencji upadku, przede wszystkim zaś intuicję, że upadek pierwszych ludzi był upadkiem w stan dwoistości.

2. Dwoistość i „tajemny instynkt”

Odpowiedź na pytanie o naszą dwoistość, o pęknięcie w naturze człowieka, które wiecie Pascala do tego, by w opisie kondycji człowieka zastosować ambiwalencję, znajdujemy w dłuższym fragmencie dotyczącym rozrywki i prób osiągnięcia za jej pomocą szczęścia. Pascal pisze, że człowiek, zawieszony między otchłanią Nieskończoności i Nicości (Pascal 1999, fragm. 84, s. 53), nie zna początku ani celu swojego życia, mimo że próbuje to uczynić za pomocą rozumu. Rozum gubi się między kresami nieskończoności i nicości, nie docierając nigdy do szczęścia. W tej sytuacji, jak się wydaje, nie pozostaje człowiekowi nic innego, jak porzucić próby zrozumienia swej kondycji i skoncentrować się na szczęściu ziemskim. Korzysta wówczas z tej części siebie, która każe mu oddawać się rozrywkom. Francuskie słowo *divertir* (oznaczające oddawanie się rozrywce) pochodzi od łac. *divertere*, a więc oznacza dosłownie kierowanie się w drugą stronę (Attali 2004, s. 311), z czego Pascal wyprowa-

dza wnioszek o znaczeniu filozoficznym. Aby nie myśleć o śmierci, człowiek kieruje się w drugą stronę – w stronę rozrywek, takich jak bale, polowania, gra w piłkę, pogoń za zającem czy władza, zaszczyty i wojna. Pascal zauważa, że człowiek wręcz obsesyjnie dąży za rozrywkami, tak jakby pragnął ich dla nich samych, jednak w ten sposób chce nie myśleć o swej ludzkiej kondycji. Problemem dla Pascala oczywiście nie jest to, że ludzie pragną rozrywki, lecz to, że nie są w stanie zrozumieć własnych pragnień. Nie rozumieją, dlaczego odczuwają ciągłą potrzebę odwracania uwagi. Jednak, jak twierdzi Pascal, aby czerpać przyjemność np. z hazardu, człowiek musi zakładać istnienie na szali czegoś wartościowego:

Powie ktoś, że [...] szuka w grze zabawy, nie zysku. Każcie mu tedy grać o nic, a przestanie się zapalać i znudzi się. Nie zabawy przeto samej szuka: zabawa mdła i bez namiętności znudzi go. Trzeba, aby się zapalał i *ludził sam siebie* rojąc, iż będzie dlań szczęściem wygrać to, czego nie chciałby dostać w darze pod warunkiem, że nie będzie grał” (Pascal 1999, fragm. 205, s. 101–102; kursywa – A.G.).

Wood uważa, że ten Pascalowski opis samooszukiwania przeradza się w głębszą krytykę. Pascal w tym samym fragmencie twierdzi, że człowiek nie rozumie prawdziwego charakteru swojego pragnienia rozrywki z powodu napięcia między pierwotną naturą (przed upadkiem) oraz naturą upadłą. To napięcie objawia się konfliktem między tym, co bierzemy fałszywie za pragnienie spokoju, a które to pragnienie naprawdę jest awersją w stosunku do stanu uspokojenia. W rzeczywistości, gdy myślimy, że pragniemy spokoju, pragniemy czegoś przeciwnego – nieustającej aktywności. Pascal pisze:

Tak więc, kiedy im kto zarzuca, iż to, za czym upędzają się z takim zapalem, nie da im zadowolenia, gdyby odpowiedzieli (jak powinni by, gdyby się nad tym dobrze zastanowili), iż szukają w tym jedynie gwałtownego i przemożnego zatrudnienia, które by ich odwróciło od myśli o sobie, i dlatego zakładają sobie za cel powabny przedmiot, który ich namiętnie czaruje i wabi, zostawiliby przeciwnika bez odpowiedzi. Ale nie mówią tego, bo nie znają się sami: nie wiedzą, że szukają jeno łowów, nie zdobywcy. [...] Wierzą, iż szukają szczerze spokoju, a szukają w istocie jeno ruchu. Mają *tajemny instynkt*, który ich pcha do szukania rozrywki i zajęcia, a który pochodzi z poczucia ich ustawicznej nędzy; mają też drugi tajemny instynkt, pozostały nam z wielkości naszej pierwotnej natury, a szepeczęcy im, że prawdziwe szczęście leży jedynie w spokoju, a nie w zgiełku. *Z tych dwóch przeciwnych instynktów tworzy się w nich mętny plan*, kryjący się ich wzrokowi w głębi duszy, który prze ich, aby dążyli do spokoju przez niepokój [...]. Tak upływa całe życie (Pascal 1999, fragm. 205, s. 102; kursywa – A.G.).

Pascal w intrygujący sposób mówi tutaj o dwóch przeciwnych wobec siebie instynktach, sugerując istnienie dwoistości w porządku metafizycznym, bo dwoistości w naturze ludzkiej. Jednak czy chodzi tutaj o dwa rywalizujące ze sobą instynkty, tak jakby były to dwa impulsy, jeden pochodzący z pierwotnej, boskiej natury i drugi pochodzący z upadłej natury? W pewnych miej-

scach Pascal pisze wprost, że trwa „wojna domowa w człowieku między rozumem a namiętnościami” (fragm. 316, s. 134) oraz że wyrzeczenie się rozumu oznaczałoby stanie się bydlęciem, a wyrzeczenie namiętności – bogiem (fragm. 317, s. 135). Moim zdaniem takie wyjaśnienie owej dwoistości jest dość powszechne i wydaje się zbyt proste, nie może chodzić tutaj o tak banalną sprzeczność, choć bez wątpienia ten podział był popularny w epoce baroku i zwracali nań uwagę poeci i pisarze tego okresu (choćby Mikołaj Sęp Szarzyński w swoich sonetach, np. Sonecie IV). Pascal pisze także o dwoistości w porządku poznawczym. Zwraca uwagę na poznanie wynikające z serca i używa terminu „instynkt” do opisania implicytnego poznania, jako „mniej abstrakcyjnej, może mniej intelektualnej świadomości czegoś, co zawsze było nam znane, ale nigdy nie zostało zwerbalizowane” (Norman 1988, s. 29). Czy chodzi zatem o podział na instynkt serca i instynkt wynikający z rozumu, który – jak pisze Pascal – „skaził wszystko” (Pascal 1999, fragm. 230, s. 111)? O tym, że rozum i instynkt są wobec siebie w dysproporcji, pisze Pascal wiele razy: „Instynkt i rozum – cechy dwóch natur” (fragm. 272, s. 122); „serce ma swoje racje, których rozum nie zna” (fragm. 477, s. 208). Jednak takie przeciwstawienie musiałoby oddzielić serce od władzy rozumu i przypisać je do władzy uczuć i emocji, a taki podział – wedle interpretatorów Pascala – nie jest słuszny, bo Pascalskie serce jest tożsame z „intelektualnym poznaniem intuicyjnym” (Siemianowski 1997, s. 104; zob. też Wood 2009, s. 359), choć nie jest związane z dyskursywną władzą intelektu.

Proponuję inny sposób rozumienia dwoistości. Moim zdaniem w wyróżnieniu owej dwoistości natury ludzkiej chodzi przede wszystkim o poznawczą dwoistość instynktu wynikającą, po pierwsze, z porządku serca, które jest w stanie odkryć prawdę na temat rzeczywistości (a zatem również dobro i zło, a także Boga), oraz po drugie, z zafałszowywania prawdy, ignorowania jej i odgradzania się od niej. Właśnie ten dwoisty wymiar owego instynktu (a nie tylko jeden z nich), ów tajemniczy splot dwóch tendencji, jakiś wrogi magnetyzm, jest czymś, co dziedziczymy po grzechu pierworodnym, czymś, co jest znamieniem tragizmu człowieka, który nie polega po prostu na tym, że człowiek stał się po upadku zły czy zdolny do zła, lecz na tym, że ludzka zdolność poznania dobra i prawdy jest permanentnie podkopywana i niszczona przez wstręt do prawdy. Jak pisze Pascal, po grzechu pierworodnym „człowiek nie działa według rozumu, który stanowi jego istotę” (Pascal 1999, fragm. 422, s. 182), co można interpretować, że człowiek, poznając prawdę, działa ignorując ją. Tak więc „upadek pozostawił nam tajemny instynkt: instynkt, który przyciąga nas do Boga i prawdy, oprócz tajemnego instynktu, który odpycha nas od Niego” (Wood 2013, s. 210).

Jednak trudno nie zauważyć, że Pascal opisuje ten efekt dwoistości jako stan przed upadkiem i po upadku, tak jakby człowiek przed upadkiem miał doskonałe poznanie prawdy i Boga – „byliśmy w stanie doskonałości, z które-

gośmy się nieszczęśliwie stoczyli” (Pascal 1999, fragm. 438, s. 189; zob. też fragm. 263, s. 119). Człowiek był jak Bóg, a przynajmniej odnajdywał w sobie „boskie oznaki” (fragm. 483, s. 215), ale przez grzech utracił ten stan, stając się „istotą pełną błędu wrodzonego i niepodobnego do zmazania bez łaski” (fragm. 92, s. 63). Sądzę, że takie ujęcie budzi wątpliwości. Jeśli człowiek miał być przed upadkiem w stanie doskonałości i mieć doskonałe poznanie, dlaczego nie miał świadomości, że popełnia zło wobec Boga? Gdyby był doskonały, nie złamałby nakazu Boga, ponieważ miałby świadomość konsekwencji swoich czynów i nie popełniłby błędu. Pascalska absolutyzacja stanu doskonałości człowieka przed upadkiem wydaje się zatem przesadzona. Człowiek został co prawda stworzony na obraz Boży, ale nie pociąga to za sobą tego, że przed upadkiem był doskonały. Oznacza to raczej, że został powołany, aby dopiero realizować w sobie podobieństwo do Boga (por. Hryniewicz 2015, s. 184).

Pascal uznaje, że wielkość myśli i pociąg do prawdy człowiek dziedziczy po Bogu, po swej pierwotnej naturze, a od chwili upadku towarzyszy mu tylko nędza i błąd (zob. Pascal 1999, fragm. 263, s. 119). Zdaje się w ogóle nie dostrzegać, że grzech pierworodny wywołał w człowieku efekt poznania prawdy na temat rzeczywistości. Jego stanowisko jest w tym zakresie bardziej pesymistyczne, pisze on bowiem, że: „Jesteśmy niezdolni *nie pragnąć* prawdy i szczęścia, a nie jesteśmy zdolni ani do pewności, ani do szczęścia. Pozostawiono nam to *pragnienie*, zarówno *aby nas ukarać*, jak aby nam dać uczuć, skądziemy spadli” (fragm. 270, s. 122; kursywa – A.G.). Pascal wydaje się uznawać w tym fragmencie, że już samo pragnienie prawdy, choć jest według niego pozostałością po pierwotnej naturze, jest jednocześnie karą za grzech pierworodny, która skazuje człowieka na nieustanną mękę poszukiwań bez nadziei na dotarcie do pewności. Aby załagodzić tę druzgocącą aporię, mniej pesymistyczne i spójne z moją interpretacją „tajemnego instynktu” będzie moim zdaniem przyjęcie tezy, zgodnie z którą upadek nie przekreślił możliwości poznania prawdy przez człowieka. Przeciwnie: był jednocześnie, jak pisał brytyjski fizyk i teolog John Polkinghorne, „upadkiem w górę” – bo oznaczał pragnienie, ale i zdobycie nowej wiedzy, świadomość siebie i Boga – jak i „upadkiem w dół”, który z kolei implikował odmowę uznania prawdy, że człowiek jest istotą potrzebującą swojego Stwórcy, i spowodował odwrócenie się od Boga (Polkinghorne 2009, s. 106; zob. Hryniewicz 2015, s. 180).

Analizując *Myśli* Pascala, należy, jak sądzę, dodać jeszcze i to, że za tę drugą tendencję w obrębie „tajemnego instynktu”, która przyczynia się do ignorowania prawdy, odpowiedzialna jest wyobraźnia, rozumiana przez Pascala po arystotelesowsku, jako fantazja, która kreuje to, co nierzeczywiste i fałszywe (Arystoteles 1992, 431a)³. Pascal pisze o wyobraźni jako „dominującej zdolności

³ To, w jaki sposób Pascal rozumie wyobraźnię, odbiega jednak w znaczny sposób od ujęcia Arystotelesa, dla którego wyobraźnia była przede wszystkim umiejętnością selekcji, rozróżniania

w człowieku, nauczycielce błędu i fałszu” (Pascal 1999, fragm. 104, s. 66), która jako fałszywy zmysł wskazuje błędną drogę człowiekowi, oddziałując na jego rozum (każąc np. brać na serio zabawy czy gry, w których człowiek uczestniczy, tak jakby chodziło o istotną stawkę). W tym sensie grzech pierworodny byłby efektem permanentnego skłócenia w człowieku dwóch tendencji w obrębie tajemnego instynktu: serca, które odkrywa prawdę o człowieku i o Bogu (a zatem skutkuje samoświadomością, czyli świadomością własnej nędzy, a w niej także świadomością Boga), oraz fantazji, która odwołuje nas od świadomości siebie i fałszywie „nadaje cenę rzeczom” (fragm. 104, s. 66).

Przykładem tego skłócenia, jak twierdzi Wood, jest stosunek człowieka do rozrywki i spokoju. Pascal podkreśla, że kondycja ludzka charakteryzuje się niespójną awersją wobec spokoju. Ludzie nie znają samych siebie i nie rozumieją swoich pragnień, więc spokój, którego rzekomo pragną, zostaje wyparty przez te same środki, za pomocą których go poszukują. Pozornym celem ich szaleńczej aktywności, wzmaganej przez wyobraźnię, jest dotarcie do punktu spokoju i odpoczynku, gdzie aktywność nie będzie już potrzebna. Jednak prawdziwym celem ich aktywności jest coś odwrotnego: uniemożliwienie sobie dotarcia do punktu, w którym osiągnęliby spokój. Zatem, jak konkluduje Wood, ten chaotyczny, mętny plan, o którym wspomina Pascal, by dążyć do spokoju poprzez szaleńcze aktywności, nie jest spójny i nie może się nigdy powieść. W istocie jedynym sposobem, za pomocą którego ludzie mogą w ogóle podjąć próbę realizacji takiego planu, jest oszukiwanie samych siebie co do tego, czego naprawdę pragną (zob. Wood 2013, s. 4).

3. Grzech pierworodny a samooszukiwanie

Wood uważa, że można przeprowadzić paralelę między dialektyką grzechu a dialektyką samooszukiwania⁴, które powstaje na fundamencie „wstrętu do prawdy”. Ludzie nienawidzą prawdy o sobie samych, dlatego ją odrzucają. Pascalowi, zdaniem Wooda, nie chodzi jedynie o to, że ludzie są nieświadomi swojego upadku, lecz o to, że świadomie go ignorują. Nie myślą o tym, o czym nie chcą myśleć. Ten „wstręt do prawdy” jest niespójny, bo człowiek potrzebuje prawdy o sobie, Bogu i Chrystusie, aby być szczęśliwym. Pragnienie szczęścia jest bowiem pragnieniem prawdy, a miłość prawdy jest „największą z prawd chrześcijańskich” (Pascal 1999, fragm. 823, s. 364). Pascal zauważa: „Pożądamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność. Szukamy

oraz określania rzeczy w ich bogactwie i konkretności oraz była zbieżna z aktywnością rozsądzania (Nussbaum 1990, s. 77).

⁴ Na temat problemu samooszukiwania na gruncie etyki w *Myślach* Pascala: zob. Wood 2009.

szczęścia, a znajdujemy jedynie nędzę i śmierć” (fragm. 270, s. 122). Człowiek po upadku jest wewnętrznie rozbity, wypełniony pragnieniami, których nigdy nie jest w stanie spełnić.

Samooszukiwanie jest według Wooda synonimem Augustyńskiej pychy, archetypowego grzechu, który polega na skierowaniu miłości na samego siebie, zamiast na Boga. Pycha może objawiać się w człowieku tym, że ma on podwójną świadomość: świadomość i ignorancję oszusta. Człowiek oszukujący samego siebie zarówno wie, jak i nie wie, że się oszukuje. Jak pisze Reinhold Niebuhr: „Człowiek nadmiernie kocha samego siebie. Ponieważ jego [...] egzystencja nie zasługuje na takie oddanie, konieczne jest oczywiście praktykowanie pewnego odrzucenia, aby usprawiedliwić nadmierne oddanie” (Niebuhr 1941, s. 203–204). Zdaniem Wooda odnosi się to do grzechu jako takiego. Ze swej natury grzech ukrywa się w cieniu świadomości, ponieważ nie może przetrwać, jeśli zostanie zdemaskowany. Samooszukiwanie jest jednym z jego głównych narzędzi, a zatem opis grzechu będzie również opisem samooszukiwania i tego, jak grzesznik oszukuje samego siebie co do własnej wartości i wartości swoich zamierzeń. Z jednej strony, ponieważ projekty samooszukiwania charakteryzują się wstrętem do prawdy, są one grzeszne, ponieważ wstręt do prawdy jest również wstrętem do Boga. Z drugiej strony, każdy grzeszny czyn jest również aktem samooszukiwania, co jest trudniejszym do wyjaśnienia przypadkiem, bo aby coś zaklasyfikować jako grzech, potrzeba świadomości grzechu. Na stosunkowo powierzchownym poziomie analizy zło dziej zazwyczaj rozpoznaje, że kradnie. Jednak na głębszym poziomie każdy grzesznik oszukuje samego siebie, bo pozornie uznaje Boga za najwyższe dobro i prawdziwe źródło wartości, jednak jego działania nie zawsze o tym świadczą (por. Wood 2013, s. 11).

Wood jest przekonany, że moralna niespójność grzechu ma taką samą strukturę jak epistemiczna niespójność samooszukiwania. Wstręt do grzechu jest wstrętem do samooszukiwania, tak jak wstręt do Boga jest wstrętem do prawdy. Człowiek, który sam się oszukuje, zna prawdę i ją odrzuca, starając się zastąpić ją kłamstwem. Chciałby pozbyć się prawdy, ale nie będąc jej w stanie zniszczyć jako takiej, niszczy ją najlepiej, jak potrafi, we własnej świadomości i świadomości innych: „ci, którzy nie miłują prawdy, szukają wymówki w jej sporności i w mnogości tych, którzy jej przeczą” (Pascal 1999, fragm. 248, s. 116). Dlaczego człowiek odwraca się od Boga i od prawdy? Jaka jest przyczyna grzechu i samooszukiwania? Wood zauważa, że grzech i samooszukiwanie są motywowane przez upadłą, nieuporządkowaną miłość. Uważa, że na co dzień mamy utylitarną motywację do poszukiwania prawdy, ponieważ poznanie prawdy pomaga nam realizować nasze cele. Kiedy jednak prawda jest niemile widziana, jak to często ma miejsce w kwestiach moralnych lub duchowych, i kiedy sprzeciwia się naszym pragnieniom i naszym celom, wówczas mamy motywację, by ją odrzucić i przyjąć przekonania, które są bardziej przez

nas akceptowane, nawet jeśli są fałszywe. Innymi słowy, gdy kochamy jakieś prywatne dobro bardziej niż prawdę jako taką, mamy motyw do samooszukiwania (Wood 2013, s. 12). Oczywiście, ten sposób racjonalizacji grzechu, przyjęty przez Wooda, niekoniecznie wyjaśnia grzech jako w pełni rozumne działanie. Jak bowiem wyjaśnić to, że ktoś, kto grzeszy, podkopuje własne szczęście, nawet jeśli fałszywie wierzy, że go szuka? Jak zauważa Josef Pieper, w takich przypadkach „wydaje się, że dotarliśmy do najdalszej granicy, za którą nie tylko język, ale i sama myśl zaczyna napotykać nieprzekraczalne... Jedyne, co możemy zrobić, to przyznać, że mamy do czynienia, by tak rzec, z *reductio ad mysterium*” (Pieper 2001, s. 81–82).

4. Dwa instynkty, dwie wizje chrześcijaństwa

Pascal, mówiąc o dwoistości w naturze ludzkiej, ma sporo racji, bo trudno nie zauważyć, że dwoistość jest doświadczeniem siebie przez każdego z nas. Jednak przywiązując tak wielką wagę do jednego z instynktów, Pascal akceptuje, moim zdaniem, nie tylko bardziej pesymistyczną antropologię, przedstawiając stan człowieka po grzechu pierworodnym, ale również bardziej pesymistyczną wizję chrześcijaństwa.

W tej mrocznej wizji świata Pascal wydaje się bardzo atrakcyjny: kosmiczna rozpacz, wszechogarniająca melancholia, marzycielska wędrówka po świecie, przerażająca i wzniosła „wiekuista cisza [...] nieskończonych przestrzeni” (Pascal 1999, fragm. 91, s. 62). Jednak kiedy dostrzeżemy sens doktrynalnych zobowiązań podtrzymujących tę rozpacz, a zatem sens doktryny grzechu pierworodnego, grzechu, który nigdy nie może być wytępiony w doczesnym życiu człowieka, obraz ten traci swój czarujący patos i staje się obrazem chorobliwie przesadzonym, może nawet nieco diabolicznym (por. Hart 2019, s. 131). Jeśli bowiem człowiek sam się oszukuje (Pascal 1999, fragm. 92, s. 63), nie może dotrzeć do prawdy, jest skazany przez grzech pierworodny na ciągłe błędzenie, „bez wiary nie może poznać dobra ani sprawiedliwości” (fragm. 370, s. 158), zatem bez pomocy i łaski Bożej czynienie dobra pozostaje w nim tylko formalną zdolnością – to w takiej sytuacji łatwo ulec rozpaczcy i zapragnąć unicestwić samego siebie, dochodząc do wniosku, że na nic innego się nie zasługuje. Człowiek może sam siebie skazać na potępienie, skoro uświadomi sobie, kim jest, a jest „jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą” (fragm. 130, s. 78), a jego „*ja* jest wstrętne [...], jest niesprawiedliwe w sobie w tym, że się czyni ośrodkiem wszystkiego; jest niewygodne drugim w tym, że ich chce ujarzmić: każde bowiem *ja* jest wrogiem i chciałoby być tyranem wszystkich innych” (fragm. 136, s. 79–80). Wątpliwości budzi także Pascalskie stwierdzenie, iż „nie ma dobra bez znajomości Boga” (fragm. 335a, s. 143). Jeśli tak naprawdę jest, to

w jaki sposób człowiek mógłby osiągnąć dobro, skoro w jego stan wpisane są ograniczenia dotyczące poznania Boga: „[...] nie znamy ani istnienia, ani natury Boga [...]. Jeśli jest Bóg, jest On nieskończenie niepojęty” (fragm. 451, s. 197)? Według Pascala nie mamy ani możliwości samodzielnego czynienia dobra (bez znajomości Boga), ani możliwości poznania Boga, który „ukrył się [naszemu] poznaniu” (fragm. 335, s. 141). I choć Pascal twierdzi o Bogu, że „dostrzegają Go jedynie ci, którzy Go szukają z całego serca” (fragm. 335, s. 141), takie poznanie nie jest dostępne dla wszystkich. Religia nie mówi przecież, jak konkluduje Pascal, że człowiek „widzi jasno Boga, że ogląda Go wręcz i bez zasłony” (fragm. 335, s. 140), ale raczej, że „ludzie znajdują się w ciemnościach i dalecy od Boga” (fragm. 335, s. 141). Pascalskie ujęcie natury człowieka po grzechu pierworodnym jest więc niezwykle pesymistyczne.

Amerykański filozof religii i pisarz David Bentley Hart uważa, że fragment, w którym Pascal pisze, że bez grzechu pierworodnego kondycja człowieka jest niemożliwa do pojęcia, jest doskonałym sposobem ukazania tego, w jaki sposób chrześcijanie na przestrzeni wieków, szczególnie zaś reprezentujący Kościół zachodni, przekształcali „dobrą nowinę” o bliskości miłości Boga w Chrystusie w coś strasznego, irracjonalnego i moralnie okropnego (Hart 2019, s. 131). Przyjęcie przez Pascala bardziej pesymistycznej, Augustyńskiej doktryny o grzechu pierworodnym musi niepokoić, tym bardziej że Pascal, dochodząc do dogmatycznych zobowiązań, których żadne sumienie nie mogłoby znieść, stara się pokazać, że to, co przerażające, musi być jedynym (nawet jeśli niedorzecznym) wyjaśnieniem ludzkiej kondycji. Jak zauważa Hart, myśliciele tego pokroju zwodzą siebie „ciekawymi bajkami”:

wmawiają sobie, że wieczne męki są całkowicie godną zapłatą za nawet najmniejszy grzech, najbardziej trywialne *peccadillo*, najdrobniejsze uchybienie zwykłej moralności, ponieważ waga każdego wykroczenia musi być mierzona godnością tego, kogo się skrzywdziło, a Bóg z konieczności posiada nieskończoną godność; albo wmawiają sobie, że objawienie suwerennej chwały Boga w opuszczeniu i odkupieniu jest dobrem przewyższającym każde inne, tak dobrym, że wieczne cierpienia istot rozumnych stają się w pewnym sensie szczęśliwą okolicznością w optyce wieczności (Hart 2019, s. 132).

Hart uważa, że nonsensem jest przekonywanie, że „proporcja” winy jest jakąś obiektywną wielkością. Jest ona raczej oceną:

tylko potworna sprawiedliwość odmówiłaby przypisania winy zgodnie z możliwościami i wiedzą przestępcy; a chwała objawiona przez okrucieństwo lub zemstę nie jest żadną chwałą. Cokolwiek chrześcijanie mówili sobie, aby nadać sens tej nauce, jedną rzeczą, na temat której zawsze skrupulatnie unikali głębokich przemyśleń, jest to, jaki musiałby być charakter Boga, by był skłonny stworzyć świat skończonych duchów na takich warunkach jak te (Hart 2019, s. 132).

Tymczasem bardziej optymistyczna wizja chrześcijaństwa niesie ze sobą „dobrą nowinę” o zmartwychwstaniu Jezusa i miłości Boga, która sięga dalej

niż grzech i śmierć, oraz o wyzwoleniu z fatalizmu i lęku przed ślepym losem. Wiara, zgodnie z tą wizją, to nieustanny trud w próbach poznania Boga przez duchową praktykę, która wnosi w życie człowieka wewnętrzną zmianę (Cottingham 2005, s. 12), to wzrost w miłości, ale także nadzieja przyszłego życia, przyjęta jednak nie na zasadzie zakładu, lecz ufności, bo zbawienie nie jest efektem skrupulatnego rejestru prowadzonego przez Boga, lecz „łaską daną przez Boga” (Rz 6, 23).

Przyjmując bardziej optymistyczną wersję wyjaśnienia stanu człowieka po grzechu pierworodnym, należałoby również uznać ujęcie dziedziczenia grzechu pierworodnego nie jako dziedziczenia winy, lecz skłonności do grzechu. Dziedziczenie prawdziwej i rzeczywistej winy wydaje się problematyczne, bo jak wyjaśnić to, że człowiek, dziedzicząc winę, ponosi za nią pełną odpowiedzialność (pomimo tego, że zostaje ona zmaszana w chrzcie)? Skoro grzech pierworodny dokonał się bez udziału wolnej woli jednostek, potomków Adama i Ewy, dlaczego mielibyśmy ponosić odpowiedzialność za grzech, którego nie jesteśmy sprawcami?

Wacław Hryniewicz zauważa, że na potwierdzenie dogmatu o grzechu pierworodnym i jego dziedziczeniu przytacza się zwykle słowa z prorocstwa Jeremiasza: „nauczylście się postępować przewrotnie” (Jr 13, 23), w którym to zwrocie znamienne jest słowo „nauczylście się”. Jednak ani w Starym, ani w Nowym Testamencie nie mówi się o bezpośrednim związku stanu grzesznego postępowania człowieka z winą praojców:

nie pojawia się myśl o przekazywaniu jakiegoś pierwotnego grzechu na potomnych przez fizyczne zrodzenie, jak głosi tradycyjna, Augustyńska koncepcja grzechu pierworodnego. Zgoła obca jest ta myśl nie tylko nauce Starego Testamentu, ale również nauczaniu Jezusa [...]. Jezus nigdy nie powiedział, że przyszedł na świat po to, aby wybawić nas od skutków grzechu pierworodnego pierwszych rodziców. Mówił tylko, że „Syn Człowieczy przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 10) (Hryniewicz 2015, s. 216).

Zdaniem Hryniewicza bardziej uzasadnione zdaje się wyjaśnienie grzechu pierworodnego przyjmowane przez teologów prawosławnych, zgodnie z którym człowiek dziedziczy po Adamie skażenie i śmiertelność (tak jak rozumiał to Cyryl z Aleksandrii⁵), a nie jego winę (Augustyn). Pociągałoby to za sobą wniosek, że jednostka nie ponosi odpowiedzialności za upadek pierwszych ludzi i nie dziedziczy ich winy. Grzech pierworodny miałby być więc jakby „zarazą śmiertelności i grzeszności, którą dotknięty jest cały rodzaj ludzi i od której wybawia go jedynie Chrystus” (Hryniewicz 2015, s. 189). Ta interpre-

⁵ Chodzi o św. Cyryla Aleksandryjskiego, przedstawiciela szkoły aleksandryjskiej w V wieku, oraz Teodoretę z Cyru, przedstawiciela szkoły antiocheńskiej (Hryniewicz 2015, s. 189). Różnice w interpretacji grzechu pierworodnego zachodziły już wcześniej między św. Augustynem i Pelagiuszem, którzy dyskutowali na temat jego zgładzenia oraz sensowności chrztu dzieci (Hryniewicz 2015, s. 185).

tacja, jak sądzi Hryniewicz, ma charakter egzystencjalny i jest bliska współczesnej refleksji nad śmiercią, którą przedstawiali Kierkegaard i Heidegger. Zgodnie z nią „istnienie ludzkie jest ustawicznie zagrożone wskutek śmiertelności i stąd jednostka musi podjąć walkę o swą egzystencję. Walka ta staje się przyczyną egoizmu i grzechów osobistych, które z kolei prowadzą do śmierci” (Hryniewicz 2015, s. 191–192). Wyjaśnienie to, według Hryniewicza, jest nie tylko bardziej naturalne, ale również (choć trudno w to uwierzyć) bardziej optymistyczne, bo nie przekreśla „faktu niezniszczalności obrazu Bożego w człowieku, co z kolei wyjaśnia możliwość relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem nawet po upadku oraz możliwość odkupienia upadłej natury ludzkiej. Po upadku człowiek zachowuje nadal wolną wolę i pozostaje zdolny do pragnienia dobra” (Hryniewicz 2015, s. 194–195), a zdolność ta nie jest jedynie formalną możliwością.

Wydaje się także, że w tym kontekście brakuje u Pascala bardziej optymistycznego pojęcia zbawienia, a także obrazu Boga. Zgodnie z zakładem Pascala, życie wieczne z Bogiem będzie udziałem człowieka, gdy ten zerwie z grzesznym życiem, zadośćuczyni Bogu za grzechy i zasłuży sobie na wieczność. Tymczasem, jak zwraca uwagę Hryniewicz, w Biblii pojawia się podkreślany przez teologię prawosławną motyw zbawienia jako „uzdrowienia chorej wolności człowieka. Obce jest tej tradycji zacieśnianie pojęcia zbawienia do kategorii jurydycznych i moralnych (zadośćuczynienie Bogu, zasługa)” (Hryniewicz 2015, s. 217). W zbawczym dziele Chrystusa nie chodziło o wyzwolenie ludzi spod gniewu Boga, który w ten sposób miał być prześlany za cenę ofiary życia swojego Syna, ofiary złożonej za grzechy wszystkich ludzi⁶. Zbawienie ma podwójny wymiar: jest zbawieniem negatywnym, wybawieniem „od zafałszowywania, zakłócania i destrukcji wzajemnych relacji międzyludzkich”, jak i zbawieniem pozytywnym, „wyzwalaniem do przyjaźni z Bogiem i żywej wspólnoty w relacjach z innymi ludźmi” (Hryniewicz 2015, s. 218). Ten drugi aspekt zbawienia zdaje się u Pascala nieobecny, tymczasem jest on kluczowy, bo „samym rdzeniem chrześcijańskiej prawdy o ocaleniu/ocalaniu człowieczeństwa jest to, że może ono dokonywać się jedynie w relacjach miłości, przyjaźni i życzliwości” (Hryniewicz 2015, s. 218), co zostaje określone w przykazaniu miłości bliźniego (J 13, 34).

Z *Myśli* można wysnuć także pewną sugestię, że grzech pierworodny był tak wielkim złem w życiu pierwszych ludzi (można zapytać, dlaczego za

⁶ Na inny sens zbawienia wskazują dwa terminy pojawiające się w Starym i Nowym Testamencie. Hebrajskie słowo *jasza* oznacza wyzwolenie, uchronienie przed chorobą, uratowanie od niebezpieczeństwa, przywrócenie poczucia bezpieczeństwa i wolności, a zatem uzdrowienie sytuacji życiowej człowieka, w której ma zapanować pokój i harmonia. Nowotestamentalne słowo *soteria* z kolei oznacza „uwolnienie, zachowanie w stanie integralności”, co Hryniewicz tłumaczy jako „umożliwienie człowiekowi pełnego rozwoju, ocalenia i przeobrażenia jego człowieczeństwa” (Hryniewicz 2015, s. 218).

większy grzech nie uważa Pascal ukrzyżowania Chrystusa?), że wycisnął piętno na tym, jaki rodzaj relacji człowiek od tej pory miał z Bogiem. Bóg jest, jego zdaniem, „Bogiem ukrytym” (Pascal 1999, fragm. 335, s. 141) przed tymi, którzy „Go kuszą” (fragm. 603, s. 291). Znów jest to konsekwencją grzechu pierworodnego, bo Pascal uważa, iż ludzie są „niegodni Boga [...] przez swe skażenie” (fragm. 603, s. 291). Gdy z emfazą pyta: „Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas” (fragm. 88, s. 61), zdaje się traktować Boga jako kogoś obcego, kto arbitralnie decyduje o życiu człowieka, pozbawiając go wszelkiej godności. Co więcej, nie bierze pod uwagę tego, że Bóg, pomimo nieposłuszeństwa Adama wobec nakazu Bożego, nie stał się wrogiem człowieka, czyhającym na każdą jego słabość, ale że nadal utrzymuje wobec człowieka „odwieczną życzliwość” (Hryniewicz 2015, s. 177), a zatem chce, by człowiek istniał w ciągłej relacji i dialogu z Nim, a także nie pozostawia człowieka samemu sobie w stanie zagubienia. Świadczy o tym nie tylko to, że Adam i Ewa zostali z troską obleczeni „odzieniem ze skór” (Rdz 3, 21), a Ewa stała się „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3, 20). Jak zauważa Hryniewicz, nawet bratobójca Kain został przez Boga naznaczony tajemniczym znamieniem, „aby go nie zabił nikt, kto go spotka” (Rdz 4, 15), co oznacza, że Bóg, pomimo nieposłuszeństwa człowieka, obdarza go ciągłą życzliwością, troską i miłosierdziem rozjaśniającym mroki winy. Dalsza część historii narodu wybranego świadczy o tym, że choć ludzie grzeszyli i stan ten wymagał oczyszczenia, Bóg zawsze jako pierwszy wychodził im naprzeciw, będąc inicjatorem przymierza z całą ludzkością, a także obiecując jej błogosławieństwo – o czym świadczy najpierw przymierze zawarte z Noem (Rdz 9, 9–10, 12–13), a później z Abrahamem i Sarą (Rdz 12, 2) – następnie zaś dokonując wcielenia Swojego Syna (por. Hryniewicz 2015, s. 182–183). Wnioskować z tego można, że Bóg jest przede wszystkim „Bogiem miłującym ludzi [...] niezależnie od ich grzeszności” (Hryniewicz 2015, s. 184), a stopień Jego nieskończonej miłości nie jest określony przez ograniczony stopień zasługi człowieka.

Pascal uważa, że fakt śmierci – a właściwie to, w jaki sposób człowiek ją rozumie, niepokojąc się jej istnieniem – jest czymś, co dziedziczymy po grzechu pierworodnym (Wood 2013, s. 20). Można się z tym zgodzić. Jednak Pascal nie potrafi sobie poradzić ze świadomością śmierci, przemieniając ją na nadzieję, która nie może być przedmiotem interesownego zakładu, lecz wiary w zmartwychwstanie i uświęcenie życia człowieka. Nic np. nie wspomina o znaczeniu chrztu świętego, który polega na obmyciu z grzechów – zmazaniu winy grzechu pierworodnego, jak mówił Augustyn (zob. Herdt 2008, s. 60) – i włączeniu życia jednostki w nowe życie Chrystusa⁷. Moim

⁷ Wbrew wpływom myśli zachodniej (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu), teologowie prawosławni nie przyjęli poglądu, jakoby dzieci zmarłe bez chrztu, a więc splamione grzechem

zdaniem perspektywa tego nowego życia ma skłonić człowieka do ograniczenia egoizmu i grzesznego postępowania wobec innych osób oraz zachęcić go do ufnej wiary w to, że nawet jeśli w jego życiu przeważa mrok cierpienia, Bóg prowadzi go właściwą drogą. Antropologia Pascala, mimo prób zwrócenia człowieka ku Bogu, jest prześląknięta pesymistyczną wizją życia człowieka, jako nieustającej walki, która nie wiadomo jak się dla niego skończy – zbawieniem czy potępieniem, wieczną pustką czy wiecznym szczęściem (zob. Pascal 1999, fragm. 335, s. 145).

Mam nieodparte wrażenie, że Pascal usiłuje narzucić nam obraz chrześcijaństwa jako religii nieustannej frustracji. Z jednej strony mówi bowiem o upadłej naturze i grzeszności człowieka, z której nie sposób się podnieść, z drugiej – o jego wzniosłych ideałach i wielkości jego myśli, którym nie sposób sprostać. Taki jest również sens tytułowego „tajemnego instynktu”, który, jako dziedzictwo grzechu pierworodnego, prowadzi do stworzenia w człowieku poznawcze-go mętliku oraz chaosu dążeń i pragnień niemożliwych do przezwyciężenia. W ten sposób Pascalskie chrześcijaństwo opiera się na antropologii pełnej frustracji. Moim zdaniem nie jest więc po prostu tak, jak sugerowali Voltaire i Nietzsche, że chrześcijaństwo zniszczyło Pascala⁸. Pogrzyżyło go raczej jego mroczne rozumienie chrześcijaństwa. Pascalskiej wizji chrześcijaństwa

pierworodnym, miały być potępione i umieszczone w tzw. *limbus puerorum*. W *Credo* wyznaje się wiarę w „chrzest na odpuszczenie grzechów”, ale to powinno odnosić się tylko do chrztu dorosłych, który ma rzeczywiście odpuścić ich grzechy. Hryniewicz zauważa, że jeśli chodzi o chrzest dzieci, należałoby przyjąć, że dzieci nie są chrzczone po to, by odpuścić ich nieistniejące grzechy, lecz „by dać im nowe i nieśmiertelne życie, zapoczątkowane przez zmartwychwstanie Chrystusa – życie, którego nie mogą im przekazać śmiertelni rodzice. Właśnie ta perspektywa nowego i nieprzemijającego życia może uwalniać ludzi od lęku przed śmiercią oraz od konieczności grzesznej walki o byt” (Hryniewicz 2015, s. 195, zob. też s. 219). Warto dodać, że w 2007 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna przy Kongregacji Nauki Wiary działającej w Stolicy Apostolskiej, w dokumencie *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*, który został zaaprobowany przez kardynała J. Ratzingera, ogłosiła, że „teoria otchłani nigdy nie stała się definicją dogmatyczną, a mimo to pozostaje teologicznie możliwą hipotezą – jest to teoria «problematyczna», którą wraz z rozwojem nauczania można uważać za «przezwyciężoną w świetle większej nadziei teologicznej»” (zob. Kosiarski 2019).

⁸ „Pascal został słynnie i sumiennie odrzucony, po pierwsze, jako mizantropiczny apologeta chrześcijaństwa, a po drugie, jako filozoficzny i naukowy geniusz, którego genialny potencjał został zniszczony przez sumienie dręczone ciężarem wiary. Te dwa zarzuty – pierwszy Voltaire’a, drugi Nietzschego – zawierają w sobie większość późniejszych, mniej hojnych komentarzy na temat Pascala. Wolter, w swojej świeckiej, oświeceniowej wierze w ciągły postęp ludzkości, obwinił Pascala o to, że zainwestował w chrześcijaństwo, co uważał za jednoznacznie mroczny pogląd na ludzką naturę; chrześcijaństwo «zniszczyło» Pascala, zdaniem Nietzschego, podobnie

i człowieka brakuje optymizmu wyprowadzonego z wiary, która nie jest buntem wobec upadłego człowieka i upadłego świata, lecz entuzjastycznym podjęciem wyzwania opartego na dobrej nowinie, że Królestwo Boże jest pośród nas (por. Łk 17, 21).

Bibliografia

- Attali J. (2004), *Pascal*, przeł. J. Kierul, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cottingham J. (2005), *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*, New York: Cambridge University Press.
- Hart D.B. (2019), *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*, New Haven – London: Yale University Press.
- Herd J.A. (2008), *Putting on Virtue. The Legacy of Splendid Vices*, Chicago – London: The Chicago University Press.
- Hryniewicz W. (2015), *Odwieczna życzliwość, czyli o grzechu pierworodnym*, w: tenże, *Wiara rodzi się w dialogu*, red. R.M. Rynkowski, Kraków: WAM, s. 177–250.
- KKK (2002), *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum.
- Kosiński P. (2019), *Co to jest „limbus”, czyli gdzie trafiają dusze nieochrzczonych dzieci?*, <https://deon.pl/magazyn/co-to-jest-limbus-czyli-gdzie-trafiaja-dusze-nieochrzczonych-dzieci,513216>
- Niebuhr R. (1941), *The Nature and Destiny of Man*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Norman B. (1988), *Portraits of Thought: Knowledge, Methods, and Styles in Pascal*, Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Nussbaum M. (1990), *The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality*, w: tenże, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 54–105.
- Pascal B. (1999), *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Penney J. (2001), *The tragic subject: Pascal and the mystery of the transmission of sin*, „Paragraph” 24 (1), s. 17–31.
- Pieper J. (2001), *The Concept of Sin*, South Bend, IN: St. Augustine's Press.
- Piotrowski E. (2019), *Kara wieczna a grzech pierworodny. Konieczność debaty*, „Verbum Vitae” 36, s. 285–314.
- Polkinghorne J. (2009), *Upadek w górę. Rozmowa z Johnem Polkinghornem*, „Polityka” 51/52, s. 102–106.
- Siemianowski A. (1997), *Prawdy serca, czyli prawdy niedyskursywnego rozumu*, w: tenże (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 93–105.

jak wszystkich tych utalentowanych ludzi, którzy ulegają autorytetowi transcendentnej boskości” (Penney 2001, s. 18).

- Wood W. (2009), *Axiology, Self-Deception, and Moral Wrongdoing in Blaise Pascal's "Pensées"*, „Journal of Religious Ethics” 37 (2), s. 355–384.
- Wood W. (2013), *Blaise Pascal on Duplicity, Sin, and the Fall: The Secret Instinct, Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press.

A n n a G ł ą b

‘The Secret Instinct’: Pascal on the Original Sin

Keywords: *Christianity, original sin, B. Pascal, secret instinct*

The author deals with the problem of Original Sin, which is central to Pascal's philosophical considerations. She begins from an outline of the prevailing interpretation of Pascal's views on that initial predicament. Using William Wood's analysis, she draws attention to the cognitive consequences of the Original Sin. Referring to a passage from Pascal's *Les Pensées* about entertainment, she addresses the problem of the duplicity that stains human nature, and which constitutes the 'secret instinct' mentioned in the title. Then she proceeds to analyze Pascal's understanding of the 'aversion to truth' or the propensity for self-deception that results from the Original Sin. Finally, she envisages the problem that can hardly be avoided in view of Pascal's acceptance of the existence of two opposite instincts in human nature. How can we explain the human condition after the Original Sin? Does it lead inevitably to two anthropologies resulting from the two visions of Christianity, of which one is grimly pessimistic but covertly favoured by Pascal, while the other, that promises eternal bliss, is shown to be no more than a positive result of a fairly technical mathematical speculation?