

Beata Garlej

Toruń

Moralne upadki i ich ozdrawiająca moc

Słowa kluczowe: fenomenologia, aksjologia, treść – forma, upadki moralne, ontologia egzystencjalna, *Problemy religii*, *Resentyment a moralność*, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*

„Dobro i zło są jak dwie nitki wątku, którym tkane są całe dzieje ludzkości” [Gaarder 2012, 221]. Utworami, które nawiązują do niniejszej myśli, są niewątpliwie *Ojciec Sergiusz Lwa* Tolstoja oraz opowiadanie Eduardo Mendozy – *Niewinność zagubiona w deszczu*. Pierwszoplanowi bohaterowie dzielą się tymi, którzy ulegają złu, jednakże – paradoksalnie – ich niemoralne czyny przyczyniają się do zaktualizowania tego, co dobre, pozytywne, wartościowe. Centralnym zagadnieniem artykułu jest przeto kategoria moralnego upadku, którą analizuję w odniesieniu do dwóch postaci literackich: Stefana Kasatskiego i Constanzy Briones. Punktem odniesienia dla moich rozważań jest zaś przede wszystkim fenomenologia Maxa Schelera – poglądy, jakie zaprezentował między innymi w *Problemach religii* oraz w dziele *Resentyment a moralność*.

Wprawdzie pęd życiowy nie jest moralnie dobry, ale też nie jest zły i ślepy. W każdym ze swych pobudzeń jest on celowy – chociaż pozbawiony wglądu i pojęcia – i skierowany nie na zachowanie, lecz na rozwój (płodzenie, wzrastanie, tworzenie coraz wyższej organizacji). Sam z pewnością nie jest kierowany miłością, rozumem, i dlatego jest demoniczny, ale nie jest zły (*böse*) [Scheler 1995, 188–189].

Nie ulega wątpliwości, że owo nieustanne dążenie do samorozwoju, a także doskonalenie siebie, którego skrajny, negatywny wymiar wyakcentował Scheler, było reprezentatywne dla Stefana Kasatskiego:

[...] w jego wnętrzu szła zagmatwana i natężona praca. Najwyraźniej zaczęła się już w dzieciństwie i była niebywale różnorodna, chociaż w swojej istocie zawsze taka sama. We wszystkich sprawach, które zjawiały się na jego życiowej drodze, Kasatski chciał osiągnąć doskonałość i powodzenie wzbudzające pochwały i zadziwienie ludzi. [...] Jego życiowe powołanie polegało na służeniu carowi i ojczyźnie, ale oprócz tego zawsze stawiał przed sobą jakiś cel, chociażby znikomy i marny. Poświęcał mu się całą swoją duszą, żył tylko dla niego dopóty, dopóki go nie osiągnął. Ale kiedy go już osiągnął, w jego umyśle rodził się natychmiast następny. Życie wypełniało mu tedy dążenie do tego, aby się wyróżnić [Tolstoj 2009, 9–10].

Kierunek działań Stefana wyznaczała chęć ciągłego imponowania rodzinie, znajomym, ludziom ze środowiska zawodowego. Głód uznania, podziwu innych ludzi, osiągnął jednak w jego przypadku niezdrowy, wypaczony rozmiar: otóż wypracowawszy sobie opinię dobrze rokującego gwardzisty za zasadne uznał następnie stać się pełnoprawnym członkiem kręgów wyższych, dworskich. Początkowy etap znajomości Kasatskiego z hrabiną Korotkową przybrał przeto charakter zgola instrumentalny, czysto interesowny. Relacja obojga jednakże się przeobraziła, a powodem tego była atrakcyjność, uroda kobiety – Stefan zakochał się.

„Miłość jest zawsze i wszędzie ruchem twórczym w odniesieniu do wartości /wertschöpferische/, a nie reprodukującym je” [Trębicki 1989, 118]. Teza ta trafnie oddaje fakt zaktualizowania się nowych cech usposobienia Kasatskiego, który z człowieka o porywczym charakterze przeistacza się w mężczyznę łagodnego, będącego – zwłaszcza w odniesieniu do swej wybranki – szczerym i niezmiernie delikatnym. Stanowiąca dla niego ucieleśnienie moralności i wszelkich cnót hrabina okazała się jednak nieszczerą. Gdy więc Korotkowa wyznaje narzeczonemu, iż w przeszłości była kochanką cesarza Mikołaja Pawłowicza, upadają dwa mity Stefana: cara oraz ten, jaki wykreował w związku z osobą ukochanej: kobiety-aniola¹.

„Scenie rozpadu miłosnych mitów odpowiada w tym utworze scena upadku moralnego Kasatskiego” [Tolstoj 2009, 81]. Stefan postanowił zostać mnichem. Ta radykalna decyzja podyktowana była jednakże nie faktem zrodzenia się w nim autentycznego powołania, żarliwej wiary, lecz była konsekwencją jego urażonych uczuć:

Rozumiała go tylko siostra, równie dumna i równie ambitna jak jej brat. Rozumiała, że został mnichem, aby wznieść się ponad ludzi, którzy chcieli mu

¹ Powyższa uwaga została przedstawiona przez Ryszarda Przybylskiego, który stwierdził, że: „Tolstoj ukazał nam Kasatskiego jako świadomość ukształtowaną przez dwa mity, które niewoliły rosyjską inteligencję lat czterdziestych XIX wieku” [Tolstoj 2009, 79].

pokazać, że stoją wyżej niż on. [...] Rozczarowanie narzeczoną, którą miał za anioła, i zniewaga były tak silne, że Kasatski wpadł w rozpacz, która zaprowadziła go do Boga, do dziecinnej wiary, co go właściwie nigdy nie opuściła [Tolstoj 2009, 15–16].

Wstąpienie do monasteru, przybranie imienia Sergiusz, nie wpłynęło na zmianę sposobu myślenia Stefana, które w dalszym ciągu zdominowane było przez „życiowy pęd” samodoskonalenia się, zasadzający się głównie na takich cechach jego charakteru jak duma i pycha:

Oprócz przekonania o swej wyższości nad innymi, które nie opuściło go w monasterze, Kasatski, jak we wszystkich swych przedsięwzięciach, tutaj również znalazł radość w osiąganiu najwyższej doskonałości, zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej. [...] W klasztorze również starał się być doskonałym: bezustannie się trudził, był wstrzemięźliwy, pokorny, potulny, czysty nie tylko w uczynkach, ale i w myślach. I posłuszny [Tolstoj 2009, 16].

Ojciec Sergiusz realizował wszelkie reguły, jakie obowiązywały we wspólnocie klasztornej niejako automatycznie – były one kolejnymi celami do osiągnięcia, toteż traktował je *stricte* zadaniowo. Jego postępowanie nie wynikało z powołania, lecz podyktowane było negatywnym uczuciem pychy, toteż – choć zdawał się wypełniać czyny pozytywnie wartościowane w swej naturze – błędne byłoby przypisanie Sergiuszowi miana moralnie dobrej osoby, albowiem:

[...] człowiek staje się moralnie dobry, kiedy służy wartościom, kiedy wybiera i realizuje wartości wyższe w hierarchii, ale nie wtedy, kiedy wybierałby jako cel działania dobro moralne. Człowiek taki, mówi Scheler, staje się faryzeuszem. To dlatego, że wtedy działanie moralne człowieka kieruje się na niego samego, on sam jest „przedmiotem” aktu moralnego (bo nie ma innego niż osoba nosiciela wartości moralnych), działaniem takiego człowieka nie kieruje miłość wartości, lecz miłość własna, chęć „bycia dobrym” lub nawet tylko chęć wydawania się dobrym [Baranowska 2011, 101–102].

Miałkie, chwiejne podstawy decyzji wstąpienia do monasteru stosunkowo szybko dały o sobie znać:

[...] sprawowanie proskomidii wprawiało go w stan rozczulenia i zachwyty. Ale z czasem uczucie to coraz bardziej i bardziej słabło. [...] I rzeczywiście, uczucia te zanikły i pozostał tylko nawyk. W ogóle w siódmym roku swego mnisiego życia Ojciec Sergiusz zaczął się nudzić. Wszystko, czego miał się nauczyć; wszystko, co powinien był osiągnąć, osiągnął, i nie miał już nic więcej do roboty [Tolstoj 2009, 19].

Sergiusz świadomy był swego znudzenia oraz narastających w nim negatywnych uczuć pychy i dumy, toteż decyzją igumena został przeniesiony do pustelni, aby za przyczyną samotności, izolacji mieć szansę na odbudowanie swego wewnętrznego, duchowego życia.

[...] istnieje wielka pokusa sądzenia, że łatwiej jest odnaleźć siebie, gdy odizolujemy się od innych. Spotkanie drugiego człowieka jest wówczas postrzegane jako złe *rozproszenie* [...]. [...] Jednakże zamknięcie się w sobie zwiastuje śmierć. Nawet – i przede wszystkim – wtedy, kiedy wynajduje sobie duchowe czy religijne uzasadnienie. [...] wszelkie bojaźliwe zamknięcie się w sobie nie pozwala usłyszeć wezwań do wypłynięcia na szerokie wody, wezwań, jakie inni ludzie nieustannie kierują do każdego z nas [Parent 2003, 64]².

Egzystowanie w odosobnieniu nie wpłynęło kojąco na kondycję duchową ojca Sergiusza: „Jego życie było trudne. Udręką nie był ani post, ani modlitwa. Nie była to nawet udręka, lecz walka wewnętrzna, której się w żaden sposób nie spodziewał. Miała dwa źródła: zwątpienie i pożądanie cielesne” [Tolstoj 2009, 27]. Druga z pokus materializuje się, gdy do pustelni przybyła atrakcyjna rozwódka – Makowkina: „Słyszał, jak szeleściła jedwabną tkaniną, zdejmując sukienkę, jak stąpała bosymi stopami po podłodze, jak rozcierała sobie ręką nogi. Czuł, że słabnie i w każdym momencie może zginać, i dlatego nie przestawał się modlić” [Tolstoj 2009, 35]. Pustelnik przezwyciężył co prawda swą słabość, lecz dokonał tego nie siłą własnej woli, a wskutek samookaleczenia się – odrąbał wskazujący palec lewej dłoni toporem. Mnich poniósł więc ofiarę, której idea związana jest „z napięciem wewnątrz relacji między «częścią» a «całością». Relacja ta nie jest prosta i łatwa, bo dotyczy bytów żywych i dynamicznych; ich wzrost i giniecie, ich wzajemne opory i naciski łączą się z bólem i cierpieniem” [Baranowska 2011, 109]³. Postępowanie Sergiusza ujawnia wobec tego specyficzną właściwość jego ascezy, na którą uwagę zwrócił Ryszard Przybylski:

Nie interesowało go odnowienie obrazu Boga w ciele-podmiocie, lecz rozmowa jego nieuchwytnego „ja” z Bogiem. Uważał, iż ciało przeszkadza mu w tej rozmowie. Dlatego jego asceza to nieustanne zwalczanie ciała. Sergiusz nie na-

² Parent przedstawia w swej pracy intymistyczną koncepcję wiary, którą ocenia negatywnie: „Wiara intymistyczna uwiarygodnia z kolei pleniący się wokół egoizm i jest dla niego pożywką. Co gorsze, dostarcza mu religijnego uzasadnienia i w ten sposób niejako go kanonizuje. A wtedy nieodpartą wręcz pokusą staje się uciekanie w bezpośrednie relacje z «moim» Bogiem, z absolutem Boga, po to, by absolutyzować swoje własne sposoby myślenia, wyrażania się i życia” [Parent 2003, 56].

³ W ujęciu Maxa Schelera „[...] wszelkie cierpienie i ból jest wedle swego metafizycznego, najbardziej formalnego sensu, przeżyciem ofiary części dla całości” [Scheler 1994, 10].

śladuje Jezusa, lecz ustawicznie rozdmuchuje kompleks, który powstał w czasie majowej rozmowy z narzeczoną, kiedy okazała się ona upadłym aniołem [Tolstoj 2009, 89]⁴.

Z refleksją badacza współbrzmiały rozważania, które – w odniesieniu do zachowania ascetycznego – wyraził w swym dziele *Resentiment a moralność* Max Scheler. Fenomenolog stwierdził mianowicie, że:

[...] jest to postawa obcości, a w pewnych okolicznościach nawet nienawiści wobec własnego ciała, czasem prowadząca do ideału życia ascetycznego, często zaś (jak już była mowa) wiążąca się ze stłumionymi odruchami nienawiści i zemsty i będąca ich wynikiem. [...] Tutaj znowu nie miłość do własnego „ja” duchowego jest punktem wyjścia dla dyscypliny cielesnej, niezbędnej gwoli udoskonalenia i zbawienia tego „ja”, lecz pierwotna nienawiść do ciała, która nieraz wtórnie dopiero przybiera pozory troski „o zbawienie duszy” [Scheler 1997, 116].

Wydawać by się mogło, iż zwycięstwo nad pokusą kosztem okaleczenia własnego ciała było momentem przełomowym, za przyczyną którego proces upadku moralnego ojca Sergiusza został ostatecznie zahamowany. Dalsze koleje jego losu uzmysławiają jednak, jak mylne jest to stwierdzenie.

Czym jest więc w swej istocie, w swej idei jakiś *homo religiosus*, jakiś święty? [...] jest on osobą [...], której postać duchowa w znakomitym stopniu przedstawia pewien wizerunek, chociaż jeszcze nieadekwatny, osoby Boga, tak że wszelkich wypowiedzi, przejawów wyrazowych, działań świętego nie można już mierzyć powszechnie obowiązującą normą, jaką wcześniej uznajemy mocą rozumu, lecz wyłącznie dlatego przyjmuje się je jako boskie, święte, dobre, prawdziwe, piękne, że „On” jest tym, kto się wypowiada, wyraża, działa [Scheler 1995, 343]⁵.

Powyższa refleksja przedstawia ideę osoby, której miano zyskał także sędziwy już Sergiusz – świętego. Wskutek swej uzdrowicielskiej mocy eremita cieszył się sławą; „stał się środkiem, który przyciągał do monasteru pielgrzymów i ofiarodawców” [Tolstoj 2009, 40]. Konsekwencją tego były liczne udogodnienia, którymi władze monasteru objęły jego osobę: „[...] stworzyły mu takie warunki, które czyniły go dla nich najbardziej pożytecznym.

⁴ Przybylski podkreśla także inny niezmiernie istotny fakt, a mianowicie to, że: „W Biblii ciało nie jest immanentnym złem. Nowy Testament traktuje człowieka jako podmiot-ciało i wobec tego nasi współcześni egzystencjaliści, wszystkich, nawiasem mówiąc, odcieni, są po prostu spadkobiercami **nowotestamentowej antropologii** [podkreślenie moje – B. G.]. Ewangelie głoszą szacunek dla ciała” [Tolstoj 2009, 87]. Interesujące zagadnienie ciała rozumianego jako pośrednik przedstawił William A. Luijpen [1972, 223–224].

⁵ Filozof przedstawia także cechy świętego [zob. Scheler 1995, 55].

Pozbawiły go, na przykład, możliwości jakiejkolwiek pracy. Przygotowywały mu wszystko, czego potrzebował, i wymagały jedynie tego, aby nie pozbawiał swego błogosławieństwa przychodzących do niego błagalników” [Tolstoj 2009, 40].

Rozgłos, jakim cieszyły się jego uczynki, stanowił jednak doskonałą pożywkę dla narastającej w starcu pychy, próżności, żądzy pozyskania coraz większego poklasku i uznania wśród ludzi. Złe uczucia, które go zdominowały, wyrugowały pozytywne wartości jego działań: „Nie było w nim ani miłości, ani pokory, ani czystości” [Tolstoj 2009, 49]. W ten sposób wartość Sergiusza jako osoby uległa zdeprecjonowaniu. Mnich stał się człowiekiem, który „wzięty w aspekcie wartości” z pewnością nie mógł pretendować do miana świętego⁶. Słuszność tego wniosku wynika zaś przede wszystkim z analizy stanowiska, jakie przyjął względem upośledzonej córki kupca. Otóż jeszcze przed przybyciem dziewczyny do głosu doszła próżna strona osobowości eremity: „Kupiecka córka zainteresowała go, ponieważ ta nowa twarz wierzyła w niego, no i dzięki niej będzie mógł teraz potwierdzić swoją uzdrowicielską moc i utwierdzić sławę. «Jadą tu przez tysiąc wiorst, w gazetach piszą, cesarz wie, w Europie, w tej niewierzącej Europie wiedzą» – pomyślał” [Tolstoj 2009, 48]. Ta niechlubna cecha podsycana była dodatkowo przez niezdrową ciekawość, jaką potrzebująca pomocy wzbudzała w Sergiuszu: „[...] dowiedział się, że kupiecka córka ma lat dwadzieścia i chciał wiedzieć, czy jest piękna. Rozpytując o jej dolegliwości, ciekaw był, czy ma w sobie kobiecy wdzięk” [Tolstoj 2009, 49].

Spotkanie Sergiusza z Marią stanowi apogeum; jest punktem kulminacyjnym, domykającym proces jego upadku moralnego. Otóż w wyniku śmiałego zachowania dziewczyny wyzwoliło się w mnichu przemożne, fizyczne uczucie pożądania, nad którym nie był w stanie zapanować⁷. Sergiusz „przez swój niewłaściwy postępek, swoje przestępstwo, sam zostaje «splą-

⁶ Odnoszę się tutaj do rozumienia świętości w ujęciu Maxa Schelera, który zaakcentował, iż „jako wartość najwyższa przynależy jedynie osobom. [...] Święty jest więc najwyższym typem *Wertperson*” [Baranowska 2011, 98]. W odniesieniu do tego pojęcia (wartościowej osoby, osoby-wartości) posłużyłam się zaś określeniem, które nadał jej Adam Węgrzecki – [Scheler 1995, 93, 294 i in.]. Godne podkreślenia jest to, że Scheler swoje rozumienie kategorii świętości zbudował w nawiązaniu do rozważań Rudolfa Otto [1993].

⁷ Kwestię pożądania mężczyzny, ujętą w aspekcie odpowiedzialności, omówił Roman Ingarden: „[...] mężczyzna może odczuwać gwałtowne pożądanie zjednoczenia seksualnego z jakąś kobietą, i to w taki sposób, że wyrażnie to czuje jako pożądanie cielesne, którym wcale nie jest (pozytywnie) zainteresowana jego dusza czy też jego duch. [...] On po prostu ulega władzy swego pożądania cielesnego, chociaż zupełnie dokładnie i jasno wie, że jego osobowe «ja» potępia to. [...] Najwyższy stopień odpowiedzialności zachodzi tam, gdzie czyn jest podjęty i spełniony całkiem świadomie, z zamiarem i z całkowitą stanowczością osobowego «ja»” [Ingarden 2001, 91–92].

miony», obarczony negatywną wartością” [Ingarden 2001, 93]. Przerazenie, jakie ogarnęło go tuż po realizacji niemoralnego czynu, wywołało niemalże natychmiastową metamorfozę zakonnika. Pierwszym jej przejawem była mianowicie zmiana wyglądu zewnętrznego, drugim zaś – ucieczka z monasteru: „Wyjął chłopską odzież, ubrał się, wziął nożyce, ostrzygł włosy i poszedł pod górę, ścieżką ku rzece, nad którą nie był od czterech lat” [Tolstoj 2009, 51].

„[...] ogromna, radykalna przemiana w życiu i wrażliwości [...] zwana w terminologii chrześcijańskiej odrodzeniem – łatwiej się dokonuje u grzesznika niż u «sprawiedliwego», który dzień po dniu i krok za krokiem stara się przybliżyć do ideału Zakonu” [Scheler 1997, 112]. W przypadku Kasatskiego przejawem owego odrodzenia, uzdrowienia moralnego, było przede wszystkim wyznanie, jakie Stefan poczynił w obecności swej kuzynki – Paszeńki: „Nie jestem świętym człowiekiem, nie jestem nawet człowiekiem zwykłym i przeciętnym. Jestem grzesznikiem, brudnym, ohydny, zabłąkanym, hardym grzesznikiem, gorszym, nie wiem, czy od wszystkich, ale na pewno od najgorszych ludzi” [Tolstoj 2009, 57]. Postać Sergiusza odzwierciedla więc człowieka, dla którego charakterystyczne jest teraz „wymazanie negatywnej wartości jego czynu przez pozytywnie wartościowy akt skruchy” [Ingarden 2001, 93]. Spotkanie z krewną okazuje się przy tym niezmiernie pomocne, wartościowe, bowiem rozbudza jego samoświadomość:

„Paszeńka jest człowiekiem, jakim ja sam powinienem być być, ale nie byłem. Ja żyłem dla ludzi, mając Boga za pretekst, ona zaś żyje dla Boga, mniemając, że żyje tylko dla ludzi. Tak, jeden dobry uczynek, jeden kubek wody podany bez myśli o nagrodzie jest cenniejszy od wszystkich dobrodziejstw, którymi obdarzałem ludzi. Ale chyba była we mnie odrobina szczerego pragnienia służenia Bogu?” – pytał sam siebie. I odpowiedź brzmiała: „Tak, ale wszystko to było zapaskudzone, zarosło ludzką sławą. Teraz muszę Go poszukać” [Tolstoj 2009, 61–62].

W opowiadaniu Tolstoja upadek moralny, jakiego doświadcza tytułowy bohater, warunkuje metamorfozę świadomości postaci. Za słuszną należy przeto uznać uwagę poczynioną przez Ryszarda Przybylskiego, który zaakcentował, iż jako czytelnicy, odbiorcy utworu: „Będziemy więc obserwować całkowitą rekonstrukcję *cogito*. Odejście Kasatskiego do klasztoru rozpoczyna bowiem cykl ucieczek od siebie, których celem było połączenie się z Bogiem” [Tolstoj 2009, 84].

O ile w przypadku *Ojca Sergiusza* kategoria upadku moralnego przyjęła formę procesu, dla którego właściwy był ciąg faz, kończący się punktem kulminacyjnym – zdarzeniem ucieleśniającym, materializującym ów upadek,

o tyle dla dzieła Eduardo Mendozy charakterystyczne jest to, że kategoria ta przyjmuje w nim formę jednostkowego aktu, którego ogład aktywizuje się w fazie realizacji przez postać czynu niemoralnego. Upadki moralne Sergiusza i Consuelo przybierają więc odmienne postaci formalne. Są one także zróżnicowane treściowo, gdyż odsyłają do zgoła odmiennych płaszczyzn ludzkiej samoświadomości, egzystencji; „wektory” owych aktów n kierowują bowiem na wartości, które pod względem wartościowości nie są sobie równe⁸.

„Miłość w sensie Jezusowym pomaga, i pomaga skutecznie. Ale nie polega ona na chęci pomocy ani nawet na «życzliwości». Jest ona niejako pogrążona w wartości pozytywnej, a życzliwość i pomoc są tylko jej następstwem” [Scheler 1997, 100–101]. Wydaje się, iż uczucie, którego wymiar aksjologiczny przybliżył fenomenolog, stanowiło niejako motto, przyświecające działaniom młodej przeoryszy Sióstr Miłosierdzia. Consuelo była bowiem osobą niezmiernie energiczną, przedsiębiorczą, zaradną. Udała się do posiadłości bogacza – Augusto Aixeli de Collbató, położonej w San Ubaldo de Bassora – w określonym celu: przedstawienia dziedzicowi planu przekształcenia szpitala w przytułek dla starców. Zakonnica była więc osobą zaangażowaną społecznie, ujawniała cechy właściwe dla typowego altruisty. W ujęciu Maxa Schelera tego rodzaju postawa, jaką obrać może w swym życiu człowiek, jest jednak pozbawiona pozytywnych wartości i nie może być utożsamiana z miłością:

[...] „altruizm” – jedna z wielu współczesnych namiastek miłości. Tutaj nie dostrzega się najpierw jakiejś wartości pozytywnej i miłość nie rozwija się dopiero na tym podłożu, wartość pozytywna zaś nie objawia się w samej miłości, lecz człowiek odwraca się najpierw od siebie samego, roztapia w sprawach cudzych. Któż nie spotkał się z ludźmi tego typu [...], których aktywność społeczna kryje wyczuwalną tak wyraźnie niezdolność do skupienia uwagi na sobie, na własnych problemach życiowych, własnych zadaniach? (*Rozumie się samo przez się, że mówiąc o „uwadze” nie mamy na myśli autoanalizy, lecz wrażliwość i dbałość o własne zbawienie.) Odwracanie wzroku od siebie uchodzi tu za miłość! Jasne przecież jak słońce, że „altruizm”, proste wewnętrzne skierowanie się w stronę „innych” ludzi i ich życia, nie ma nic wspólnego z miłością! [...] Podobnie więc

⁸ W swym artykule nawiązuję do rozumienia pojęcia „wartość”, jakie przyjął Roman Ingarden: „[...] wartość czegoś nie jest wprawdzie samodzielnym przedmiotem, a w szczególności rzeczą, ale stanowi pewną istność (*entitas*) o całkiem szczególnej strukturze, którą należy odróżnić od wszystkich wziętych tu pod rozagę form, a w szczególności od formy podstawowej przedmiotu dla niego charakterystycznej nawet wtedy, gdy on pewną wartość posiada, ale sam nie jest wartością” [Ingarden 1970, 231–232]. Ingardenowskie rozumienie „wartościowości wartości” przybliżył zaś Adam Węgrzecki: „[...] spełnia rolę «momentu aksjologicznego». Jest ona «momentem ogólnym każdej wartości, natomiast materia wartości jest tym, co różnicuje wartości między sobą»” [Węgrzecki 2001, 289].

jak to dążenie „altruistyczne” jest tylko formą nienawiści – nienawiści do siebie – i tylko dzięki złudzeniom świadomości może udawać przeciwieństwo nienawiści, czyli „miłość”, tak też zakorzeniona w resentymencie postawa etyczna miłości do „małuczkich”, „ubogich”, „słabych”, „uciśnionych” jest tylko zamaskowaną nienawiścią, stłumioną zazdrością, zawiścią itd. w stosunku do zjawisk przeciwnych: „bogactwa”, „siły”, „mocy życiowej”, „pełni szczęścia i życia” [Scheler 1997, 106–107].

„Roztapianie się w sprawach cudzych”, a także „niezdolność do skupienia uwagi na sobie”, o których wspomina filozof, stały się wyznacznikami postawy prezentowanej przez Consuelo:

[...] jak bardzo w ciągu ostatnich tygodni zaangażowała się w projekt przebudowy szpitala, stawiając wyżej własne urojenia niż palące potrzeby chwili. Żyję tylko swymi marzeniami, powiedziała sobie, tak dalej być nie może. [...] od wielu tygodni dręczył ją nieustający niepokój: nie mogła usiedzieć na miejscu, a wobec podwładnych była nad wyraz drażliwa i bardzo wymagająca. Co się ze mną dzieje? – mówiła sobie, robię się nieźrównoważona i nieobliczalna. [...] Takie momenty drastycznych wewnętrznych sprzeczności, kiedy to nagle zdawała się pławić w szczęściu, by zaraz potem popaść w najgłębszą rozpacz, zdarzały się w ciągu dnia, całkiem nieprzewidziane i ambarasujące. Nie potrafiła doszukać się przyczyny tego braku równowagi, a ponieważ nie widziała w nim nic nagannego, nie rozmawiała o tym ze swym spowiednikiem [...] [Mendoza 2011, 41–42].

Zaangażowana w przedsięwzięcia na rzecz bliźnich Consuelo przestała być świadoma siebie; nie kontrolowała własnych uczuć, toteż nawet nie zdołała się zorientować, że zakochała się w Augusto⁹. Pokochała przy tym człowieka, który swym zachowaniem, sposobem bycia, wzbudzał liczne kontrowersje, o czym zaświadcza choćby opinia sformułowana przez służącą Collbató – Pudencianę:

[...] jak się na niego spojrzy, nikt by tego nie powiedział, bo jest taki poważny i grzeczny, ale jak to mówią, zło gryzie człowieka od środka. Już jako dziecko, ciągnęła dalej, miał diabła za skórą, a teraz, w dorosłym życiu, wcale się nie zmienił, a to nie jest dobrze, proszę siostry, ani dla zdrowia, ani dla gospodarstwa, ani dla zbawienia duszy, i bardzo mnie to trapi; [...] pan dziedzic przysporzył nam tu wielu zmartwień: kto sieje w cudzym ogrodzie, ten potem zbiera nienawiść i gwałt [Mendoza 2011, 55].

⁹ W kwestii miłości, darzenia nią drugiego człowieka, Scheler stwierdza rzecz następującą: „Wszyscy – przyjaciele i wrogowie, dobrzy i źli, szlachetni i pospolici – warczą miłości. A ilekroć okazuje się, że ktoś jest marny, muszę się sam uznać za współwinnego, ponieważ zawsze muszę sobie rzec: «czy ów zły człowiek byłby zły, gdybyś ty go kochał dostatecznie?»” [Scheler 1997, 92–93].

Majętny potomek rodu posiadaczy ziemskich prezentował względem zakonnicy, jej społecznego zaangażowania, określone stanowisko: „[...] bawi mnie siostry upór, nie mówię tego, żeby siostrze dokuczyć, dodał zaraz, lecz ze szczerego serca: proszę mi wierzyć, nie siedzielibyśmy tutaj, gdybym nie doceniał szlachetnych intencji i odwagi, z jaką stara się siostra zrealizować swe zamierzenia” [Mendoza 2011, 29].

Pierwszoplanowe postaci utworu zostały skonstruowane na zasadzie kontrastu, gdyż w relacji do wrażliwej, pełnej litości zakonnicy, uwydatnione zostało zepsucie, bezwzględność Aixeli. Zakonnica zdawała sobie sprawę z tego, że o dziedzicu wypowiadano się niepochlebnie, jednakże negatywne opinie nie zraziły jej do mężczyzny – stwierdziła bowiem: „wszyscy jesteście podatni na dobro i na zło. Przełknęła ślinę i mówiła dalej: Tak czy inaczej, jeżeli naganne czyny, przypisywane panu, rzeczywiście miały miejsce, nic na to nie poradzę, mogę tylko się modlić, aby Bóg pana oświecił, i to właśnie robię” [Mendoza 2011, 31].

„Interesują mnie tylko czyny, odparła mniszka, osąd moralny pozostawiam Najwyższemu” [Mendoza 2011, 31] – deklaracja złożona przez Consuelo stała się przyczyną innej refleksji siostry. Otóż stwierdza, że przebywając z Augusto, doświadcza spokoju, czuje się szczęśliwa [Mendoza 2011, 60]. W rezultacie wysnuwa wniosek, iż straszne historie łączone z jego osobą, zostały zmyślane. Aixelà, otaczająca go aura tajemniczości, niedopowiedzeń, zafascynowały zakonnicę niczym egzotyczny ptak, który znajdował się w posiadłości bogacza:

[...] nigdy przedtem nie zdarzyło jej się widzieć prawdziwej papugi; wydała jej się ona przedziwna i niepokojąca: dziób i pazury były mocne i groźne, okrągłe oczy miały wyraz obłądnej i złośliwej stanowczości, ale upierzenie, delikatne, o jaskrawych barwach, sprawiało, że człowiek zapominał o oczywistym zagrożeniu i traktował ptaka jak przedmiot zbytku [Mendoza 2011, 25].

Świadectwem walki wewnętrznej, którą Consuelo z sobą prowadziła, stały się dwa listy jej autorstwa. W pierwszym z nich – skierowanym do Matki Prowincjalnej – poczyniła rachunek sumienia [Mendoza 2011, 71], drugi zaś przeznaczała dziedzicowi, informując go, że opuszcza San Ubaldo:

Nie wiem, czy ta decyzja, pisała dalej, będzie równie bolesna dla Ciebie, jak jest dla mnie, ale musisz zrozumieć, mój ukochany, że czasem trzeba otworzyć oczy na światło, a zamknąć serce na miłość, czy potrafisz to zrozumieć i mi wybaczyć? Zdobać się na to, mój kochany, mój dobry, bo bardziej mi zależy na uzyskaniu wybaczenia od Ciebie niż od samego Pana Boga. [Mendoza 2011, 72].

Wymowne słowa, jakie siostra zawarła w drugim liście, nakierowują na określoną refleksję Schelera, który zaakcentował, że: „Podstawą wszelkiego

jednostkowego zła (*Übel*) jest właśnie dane nam z odczuciem nieuchronnej tragiczności konieczne powiązanie dobra i zła (*Übel*), a nawet dobra i zła (*Böse*) w naturze ludzkiej” [Scheler 1995, 191]¹⁰. Refleksja Consuelo – „trzeba otworzyć oczy na światło, a zamknąć serce na miłość” – uwypukla jednak przede wszystkim to, że „**człowiek staje się możliwy do ujęcia i fenomenologicznego oglądu** [podkreślenie moje – B. G.] dopiero przy założeniu idei Boga i «w świetle» tej idei” [Baranowska 2011, 78]. Teomorfizm właściwy dla filozofii Schelera uzmysławia więc, że człowiek jest poszukiwaczem Boga, „jest źródłowo skierowany na Boga, że odniesienie do Boga jest konstytutywne dla świadomości człowieka” [Baranowska 2011, 78]. Wnioski, jakie skierowała do Augusto, zostały jednak pozbawione znaczenia – zakonnica bowiem natychmiast list zniszczyła. Mocy sprawczej nabrały przeto słowa, które wypowiedział sam dziedzic:

Czego się boisz? Tylko tego, że musiałabyś stawić czoło sobie samej: to właśnie nazywasz ceną; konieczność zejścia z piedestału i pogodzenia się z własną słabością; otóż to, wszyscy jesteśmy ludzkimi istotami i nie możemy zrobić nic sensownego, nie płacąc tej ceny, jaką jest wzięcie na siebie ciężaru własnej ułomności; nawet Jezus Chrystus musiał ją zapłacić, aby dopełnić dzieła odkupienia; musiał stać się człowiekiem, cierpiał, był kuszony przez szatana i bał się – tak jak ty. [...] Szepnęła: Milcz, sam jesteś diabłem. On się roześmiał. Diabłem? Jaki tam ze mnie diabeł! Czyżbym to ja był kusicielem? A może to raczej ty mnie kusiłaś? [Mendoza 2011, 78].

Consuelo oddała się dziedzicowi. Paradoksalnie realizacja czynu, który był ucieleśnieniem słabości, upadku moralnego siostry zakonnej, nie wywołał w niej jednak wyrzutów sumienia, które domykałoby poczucie skruchy – „Aby uzyskać wybaczenie od Boga, trzeba czuć żal za popełniony czyn, a ja nigdy nie będę tego żałowała, jestem zgubiona” [Mendoza 2011, 80]. Co więcej – raz zakosztowawszy „zakazanego owocu” – zapragnęła znowu po niego sięgnąć:

Świadomość, że oddała duszę i ciało ukochanemu mężczyźnie, była dla niej nie do zniesienia, ale pragnęła ponownie biec na spotkanie, by znów robić to samo: czuła niepohamowaną potrzebę oddania mu się i wszelkie przeszkody, czy to pochodzące od ludzi, czy od Boga, mogły tylko zwiększyć jej pragnienie. [...] Stłumiony szmer modlitw i śpiew dochodzący z kaplicy drażnił przeorysę. Czy te idiotki nigdy nie przestaną śpiewać? – mówiła sobie. Po czym, przerażona własną podłością, zakrywszy dłońmi twarz, prosiła Boga, aby jej nie opuszczał w owym decydującym momencie [Mendoza 2011, 82].

¹⁰ Fenomenowi tragiczności Scheler poświęcił odrębną rozprawę [zob. Scheler 1976, 49–95].

Z perspektywy lat staruszka oceniła swój czyn, noc spędzoną z Augusto, identycznie [Mendoza 2011, 128]. Ten fakt nie może dziwić, bowiem w niemoralnym czynie Consuelo postrzeganej jako dziecko, służka Boga, ujawnia się jednocześnie pozytywna wartość, gdy postać tę, jej działanie, rozpatrywać będziemy w znaczeniu ogólnoludzkim. W drugim aspekcie upadek moralny bohaterki odpowiada aktowi, którego istotę, specyfikę zobrazował Scheler w sposób następujący: „Osoba odnajduje siebie w akcie samozatracenia. Człowiek jest szczęśliwy tylko wtedy, kiedy kocha i coś daje. Albowiem «większym szczęściem jest dawać niż brać»” [Scheler 1997, 102]. Wyznanie, jakie poczyniła umierająca zakonnica, ukazuje, że darzyła mężczyznę niezmiernie głębokim uczuciem; miłość do Augusto i jedyny moment, w którym została ona fizycznie zrealizowana, stanowiły dla Consuelo – kobiety, człowieka – ogromny dar; były nośnikiem pozytywnej, autonomicznej wartości, której ranga, wraz z upływem czasu, nie uległa umniejszeniu:

[...] po wielu latach nadal uciekam ku gorącemu wspomnieniu tamtej jedynej chwili intymnego szczęścia, jaką dane mi było przeżyć na tym świecie. Bez tego wspomnienia chyba bym nie mogła znieść tak wielkiej samotności. [...] Zawsze bałam się wieczności; wyobrażam ją sobie jako coś ogromnego, niezbyt sprzyjającego ponownym spotkaniom; i jeżeli rzeczywiście jest taka i nigdy a nigdy już się nie zobaczymy, to chcę, abyś wiedział, mój najdroższy, że zawsze cię kochałam i zawsze cię będę kochać [Mendoza 2011, 133–134]¹¹.

Mieczysław Albert Krąpiec stwierdza, iż:

[...] postępowanie moralne człowieka jest tym uprzywilejowanym miejscem, w którym każdy człowiek realizuje się jako człowiek w swym istotnie ludzkim rozumieniu. Nadto od problematyki konkretnego ludzkiego postępowania nikt nie jest „zwolniony” albowiem chcąc czy nie chcąc jesteśmy skazani na moralne działanie. Wiąże się to z koniecznością aktualizowania się ludzkiego dynamizmu bytowego, ludzkich potencjalności [Krąpiec 1987, 38].

Powyższa refleksja ukazuje, jak złożoną i jednocześnie istotną problematykę uaktywnia zagadnienie człowieka rozumianego jako podmiot działań moralnych. Odnoszą do niej także postaci z utworów Tolstoja i Mendozy. Losy ojca Sergiusza i siostry Consuelo wskazują bowiem na fakt niezmierniej komplikacji ludzkiej natury; poświadczają, iż: „Człowiek rzeczywiście

¹¹ Tragiczno-nostalgiczny wydźwięk słów zakonnicy zbiega się z refleksją, którą poczynił m.in. bohater powieści Josteina Gaardera – Alberto: „Bo życie naprawdę jest smutne i podniosłe. Wpuszczeni jesteśmy do cudownego świata, spotykamy się tutaj, poznajemy, przez krótką chwilę przebywamy ze sobą. A później rozstajemy się i znikamy, równie nagle i niezrozumiale, jak się kiedyś pojawiliśmy” [Gaarder 2012, 215].

jest – jak wnikliwie zauważa Kant – «uczyniony ze zbyt pokrzywionego drewna, aby kiedykolwiek dało się z niego wyciosać coś zupełnie prostego» [Scheler 1995, 192]. Negatywne cechy ludzkie, uleganie swoim słabościom, a w konsekwencji – realizowanie tego, co złe sprawia, że człowiek upada. Niemniej jednak ów upadek może stać się zaczynem dobra, źródłem realizowania pozytywnych wartości; uzmysławia możliwość zmian ludzkiej osobowości, charakterologicznego i duchowego jej przeobrażenia; potencjał, który w człowieku niezaprzeczalnie tkwi. I właśnie do tego rodzaju prawd odsyłają czytelnika bohaterowie opowiadań Tołstoja i Mendozy.

Literatura

- Baranowska M. M., 2011, *Bóg w myśli Schelera*, Kraków.
- Gaarder J., 2012, *Świat Zofii*, przeł. I. Zimnicka, Warszawa.
- Ingarden R., 1970, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tenże, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa, s. 220–257.
- Ingarden R., 2001, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków, s. 71–169.
- Krąpiec M. A., 1987, *Kim jest człowiek?*, Warszawa.
- Luijpen W. A., 1972, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa.
- Mendoza E., 2011, *Niewinność zagubiona w deszczu*, tłum. Z. Wasitowa, Kraków.
- Otto R., 1993, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław.
- Parent R., 2003, *Uwierzyć w czułość Boga. Wiara a ludzka дума*, tłum. A. Kuryś, Kraków.
- Scheler M., 1994, *Cierpienie, śmierć i dalsze życie*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa.
- Scheler M., 1976, *O zjawisku tragiczności*, [w:] *O tragedii i tragiczności*, tłum. R. Ingarden, Kraków, s. 49–95.
- Scheler M., 1995, *Problemy religii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków.
- Scheler M., 1997, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, wstępem opatrzyła H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa.
- Tołstoj L., 2009, *Ojciec Sergiusz*, przekład i komentarze R. Przybylskiego, Warszawa.
- Trębicki J. M., 1989, *Postęp moralny w perspektywie aksjologii, antropologii filozoficznej i historiozofii*, Gdańsk.
- Węgrzecki A., 2001, *Wartość*, [w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. naukowa A. J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków, s. 288–290.

MORAL DOWNFALLS AND THEIR HEALING POWER

S U M M A R Y

The central issue of this article is the category of moral downfall analyzed with reference to two protagonists: Prince Stepan Kasatsky (*Father Sergius* by Leo Tolstoy) and Constanza Briones (*El año del diluvio* by Eduardo Mandoza). The characters constitute a faithful embodiment of Immanuel Kant's concept, used later by Max Scheler, namely that „[f]rom timber so crooked as that from which man is carved, nothing entirely straight can be made”¹. Father Sergius and Sister Consuelo all yield to evil, and yet, paradoxically, their immoral deeds contribute to stimulating all that is good, positive, and valuable. The protagonists' profiles then refer to Scheler's thought that “the basis of all individual evil is the necessary connection between good and evil given to us with a feeling of impending tragedy, and even good and evil in human nature”². The point of reference for my study is then mainly Scheler's Phenomenology, the ideas he presented, inter alia, in *Problems of Religion* or his work *Ressentiment*. Additionally, I refer to the views expressed by a Polish philosopher, Roman Ingarden, presented in his essay *On Responsibility: Its Ontic Foundations*³.

e-mail: berciuszka@op.pl

¹ M. Scheler, *The Problems of Religion*, Polish translation and introduction: A. Węgrzecki, Kraków 1995, p. 192.

² Ibid., p. 191.

³ R. Ingarden, *On Responsibility: Its Ontic Foundations*, [in:] Id., *Little Book about Man*, Kraków 1998, p. 71–169.