

Słowa kluczowe: Søren Kierkegaard, egzystencja, grzech, wina, prawda, wolność

Keywords: Søren Kierkegaard, existence, sin, guilt, truth, freedom

Paweł Gazda

UNIwersytet Jagielloński w Krakowie

ORCID: 0000-0001-8991-5722

SØRENA KIERKEGAARDA KONCEPCJA GRZECHU I WINY

Celem niniejszej pracy jest analiza pojęcia grzechu w filozofii Sørensa Kierkegaarda. Sensowne omówienie tego pojęcia nie może pomijać tego, co Duńczyk napisał na jego temat przede wszystkim w *Pojęciu lęku*, *Chorobie na śmierć*, *Okruchach filozoficznych* i *Nienaukowym zamykającym „post scriptum” do „Okruchów filozoficznych”*. Toteż na analizie odpowiednich fragmentów z tych właśnie dzieł skupia się niniejsza praca. I tak, studium pojęcia grzechu rozpocznie się od przeglądu tradycyjnych ujęć grzechu pierwotnego, wobec których opozycyjną koncepcję *pierwszego grzechu* wysuwa Vigilius Haufniensis (*Pojęcie lęku*). Następnie pojęcie grzechu zostanie dookreślone na tle analizy pojęcia winy (głównie: *Choroba na śmierć* i *Okruchy filozoficzne*), które wyeksplikowane zostaną jako pojęcie racjonalistyczne, przeciwstawne wobec *cnoty*. Studium podsumowane zostanie omówieniem analiz Johanna Climacusa z *Nienaukowego, zamykającego „post scriptum”* – ujmujących kategorie winy i grzechu w kontekście egzystencjalnej prawdy.

WSTĘP. GRZECH PIERWORODNY – UJĘCIE TRADYCYJNE

W *Pojęciu lęku* Vigilius Haufniensis formułuje swoją własną koncepcję *pierwszego grzechu*. Aby uchwycić ją w jej oryginalności, wpierw przyjrzymy się, jak na kwestię grzechu pierwotnego zapatruje się egzegetyczna tradycja chrześcijańska rozumiana w szerokim tego słowa znaczeniu.

Już w *Psalmie 51* czytamy: „Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka”; hebrajska *Księga Hioba* pyta: „Któż może czystym uczynić tego, który się począł z nasienia nieczystego?” (Hi 14,4); Paweł z Tarsu poucza Rzymian: „Przez jednego Człowieka [...] śmierć przeszła na wszystkich ludzi, gdyż [przez Niego] wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12); Justyn Męczennik pisze w *Dialogu z Żydem Tryfonem*: „Rodzaj ludzki [...] od czasów Adamowych popadł w moc śmierci i obłądu wężowego” (Justyn Męczennik, 1926, 262); a Ireneusz z Lyonu orzeka w *Przeciw herezjom*: „Obraziliśmy Boga *in primo Adam*, nie zachowawszy przykazania Jego” (Adversus haereses V. 16,3)– pojęcie *peccatum originale* jako takie pojawia się natomiast u Augustyna z Hippony (Kunka, 2009, s. 231). Zgodnie z egzegezą Świętego *peccatum originale* jest poprzedzającą wszelkie złe sprawy w człowieku „pierwszą złą wolą” (Augustyn z Hippony, 2002, s. 526). Pierwszego Człowieka, przez którą „dobrze działana natura ludzka skażoną została, tak iż nie może być naprawiona inaczej, jak tylko przez swego Sprawcę” (tamże, s. 525). Spadkobierca nauki Augustyna, Grzegorz Wielki nazywa grzech pierworodny „śmiertelną raną pychy”, której następstwem wszyscy ludzie wszystkich pokoleń utracili mieszkanie ducha i jako z siebie samych wypędzeni włączeni zostali w bezustanną walkę przeciw Szatanowi. Dla Tomasza z Akwinu grzech pierworodny jest „grzechem natury” (Tomasz z Akwinu, 1962, s. 96), przechodzącym na potomstwo Pierwszego Rodzica „pierwszym źródłem nieszczęść” i „brakiem porządku” (tamże s. 95), tj. „stałym zepsuciem w uczuciowości, które co do swego wpływu nigdy nie ustępuje całkowicie z życia [konkretnego człowieka]”. Marcin Luter natomiast – uznając różnicę między grzechem pierworodnym a grzechami doraźnymi (*actualia*), takimi jak złe myśli, słowa i haniebne czyny – grzech pierworodny zwie „przyrodzonym z powodu zepsutego nasienia” „grzechem naturalnym, personalnym i istotnym”, który tak kazi człowieka, iż choćby nie popełnił on żadnego złego czynu ani zbrodni, a nawet gdyby jego serce nie zrodziło nigdy żadnej złej myśli, a usta nie wypowiedziały żadnego bezużytecznego słowa – to jego natura i tak byłaby nim zatruta.

Wszystkie te nauki wynikają z przyjęcia (zgodnego z cytowanymi wyżej słowami Pawła z Tarsu) założenia, że grzech wszedł w świat poprzez grzech (Rdz 3,1-24). Założenie to wynika z wiary, że Bóg nie może być sprawcą zła i że człowiek, Jego dzieło, nie mógł być grzesznym stworzony, to znaczy, inaczej mówiąc, że grzech nie mógł pojawić się na świecie po prostu za sprawą Bożej woli (choć nie wyklucza się, że pojawił się w konsekwencji istnienia Bożego prawa). Wiarę taką reprezentatywnie dokumentują, na przykład, słowa Augustyna, który w *Państwie Bożym* powiada: „Bóg, sprawca natur, a nie błędów, stworzył Człowieka prawego; Ten wszakże, z własnej woli spaczony i słusznie odrzucony,

zrodził też spaczonych i odrzuconych. Wszyscyśmy bowiem byli w tym Jednym, gdyśmy wszyscy nim Jednym byli, tj. Tym, kto upadł w grzech [...]” (Augustyn z Hippony, 2002, s. 487). Jak wynika z powyższego, idąca za Aureliuszem Augustynem tradycja chrześcijańska głosi więc, że Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga – w stanie w żadnym stopniu nieskażonym, pełnym zaś łaski, sprawiedliwości i prawdziwej świętości, która Go czyniła nieśmiertelnym (Ef 4,24). Jako wolny od grzechu nosił On w duszy niezatarty pierwotnie „obraz Boży” (*imago Dei*) i wiódł życie szczęśliwe, miłując Boga (Szwed, 2014b, s. 112). Ale w krytycznej chwili, gdy został poddany pokuszeniu, Człowiek odmówił zaufania Stwórcy i następstwem swojej niesubordynacji utracił dary nadnaturalne: nieśmiertelność i wolność od pożądliwości; utracił nie tylko dla siebie, ale też dla wszystkich swych potomnych, tak iż grzeszność stała się odtąd przypadłością ludzkiej substancji (*Breviarium fidei*, 1998, s. 1991-192). Odkąd więc Adam zgrzeszył, nikt już nie rodzi się „pełnym łaski, sprawiedliwości prawdziwej i świętości”. Augustyn w takim właśnie sensie pisze: „Rodzimy się w grzechu pierworodnym, co oznacza, że będąc potomkami Pierwszego Grzesznika, pojawiajemy się na świecie w stanie odwrócenia od Boga, cali zamknięci w doczesności, wypełnieni wypaczoną miłością samych siebie, posuwającą się aż do pogardy wobec Boga” (Augustyn z Hippony, 2002, s. 8). W tym też sensie pisze Anzelm z Cantenbury: „Osoba Adama złupiła naturę ludzką, tak ją ze sprawiedliwości pierwotnej odarłszy, iż stawszy się biedną i z dobra wyzutą, natura ta nędzą swoją darzy każdego, kogo z siebie wydaje, czyniąc go grzesznym i niesprawiedliwym” (Morawski, 2014, s. 54). Tomasz z Akwinu powiada natomiast: „Mocą sprawiedliwości pierwotnej niższe władze duszy doskonale były poddane wyższym, które znów doskonale podlegały Bogu. Ta pierwotna sprawiedliwość odjęta jednak została naturze przez grzech Pierwszego Rodzica. Dlatego wszystkie władze duszy są pozbawione harmonijnego zespołu odnośnie do cnoty, a brak ów nazywa się zranieniem natury” (Tomasz z Akwinu, 1962, s. 60). Synod w Kartaginie (w roku 418), sprzeciwiając się „herezji pelagiańskiej”, orzeka: „Dlatego [właśnie] chrzci się dzieci [...] chociaż same nie mogły jeszcze popełnić żadnego grzechu, by przez odrodzenie doznały obmycia z tego, co ściągnęły na siebie wskutek narodzin” (*Breviarium fidei*, 1998, s. 196). Akta (*Concilium Arausicanum*) Synodu w Orange (w roku 529) pouczają: „[Ten, kto] twierdzi, że grzech Adama Jemu samemu tylko zaszkodził, a nie Jego potomstwu, albo oświadcza, że tylko śmierć ciała, która jest karą grzechu, a nie grzech także, który jest śmiercią duszy, przeszedł z jednego Człowieka na cały rodzaj ludzki, ten Bogu zarzuca niesprawiedliwość [...]” (tamże, s. 199). Luterańska *Formula Concordiae z 1577 roku* odrzuca przypuszczenie, „że natura i istota człowieka nie są w zupełności zepsute” i zaprzecza „jakoby [po Upadku

Adama] w człowieku tkwiło [jeszcze] coś dobrego [...], mianowicie: umiejętność, zręczność, pilność, pracowitość i zdolność, które [to cnoty] pozwalają rozpocząć, wykonać i osiągnąć coś dobrego w sprawach duchowych”. Ta formuła stwierdza natomiast, że „grzech pierworodny [...] jest tak gruntownym zepsuciem ludzkiej natury, że nie zostawia [zgoła] nic zdrowego i niezepsutego na ciele i duszy człowieka, albo raczej w jego wewnętrznych i zewnętrznych siłach” (*Formuła Zgody*, 1999, s. 88-89). Sobór Trydencki zaś, pod przewodnictwem trzech Legatów Stolicy Apostolskiej, tak rozporządza: „Grzech pierworodny [ma] jeden początek i [jest] przekazywany wszystkim ludziom przez rodzenie, a nie przez naśladowanie, tak iż obciąża każdego jako jego własny grzech [...]” (*Breviarium fidei*, 1998, s. 201).

Widzimy zatem, iż wedle idącej za Augustynem z Hippony tradycji chrześcijańskiej grzech pierworodny jest dziedziczny: „wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama” (KKK 402), cytując za współczesnym *Katechizmem Kościoła Katolickiego*. Inaczej mówiąc: grzech Pierwszego Człowieka tłumaczy grzechy Jego potomnych, tj. funduje ludzką grzeszność jako swą konsekwencję; każdy zaś (w tym pierwszy) grzech każdego innego człowieka już ową grzeszność jako swą przyczynę zakłada (Kierkegaard, 1996, s. 35). Wypływa stąd wniosek, że idąca za Augustynem z Hippony tradycja chrześcijańska zakłada zasadniczą (tj. jakościową) różnicę między *pierwszym grzechem* Adama a *pierwszym grzechem* każdego innego człowieka (tamże, s. 48). W kontekście naszych dalszych rozważań jest to uwaga zasadnicza, ponieważ przyjęcie założenia, że – jak wspomniano – grzech wszedł w świat poprzez grzech, na gruncie logiki stwarza problem „błędnego koła”.

1. PIERWSZY GRZECH – RIPOSTA VIGILIUSA HAUFNIENSISA

Mając powyższe *in mente*, można zapytać: jak zatem (zgodnie z tym, jak ją wyżej przedstawiono) tradycja chrześcijańska radzi sobie z problemem „błędnego koła” w założeniu, iż grzech wyjaśnia grzech, które to założenie (nie dopuszczając, iżby grzech mógł być „sprawką” Boga) koniecznie chce przyjąć? Zdaniem Haufniensisa tradycja egzegetyczna ucieka w mit, przyjmując „wymyśloną przesłankę”, że między Pierwszym Człowiekiem a Jego potomnymi istnieje zasadnicza różnica (tamże, s. 29). Próbując wyjaśnić grzech pierworodny, tradycja egzegetyczna, innymi słowy, albo 1) utożsamia Adama z rodem ludzkim (traktując go niczym powszechnik „ludzkość”), albo 2) wyklucza go z tego rodzaju (traktując jako postać samą dla siebie, tj. indywidualium wyzbyte charakterystyk powszechnych) (tamże, s. 34). Przykładowo Tomasz z Akwinu pisze, że tak, jak „w życiu społecznym wszyscy, którzy należą do tej samej społeczności, stanowią jakby jedno ciało,

a cała społeczność jest jakby jednym człowiekiem”, tak też „w miarę jak wszyscy ludzie mają wspólną naturę, przyjętą od Pierwszego Rodzica” – „wszystkich ludzi rodzących się z Adama można uważać jakby za jednego człowieka”. Wykładnia taka odpowiedzialność za zaistnienie *grzeszności* przenosi na Pierwszego Człowieka (tamże, s. 32), a w każdym innym człowieku widzi raptem depozytariusza jego grzeszności. Na mocy założenia, że Adam dopiero przez następstwo Upadku stał się „człowiekiem jak wszyscy” grzesznym (tamże, s. 29), a inni ludzie już rodzą się „ludźmi jak wszyscy” grzesznymi, pierwszy grzech Adama w istocie zyskuje status istotnie różnego od pierwszego grzechu każdego innego człowieka. Nie pozwala to w zupełności uniknąć „błędnego koła” w wyjaśnieniu, iż grzech poprzez grzech przyszedł na świat, jednak odsuwa ów problem w przestrzeń przypowieści z *Genesis*, czyniąc go problemem grzechu samego Adama. Co było warunkiem jego grzechu? Istnienie Bożego prawa, które Adam złamał, jak głosi przypowieść, którą można rozmaicie interpretować. W każdym razie, skoro zgodnie z tą wykładnią, jak zaznaczono, pierwszy grzech Adama zyskuje status różnego od pierwszego grzechu każdego innego człowieka, grzech każdego innego człowieka znajduje już wyjaśnienie w grzechu Adama. Znaczy to, iż tradycyjne nauki o ludzkiej grzeszności nie myślą człowieka w jego szczególności, ujmując go jakby tylko w pryzmacie ogólności (tamże, s. 38-39): „ja, ty i on jesteśmy grzeszni dlatego, że człowiek w ogóle jest grzeszny” – tak można by podsumować ich argumentację. To zaś znaczy, że tradycyjna egzegeza *grzeszności* nie akcentuje indywidualnej historii grzechu każdego poszczególnego człowieka i jego – na sposób Kierkegaardowski rozumianej – *wolności*.

Osobliwość ta, siłą rzeczy, budzi czujność Vigiliusa. Niczym tradycja chrześcijańska, przyjmuje on założenie, iż grzech wdziera się do świata za sprawą grzechu, to jest, że zakłada siebie samego (tamże, s. 39), dostrzegając ciężący nad tym założeniem problem „błędnego koła” (Szwed, 2014a, s. 43). Jego spojrzenie na ten problem jest jednak zasadniczo inne niż spojrzenie tradycji chrześcijańskiej. Zamiast różnicy między Adamem a innymi ludźmi Vigilius sugeruje jakościową dystynkcję między numerycznym grzechem realnym (czyli „tym oto konkretnym aktem grzesznym”, jak moglibyśmy powiedzieć o *jednym* z grzechów lub *pewnym* grzechu) a idealną możliwością grzechu, tj. *grzesznością*, czyli właśnie *grzechem pierwszym* (lub Grzechem) (Kierkegaard, 1996, s. 35-37). Rozróżnienie takie uznawał też np. Luter; jednocześnie uznawał on jednak różnicę między pierwszym grzechem Adama (*peccatum originans*) a grzechem odziedziczonym przez jego potomstwo (*peccatum originatum*) (*Formuła Zgody*, 1999, s. 88-89). Haufniensis tymczasem suponuje różnicę między *grzesznością* a poszczególnym aktem grzesznym właśnie w zamian za rozróżnienie

między *pierwszym grzechem* Adama a *grzesznością* każdego innego człowieka – w zamian za rozróżnienie, które jest dlań „głupie, nielogiczne, nieetyczne i antychrześcijańskie” (Kierkegaard, 1996, s. 38). Tak więc w gruncie rzeczy Vigilius sprzeciwia się owej „wyfantazjowanej przesłance”, wedle której Pierwszego Rodzica należałoby traktować jako zasadniczo różnego od Jego potomnych (tamże, s. 36). Haufniensis nie widzi wszak powodu, by Pierwszych Ludzi w łasce w jakiś szczególnie sposób wyróżniać na tle wszystkich innych ludzi, by więc poszczególnych ludzi czynić jedynie spadkobiercami grzeszności Adama. Nie należy wszakże sądzić, że Vigilius zakłada po prostu, iż każdy po Adamie rodzi się w stanie niewinności. Uważa on, by „nie splamić się pelagianizmem” (tamże, s. 44), jak przyznaje, i w myśl tego nurtu odrzucić dziedziczność grzechu, uznając, że skutki grzechu Adama nie przeszły na jego potomstwo w postaci zgubnej natury. Dlatego właśnie każdy człowiek jest dla niego nie tylko indywiduum jako takim, które rodzić by się miało w tym stanie, w jakim Adam znajdował się nim zgrzeszył, ale również gatunkiem. By nie popaść w pelagianizm, Vigilius dostrzega więc w człowieku zarazem to, co poszczególne, i to, co ogólne (tamże, s. 34).

Widzimy zatem, co ma na myśli Haufniensis. Odrzucenie fantastycznego założenia, iż między Pierwszym Człowiekiem a Jego potomnymi istnieje zasadnicza różnica, pozwala mu na ahistoryczno-emblematyczne odczytanie wersetów z *Genesis* jako opowieści o (potencjalnie) każdym człowieku – a nie tylko i wyłącznie o Pierwszym Człowieku. Odczytanie takie możliwe jest zasadniczo w dwóch wariantach: można przyjąć 1) albo, że Adam popełnił grzech z powodu wrodzonej grzeszności (wówczas grzeszność tę ujmuje się jako grzech pierworodny – jako istniejącą w każdym człowieku od momentu poczęcia), 2) albo że *pierwszym grzechem* każdego człowieka jest popaść nie tyle z grzeszności w grzech, ile raczej w grzeszność z niewinności (wówczas *grzeszność* tę ujmuje się jako *pierwszy grzech* – nie jako wrodzoną, lecz jako zaistniałą następstwem aktu). Vigilius nie proponuje wariantu pierwszego 1). Przyjmując, iż grzeszność ludzka nie jest konsekwencją grzechu Adama, a zatem że *Genesis* opowiada o (potencjalnie) każdym człowieku, bynajmniej nie twierdzi on, że 1) grzeszność cechuje ludzi od momentu narodzin i że w związku z tym również Pierwszy Człowiek podlegał jej już od samego początku. Haufniensis twierdzi coś niejako przeciwnego: iż każdy (potencjalnie) człowiek sam wprowadza *Grzech* do świata (Słowikowski, 2010, s. 174), czy też – jak należałoby powiedzieć – że wprowadza on *Grzech* do własnej *rzeczywistości* (jak to był uczynił Adam); zrazu zaś jest niewinny (Kierkegaard, 1996, s. 38-39). Stąd też *grzeszność* (jako określenie jakości) nie jest i nie może być odziedziczona – to nie wirus ospy, ona nie szerzy się jak epidemia (tamże, s. 38). Bardziej tedy niż grzechem pierworodnym (które to określenie akcentuje jej rzekomą

dziedziczność), Vigilius preferuje zwać *grzeszność* właśnie *grzechem* pierwszym (tamże, s. 36-37). Spojrzenie to też nie rozwiązuje w pełni problemu „błędnego koła”. W przeciwieństwie do tradycji chrześcijańskiej, która problem zaistnienia grzechu przenosi na Pierwszego Człowieka, a więc *de facto* w przestrzeń przypowieści z *Genesis*, Vigilius czyni problematycznym pierwszy akt grzeszny każdego poszczególnego człowieka, nie tylko Adama.

Toteż można by powiedzieć: Vigilius niejako przenosi napięcie dialektyki *Grzechu* do wnętrza konkretnego człowieka. Grzech sam się nie tłumaczy – tę trudność się w istocie dostrzega, zwracając uwagę na nieoczywistość stwierdzenia, że człowiek *per se* podlega moralnej ewaluacji. Według tradycyjnej egzegezy chrześcijańskiej zasadność takiej ewaluacji tłumaczy się uczynkiem Pierwszego Człowieka: to on wybrał *zarówno* dobro, *jak i* zło jako taką konieczność, której mocą czyny Jego zostały tejże ewaluacji poddane; człowiek zaś jest depozytariuszem *wyboru* Adama i czyny jego są złe *lub* dobre już po prostu na mocy jego odziedziczonego człowieczeństwa. Jednak wykładnia taka w zasadzie nie uwzględnia w człowieku dialektycznego napięcia *Grzechu*, a nie uwzględnia go właśnie z powodu założenia, że to ktoś inny dokonał *wyboru*: człowiek podlega moralnej ewaluacji, ale nie wskutek *wyboru* własnego, lecz wskutek dziedziczenia skutku wyboru Pierwszego Człowieka. Haufniensis natomiast sprzeciwia się przesłance, iżby ktokolwiek mógł być zły lub dobry na mocy czyjegoś *wyboru*, stanowczo twierdząc, iż człowiek podlega konsekwencjom *grzeszności* tylko pod warunkiem, że *grzeszność* tę *wybrał* sam.

Ergo: zgodnie z wykładnią Vigiliusa: jeśli człowiek popełnia konkretny grzech („ten oto akt grzeszny”), to popełnia go nie na mocy uczestnictwa w *grzeszności* Pierwszego Rodzica (ani żadnego innego człowieka), lecz poprzez źródłowy stosunek do swojej własnej *grzeszności* – *grzechu pierwszego* (tamże, s. 30). Czy w tym kontekście nie można by powiedzieć, że biblijną historię o Upadku Pierwszego Człowieka czyta Vigilius jako przypowieść o jednostce, która dokonała *wyboru*? Z powyższego wynika wszak, iż grzechów ludzkich nie tłumaczy czyn Adama (czyn ów nie funduje wszak *grzeszności* w świecie w sensie jakościowym), lecz tłumaczy je „wyjaśnienie” Czynu Adama. Mówiąc inaczej: z powyższego wynika, że to, co „wyjaśnia” uczynek Adama, „wyjaśnia” też *pierwszy grzech* każdej jednostki – *pierwszy grzech*, który nie jest tym uczynkiem ufundowany (inaczej nie potrzebowałby już „wyjaśnienia”), lecz tak jak on jest określeniem jakości. Pytanie tylko: co „wyjaśnia” *grzech pierwszy*, to znaczy: co „wyjaśnia” Upadek Adama? Czy jeszcze inaczej: jak się traci niewinność? – nad tym zastanawia się Vigilius Haufniensis (tamże, s. 46). Prowokuje on pytanie: skoro warunek innych grzechów (*grzeszność*) ufundowany jest w Upadku Adama, to

na czym w takim razie ufundowany jest sam ów Upadek? To właśnie interesuje Haufniensisa (tamże, s. 39).

Jak zaznaczono, warunkiem grzechu Adama było istnienie Bożego prawa. Adam zgrzeszył, bo sprzeciwił się Boskiemu ustanowieniu. Tradycyjne wyjaśnienie grzechu pierwotnego jest więc wyjaśnieniem *stricte* teologicznym: opiera się na wierze w ustanowienie przez Boga prawa moralnego. W takim rozumieniu grzech ów widoczny jest więc jedynie dla oczu wiary. To nie zadowala Vigiliusa. Wydaje się on zarzucać chrześcijańskiej tradycji egzegetycznej, że w ten sposób analizując sprawę, na dobrą sprawę nie wyjaśnia ona Upadku Pierwszego Rodzica (tamże, s. 30). Vigilius proponuje więc własną egzegezę *grzechu pierwszego*. Czyniąc to, ma zaś nadzieję jedynie podpłynąć (!) do jego wyjaśnienia, ponieważ jako takie nie jest ono zasadniczo możliwe – nie w sposób spekulatywny (tamże, s. 36-37). Upadek w *grzeszność* jest wszak następstwem wolnej decyzji jednostki (Szwed, 2014b, s. 132). Gdyby wynikał on z konieczności, pojęcie *pierwszego grzechu* byłoby wewnętrznie sprzeczne, dlatego że dla Haufniensisa *pierwszy grzech*, będąc następstwem *wolności*, jest jednocześnie *wolności* warunkiem. Innymi słowy: jak *pierwszy grzech* zakłada samego siebie, tak i *wolność* jest właściwa człowiekowi wyłącznie za (każdorazową) sprawą *wolności*. Jak łatwo zauważyć, nie jest to wytłumaczalne czy dowodliwe na płaszczyźnie logiki (Szwed, 2014a, s. 33). Toteż pojawienie się owych jakości: tak *grzechu pierwszego*, jak i *wolności* jest – jak czytamy w *Pojęciu lęku* – zgorzeniem dla rozumu i żadna konieczność wyjaśnić go nie zdoła (Kierkegaard, 1996, s. 39). W zamian za wyjaśnienie czysto spekulatywne i jednocześnie w niejkiej opozycji do chrześcijańskiej tradycji egzegetycznej Haufniensis proponuje umotywowanie jakościowego *skoku*, czyli właśnie popadnięcia w *grzeszność*, od strony psychologicznej rozumianej w egzystencjalistycznym sensie (Słowikowski, 2010, s. 171). W jego opinii upadku w *grzeszność* nie może warunkować moralność zewnętrzna wobec jednostki. Zdaje się, że Vigilius nie uwzględnia w swej eksplikacji prawa Boskiego; że próbuje wyjaśnić ludzką *grzeszność*, nie odwołując się do tej koncepcji. Co zatem warunkuje *grzeszność*, jeśli próbować eksplikować ją nie tyle od strony teologicznej, ile od strony psychologicznej? Pamiętając, że przeciwieństwem grzechu jest u Kirkegaarda nie cnota, lecz wiara, gdyż stadium religijne ukonstytuowane jest zawieszeniem etyki, jak stwierdza Johannes de Silentio, można napisać, że warunkiem *grzeszności* jest lęk. Dlatego właśnie „proste rozważania o charakterze psychologicznym” Kierkegaarda, w których roztrząsa on naszkicowaną wyżej problematykę, noszą tytuł: *Pojęcie lęku*. Analiza tego nie jest jednakowoż celem niniejszego tekstu. Rozważania zostaną teraz zwrócone w kierunku porównania koncepcji grzechu z koncepcją winy.

2. GRZECH A WINA

Między *winnością* a *grzesznością* jest taka różnica, jak pomiędzy idealnością a *absolutnością*. *Winność* odnosi się do wiedzy i poznania (jest kategorią intelektualną); *grzeszność* zaś – do *wolności* (jest kategorią egzystencjalną) (Kierkegaard, 1966, s. 237). Toteż o ile (pierwsza) bezpośredniość jest „stanem grzechu” w *absolutnych* (to znaczy: nadracjonalnych) kategoriach *ducha*, o tyle w etycznych i intelektualnych kategoriach sokratejskich jest „stanem winy”. Oznacza to, że o ile wina jest sprzeniewierzeniem się warunkom intelektualnym, o tyle grzech jest zawsze przewinieniem wobec *ducha*. Jednak pojęcie grzechu jest nie tylko „wyższe”, ale i szersze od pojęcia winy, bo „stan winy” jest przeciwieństwem (negacją) sokratejskiego „stanu wiedzy” (cnoty), pozytywnie pojętą niewiedzą, a „stan grzechu” (w szerszym sensie) – przeciwieństwem (negacją) „stanu *wiary*” (tamże, s. 229). Skoro (zgodnie ze słowami św. Pawła) „cokolwiek nie jest z *wiary*, jest grzechem” (Rz 14,24), „stan bez-winy” (cnota w kategoriach sokratejskich) również jest grzechem wobec *ducha* – *wiara* bowiem nie jest poznaniem, aktem intelektualnym. Toteż „stan grzechu” nie jest „stanem niewiedzy”, który jest „stanem winy” (tamże, s. 238) (choć tylko w intelektualnych kategoriach Sokratesa, bo w kategoriach *ducha* niewiedza jest właśnie bezgrzesznością), grzechem dla *ducha* jest wszak brak *wiary* mimo „wiedzy”.

Analogicznie do „stanu grzechu” („stanu niewoli” w obliczu *wolności*) „stanem winy” byłby „stan niewiedzy” w obliczu wiedzy, co jest sprzecznością. Na płaszczyźnie egzystencjalnej sprzeczność nie jest problemem, niemniej na gruncie intelektualizmu sprzeczność jest nie do przyjęcia. Toteż Sokrates uznaje za niemożliwe, żeby człowiek znający słuszność lub świadom niesłuszności, postępował niesłusznie (tamże). Kto nie ma rozeznania w tym, co właściwe, ten nie może właściwie postępować, ale też nie może postępować niewłaściwie, kto ma to rozeznanie, wobec czego ten, kto popełnia czyn niesłuszny, dowodzi, że go nie rozumie, cnota jest bowiem odmianą mądrości (Ksenofont, 1967, s. 156) – tak streszcza się etyczny intelektualizm Sokratesa. W związku z tym powyższa analogia pomiędzy „stanem grzechu” a „stanem winy” jest niedopuszczalna, bo (jak wynika z powyższego) u Sokratesa wina jest *de facto* niezawiniona, jest – można by rzec – nieświadomością; u Kierkegaarda zaś grzech jest dziełem uświadomionej wolności jednostki (Kierkegaard, 1966, s. 238). Oznacza to, że jeśli ktoś faktycznie postępuje niewłaściwie, musi wyraźnie zdawać sobie z tego sprawę, być świadomym, że grzeszy (tamże, s. 237).

Sens różnicy grzechu oraz winy streszcza się w tezie, że wina jest brakiem wiedzy, a grzech (skoro niewiedza dla *ducha* jest niewinnością) – brakiem wolności pomimo „wiedzy”, czym jest, a czym nie jest wolność. Grzech nie polega

na tym, że konkretna jednostka nie rozumie tego, co jest dobre, a co złe, lecz na tym, że tego, co rozumie, uczynić nie chce (tamże, s. 245). Sokrates nie dochodzi do pojęcia winy w rozumieniu Vigiliusa Hausniensisa, do pojęcia grzechu, jak twierdzi Kierkegaard, ponieważ na płaszczyźnie czystego intelektualizmu nie jest to możliwe. A dzieje się ta, bo „stan grzechu” zakłada tę sprzeczność, iż czyni się coś mimo zrozumienia, iż nie jest to słuszne. Jako iż taka sprzeczność jest przeszkodą na drodze rozumowania, grzechu nie da się pomyśleć (tamże, s. 588) (kategoria grzechu nie jest kategorią logiczną, lecz egzystencjalną, i w tym sensie jest kategorią nie ogólną, lecz jednostkową) (tamże, s. 275), tak więc Sokrates nigdy do pojęci grzechu nie dochodzi. Ażeby pokonać ową przeszkodę na drodze rozumowania spekulatywnego, konieczny jest *skok*. Stwierdzenie, że „stan grzechu” zakłada sprzeczność, oznacza więc jednocześnie, że „stan grzechu” zakłada *skok* – przejście od faktu, że się coś rozumie, do faktu, że się tego nie czyni (także, s. 242). To właśnie mając na myśli, Anti-Climacus stwierdza w *Chorobie na śmierć*, że „jeśli definicja Sokratesa jest słuszna [jeśli »stan grzechu« *skoku* nie zakłada], to grzechu [*de facto*] nie ma” (tamże, s. 238). Wszak grzech niezakładający *skoku* to właśnie wina. Jeśli natomiast wina zakłada *skok*, jest *de facto* nie winą, lecz grzechem, czyli nie niewiedzą, lecz świadomością w tym sensie, iż grzech zakłada udział ludzkiej woli (tamże, s. 242). To bowiem właśnie ludzka wola dopuszcza wspomnianą sprzeczność „stanu grzechu” jako „stanu niewoli” wobec *wolności*. Innymi słowy: pomimo rozeznania, czym jest, a czym nie jest wolność, wyłącznie za sprawą woli da się wybrać niewolę (czyli zrezygnować z wyboru, co jest sprzecznością). To wola dokonuje *skoku*.

Wedle Sokratesa należyte rozeznanie, czym jest dobro, w zupełności wystarcza, by je czynić, gdyż cnota jest dlań wiedzą (Szwed, 2014a, s. 45). Ograniczony do intelektualizmu, Sokrates zdaje się zatem nie dostrzegać roli ludzkiej woli, a w każdym razie nie zdaje się wyznaczać jej w swojej etyce ważnego miejsca. Dla Kierkegaarda zaś wola ma znaczenie fundamentalne. Czym innym jest bowiem rozeznanie, czym jest to, co słuszne, a czym innym wola, aby czynić tak, a nie inaczej. Toteż Anti-Climacus słusznie zauważa w *Chorobie na śmierć*, iż przeskoczenie od rozumienia do czynu to „bardzo skomplikowana historia”, której duch starożytnej Grecji zdaje się nie znać (tamże, s. 243).

Sokratejskiej winy nie można dopuścić się w sposób wolny i świadomy; można w nią jedynie nieświadomie popaść, gdyż na gruncie czystego intelektualizmu przejście od rozumienia do braku czynu pojmuje się jako konsekwencja negacji tego rozumienia – konsekwencja konieczna, gdyż jako taka przejmuje ona rolę *skoku* (tamże, s. 243). Toteż u Sokratesa „stanem winy” jest „stan niewiedzy” jako negacja wiedzy. Wina u Sokratesa nie jest pozytywnością (jako pozytywność

zakładałaby sprzeczność), lecz jest negatywnością (skończonością jako brakiem nieskończoności). U Kierkegaarda zaś „stan grzechu” jest właśnie pozytywnością (tamże, s. 247-252) („stanem niewoli” w obliczu *wolności*), bo w świecie *ducha* przejście od rozumienia do braku czynu dokonuje się jako konsekwencja nie negacji tego rozumienia, lecz paradoksalnie zawsze przy jego afirmacji – i jako takie przejście to jest właśnie *skokiem*.

Myliłby się jednak każdy, kto by mniemał, że tylko przejście od rozumienia do braku czynu jest sprzecznością i że tylko takie przejście jest *skokiem*. Otóż nie mniejszą sprzecznością jest też przejście od rozumienia do czynu – takie przejście również jest *skokiem*. Duch starożytnej Grecji pojmuje przejście od rozumienia do czynu czysto abstrakcyjnie. Stąd u Sokratesa „stan bez-winy” (cnota) pojęty jest jako idealność „stanu wiedzy”, negacja realności. U Kierkegaarda natomaist „stan bez-grzechu” (*wiara*) nie jest negacją realności, lecz jej afirmacją – afirmacją realności jako nowej (drugiej) bezpośredniości. W takim sensie, że przejście od rozumienia do czynu jest u Duńczyka *rzeczywistością* konkretności (tamże, s. 243).

Widać więc, iż u Sokratesa wszystko sprowadza się do wiedzy o cnocie; wiedza ta jest punktem dojścia. Tymczasem u Kierkegaarda rozeznanie pomiędzy tym, co słuszne i niesłuszne, jest co prawda nieodzowne (Szwed, 2014a, s. 45-46), niemniej nie jest „końcem drogi”, lecz dopiero „drogi rozwidleniem” – to, która z dalszych dróg zostanie na rozstaju wybrana, zależy już nie od wiedzy czy poznania, lecz od wolnej decyzji jednostki. Znaczy to, iż o ile sokratejskiej winy nie można popełnić w sposób wolny i świadomy (lecz popada się w nią z konieczności), a niewinność jest u Sokratesa stanem czysto abstrakcyjnym, o tyle u Kierkegaarda „stan bez-grzechu” (*wiara*) pojęty jest jako *rzeczywistość* konkretności i tak jak grzech istnieje wyłącznie w obliczu *wolności* – wszak jeśli grzech wynika z konieczności, to grzechu nie ma.

3. GRZECH I WINA W KONTEKŚCIE PRAWDY

Zwróćmy teraz uwagę, jaki to ma związek z Kierkegaarda ujęciem *prawdy*, które w *Okruchach filozoficznych* Johannes Climacus zderza z „rozumieniem sokratycznym”. (*Nota bene* wypada zaznaczyć, że rola Sokratesa w pismach Duńczyka nie jest konsekwentnie stała; w *Okruchach...* Sokrates jest „klasycznym greckim racjonalistą”; w *Nienaukowym...* jest zaś „myślicielem zorientowanym ku egzystencji”. Kierkegaard zresztą sam zwraca na to uwagę) (Kierkegaard, 2011, s. 214-217).

Z racjonalistycznego punktu widzenia człowiek posiada wiedzę wrodzoną (jakkolwiek zrazu nieuświadomioną). Zgodnie z tym Sokrates traktuje człowie-

ka jako znajdującego się w obrębie prawdy, czy też jako przez prawdę określonego (Kierkegaard, 1988, s. 14). Oznacza to, iż w optyce Sokratesa „stanem bez-winy” (cnotą) jest „stan bycia prawdą”, „stan bycia nieprawdą” jest zaś „stanem winy”. U Climacusa tymczasem „stan bycia nieprawdą” jest nie winą, lecz grzechem (tamże, s. 16). Dystynkcja ta zasadza się na odmiennym Climacusa ujęciu związku człowieka z *prawdą* (Krawerenda-Wajda, 2014, s. 137). W odróżnieniu bowiem od Sokratesa, Climacus traktuje człowieka jako znajdującego się poza obrębem *prawdy* czy też jako określonego przez nieprawdę (Kierkegaard, 1988, s. 14). Zgodnie z tym Johannes stwierdza, iż „stanem grzechu” jest „stan bycia nieprawdą”, i to z własnej winy (tamże, s. 16). Owo „z własnej winy” jest tu adnotacją nieobojętną, jako że grzech, w przeciwieństwie do winy, polega na woli (jest sprawą *wolności*) (Kierkegaard, 1966, s. 242). To znaczy: „stan bycia nieprawdą” nie z własnej winy (bez udziału *wolności*) jest właśnie „stanem winy” w rozumieniu sokratycznym (co zgadza się z ustaleniem, że u Sokratesa wina jest nieświadomością). Tymczasem w ujęciu Climacusa „stan bycia nieprawdą” bez udziału woli jest bezgrzesznością, grzechem jest bowiem „być nieprawdą” z woli własnej, to znaczy: służyć niewoli siłami *wolności* (Kierkegaard, 1988, s. 18-19).

Można by zatem stwierdzić, że o ile egzystencjalistyczne podejście do *prawdy* jest afirmacją *wolności*, o tyle przy racjonalistycznym traktowaniu sprawy *wolność* zostaje zanegowana. U Sokratesa bowiem, tak jak go pojmuje wczesny Kierkegaard, prawda jest bytem (jest niezmienna i już rozstrzygnięta) i jako taka jest w człowieku immanentnie zawarta (Kupś, 2003, s. 104): człowiek nie *staje się* (cały czas kimś innym), lecz pozostaje sobą; w łączności z własną immanencją realizuje to, czym już jest, to znaczy: cofa się ku wieczności (jako przeszłości) (Kierkegaard, 1988, s. 13). Z sokratycznego punktu widzenia egzystencja jest więc wspomnieniem (zwróconym ku przeszłości – „wstecz”, „do tyłu” – powtórzeniem tego, co już było) (Kierkegaard, 2000b, s. 17) – i w tym sensie sokratyczne myślenie wyklucza *wolność*. Tymczasem u Climacusa *prawda* jest *egzystencją* (jest nią nie żadna rzeczywistość już rozstrzygnięta, lecz *rzeczywistość stawania się*) (Kierkegaard, 2011, s. 219) i jako taka jest wobec człowieka transcendentna – człowiek *staje się* i nie pozostaje sobą, lecz zrywając z własną immanencją (tracąc ciągłość własnego istnienia), permanentnie *transcenduje* poza siebie samego, to znaczy: wybiega ku wieczności (jako przyszłości). W optyce Climacusa *egzystencja* jest więc *powtórzeniem* (zwróconym ku przyszłości – „wprzód”, „do przodu” – wspomnieniem tego, co będzie) (Kierkegaard, 2000c, s. 17) – i w tym sensie myślenie Climacusa jest *wolności* afirmacją.

Co zatem, wobec powyższego, oznacza: „stan bycia nieprawdą” u Sokratesa (jako określenie winy), a co – u Kierkegarda (jako określenie grzechu)?

W pierwszym przypadku oznacza on brak łączności z własną immanencją; w drugim zaś – brak *transcendowania* poza własną immanencję, czyli: nieudaną *rzeczywistość stawania się* (Kierkegaard, 2000a, s. 64). Wynika stąd, iż w optyce Duńczyka „stanem bycia nieprawdą” (grzechem) jest nie tylko „stan bezpośredniości” (z poziomu *wolności*), ale też „stan bycia prawdą” w ujęciu sokratycznym, albowiem grzechem jest nie *stawać się* w czasie tym, kto *staje się* w czasie, to znaczy – jak można by powiedzieć, parafrazując Pawła z Tarsu (Rz 14,24) – grzechem jest wszystko, cokolwiek nie jest *duchem*.

W związku z tym Climacus w *Nienaukowym „post scriptum”* rozróżnia świadomość winy i świadomości grzechu (Kierkegaard, 2011, s. 533). W świadomości winy człowiek uświadamia sobie niewspółmierność doczesności z wiecznością, która (jednak) już się (z sokratycznego punktu widzenia) wydarzyła. Istotna świadomość winy jest więc najpełniejszym z możliwych wyrazem tego, iż człowiek w czasie odnosi się „wstecz” ku zawartej w nim (niezmiennej i już rozstrzygniętej) immanentnie prawdzie, to znaczy – że człowiek w czasie staje się tym, kim poza czasem już *jest* (tamże, s. 532). Tymczasem w świadomości grzechu „komunikacja immanencji, dokonująca się na drodze wspomnienia, a zmierzająca do wycofania egzystencji do wieczności, zostaje zerwana” (tamże, s. 587), jak powiada Kierkegaard, albowiem jednostka uświadamia sobie niewspółmierność już nie tylko doczesności z wiecznością, ale też tejże prawdy (w sokratycznym rozumieniu) z *egzystencją stającą się* w czasie (tamże, s. 573). Toteż, w odróżnieniu od świadomości winy, istotna świadomość grzechu jest najpełniejszym z możliwych wyrazem tego, iż człowiek w czasie odnosi się już nie tylko „wstecz” ku temu, co wieczne poza czasem już *jest*, lecz także „wprzód” ku temu, co wieczne w czasie *staje się*, to znaczy właśnie: że człowiek w czasie *staje się* tym, kim *staje się* w czasie (tamże, s. 572-576). To właśnie oznacza owo zaostrzenie (intensyfikację) patosu (przekształcania całej *egzystencji* człowieka) wywołaną zwrotnym oddziaływaniem tego, co w tymże patosie dialektyczne, o czym Kierkegaard powiada w *Nienaukowym zamykającym „post scriptum”* (tamże, s. 585). A zatem: świadomość winy „nadal jeszcze leży w immanencji” (tamże, s. 533), tak iż w jej przypadku „tożsamość podmiotu z sobą samym zostaje zachowana” (tamże, s. 587); tymczasem świadomość grzechu jest „wyrazem paradoksalnego przekształcenia egzystencji” (tamże), *ergo*: „oznacza zerwanie [z własną immanencją, którego skutkiem] jednostka staje się kimś innym, [niż była dotąd]” (tamże).

4. ZAKOŃCZENIE

W ten sposób przedstawiono rozumienie różnicy pomiędzy winą a grzechem według Kierkegaarda. Wina wyeksplikowana została jako pojęcie racjonalistyczne, przeciwstawne wobec cnoty. Na pytanie: czy dobro jest dobrem dlatego, że kochają je bogowie, czy też na odwrót: bogowie kochają dobro, ponieważ jest ono dobrem? – na pytanie to, jak pamiętamy, Sokrates odpowiada: bogowie kochają dobro, ponieważ jest ono dobrem (Eutyfron, 10a). Oznacza to: bogowie nie mogą nas zaskoczyć. Ponieważ prawdy, które zdolny jest osiąść nasz rozum, są prawdami koniecznymi – obowiązującymi również bogów – wiemy, co powinniśmy czynić: co jest dobre, a co złe; czym jest „elementarna sprawiedliwość”; i że cnota, dzięki *lumen naturale*, jest dla nas osiągalna. Innymi słowy: „mamy prawo twierdzić: wszystko, co nie godzi się z żyjącymi w nas ideałami prawdy i dobra, jest z rzędu tego, co nierealne, nie istniejące, i [...] zobowiązani jesteśmy do uznawania ustalonych norm” (Szeszow, 1995, s. 97). Z sokratycznego punktu widzenia – wobec rozumu jako najwyższej instancji, jedyne i ostateczne źródła wartości ludziego postępowania – dobro stanowi więc wartość najwyższą: kto sprzeciwia się najwyższej kategorii moralnej konieczności, kto nie kocha dobra, ten jest winny. A zatem: winny jest każdy, kto nie jest racjonalny, kto nie wierzy w nieomylność prawdy i kto stał się nieprzyjacielem rozumu, mizologiem, co – jak twierdził Platon – jest największym nieszczęściem.

Tymczasem grzech jest przeciwieństwem nie cnoty, lecz *wiary*, która – zdaniem Kierkegaarda – stoi właśnie w jawnej i nieusuwalnej sprzeczności z prawdami rozumu. Cnota nie jest więc *wiarą*; wprost przeciwnie: cnota jest postacią grzechu, gdyż *wiara* jest poza cnotą – *jenseits von Gut und Böse*. Rozum wyznacza pewne kryteria, którymi człowiek winien kierować się w swoim postępowaniu, lecz *wiara* – której prawdy nie są prawdami rozumu – pozbawiona jest takich kryteriów: nie możemy określić warunków, które ją określają. Wiary nie należy więc mierzyć zwykłymi miarami moralnymi. Grzech nie jest bowiem konsekwencją sprzeciwu wobec najwyższej kategorii moralnej konieczności, nie jest brakiem miłości wobec dobra, brakiem racjonalności, lecz przeciwnie: konsekwencją pokładania ufności w zdolnościach natury ludzkiej: we własnej mądrości, własnej sprawiedliwości i własnych siłach. „Pycha, tj. [...] pewność, że się wie, dokąd i jak iść; że licząc na własny rozum [...] można wydostać się z tych ciasnych granic, w których zamknięte zostały słabe ludzkie istoty, jest źródłem najstraszniejszego [...] grzechu. [Dlatego] kto pokłada nadzieję w sobie, ten wyrzeka się Boga” (tamże, s. 202) – grzeszy. „Wiara nie jest [bowiem] gotowością uznania za prawdziwe tych czy innych twierdzeń. [...]. Wiara jest przejściem do nowego życia” (tamże, s. 170), przejściem wymagającym „patetycznego wyrzeczenia się

[...] wszystkich naturalnych praw głoszonych przez rozum i moralność” (tamże, s. 174). „Wiara z istoty swojej nie ma nic wspólnego ani z naszą wiedzą, ani z naszymi moralnymi instynktami. Aby osiągnąć wiarę, trzeba wyzbyć się i wiedzy, i moralnych ideałów” (tamże, s. 235). Wszak „wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie kończy się myślenie” (Kierkegaard, 1966, s. 55). Wierzyć – znaczy: utracić rozum, by odzyskać Boga” (tamże, s. 181).

Bibliografia:

- Augustyn z Hippony (2002). *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Breviarium fidei – wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (1998) Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha.
- Formuła Zgody z 1577 roku. W: *Księga wyznaniowa Kościoła luterańskiego* (1999). Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Ireneusz z Lyonu (1969). *Adversus haereses V*, red. A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier. Paris: Cerf.
- Iwaszkiewicz, J., (1966). *Od tłumacza*, [w:] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Justyn Męczennik (1929). *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. ks. A. Lisiecki. Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka.
- Kierkegaard, S. (1966). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1982). *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz. Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1988). *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz. Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1996). *Pojęcie lęku*, tłum. A. Djakowska, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kierkegaard, S. (2000a). *Dzienniki*, tłum. A. Szwed, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kierkegaard, S. (2000b). *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kierkegaard, S. (2000c). *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski. Warszawa: WAB.
- Kierkegaard, S. (2011). *Nienaukowe zamykające „post scriptum” do „Okruchów filozoficznych”*, tłum. K. Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kierkegaard, S. (2016). *Aneks. „Pojedynczy”. Dwie „noty” dotyczące mojej dzia-*

- łałości jako pisarza*, [w:] Kierkegaard S., *Pisma późne*, tłum. K. Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Krawerenda-Wajda, K. (2014). *Problem komunikacji pośredniej u Sorena Kierkegaarda. Poznanie a samopoznanie*, „Tekstualia”, t. 38.
- Ksenofont (1967). *Pisma Sokratyczne (Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta)*, tłum. L. Joachimowicz. Warszawa: PWN.
- Kunka, S. (2009). Do kogo należy grzech pierwородny? *Teologia w Polsce*, 3 (2), s. 229-243.
- Kupś, T. (2003). Grzech i wina w koncepcji egzystencji Sorena Kierkegaarda. *Filo-Sofija*, 1(3), s. 97-116.
- Morawski, M. (2014). *Dogmat łaski – 19 wykładów o porzłdku nadprzyrodzonym*, Kraków: Ultra Montes.
- Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu* (2003) (*Biblia Tysiąclecia*). Poznań: Pallottinum.
- Platon (1988). *Eutyfron*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Słowikowski, A. (2010). Egzystencjalne znaczenie łęku – Kierkegaard, Pilich, Balthassar Nowa Krytyka, 24-25, s. 169-192.
- Szestow, L. (1995). *Sola fide*, tłum. C. Wodziński, Warszawa: PWN.
- Szestow, L. (2013). *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, tłum. J. A. Prokopski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed, A. (2014a). *Dlaczego świadomość grzechu jest warunkiem koniecznym egzystencjalnego chrześcijaństwa*, [w:] A. Szwed, *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (2014b) *Filozoficzne konsekwencje grzechu pierwородnego u Hegla i Kierkegaarda*, [w:] A. Szwed, *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tomasz z Akwinu (1962). *Summa Teologiczna*, red. ks. S. Bełch, Londyn: Oficyna Wydawnicza „Veritas”.
- Wilczyński, A. (2014). Grzech pierwородny w nauczaniu Św. Augustyna i Św. Grzegorza Wielkiego. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 13, s. 135-149.

KIERKEGAARD'S CONCEPT OF SIN AND GUILT

SUMMARY

The aim of this work is to analyze the concept of sin in the works of Søren Kierkegaard. A sensible analyze can't ignore what Kierkegaard wrote about sin primarily in: *The Concept of Anxiety*, *The Sickness Unto Death*, *Philosophical Fragments* and *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Therefore: the discussion of the concept of sin will begin with a review of the traditional concept of Original Sin. Subsequently, the concept of First Sin will be presented, and then further specified by its juxtaposition with the concept of guilt. The study will be closed with a discussion of the analysis of Johannes Climacus from *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* – capturing the categories of guilt and sin in the context of the concept of truth.

Article submitted: 12.10.2022; accepted: 25.11.2022.