

Beata Szymańska

### CZY CIERPIENIE JEST ZŁEM?

Nic – tylko płacz i żal i mrok i nieświadomość i ztrata!  
Takież to świat! Niedobry świat! Czemuż innego nie ma świata?  
Bolesław Leśmian, *Dziewczyna*

Zacznijmy od dwóch cytatów.

Pierwszy z nich pochodzi z *Księgi Hioba*: „Człowiek zrodzony z niewiasty / krótki ma byt i bolesny / jak kwiat wyrasta i więdnie / jak cień chwilowy przemija”<sup>1</sup>.

Oto drugi: „Jakaż, o mnisi, jest szlachetna prawda o bolesności? Narodziny są bolesne, śmierć jest bolesna, smutek, narzekanie, przykrość, zły nastrój i rozpacz także są bolesne; nieuzyskanie tego, czego się pragnie, też jest bolesne. Krótko mówiąc, bolesne są wszystkie, w liczbie pięciu, czynniki przywiązania do czegoś.

Jaka, o mnisi, jest szlachetna prawda o pochodzeniu bolesności? Taka właśnie: pragnienie wiodące do nowych narodzin, i któremu towarzyszą radość i przyjemność, to tu, to tam szukające zadowolenia, mianowicie pragnienie rozkoszy, pragnienie [nowego – przyp. autorki] istnienia, pragnienie nieistnienia.

Jaka, o mnisi, jest szlachetna prawda o zniszczeniu bolesności? Otóż jest to całkowita obojętność wobec pragnienia, zniszczenie go, porzucenie go i odepchnięcie, wyzwolenie się od niego, odwrócenie się od niego.

Z dróg najlepsza jest Ośmiostopniowa, z prawd – Prawda Poczwórna. Z *dharm* najlepsza jest beznamiętność”<sup>2</sup>.

Drugi cytat to słowa przypisywane samemu Buddzie, będące w świecie Wschodu równie znaną i gorzką oceną ludzkiego losu, jak w tradycji chrześcijańskiej *Księga Hioba*. Budda mówi tu o właściwemu całej rzeczywistości cierpieniu, bólu, co wyraża sanskrycki termin *duhkha*. Nie ma w tym jednak oceny świata, nie

<sup>1</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski [et al.], Poznań 1965, s. 546.

<sup>2</sup> *Cztery szlachetne prawdy*, tłum. I. Kania, podaję za: *Filozofia Wschodu. Wybór tekstów*, red. B. Szymańska, Kraków 2002, s. 217.

wspomina się o tym, czy cierpienie to zło, po prostu stwierdza się fakt jego istnienia. Czy więc cierpienie jest złem?

Na tak postawione pytanie odpowiedź wydaje się – pozornie – oczywista: tak. Co więcej, w gruncie rzeczy cierpienie na ogół utożsamia się ze złem, choć – intuicyjnie rzecz biorąc – trzeba stwierdzić, iż są to terminy odnoszące się do różnych obszarów. Termin „zło” sytuuje się w grupie ocen, natomiast „cierpienie” dotyczy doznań, zarówno fizycznych, jak i psychicznych.

W literaturze przedmiotu często cytuje się stwierdzenie: „zły jest każdy czyn, który prowadzi do czyjegoś cierpienia”. *Nota bene* duży kwantyfikator nie wydaje się tu uzasadniony: bo na przykład zabieg lekarski – dla zdrowia poddawanej mu osoby korzystny – może pociągać za sobą cierpienie. Nie jest to też relacja zwrotna: nie każde cierpienie zostało spowodowane przez działanie drugiego człowieka. Dlatego nie każde cierpienie i nie każde działanie, które je powoduje, okazuje się złe. Jeśli z kolei przyjmujemy, iż cierpienie, przeciw nierozzerwalnie związane z ludzką kondycją (czy – jak powiedzą buddyści – z losem każdej czującej istoty), jest złe, to powstaje kolejne pytanie: o jego przyczyny oraz cel.

Problem ten nabrał wyrazistości, kiedy chrześcijaństwo (i gnoza) zaczęły stawiać pytanie o sprawstwo „ciemnej strony” tego świata; kiedy pojawił się – wyrażony przez świętego Augustyna – pytanie „*Unde malum?*”. Kolejne dotyczące cierpienia (i zła) rozwiązania w myśli Zachodu będą w gruncie rzeczy stale skierowane na tę kwestię. Mogą one dotyczyć przyczyny albo celu, mogą też zajmować się tymi sprawami jednocześnie. Warto zauważyć, iż w chrześcijaństwie pytanie o pierwotną przyczynę bólu tylko pozornie nie ma sensu, ponieważ – podobnie jak wszystkiego, co istnieje – tą przyczyną jest Bóg (nawet jeśli uzna się, iż poprzez grzech pierworodny zawinił tu człowiek). Wtedy pojawia się znana trudność, z którą zmagali się zarówno święty Augustyn, jak i Gottfried Wilhelm Leibniz: czy można pogodzić istnienie zła z wszechwiedzą, wszechmocą oraz dobrocią Boga? Stało się to powodem nieskończonej długich dyskusji i prób „obrony Boga”, tworzenia kolejnych teodycei. Nawiasem mówiąc, z podobnych trudności zdawano sobie sprawę w starożytnych Indiach, a pytania, jakie się przy tym nasuwały, przybierały tam takie same formy<sup>3</sup>. Do proponowanych na Zachodzie rozwiązań przejdę niebawem, na razie chciałabym dokonać tu pewnego uogólnienia. W próbie „obrony Boga” zawsze zmierza się do wykazania, iż to, co uważamy za zło, w gruncie rzeczy nim nie jest, a wykazanie tego, to zadanie twórcy teodycei. W gruncie rzeczy każda teodycea stanowi próbę usunięcia „błędu poznawczego”, co pozwoli przynajmniej na uwolnienie się od poczucia niesprawiedliwości, przejawiającego się w pytaniu Hioba: „dlaczego to mnie się przytrafia?”.

Oczywiście cały problem cierpienia posiada w ujęciu filozoficznym swoją bardzo długą tradycję, a poświęcona temu zagadnieniu literatura jest wyjątkowo obszerna i zawiera rozważania najwybitniejszych filozofów, od czasów starożytnych po dzisiejsze. Nie pretendując do uwzględnienia wszystkich możliwych ujęć, posta-

<sup>3</sup> Zwrócił na to uwagę Piotr Balcerowicz. Zob. P. Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, cz. I: *Początki, nurty analityczne i filozofia przyrody*, Warszawa 2003.

ram się tak uporządkować różne podejścia do tego problemu, aby zobaczyć, jak i na ile można tu mówić o wartościowaniu.

Zacznę od sprawy pozornie dość oczywistej. Najczęściej przyjmuje się (choć nie zawsze czyni się to świadomie), że cierpienie to zło, a nawet, że zachodzi tożsamość pomiędzy cierpieniem a złem. Za klasyczny przykład takiego ujęcia uważa się poglądy świętego Augustyna. W jego pismach nie istnieje podział znaczeniowy tych pojęć, choć oczywiście określają je różne terminy (zło jako *malum*, cierpienie jako *dolor* i jego odpowiedniki, łacińskie słowo *dolor* ma bowiem wiele znaczeń, takich jak: ból, troska, niepokój, dolegliwość).

Jednak warto też zauważyć, iż tam, gdzie św. Augustyn stara się ten problem rozwiązać, pojawia się odmienna dla tych dwóch pojęć argumentacja. Jak wiadomo, jego wypowiedź dotycząca zła klasyfikuje je jedynie jako brak dobra, a to, co za zło uważamy, jest w rzeczywistości wynikiem wolnej woli człowieka. Takie przekonanie wyrażał Augustyn, choć niewątpliwie zdawał on sobie sprawę, jak trudne okazały się próby pogodzenia wolnej woli człowieka z wszechwiedzą Boga. Pojawia się też u niego także i inna argumentacja, przypominająca późniejsze wywody Leibniza: to, co pozornie wydaje nam się złe, przy właściwym zrozumieniu, kiedy „myślą ogarnie się całość”<sup>4</sup>, jawi się jako niezbędny element harmonii świata („W Tobie w ogóle nie ma zła; nie tylko w Tobie, ale i w całym stworzeniu Twoim, bo nie ma nic takiego, co by wtargnęło z zewnątrz i zepsuło porządek przez Ciebie ustanowiony. A ponieważ w częściach stworzenia pewne szczegóły nie odpowiadają sobie wzajemnie, uważa się je za złe”<sup>5</sup>). Postrzeganie tego, co się dzieje w świecie, jako „zła” byłoby więc skutkiem – używając terminologii bliższej myśli Wschodu – „niewiedzy”, „błędu poznawczego”.

Augustyn – jak sam pisze – trwał w stanie podobnej niewiedzy, dopóki w szczególnym akcie iluminacji nie objawiła mu się prawda: „Zagłębiłem się i okiem mej duszy [...] zobaczyłem ponad tym okiem i ponad myślą moją światło niezmienne. Nie było to światło zwyczajne i widoczne dla każdego ciała. [...] I już stało się dla mnie jasne, że to, co ulega zepsuciu, jest dobrem i nie mogłoby ulegać zepsuciu, ani gdyby było najwyższym dobrem, ani gdyby nie było dobrem”<sup>6</sup>. Tak właśnie, w akcie oświecenia, zobaczył Augustyn prawdziwą naturę zła. (dla myśli Wschodu cała ta sytuacja poznawcza byłaby pewnie dość oczywista.)

Jeśli idzie o cierpienie, sprawa nie wydaje się już tak prosta. Jego istnienie pozostaje faktem i nie jest to jedynie jakiś brak. Ten fakt domaga się wyjaśnienia, zwłaszcza iż często cierpią ludzie niewinni, przede wszystkim dzieci<sup>7</sup>. Próbując to wyjaśnić, Augustyn powołuje się już na inny rodzaj argumentów: według niego cierpienie stanowi karę za grzech pierworodny.

Przed podobnym problemem stanął Leibniz. W „najlepszym z możliwych światów” zło stanowi element ogólnej harmonii, a zatem, w gruncie rzeczy podobnie jak według Augustyna, nie istnieje jako zło. Pozostaje jednak pytanie o cierpienie,

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1955, s. 138.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 135-136.

<sup>7</sup> Pisał o tym Zygmunt Pucko. Zob. Z. Pucko, *Czy cierpienie ma sens? Teodycea wobec bólu i cierpienia*, Kraków 2004.

o tyle trudniejsze, że w rozważaniach Leibniza grzech pierworodny nie może być wyjaśnieniem. Należy więc przyjąć stanowisko mówiącego, iż cierpienie jest dobrem. Ponieważ podobne rozumowanie jest charakterystyczne dla wielu innych tego typu wypowiedzi, zacytujmy je: „Co się zaś tyczy cierpień, zwłaszcza spadających na ludzi dobrych, to uważać należy za pewne, że wychodzą im one na większe dobro i jest to prawdziwe nie tylko teologicznie, ale i fizycznie, jak przykładem tego jest ziarno, które rzucone w ziemię cierpi, zanim plon wyda. A w ogóle można powiedzieć, że cierpienia zrazu złe, okazują się dobre w skutkach, ponieważ stanowią krótszą drogę do doskonałości”<sup>8</sup>. Czy taki wywód przekona rodziców towarzyszących umierającemu dziecku? Należy w to wątpić. Zawarte w *Kandydzie* szyderstwo Woltera, wymierzone w Leibnizowskie przeświadczenie o dobroci świata, wydaje się w pełni uzasadnione.

Paul Ricoeur zwraca uwagę na to, że – kiedy się przypisuje człowiekowi winę (czy może „odpowiedzialność”, gdyż to wyraża prawo *karmana*) – porządek fizyczny zostaje zastąpiony porządkiem moralnym: „Za pośrednictwem odpłaty porządek fizyczny zostaje wchłonięty przez porządek etyczny; zło tkwiące w cierpieniu zostaje syntetycznie związane ze złem zawartym w przewinie, [...] Świat zmywa okazyje się światem, który wyprzedza rozdział etycznych i fizycznych fenomenów. Etyka miesza się z fizyką cierpienia, a samo cierpienie nabiera znaczeń etycznych”<sup>9</sup>.

Tę pierwotną racjonalizację – uznanie, iż cierpienie jest karą za przewiny człowieka – niweluje jednak historia Hioba. Okazuje się to dość kłopotliwym i nigdy nierozwiązanym problemem w teodycei. Przypomnijmy: Bóg zsyła na swojego wiernego czciciela, pobożnego Hioba, coraz większe cierpienia fizyczne i psychiczne. Ani Hiob, ani jego bliscy nie pojmują sensu tych cierpień. Pozornie chodzi tu o sprawdzenie, czy Hiob wytrwa w swej wierze, jednak pomysł ten wychodzi nie od Boga, lecz od Szatana. A kiedy Hiob zapytuje o powody i cel swego cierpienia, w odpowiedzi pojawia się hymn o potędze krokodyla i hipopotama jako dowód na Bożą potęgę. Tajemnica nie zostaje wyjaśniona, choć oczywiście myśl chrześcijańska wraca do pytania o pochodzenie zła wielokrotnie – od świętego Augustyna po współczesnych myślicieli.

Pełne utożsamienie zła i cierpienia pojawia się w jednym z najbardziej znanych wywodów filozoficznych na ten temat – w *opus magnum* Schopenhauera *Świat jako wola i przedstawienie*. Tym, co różni jego poglądy od innych badaczy problemu, jest fakt, iż Schopenhauer nie stawia sobie pytania ani o przyczynę, ani o cel zła. W całej swojej ontologii uznaje je za pierwotny i istotowy element bytu, związany z faktem, iż stanowiąca zasadę świata „rzecz sama w sobie”, wola, przejawia się zawsze w formie indywidualnych istnień. To zjawisko można ewentualnie uznać za przyczynę cierpienia (i Schopenhauer niekiedy właśnie tak pisze), ale nie można stwierdzić, dlaczego tak się dzieje, gdyż sama aktywność woli nie posiada przyczyny ani celu. Wola jest „ślepa”, a cała sytuacja – absurdalna.

Według Schopenhauera świat jest tak zły, że gorszy być już nie może, co stanowi odwrócenie Leibnizowskiej teodycei, sprowadzające się do stwierdzenia, że

<sup>8</sup> G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, [w:] idem, *O ostatecznym źródle rzeczy*, tłum. J. Domański, Warszawa 1969, s. 240.

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, s. 32.

wszystkie żyjące istoty funkcjonują na granicy cierpienia możliwego do wytrzymania, a przekroczenie tej granicy w świecie doprowadziłoby do jego unicestwienia<sup>10</sup>. Wszelkie inne poddawane ocenie elementy – czyny człowieka, jego emocje czy pożądanie – okazują się złe wtedy, gdy prowadzą do cierpienia, czyli zawsze, ponieważ taki skutek mają wszelkie działania człowieka. Ujednostkowienie woli prowadzi do nigdy nieustającej walki „wszystkich przeciw wszystkim”. Jedno istnienie trwa tylko kosztem innego, śmierć zaś stanowi mechanizm ślepej woli, która – jako zasada świata – nie ma początku, ani końca, podobnie jak pozbawione początku i końca jest zło.

To przekonanie o nieskończoności cierpienia zmieni się dopiero w poglądach dziś już zapomnianego, ale kiedyś niezmiernie popularnego Eduarda von Hartmanna, kontynuatora pomysłów Schopenhauera, który w swej książce *Philosophie der Unbewusste* przewidywał jeden sposób unicestwienia zła i cierpienia: świadome i zbiorowe samobójstwo ludzkości, a zarazem zniszczenie całego życia na Ziemi. Przyczyną cierpienia pozostaje bowiem fakt, iż Nieświadome, odpowiednik Schopenhauerowskiej woli, w jakimś momencie zyskało świadomość, przejawiając się w jednostkowych odczuwających bytach. Dopiero ich całkowita zagłada zlikwiduje cierpienie. Konkluzja Schopenhauera mówi, że świat jest zły w najwyższym stopniu, tak zły, iż gorszy być nie może. Cierpienie i zło okazują się tym samym i tworzą naturę rzeczywistości. Stawiając pytanie „o źródło zła na świecie, straszliwego, anonimowego, rozdzierającego serce zła, okropnego cierpienia”, filozof stwierdza, iż wyjaśnienie stanowi „nierozzerwalny związek między istnieniem zła i istnieniem świata”, a więc przyjęcie, że wolność nie mieści się w *operari*, lecz w *esse*, z czego wynika „zło, cierpienie i cały świat”<sup>11</sup>.

Uznanie życia za „nędzne” i pełne rozpaczę pozwoliło z kolei Pascalowi na stworzenie jego słynnego „zakładu”, dotyczącego istnienia Boga; podobnym torem podąży też – równie pesymistycznie oceniający świat – Kierkegaard. Ale w systemie Schopenhauera nie istnieje soteriologia, chociaż pojawia się pojęcie nirwany. Jest ono jednak w jego tekstach tak niejednoznaczne, że nie można na tej podstawie wyciągać żadnych wiążących wniosków, jeśli chodzi o perspektywę ostatecznego wyzwolenia. Lecz jak wiadomo, Schopenhauer nie poprzestaje na tej gorzkiej ocenie rzeczywistości. Istnieją według niego drogi wyjścia z cierpienia, które dokładnie omawia. Są to, mówiąc najkrócej, współczucie (a raczej współcierpienie – *Mitleidung*) oraz kontemplacja estetyczna. Obie drogi wymagają skierowania uwagi na przedmiot inny niż własne „ja”, „wypełnienia umysłu” poprzez koncentrację na szczególnym obiekcie, takim jak dzieło sztuki czy krajobraz w przeżyciu estetycznym, czy też cierpienie innej istoty udostępnione w akcie współczucia. Zawsze chodzi tu o wyciszenie się woli, chwilowe odrzucenie indywidualnego „ja”. Wszystkie wskazywane sposoby wyciszenia w sobie indywidualnej woli – współczucie, kontemplacja estetyczna czy całkowite wyzbycie się pragnień – prowadzą do jednego: osiągnięcia nirwany jako stanu spokoju, a nawet – co wydaje się pewną osobliwością – stanu błogości.

<sup>10</sup> A.Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 824 i n.

<sup>11</sup> Idem, *Über den Willen in der Natur*, podają za: J.Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988, s. 201.

Schopenhauer przyjmuje też możliwość (co prawda, dostępną nielicznym jednostkom) całkowitego wyrzeczenia się woli, zaniknięcia „ja”, likwidującego cierpienie będące wszak rezultatem indywidualizacji woli. Jest to zaniknięcie indywidualnego ja, buddyjski stan nicości. Nie zmienia to, rzecz jasna, oceny sytuacji świata: zło i cierpienie istnieją nadal. Ale, jak ujął to znawca Schopenhauera i jego znakomity tłumacz, Jan Garewicz: „Możliwość zaprzeczenia woli życia [...] nie oznacza oczywiście likwidacji zła na świecie, ale dla człowieka, który osiągnął ten szczybel poznania, zło przestaje być ważne, przestaje być atrybutem istnienia, staje się akcydensem. Zło nie zostaje zniszczone w świecie empirycznym, ale przestaje być problemem dla myśli”<sup>12</sup>.

Istnieją też stanowiska, według których, ogólnie mówiąc, tożsamość między cierpieniem a złem nie istnieje. Takie ujęcie problemu pojawia się przeważnie w tych systemach filozoficznych, w których to normy moralne wyznaczają pojęcia dobra i zła, wskutek czego o cierpieniu może w ogóle nie być mowy – tak jest na przykład w etyce Kanta. Ponadto można wskazać na istnienie wielu norm moralnych, których naruszenie uważa się za moralnie złe, ale nie wiąże się (w każdym razie – bezpośrednio) z niczym cierpieniem. Dotyczy to m.in. rygorystycznych zasad określających życie seksualne. Również takie „grzechy główne” jak kłamstwo czy lenistwo, wcale nie muszą prowadzić do czyjegokolwiek cierpienia, gdyż tzw. kłamstwo w dobrej sprawie może kogoś uchronić od bólu, zaś lenistwo bywa bardzo przyjemne. Ponadto nie każde cierpienie stanowi zło, do którego to stwierdzenia jeszcze trzeba będzie powrócić.

W buddyzmie, w którym kwestia cierpienia odgrywa rolę kluczową, właściwie nie występuje problem zła. O tym, że wszystko, co istnieje i odczuwa, doznaje cierpienia, była już mowa w przytoczonych na początku *Czterech szlachetnych prawdach*. Przekonanie o powszechności tego zjawiska wydaje się charakterystyczne dla całej indyjskiej myśli filozoficznej. Ale to buddyzm uczynił z niego problem centralny, dążąc do jego ukazania i znalezienia środków zaradczych (właśnie w celu zrozumienia i wyjaśnienia „prawdy o cierpieniu” Budda rozpoczął swoją długą wędrówkę, zarazem w przenośnym i dosłownym znaczeniu tego słowa). Warto więc tej kwestii poświęcić nieco miejsca<sup>13</sup>.

W swoim nauczaniu Budda, który nie odwoływał się jak poprzedzające go szkoły do autorytetu świętych ksiąg – *Wed*, przejął jednak z wcześniejszej myśli Indii szereg pojęć istotnych dla zrozumienia jego koncepcji cierpienia. W całym przekazie jego nauki nie zaistniała nawet potrzeba specjalnego zaznaczenia, iż takie przejęcie nastąpiło, ponieważ rola tych idei nie budziła najmniejszych wątpliwości, chociaż ich głębszy sens bywał później modyfikowany i dyskutowany. Tak więc oczywiste wydawało się przekonanie, iż nasz obecny żywot na ziemi nie stanowi jednorazowego epizodu, bo rodziliśmy się już nieskończoną ilość razy, a przed nami jest jeszcze zapewne długi ciąg dalszych wcieleń. Każda żyjąca istota pozostaje uwikłana w „kołowrót wcieleń”, co jest nieuniknione, choć niekoniecznie pożądanе. Wyraża to sanskrycki termin *sansara*, oznaczający dosłownie „wędrowanie”. A ta

<sup>12</sup> J.Garewicz, *op. cit.*, s. 91.

<sup>13</sup> Por.: B. Szymańska, *Wartości etyczne w buddyzmie zen*, [w:] *Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, red. M. Kudelska, Kraków 2005.

wędrowka, cykl kolejnych wcieleń, będzie trwać tak długo, dopóki kiedyś nie nastąpi ostateczne wyzwolenie – *moksha* (a w późniejszej terminologii buddyjskiej – *nirwana*). Cały ten cykl określa prawo *karmana*, odwieczne i od nikogo niezależne.

Ta nauka pojawia się już w *Wedach* i stanowi jedno z najistotniejszych pojęć w całej myśli Indii<sup>14</sup>. Znaczenie terminu *karman* zmieniało się od początkowego rozumienia go jako „właściwie odprawionego rytuału” po charakterystyczne dla buddyzmu – i to dla wszystkich jego szkół – przeświadczenie, iż każdy czyn (sanskryckie słowo *karman* znaczy właśnie „czyn”) niesie określone skutki, które decydują o kolejnych wcieleniach, i że zarówno dobre, jak i złe uczynki mają swoje konsekwencje, od których wolne pozostają tylko czyny ludzi o najwyższym poziomie duchowości. Nasze działania, czy tego chcemy, czy nie, wikłają nas w nieustanny ciąg wcieleń, dopóki nie osiągniemy tego poziomu duchowego rozwoju, który przyniesie nam ostateczne wyzwolenie – *nirwanę*. Prawo *karmana* to prawo odwieczne i nawet, jeśli przyjmuje się istnienie bogów, uważa się, iż pozostaje ono niezależne od nich. Tak więc wszystko, co się człowiekowi przydarza, okazuje się rezultatem jego działań, i tylko on ponosi za to odpowiedzialność. Tak rodzi się cierpienie – nieuchronny element każdego ludzkiego losu.

Należy pamiętać, że – prócz terminu *karman* – istnieje także inne pojęcie o zasadniczym dla buddyzmu znaczeniu, a przy tym – o wiele starsze. Jest to *duhkha*, co tłumaczy się niekiedy jako „cierpienie”.

Ale sanskryckie słowo *duhkha* (palijskie – *dukkha*) nie oznacza jedynie bolesnych doznań fizycznych i psychicznych. Powszechność cierpienia należy rozumieć jako nieobecność szczęścia, niedoskonałość, brak wpływu na to wszystko, co się przydarza. Nieszczęściem są narodziny, starzenie się, choroba i śmierć, a także spotkanie z tym, co niemiłe, rozstanie się z tym, co przyjemne, nieosiągnięcie na stałe tego, czego się pragnie. Charakteryzuje to całość bytu nie tylko ludzkiego, lecz również wszystkich innych odczuwających istot. W tym sensie *dukkha* to śmierć i lęk przed nią, a także narodziny (gdyż wikłają nas w *sansarę*), w jakimś sensie też przyjemność, gdyż bolejemy po jej utracie lub martwimy się, że ją utracimy. Dlatego z cierpieniem wiąże się wszystko, co przydarza się człowiekowi, a jego mianem określane są właściwości świata; może więc trafniejsze stają się w tym wypadku takie określenia jak „dolegliwość”, „nieprzyjemność”, choć ten tekst konsekwentnie będzie powracać do tradycyjnej terminologii (warto tu przypomnieć o analogicznej wieloaspektowości łacińskiego terminu *dolor*).

W skrócie można stwierdzić, iż kolejne cztery prawdy mówią o: cierpieniu (palijskie – *dukkha*), jego powstaniu (*dukkha – samudaya*), ustaniu cierpienia (*dukkha-nirodha*) i o drodze do ustania cierpienia (*dukkha – nirodha – gāmini – patipadā – magga*). Zgodnie z prawdą pierwszą w powszechnym doświadczeniu narzucają się nam cechy świata, które go współkonstruują i które stanowią synonim *samsary*. Naturą świata jest wszechobecne cierpienie, nieszczęście (*dukkha*), a także nietrwałość (*anitya*), zmienność oraz brak stałego „ja” (*anatman*), brak jakiegokolwiek substancjalnego oparcia. Druga prawda dotyczy przyczyny cierpienia i wikłania się w *sansarę*, którą pozostaje pragnienie (sanskryckie – *tryszna*), rozumiane jako istot-

<sup>14</sup> Zob. M. Kudelska, *Karman i dharmy*, Kraków 2003.

ny impuls wszelkich poczynań. Rozwinięciem tego poglądu stało się „Prawo Zależnego Powstawania”, objaśniające mechanizm wikłania się i wyzwiania z *samsary*. Są to następujące elementy – warunki: niewiedza (z niej powstają dyspozycje karmiczne), zespół świadomości zmysłowej i świadomości aktywności umysłowej, organizm psychofizyczny, sześć podstaw (pięć zmysłów oraz umysł), kontakt, odczucie, pragnienie, Ignięcie, bytowanie, narodziny, starzenie się i śmierć. Z kolei nirwanę przedstawioną w trzeciej prawdzie rozumiano pierwotnie jako ustanie potoku *dharm* – podstawowych elementów świata, wygaśnięcie pragnień i zanik cierpienia. I wreszcie czwarta prawda mówi, iż wyzwolenie można osiągnąć poprzez podążanie „Szlachetną Ośmiostopniową Ścieżką”. Jest to – wyliczmy – właściwy pogląd, właściwa intencja, właściwa mowa, właściwe działanie, właściwy sposób życia, właściwy wysiłek, właściwa uważność, właściwe skupienie (*samadhi*). Mamy tu zatem do czynienia ze zbiorem zaleceń, odnoszących się do odpowiedniego, moralnego sposobu życia oraz postępowania, a dalej – co dla buddyzmu niezwykle ważne – do należytego skupienia i medytacji.

Za przyczynę cierpienia buddyzm uznaje pragnienie. Ale pojawia się jeszcze jedno jego potencjalne źródło. To niewiedza (sanskryckie – *awidja*). Sam termin *awidja* ma wiele znaczeń i dotyczy – w tym wypadku – nieznajomości zarówno „Ośmiostopniowej Ścieżki”, jak i natury rzeczywistości. Niewiedza to nieprzyjmowanie do wiadomości faktu, o którym była już mowa, że świat stanowi zespół nietrwałych elementów – *dharm*, że wszystko przemija. My jednak nie uznajemy tego i przywiązujemy się do rzeczy, ludzi, do samych siebie. Niewiedza sprawia, iż powstają w nas pragnienia, których nie możemy ugasić. W ten sposób „niewiedza” powoduje cierpienie. To ona stoi u początku kolejnego wcielania się człowieka, bowiem zdarzenia pozostają powiązane ze sobą, jedno rodzi następne, tworząc nieustanny splót, z którego wyzwolić nas mogą jedynie oświecenie oraz *nirwana*, postępowanie moralne oraz medytacja, pozwalająca na uwolnienie umysłu od przywiązania (jak widać, właściwe postępowania moralne stanowi tu sprawę niezwykle istotną). Porównywanie „Czterech Szlachetnych Prawd” do drogi terapii w medycynie (stwierdzenia istnienia choroby, uznanie, iż ma ona swoją przyczynę, rozpoznanie tej przyczyny, wyleczenie choroby) jest więc w pełni uzasadnione.

Nie mówi się tu (w każdym razie nie w buddyzmie pierwotnym) o radzeniu sobie z poszczególnymi rodzajami cierpienia, stanowi ono bowiem problem całościowy i tylko jako taki można je zlikwidować. Inaczej niż w epikureizmie, w którym świat uznaje się za dobry, a cierpienie stanowi jedynie sprawę ludzkiej świadomości, w buddyzmie pozostaje ono istotnym elementem świata przejawionego. Uwolnienie się od niego wymaga w gruncie rzeczy wydostania się ze świata zjawisk, lecz nie jest to możliwe bez radykalnej zmiany postawy poznawczej, choć oczywiście słowo „poznanie” nie musi oznaczać uzyskania wiedzy dostępnej jedynie na drodze intelektualnej.

Uważa się powszechnie, iż buddyzm, wysuwając na plan pierwszy cierpienie, stał się koncepcją skrajnie pesymistyczną, i tak właśnie na Zachodzie od początku tę religię odbierano. Jeden z wielkich myślicieli trzynastowiecznych Indii, Madhawa, pisał: „To, że przemijająca egzystencja jest tożsama z cierpieniem, jest wspólnym wyrokiem założycieli wszystkich sekt i szkół. Gdyby tak nie było, nie przejawialiby



oni takiej żarliwości w usiłowania powstrzymania go i unicestwienia. Musimy pamiętać zatem, że wszystko jest cierpieniem i wyłącznie nim<sup>15</sup>.

A jednak buddyzm nie zaleca kontemplacji cierpienia, choć także nie wyraża rozpacz z powodu jego obecności w świecie. Przyjmuje je jako nieuchronny element tej rzeczywistości, jaka została nam dana w zwykłym (a więc mylnym) poznaniu, ale to nie znaczy, iż świat, w jakim żyjemy, zasługuje na negację lub pogardę. Pewne nurty buddyzmu, takie jak chiński *chan* oraz japoński *zen*, z ich estetycznym podejściem do rzeczywistości i cała wyrosła z buddyzmu sztuka, stanowią dowód na to, że prawdziwy wgląd w rzeczywistość prowadzi do jej pełnej akceptacji. Jak pisze współczesny mistrz buddyzmu zen, Tich Nhat Hanh: „Nie istnieje nic, do czego musielibyśmy dążyć. Wystarczy zwrócić się ku sobie i cieszyć oddechem, uśmiechem, sobą samym i pięknem, które nas otacza”<sup>16</sup>.

Buddyzm nie postuluje też bierności. Podstawowe cnoty buddyjskie – współczucie i miłość (*karuna* i *maitri*) – wskazują na tak istotny warunek, jak czynny udział w życiu i pomaganie tym, którzy, cierpiąc, takiej pomocy potrzebują. Ze współczesnych badań wynika, że dobroczynność to stosunkowo późny wynalazek Europy<sup>17</sup>. Filozofia grecka nie nawoływała do filantropii. Pierwsze instytucje dobroczynne – szpitale dla chorych – zaczęły na naszym kontynencie powstawać dopiero za panowania Konstantyna. W Indiach, zwłaszcza po upowszechnieniu się buddyzmu, doszło do tego znacznie wcześniej. Za panowania króla Aśoki (ok. 250 p.n.e) istniały już nie tylko domy opieki dla ludzi, ale nawet szpitale dla zwierząt. Zaprzecza to utrwalonemu na Zachodzie stereotypowi, iż buddyzm wobec cierpienia zajmuje postawę bierną, nastawioną wyłącznie na indywidualne wyzwolenie się od niego.

Max Scheler, dla którego problem cierpienia stanowi kluczowe zagadnienie, pojawiające się w wielu jego rozprawach, podkreśla wyraźną opozycję między podejściem Wschodu i Zachodu. Jest to przeciwstawienie dość dyskusyjne, ale wynikające z obecnych w myśleniu Zachodu stereotypów. Warto je zacytować: „W odniesieniu do każdego rodzaju bólu i cierpienia istnieją dwie przeciwstawne drogi, na których się je zmniejsza i usuwa. Jedną jest aktualna walka *zewnętrzna* przeciwko obiektywnym, naturalnym lub społecznym *przyczynom* bólu i cierpienia, zdecydowany „opór przeciw złu” jako obiektywnej właściwości świata. Tą drogą podążała na ogół aktywna i heroiczna cywilizacja *zachodnia*. Druga droga polega nie na usuwaniu zła i przez to dopiero cierpienia z jego powodu, lecz na próbie powstrzymania *cierpienia* (wywoływanego wszelkimi możliwymi rodzajami zła) od wewnątrz – poprzez możliwie całkowite i doskonale umyślne usuwanie mimowolnego, automatycznego oporu, który – jak to już dawno poznali Hindusi – tak samo jak przyczyna zewnętrzna (tzn. obiektywne zło naturalne i społeczne) jest warunkiem istnienia bólu i cierpienia”<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, tłum. M. Kanert, W. Szkudlarczyk-Brkić, Kraków 2005, s. 165.

<sup>16</sup> T. Nhat Hanh, *Każdy krok niesie pokój. Zen w sztuce codziennego życia*, tłum. T. Tyszowiecka-Tarkowska, Poznań 1997, s. 116.

<sup>17</sup> H. Nakamura, *op. cit.*, s. 111.

<sup>18</sup> M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 33.

Oczywiście to tylko schemat, w którym (jak na to wskazuje dalszy ciąg tekstu) już samo rozumienie filozofii indyjskiej wymagałoby polemiki (problem zła odnoszony do buddyzmu oraz całej filozofii Indii, w których pojęcie „zła” – jeśli funkcjonuje – posiada odmienne niż w etyce Zachodu konotacje), jednak ten schemat właśnie pozwala trafnie odróżnić dwie drogi „wychodzenia z cierpienia”.

Jak już zostało stwierdzone, buddyzm nie udziela wskazówek, jak praktycznie radzić sobie z konkretnym cierpieniem, zwłaszcza tym, które wiąże się z aspektem cielesnym. Nie zmienia to faktu, iż różne szkoły buddyjskie, podobnie jak szkoły bramińskie, dawały wskazówki, jak walczyć choćby z bólem fizycznym. Istnieje wiele opowieści o niezwykłych umiejętnościach wykazywanych przez wielkich mnichów buddyjskich, potrafiących znosić ekstremalne warunki klimatyczne, leczyć choroby i uśmierzać cierpienia innych ludzi, jednak zasadnicze przesłanie buddyzmu pozostaje inne. Zadaniem Buddy było ogólne ukazanie, w jaki sposób cierpienie powstaje i jak powinno się je usuwać. Pozostaje to zarazem możliwością, jak i zadaniem każdego człowieka. Wystarczy, iż odrzuci on „niewiedzę”, ujrzy i zaakceptuje świat w jego prawdziwej naturze, w jego nietrwałości. Poznanie to droga do wyzwolenia.

Poznanie jako droga uwalniająca od cierpienia stanowi wątek popularny w całej indyjskiej myśli filozoficznej. Ale przecież nie inaczej było w wypadku starożytnego Zachodu. Wielki znawca tego okresu, Pierre Hadot, dla którego filozofia to „ćwiczenie duchowe”, pisząc o hellenistycznych i rzymskich szkołach filozoficznych, zauważa, iż „dla wszystkich szkół filozoficznych podstawową przyczyną cierpienia, zamętu, nieświadomości człowieka są namiętności: chaotyczne pragnienia, wyolbrzymione obawy. Przemówność troski przeszkadza żyć prawdziwie. Filozofia zatem okazuje się przede wszystkim leczeniem namiętności”<sup>19</sup>. Rzeczą mędrca jest rozpoznanie faktu, iż można i należy uniknąć cierpienia poprzez wyzbycie się zarówno pragnień, jak i emocji, a drogę do tego stanowią takie działania, jak medytacja i wyrabianie w sobie właściwej postawy niezależnienia się od czynników zewnętrznych, samokontroli oraz obojętności (*autarkeia*, *apateia*). Podobnie jak w buddyzmie, tak i w filozofii antycznej uwolnienie się od cierpienia wynika z rozpoznania jego przyczyn (i te przyczyny ma wskazywać filozofia), a następnie ich usunięcia. Już starożytni stosowali na określenie tej postawy, postulowanej przez stoików, termin „terapia”<sup>20</sup>. Stoicy, Platon i jego następcy, a także – można powiedzieć – cała filozofia grecka widzi w odwołaniu się wyłącznie do rozumu człowieka, niezależnego od tego, co cielesne, od namiętności i pragnień, drogę do uwolnienia się od cierpienia, drogę wyzwolenia. Oczywiście, myśl grecka nie jest skierowana na cierpienie, tylko na jego przeciwieństwo: szczęście. A jednak postulat moralny wydaje się w obu drogach podobny – uwolnienie wyzwolenie się od, zaciemniających umysł i przywiązujących do świata rzeczy, pragnień, oczyszczenie, czyste poznanie.

Tak właśnie przedstawia się sprawa cierpienia w epikureizmie. Twórca tego kierunku sądził, iż jedynym celem człowieka powinno być „wyzdrowienie”. Służyć temu miał słynny *tetrafarmakon* – „poczwórne lekarstwo”, które uśmierzało cztery obawy: przed niemożnością osiągnięcia szczęścia, przed cierpieniem, przed boga-

<sup>19</sup> P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 14-15.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 15.

mi i przed śmiercią. Jak widać, tylko jeden punkt dotyczy tu cierpienia, pozostałe – „niepokoje duszy” – wiążą się natomiast z poczuciem lęku. Ten lęk można usunąć przez uświadomienie sobie, iż: przyjemność łatwo osiągnąć, gniewu bogów ani śmierci nie ma powodu się bać, gdyż bogowie nie wtrącają się do spraw ludzkich, a śmierć – mówiąc w skrócie – nie dotyczy nas.

Przypomnijmy to rozumowanie, bo – choć dosyć znane – uznawane bywa mylnie za odnoszące się ogólnie do cierpienia, co – jak sądzę – stanowi błąd. Tylko ból fizyczny, określony właśnie jako „cierpienie”, domaga się innej argumentacji. Bólu nie należy się bać, gdyż albo jest dojmujący i krótkotrwały, albo trwa długo, ale wówczas jest słaby. Jednak ten argument łatwo daje się obalić poprzez proste empiryczne doświadczenie fizycznego cierpienia. Filozofia Epikura nie udziela wskazówek, w jaki sposób da się je fizycznie usunąć lub przynajmniej zminimalizować poprzez opanowanie bólu., choć o tym myślicielu powiadano, iż posiadał takie zdolności. Zresztą z problemem cierpienia fizycznego nie mogli się uporać także i inni filozofowie starożytni. Inaczej podejście do kwestii bólu wyglądało na Wschodzie. Tego rodzaju problem stanowi istotny składnik na przykład filozofii i ćwiczeń jogi, w wynikach których można się nauczyć opanowywać, a nawet likwidować ból fizyczny.

„Terapia” Epikura polegała więc na ukazaniu, że lęk nie ma uzasadnienia, że wynika z błędnego rozpoznania sytuacji w świecie i samo zrozumienie tego faktu ma już charakter terapeutyczny. Naturalnym stanem człowieka (inaczej niż w buddyzmie) pozostaje stan szczęśliwości, wystarczy zatem pozbyć się urojonych zmartwień. Pojawia się tu, oczywiście, inna niż buddyjska koncepcja natury ludzkiej, jednak analogie buddyjskie wydają się aż nadto wyraźne. Także w tej koncepcji cierpienie okazuje się złem, które powinno się eliminować. I – zauważmy – również tutaj cierpienie, jako rezultat naszego lęku, stanowi wynik błędu poznawczego. Wystarczy rozpoznać przyczynę, usunąć ją, a człowiek będzie szczęśliwy.

Podobne rozumowanie można prześledzić u stoików oraz cyników. Także oni wskazują na to, że cierpienie zależy od stanu umysłu, i uznają, iż człowiek mądry potrafi, niezależniąc się od pragnień i emocji, uwolnić się od tego stanu.

Tego rodzaju wątki można zresztą dostrzec już u Platona. Także on stawia w swoich pismach postulaty uniezależniania się od spraw tego świata (zwłaszcza w *Państwie* można doszukać się wezwań do „odwrócenia się od świata”, „patrzenia z góry” na wszystkie ziemskie sprawy). Mówi się też o „oczyszczaniu duszy”, aby mogła dostrzec prawdę, wreszcie – pojawia się wyzwalający ogląd ukazany w *Uczcie*, a przedstawiony też przez Plotyna. Przypomina to buddyjską drogę dochodzenia do takich stanów poznawczych (*samadhi*), w których cierpienie już nas nie dotyczy.

Jak widać, większość kierunków filozoficznych starożytnej Europy, a także Wschodu, uznając cierpienie za doznanie, które może i powinno zostać usunięte, wskazuje na drogę – sądzę, iż można tu przyjąć ten termin – indywidualnego rozwoju duchowego, choć wiedza o tym, jak tego dokonać, może pochodzić z różnych źródeł: z przekazu mistrza-nauczyciela, jakim byli Budda czy też Epikur, a także – z własnej pracy nad sobą, czy studiowania należycie pojmowanej filozofii.

W chrześcijaństwie podobne wątki można odnaleźć w pismach Ojców Pustyni. Na ogół jednak religia ta, choć nie neguje możliwości zmniejszania cierpień w życiu doczesnym poprzez pomoc i wsparcie, jakiego w tym celu należy udzielać bliźnim (zapewne z tego wynikał rozwój medycyny), wyzwolenia od cierpienia doszukuje się w wymiarze eschatologicznym: ci, którzy dostąpią zbawienia, będą wolni od bólu, dla pozostałych przeznaczono natomiast cierpienie wiekuiste. Stary spór o łaskę i – w końcu – o naturę zła wobec dobroci Boga dotyczył przecież przede wszystkim właśnie tego ostatniego rodzaju cierpienia.

Przypatrzmy się z kolei bardziej szczegółowo tej sytuacji, w której podejmuje się działalność w celu zniesienia cierpienia. Pojawiają się tu dwie zasadnicze możliwości. Pierwsza z nich to uznanie, iż cierpienie wprawdzie łączy się z ludzką egzystencją, ale jest związane ze sferą przeżywania, dlatego można przyjąć taką postawę, która je zneutralizuje. Chodzi więc o odpowiednie przekształcenie świadomości. Można też przyjąć postawę drugą, mówiącą o tym, że – przynajmniej w konkretnym, materialnym wymiarze – cierpienie pozostaje czymś realnym i trzeba, rozpoznając przyczyny, starać się o jego usunięcie, przynajmniej w pewnym zakresie, dzięki postępowi różnych dziedzin wiedzy (medycyna, farmacja, psychologia, ekologia itd.). W obu wypadkach, co jest niezwykle istotne, cierpienie zostaje uznane za zło, za coś, co nie powinno mieć miejsca, a jego usunięcie stanowi podstawowe zadanie tego, kto taki fakt rozpoznaje).

Do pierwszej grupy zaliczyć należy te poglądy filozoficzne, a niekiedy też religijne, które podejmują się ukazania, na czym polega błąd poznawczy, czyli przyczyna cierpienia, i w jaki sposób można go usunąć, nie zawsze bowiem samo ukazanie tego, że poznanie fałszuje rzeczywistość, wystarczy do zmiany takiej sytuacji. Tak właśnie rzecz ma się w buddyzmie. „Cztery Szlachetne Prawdy” objawione przez Buddę po jego „przebudzeniu” wymieniają przyczyny cierpienia oraz sposoby jego uśmierzenia. Zasadniczą przyczynę – niewiedzę (*awidja*) stanowiącą źródło przywiązania i związanego z tym nieuniknionego dyskomfortu – winno się zastąpić właściwym rozpoznaniem sytuacji człowieka w świecie, a także – podjęciem odpowiedniego działania, „Ośmiostopniowej Ścieżki”, co spowoduje ustanie przyczyny i przyniesie kres cierpieniu. Podobnie jest zresztą w koncepcji Artura Schopenhauera.

Do drugiej grupy można zaliczyć stanowiska wszystkich tych filozofów, którzy przyjmują istnienie postępu, jaki wyraża się także (a może przede wszystkim) w znoszeniu cierpienia, zarówno dzięki rozwojowi nauki, jak i poprzez coraz doskonalszą organizację życia społecznego. Takie stanowisko podzielali myśliciele Oświecenia, pozytywista – August Comte, socjaliści utopijni, w jakiś sposób także marksiści, czy wreszcie różnorakie nurty utylitarystyczne. Przeświadczenie, iż zadanie nauki i miarę jej postępu stanowi znoszenie cierpienia, to również szczególnie przesłanie medycyny.

Można wreszcie uznać, że nie ma powodu do usuwania cierpienia, ponieważ pozostaje ono czymś pozytywnym. Zwolennicy takiego poglądu wysuwali różne argumenty. Cierpienie może stać się sposobem, w jaki Bóg doświadcza wybranych, ukochanych przez siebie ludzi, chociaż sens tego doświadczenia wydaje się niepojęty. Podjęte dobrowolnie może stanowić pokutę i zmazanie czyjejs winy. Może sprzy-

jać duchowemu rozwojowi człowieka, uszlachetniać go, uwrażliwiać na nieszczęście innych, zwiększać jego empatię. Jest to więc sposób na osiągnięcie moralnej doskonałości. W niektórych koncepcjach cierpienie – jako skutek czynów z poprzednich wcieleń – okazuje się sygnałem i szansą, aby w następnych życiach uniknąć podobnych błędów – stanowi zatem sposób na uczenie się i doskonalenie w toku wcieleń. Według buddyzmu zen fizyczny ból, jaki mistrz zadaje uczniowi, może tegoż ucznia doprowadzić do nagłego oświecenia, zaś w koncepcji chrześcijańskiej mówi się o cierpieniu ponoszonym dla dobra wyższych wartości: męczeństwo za wiarę, obrona ojczyzny, poświęcenie siebie dla uratowania życia innego człowieka stają się tu szczególnie wartościowe. Najpełniej wyraża takie pojmowanie cierpienia męczeńska śmierć Chrystusa.

Z postacią Chrystusa wiąże się inna jeszcze koncepcja, mówiąca o tym, iż cierpienie stanowi czynnik zbawczy w dziejach ludzkości. Jak głosili polscy mesjaniści, naród polski, który doznał najwięcej cierpień, odegra dzięki temu szczególną rolę w historii wszystkich narodów. W odniesieniu do dziejów powszechnych w szczególności problem ten pojawia się u Hegla. Nie nazywa on wprowadzenia cierpienia dobrem. Przeciwnie, kreśli obraz ukazujący dzieje jako „pobojowisko, na którym składano w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnoty jednostek”<sup>21</sup>. Cierpienie okazuje się jednak nierozdzielnie sprzężone z postępem w dziejach i w tym sensie niewątpliwie jest czymś pozytywnym.

Może się też ono stać cennym doświadczeniem sprzyjającym twórczości, inspiracją dla artysty. Często też samo stanowi temat sztuki. Był czas, w którym uważano, iż pewne choroby, takie jak gruźlica czy „obłąd”, szczególnie sprzyjają twórczości. Zgodnie z niektórymi teoriami cierpienie świadczy również o niezwykłości człowieka – stąd niedole artysty, geniusza, pojawiają się jako popularny motyw Romantyzmu oraz przełomu antypozytywistycznego.

Odczuwanie cierpienia wiąże się też – w pozytywny sposób – z ascezą, treningiem sportowym i aktywnym trybem życia. Jest wówczas niejako ubocznym skutkiem wyboru środków prowadzących do określonych celów, jednak, jak się wydaje, w takim wypadku posiada wprowadzenie uzasadnienie, lecz nie stanowi samo przez się wartości. Wreszcie – w praktycznym aspekcie – w procesie wychowawczym ostrzega ono dziecko przed niebezpieczeństwem, zaś w medycynie okazuje się cenną – bo pozwalającą na szybkie rozpoznanie i podjęcie terapii – oznaką choroby.

Przypatrzmy się teraz tej ostatniej sprawie<sup>22</sup>. W medycynie mamy na ogół do czynienia z sytuacją, w której przyczyna cierpienia nie zawiera się w świadomości człowieka, lecz wiąże się z jego ciałem: chorobą, kalectwem, bólem fizycznym. Jednak pewna domena tej dziedziny wiedzy – czyli, mówiąc bardzo ogólnie, wszelkie nurty psychoanalizy – w gruncie rzeczy przyjmuje założenia bliskie myśli Wschodu, a więc przekonanie, że za znaczną część dolegliwości człowieka odpowiada nieświadomość i że dotarcie do zawartej tam wiedzy pozwoli na usunięcie tychże. Także i tu zasadniczą sprawą pozostaje wówczas zmiana świadomości, a uzyskanie

<sup>21</sup> G.W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 32.

<sup>22</sup> Zob. B. Szymbańska, *Sens i bezsens cierpienia*, „Sztuka leczenia”, 1999, nr 4.

wiedzy prowadzi do usunięcia zaburzeń, zarówno psychicznych, jak i – niekiedy – fizycznych.

W stosunku do poprzednio wymienionych stanowisk w wypadku medycyny zachodzi pewna bardzo istotna różnica, której nieświadomienie sobie stawia często lekarza przed trudnościami, jakich rozwiązać nie może, gdyż problemy z nią związane nie należą w ogóle do obszaru medycyny. Nie jest bowiem zadaniem lekarza – jako przedstawiciela konkretnej dyscypliny naukowej – rozstrzygnięcie problemu pochodzenia oraz ontologicznego statusu cierpienia. Jeśli to czyni, wykracza poza obręb zarówno problematyki, jak i metody badawczej swojego zawodu. Pozostając na stanowisku naukowca lub praktyka, lekarz nie stawia przed sobą problemów natury ontologicznej czy metafizycznej, a uznanie przezeń cierpienia za nieusuwalną cechę egzystencji byłoby istotnym zaprzeczeniem celu i obowiązku terapii. Zadanie lekarza stanowi przede wszystkim rozpoznanie konkretnej przyczyny jednostkowego cierpienia fizycznego, zlikwidowanie zakłóceń w funkcjonowaniu organizmu, usunięcie bólu. Domeną medycyny jako nauki pozostaje przede wszystkim badanie tych konkretnych przyczyn cierpienia i do tego dysponuje ona własną metodologią, a także aparatem poznawczym. Na lekarzu ciąży obowiązek rozstrzygnięcia, jaki rodzaj i stopień fizycznego cierpienia jest niezbędny (jako sygnał choroby, informacja o nieprawidłowościach czy jako objaw nieuchronnie towarzyszący zabiegowi operacyjnemu), i podjęcie starań o to, aby każdy inny niż ten niezbędny rodzaj i stopień bólu został niezwłocznie usunięty, a także – czy bolesny lub okaleczający zabieg stanowi warunek wyzdrowienia albo chociaż zachowania dotychczasowego stanu zdrowia, czy też jest on zbędny, choćby dlatego, że stan pacjenta nie rokuje już nadziei na poprawę.

Przy tym sytuacja współczesnej medycyny wydaje się na tyle odmienna, że nie ma już konieczności, przed jaką stawał Epikur i jego współcześni, czyli „rozumowego” oswajania bólu, który nie daje się usunąć. Żeby uprzytomnić sobie ten problem, warto zapamiętać, że aż do XIX wieku nawet taki prosty dziś zabieg, jak leczenie czy usunięcie zęba, wiązało się z ogromnym bólem. Środki, jakimi dziś dysponuje medycyna, pozwalają natomiast na usunięcie niemal każdego rodzaju bólu. Zwiększa to odpowiedzialność lekarza, który – właśnie z racji swojego zawodu – musi uznać, że każde wywołane zaburzeniem zdrowia cierpienie jest złem, choć niekoniecznie w sensie moralnym. Jest to jednak zawsze zakłócenie jakiegoś prawidłowego, wzorcowego stanu rzeczy. Zadanie terapii polega na przywróceniu prawidłowego stanu rzeczy lub na jego zrekonstruowaniu, jeśli uszkodzenie było dane „od początku”, – wrodzone albo bardzo wczesnie nabyte. Bywa też jednak – i to nierzadko – iż lekarz równocześnie ma do czynienia, z czymś, co starożytni określali jako „cierpienie „duszy”: z nieuleczalną chorobą, trwałym kalectwem, perspektywą rychłej śmierci. Wtedy właśnie staje przed nimi problem, którego rozstrzygnięcie wykracza poza wiedzę, jaką daje mu jego dyscyplina. Na ogół radzi sobie wówczas, jak potrafi – kierując się intuicją, swoim światopoglądem lub systemem religijnym, niekiedy staje się również filozofem – dyletantem. Często dzieje się tak z lekarzami i psychologami, którzy mają do czynienia z sytuacjami terminalnymi. Być może w procesie kształcenia medycznego cała ta problematyka powinna znaleźć swoje miejsce, aby

w każdym wypadku wybory, jakich dokonują, próbując zrozumieć i złagodzić ból, na który nie ma już rady, były świadome.

Toczy się obecnie – bardzo emocjonalnie nacechowana – dyskusja na temat prawa do przerwania tzw. „uporczywej terapii”, kiedy stanowi ona jedynie przedłużanie cierpienia, zarówno psychicznego, jak i fizycznego. W wypadku uporczywej terapii naruszającej świadomą wolę pacjenta to lekarz podejmuje za niego decyzję; sam musi uznać, co jest mniejszym złem. Takie wybory często mają odniesienia religijne, choć – historycznie rzecz biorąc – sprawa ta nie wydaje się jasna. W zamierzczłych czasach wolno było na przykład dobijać śmiertelnie rannych rycerzy na polu bitwy, by oszczędzić im cierpienia (stosowany w takich sytuacjach sztylet nosił wiele mówiącą nazwę: „mizerykordia”). Wolno także i teraz w sytuacjach terminalnych odmówić poddania się terapii, o ile tylko pacjentowi uda się to w porę zrobić. Cały ten problem okazuje się stosunkowo nowy dlatego, że nigdy wcześniej medycyna nie stwarzała możliwości utrzymywania czegoś w rodzaju życia ciała przy nieodwracalnie zniszczonej świadomości. Dziś szokuje nas znane stanowisko Platona domagającego się nieleczenia bardzo chorych ludzi. Powoływał się przy tym na Asklepiosa, który „uważał, że nie powinno się leczyć człowieka, który nie potrafi sam przeżyć ustalonego okresu, bo to się ani jemu, ani państwu nie przyda”<sup>23</sup>. Oczywiście w radykalnym platońskim dualizmie, gdzie ciało jest „grobem” i „więzieniem” duszy, źródłem jej dolegliwości, wyzwolenie się z niego staje się czymś pożądanym. Jeśli ciało przestaje być sprawnym narzędziem, to nie ma sensu troska o nie. Przy obecnym, holistycznym traktowaniu człowieka problem okazuje się jednak niesłychanie trudny i zapewne nieprędko zostanie rozstrzygnięty. Jednak – jako terapia – medycyna nigdy nie powinna głosić apologii cierpienia, uznając że – jeśli w wypadku cierpienia towarzyszącym zabiegom jest ono nieuniknione – trzeba odwoływać się do etyki wyboru mniejszego zła. Istotne dla medycyny, jako przede wszystkim terapii, powinno stać się uznanie, iż każde cierpienie jest złem i nie jest zdaniem lekarza zgodą na jego utrzymywanie czy też usprawiedliwianie.

Spróbuj teraz uporządkować najważniejsze stanowiska dotyczące istoty cierpienia:

1. Cierpienie jest uzasadnione poprzez arbitralną decyzję Boga (Bóg tak chce).
2. Bóg zsyła cierpienie, by poddać człowieka próbie.
3. Cierpienie stanowi karę za popełnione czyny, wymiar Bożej sprawiedliwości. Powyższe koncepcje nie tłumaczą, dlaczego na przykład cierpią małe dzieci (które przecież nie popełniły nic złego i nie są świadome, więc nie mogą być poddawane próbie – dotyczy to także zwierząt), ani nie wyjaśnia celu cierpienia, jakim jest wiekuiste potępienie<sup>24</sup> (dzieci często swoją chorobę uznają za karę za zrobienie czegoś złego. Jak negatywny wpływ może to wywrzeć na psychikę ciężko chorych ludzi, mogą opowiedzieć opiekujący się nimi lekarze). Nie wiadomo też, dlaczego Bóg nie rozdziela cierpienia równomiernie: niektórzy dobrzy ludzie doznają go w nadmiarze, inni, często niegodziwi, są od niego niemal wolni.

<sup>23</sup> Platon, *Państwo*, t. 1, tłum. S. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 147.

<sup>24</sup> Pisał o tym zajmujący się problemem cierpienia chorych dzieci Zygmunt Pucko. Zob. Z. Pucko, *op. cit.*

4. Cierpienie może też być spowodowane wyłącznie przez samego człowieka, na przykład przez nieprzyjmowanie do wiadomości faktu, iż cierpienie stanowi integralny element świata, choć jego charakter (i świata, i cierpienia) pozostaje nierzeczywisty. Jako skutek złych czynów, cierpienie może okazać rezultatem działania bezosobowego *karmana*. Tu problem staje się bardziej skomplikowany. O ile uzna się, iż jest to rezultat karmicznych skutków poprzednich czynów, wówczas nabiera ono sensu, lecz nie wynika z tego, iż musi ono zostać zaakceptowane. Może też ono być stopniowo eliminowane na drodze indywidualnego rozwoju.
5. Cierpienie stanowi integralny składnik świata, którego natura jest dwoista, a jego twórcą jest zły Bóg. Tak głoszą religie dualistyczne, takie jak zoroastyzm, zoroastryzm, mazdaizm, manicheizm, różne nurty gnozy oraz czy herezja katarów.
6. Cierpienie integralnie wiąże się z rozwojem w dziejach ludzkości – tak jak u Hegla. Jest ono czymś nieuchronnym jako istotny element postępu (modyfikację takiego poglądu stanowi przekonanie, iż miarą postępu w dziejach ludzkości jest właśnie eliminacja cierpienia – taki pogląd głosiły: Oświecenie, koncepcje pozytywistyczne, w jakimś sensie również marksizm).
7. Istnieją koncepcje, w których przyjmuje się, iż cierpienie jest czymś pozytywnym, jest dobrem.
8. Cierpienie według niektórych systemów jest ze swej natury bezsensowne. W najskrajniejszej wersji taki pogląd wyrażał w swoich pracach Artur Schopenhauer, a także jego mniej znani następcy – Eduard von Hartmann oraz Philipp Mainländer – Wola czy Nieświadome, które stanowią przyczynę cierpień odczuwających stworzeń, same są „ślepe” i bezosobowe, nie można ich zatem ani oskarżać, ani liczyć na ich pomoc. W gruncie rzeczy podobne myśli można odnaleźć w egzystencjalizmie z jego pojęciem „absurdu”.
9. Cierpienie ma jakiś sens, ale nie jest on rozpoznawalny.. Jego istnienie w świecie wynika z woli Boga, ale nie wiadomo, dlaczego Bóg tak chce, albo też stanowi ono rezultat prawa *karmana*, choć nie wiemy, dlaczego takie prawo istnieje.
10. Wreszcie samo pytanie o przyczyny istnienia cierpienia w świecie jako ogólnego problemu filozoficznego można uznać za pytanie źle postawione – dowodzą tego neopozytywizm oraz filozofia analityczna. Oczywiście nie wyklucza to uznania, iż badanie przyczyn niedoli ludzkiej i jej różnych rodzajów, a także szukanie sposobów jego usunięcia ma sens (kierunki pozytywistyczne, utilitaryzm). Od XVIII wieku pojawiają się propozycje, aby – nie zadając pytań metafizycznych – poprzez postęp i wzrastającą wiedzę eliminować cierpienia w społeczeństwie. Wszelkie rozwiązania pragmatyczne prezentują takie właśnie podejście.

Jak sądzę, ostatnia z wymienionych postaw jest najczęściej zajmowana przez medycynę jako dziedzinę naukową i zarazem terapię w szerokim znaczeniu tego słowa. To stanowisko w szczególny sposób przekształca się w charakterystyczne dla epoki nowożytnej przeświadczenie, że – podobnie jak śmierć – cierpienie jako fakt społeczny nie powinno mieć miejsca. Rodzi to tak charakterystyczne postawy, jak przemilczanie cierpienia, odsuwanie się od ludzi, których ono dotknęło, lub pokazywanie go w pozornie realistyczny, jednak daleki od rzeczywistości sposób. Pojawiają się jednak również głosy mówiące, że być może w czasach przenikania



się kultur obie drogi – aktywnej działalności na rzecz znoszenia cierpienia charakterystycznej dla Zachodu i indywidualnej drogi przekształcania własnej świadomości właściwej dla Wschodu – okażą się równie ważne i użyteczne. Już wiele lat temu Max Scheler pisał o zacieraniu się różnic: „Zacieranie to dotyczyć będzie przede wszystkim różnic pomiędzy podstawowym ideałem *aktywnego* w świecie zewnętrznym «bohatera», a rozpowszechnionym głównie w Azji, występującym najdobitniej w południowym, pierwotnym buddyzmie, ideałem „mędrca”, *znoszącego* cierpienie i zło istnienia oraz przeciwstawiającego się im dzięki sztuce znoszenia, „niestawiania oporu”. [...] Do sfery istotowej człowieka przynależy bowiem zasadniczo możliwość likwidowania każdego cierpienia i zła, począwszy od najprostszycy cielesnych bólów po najgłębsze cierpienia duchowej osoby, zarówno od *zewnątrz*, poprzez przekształcenie wywołujących je zewnętrznych bodźców, jak i od *wewnątrz*, poprzez likwidację naszego popędowego oporu przeciwko bodźcowi, krótko mówiąc – poprzez sztukę *znoszenia*”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> M. Scheler, *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 218-219.