

# Tadeusz Gadacz

 <https://orcid.org/0000-0001-8746-4016>

 [tgadacz@agh.edu.pl](mailto:tgadacz@agh.edu.pl)

Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie

 <https://ror.org/oobas1c41>



## Obrazy cierpienia



Pocieszanie ma swe granice, gdzie nie wystarczą wszelkie słowa, tam zbędne jest każde słowo<sup>1</sup>.

Cierpienie jest jednym z bardziej dojmujących doznań życiowych. Choć niepojęte i często trudne do udźwignięcia, splecione jest z życiem w sposób nierozdzielny. Nie jest jakimś szczególnym przypadkiem, który się przytrafia, ale czymś, bez czego życie nie byłoby możliwe. Każdy wcześniej czy później doznaje cierpienia, gdyż jest ono ceną, jaką płacimy za pragnienia, ceną życia. Od cierpienia nie można uciec. „Szczęście umyka przed swoim myśliwym coraz dalej. Cierpienie przybliża się do uciekiniera tym bardziej, im szybciej on ucieka”<sup>2</sup> – pisał Max Scheler. Zmierza ono jak cień za każdą

1 V. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984, s. 127. W początkowym fragmencie tego artykułu odwołuję się do opublikowanego już rozdziału *Enigma cierpienia*, [w:] *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s. 200–222.

2 M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 48.

słoneczną radością życia. Dlatego skarżył się na życie anonimowy starożytny autor: „Któż by sprostał tobie, o życie, gdyby nie śmierć? Niezliczone twoje niedole – ciężko je dźwigać i umknąć im trudno. Rzeczy, które z natury są piękne – te są dobre: ziemia, morze, gwiazdy, światło księżyca, blask słońca. A poza nimi – tylko trwoga i ból. Jeśli dasz nam chwilę radości, zaraz płacić za nią trzeba cierpieniem”<sup>3</sup>.

Chociaż przyczyną cierpienia jest ból, to cierpienie nie jest tożsame z bólem. Jest ono czymś więcej niż ból, jest przeżyciem. Bez tego przeżycia bólu, bez refleksji nad nim, bez doznania trudno byłoby mówić o cierpieniu. Choć więc ból dominuje w cierpieniu, to jednak cierpienie nie ogranicza się do samego bólu. Bardziej znaczącą rolę niż ból odgrywają w nim wrażliwość, pamięć, wyobraźnia. Czym więc jest cierpienie?

W cierpieniu doświadczamy przede wszystkim przeżycia bezradności. Cierpimy, gdyż jesteśmy bezradni, bezsilni, bezwolni wobec tego, co stanowi granicę naszej wolności. Cierpimy, ponieważ nie jesteśmy w stanie usunąć bólu fizycznego, gdyż nie możemy ulżyć cierpieniu bliskich nam osób, ponieważ nie możemy osiągnąć czegoś z powodu nieprzekraczalnych ograniczeń tkwiących w nas samych, ponieważ nie możemy zmusić do miłości kogoś, kogo kochamy, albo dlatego, że nie potrafimy zatrzymać przy życiu tych, których ukochaliśmy najbardziej. Wyrazem bezradności jest pełne zdumienia spojrzenie, bezradne rozłożenie rąk i płacz jako przejaw bezsilności. Bezradność cierpienia jest więc ośmieszeniem wolności. Cierpimy wtedy, gdy dzieje się coś, na co nie mamy wpływu, a myślimy tu o zdarzeniach losowych, o uczynkach innych ludzi, a także o tym, co leżało w granicach możliwości wyboru nas samych, a co jest już nieodwracalne. W tym ostatnim przypadku człowiek doświadcza swojej bezradności wobec czasu. Jest bezradny wobec przeszłości, nie może jej odwrócić. Dlatego źródłem cierpienia mogą być nie tylko aktualne bolesne przeżycia, ale także wspomnianie przeżyć już minionych. Człowiek bywa też bezradny wobec przyszłości. Cierpi, lękając się tego, co może się zdarzyć.

Cierpienie jest przeżyciem bezradności także w tym sensie, który odsłania nam sam źródłostów: w cierpieniu niemożliwa jest jakaś rozstrzygająca rada. Trudno jest radzić innym, jak mają postępować, jakie podjąć decyzje. Żadna bowiem rada nie przystaje w pełni do samego doświadczenia cierpienia. Nie ma odpowiedzi na bezradne pytania.

Cierpienie jest tym wyższe, im wyższy jest stopień bezradności człowieka. Inaczej cierpi się z powodu chwilowego bólu fizycznego, wobec którego

3 *Antologia palatyńska*, wybrał i przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 17.

człowiek jest bezradny tylko przez krótki czas. Inaczej z powodu krzywdy komuś wyrządzonej, gdy pozostaje już tylko okazać bezradność wobec nieodwracalnej przeszłości. Jeszcze inaczej w sytuacji, która wydaje się trudna do przezwyciężenia, jak w doświadczeniu rozdartego serca czy trwałego konfliktu sumienia. Stopień bezradności jest miarą cierpienia. Trudno nie przywołać tu postaci Syzyfa i Prometeusza. Jeden bezradnie wtaczał kamień pod górę, bez żadnej nadziei, że uda mu się dopełnić dzieła. Drugi tkwił przykuty do skały, nie mając nadziei, że jego cierpienie kiedykolwiek się skończy. Nie na darmo ludzka wyobraźnia wymyśliła te mity. Cierpienie duchowe nie jest związane z bólem fizycznym, choć w swej bolesności może być o wiele bardziej dojmujące. Najczęściej spowodowane jest śmiercią ukochanych osób, ich chorobą i cierpieniem. Jeśli bólowi fizycznemu można ulżyć przez środki przeciwbólowe, to w cierpieniu duchowym ukazuje się szczególna bezradność człowieka, bezradność wobec pokrzyżowania pragnień. Niczego bowiem innego nie pragniemy bardziej niż życia ukochanych i tego, by byli wolni od cierpienia. Ich śmierć staje w poprzek naszym pragnieniom, zwłaszcza kiedy poprzedzona jest długotrwałym cierpieniem. I właśnie wobec tego pokrzyżowania pragnień okazujemy się bezradni.

U podstaw cierpienia duchowego tkwi w gruncie rzeczy pokrzyżowanie jednego jedynego pragnienia. Jest nim pragnienie miłości. Nie cierpielibyśmy bowiem z powodu śmierci bliskich, gdybyśmy ich nie kochali. Nie cierpielibyśmy jedynie z powodu abstrakcyjnej zasady sprawiedliwości, gdyby nie chodziło nam przede wszystkim o oszukanego bliskiego nam człowieka. Nie byłoby też w nas cierpienia wywołanego wskutek nieporozumień, gdyby nie zależało nam na tych, którzy nas nie zrozumieli. Dlatego duchowe cierpienie można określić jako pokrzyżowaną miłość.

To zatem nie fizyczny ból, lecz cierpienie, zmuszając nas do refleksji, stawia nas przed pierwszą z alternatyw: Czy nasze życie jest źródłem podziwu czy rozpaczki? Pisał Luigi Pareyson, jeden z najwybitniejszych filozofów włoskich XX wieku, nauczyciel Umberta Eco i Gianniego Vattimo: „Widziane w swej bezałożeniowości ukazuje się jako dodatek, prawdziwy dar zawdzięczany gestowi wspaniałomyślności, czysty nadmiar, który staje się obiektem podziwu. Ten kto ujrzy je w taki sposób staje się współczesny stworzeniu i uczestniczy w tej samej cudowności, którą odczuł sam Bóg wobec swojego dopiero co ukończonego dzieła, i której psalmista nie przestaje odczuwać: «Tu es Deus qui facis mirabilia». Widziane w swym nieufundowaniu, istnienie ujawnia swój skryty aspekt; życie przedstawia się jako skazanie, które wzbudza zarazem ubolewanie nad tym, że się istnieje, i opłakiwanie tego,

że się nie istnieje: lepiej nie być, niż być. Jest to [...] «lepiej się nie urodzić» Sofoklesa i Teognisa, lamentowania Hioba nad tym, że z matczynego łona nie dostało się *ad tumulum*, do grobu; są to wszystkie rzeczy, których echo sły-chać w poezji nowożytnej i współczesnej: «Pues el delito mayor | del hombre es Haber nacido»; «Quelb crime avons-nous fait pour mériter de naître?»; [...] «Not to be born is the Best for Man»; «El horror de ser y de seguir siendo»<sup>4</sup>. Już zatem w samym tym spojrzeniu na życie rysują się nam dwa obrazy: optymistyczny i pesymistyczny. Tak jak na życie, w podobny sposób możemy też spojrzeć na chorobę.

Druga alternatywa dotyczy tego, czy cierpienie da się zrozumieć, usprawiedliwić, a przez to pocieszyć, jak sądziła filozoficzna teodycea, czy też ważniejszą rolę odgrywa tu sztuka? Wiele lat wierzyłem w filozofię. Zarówno jednak refleksja, jak i osobiste doświadczenia doprowadziły mnie do przekonania, że filozofia jest bezradna.

Cierpienia nie da się pocieszyć. Pisał rosyjski egzystencjalista Lew Szestow: „W ostatnich latach życia Kierkegaard wpadał we wściekłość, kiedy słyszał, że jakiś pastor pociesza matkę, która straciła dziecko, przypominając jej historię kuszenia Abrahama albo Hioba. Chrześcijańskie pocieszenie, podobnie jak pocieszenie Sokratesa, gorsze jest od najgorszego nieszczęścia, jakie tylko może się przydarzyć człowiekowi”<sup>5</sup>. Teodycee usprawiedliwiają racjonalne zasady, są jednak niewrażliwe na los jednostek czy narodów. „Człowiek popadł w niewolę, doznał krzywdy, stracił bliskich, nawet ojczyznę – taki jest porządek rzeczy. Przecież ucierpiało coś pojedynczego, przypadkowego, jakiś „kaprys”, nie ma o co pytać, pytanie jest po prostu niestosowne”<sup>6</sup>. Teodycee uspakajają, dlatego uniewrażliwiają na cierpienie. Teodycea jest snem, antyteodycea – przebudzeniem i czuwaniem. „A tymczasem – i na tym polega sens filozofii Pascala, tak niepodobnej do tego, co zazwyczaj nazywa się filozofią – „Ne cherchons pas assurances et fermeté” („Nie szukajmy tedy pewności i stałości”) w naszym nadprzyrodzonym, zaczarowanym świecie. Nie można być spokojnym, nie można spać”<sup>7</sup>. Tam, gdzie człowiek doświadcza powalającego bólu, który jest przejawem niszczącej choroby bez jakiegokolwiek nadziei uzdrowienia, gdy patrzy na umierające w cierpieniu dziecko, na cierpienie matki i jej pokrzyżowane pragnienie przez zbliżającą się śmierć jeszcze nie narodzonego, tam musi zamilknąć wszelka próba zrozumienia

4 L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Genova 1989, s. 12–13.

5 L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 288.

6 Tenże, *Na szalach Hioba*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 68.

7 Tamże, s. 371.

i usprawiedliwienia. „Łatwo byłoby dorzucić kilka paragrafów do *Teodycei* Leibniza – pisał Henry Bergson – Lecz wcale nie mamy na to ochoty. Filozof może znajdować przyjemność w spekulacjach tego rodzaju w ciszy swego gabinetu: lecz czy będzie spekulował, stojąc przed matką, która była właśnie świadkiem śmierci swego syna? O nie, cierpienie jest rzeczywistością straszną i czymś nieznośnym jest taki optymizm, który zło definiuje *a priori* jako mniejsze dobro...”<sup>8</sup>

Wbrew tym głosom przedstawmy jako przykład, zresztą mój ulubiony, sens cierpienia w obrazie św. Augustyna. Święty Augustyn opowiadał się za poznaniem dialektycznym, zgodnie z którym wartość pozytywna może być poznana i uświadomiona jedynie w kontekście wartości negatywnej. Nie można zatem poznać dobra bez zła, a zbawienia bez potępienia. Pojęcie *limbus puerorum* nie było jeszcze znane w jego czasach, gdyż jego twórcą był o wiele później św. Tomasz z Akwinu. *Limbus*, czyli otchłań, była częścią piekła, w której nieochrzczone dzieci oczekiwały na zbawienie. Nie mogły być zbawione, gdyż nie zostały oczyszczone z grzechu pierworodnego. Nie mogły być potępione, ponieważ dobrowolnie nie zgrzeszyły. W czasach św. Augustyna dzieci nieochrzczone, ponieważ pojęcie *limbus puerorum* było nieznanne, były potępione. A zatem, nakładając na to ideę poznania negatywnego, można sobie wyobrazić, że radość zbawionych chrześcijańskich rodziców polegała na oglądaniu mąk ich nieochrzczonego dziecka.

Uważam, że o wiele większą rolę wobec cierpienia ma do odegrania sztuka, a nie spekulatywna teodycea. Pisał żydowski myśliciel Franz Rosenzweig, że cierpienie może być jedynie ukształtowane. Taką kształtującą rolę odgrywała zawsze sztuka. „Także sztuka przewycięża cierpienie. Nie wtedy, gdy je neguje, ale tylko wówczas, gdy je kształtuje. Artysta wie, że jest tym, komu zostało dane powiedzieć to, co cierpi. Także w nim samym obecna jest niemota pierwszego człowieka. Nie usiłuje on ani «przemilczeć» cierpienia, ani go «wykrzyzczyć»: Przedstawia je. W przedstawieniu dokonuje pojednania sprzeczności”<sup>9</sup>. Według Rosenzweiga, pod względem treści, każda sztuka jest tragiczna, jest przedstawieniem cierpienia. Sztuka uczy przewyciężać cierpienie nie zapominając<sup>10</sup>.

Przed Rosenzweigem Georg Wilhelm Friedrich Hegel stosunek człowieka wobec cierpienia zobrazował poprzez namysł nad koncepcjami estetycznymi różnych epok. Twórczość antyczna ukazuje cierpienie w smętnej zadumie,

8 H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 254.

9 Tamże, s. 583–584.

10 Por. tamże, s. 584.

jak w postaci Niobe i grupy Laoookona. „Nie wybuchają one skargą i rozpaczą, lecz trwają w swym majestacie i wielkości; to ich trwanie jednak pozostaje puste, ból i cierpienie jest tu niejako ostatnim akordem, a miejsce pojednania i zaspokojenia musi zająć chłodna rezygnacja, w której jednostka, choć nie załamuje się w sobie, wyrzeka się jednak tego, przy czym tak mocno trwała. To, co niskie, nie zostało tu zduszone, nie ma tu żadnych przejawów gniewu, pogardy lub goryczy, ale dostojeństwo indywidualności jest tu tylko sztywnym bytem u siebie, beznadziejnym znoszeniem przeciwności losu, w którym szlachetność i cierpienie duszy nie otrzymują zadośćuczynienia”<sup>11</sup>. Dopiero sztuka romantyczna, w przeciwieństwie do sztuki klasycznej, ukazuje właściwy sens cierpienia, które polega na śmierci własnej duszy ze względu na Boga, na wolności i błogości. „[D]uchowe pojednanie należy ujmować i przedstawiać tylko jako ruch i działanie ducha, jako proces, który rodzi walkę i zmaganie się, i którego istotnym momentem jest cierpienie, śmierć, bolesne uczucie nicości, męka ducha i ciała. Tak bowiem jak najpierw Bóg wyodrębnia ze siebie skończoną rzeczywistość, tak człowiek skończony, który zaczyna od siebie jako od istoty znajdującej się poza królestwem bożym, otrzymuje za zadanie wznieść się ku Bogu, wyzbyć się skończoności, odrzucić precz to, co jest niczym, i przez uśmiercenie swej bezpośredniej rzeczywistości, stać się tym, co Bóg – zjawiwszy się w człowieczej postaci – uczynił czymś przedmiotowym jako prawdziwa rzeczywistość”<sup>12</sup>. Istotą romantycznego cierpienia jest pojednanie. „Pojednanie bowiem jednostkowej podmiotowości z Bogiem nie przejawia się bezpośrednio jako harmonia, lecz jako taka harmonia, która tworzy się dopiero z nieskończonego cierpienia, zaparcia się siebie, poświęcenia, i uśmiercenia tego, co skończone, zmysłowe i subiektywne”<sup>13</sup>. Wyrazem tego jest cierpienie Chrystusa: „Chrystus bicowany, w koronie cierniowej, dźwigający krzyż na miejsce kaźni, przybity do krzyża i konający powolną, męczeńską śmiercią – wszystko to nie daje się przedstawić w formach greckiego piękna; w tych sytuacjach bowiem momentem wyższym jest świętość w sobie, głębia duszy, nieskończoność cierpienia jako wiekuisty moment ducha oraz spokojne znoszenie cierpienia i boski spokój”<sup>14</sup>.

Hegel i Rosenzweig zwrócili moją uwagę na obrazowanie w sztuce. Podobne obrazowanie zachodzi w myśleniu. Myślenie nie tylko argumentuje, przeprowadza wywód, ale rozstrzuwa przed nami obrazy. Nie są to obrazy

11 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 44.

12 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1966, s. 156.

13 Tamże, s. 179–180.

14 Tamże, s. 181.

malarskie ani rzeźbiarskie przedstawienia. Są jednak obrazami „malowanymi” słowem.

Pierwszymi obrazami cierpienia, które chciałbym tu przywołać, jest cierpienie Niobe i Marii Matki Chrystusa. Porównał je Hegel, ukazując różnicę między cierpieniem klasycznym i chrześcijańskim cierpieniem romantycznym: „Także Niobe utraciła swe dzieci i stoi przed nami w blasku czystej wzniosłości i niepokalanego piękna. Tym, co utrzymuje się tu nadal, jest pewna strona egzystencji tej nieszczęsnej kobiety, jest przeobrażone w naturę piękno, które stanowi całkowitą treść jej realnego istnienia; ta rzeczywista indywidualność pozostaje w swym pięknie tym, czym jest. Ale jej wnętrze, jej serce utraciło całą treść swej miłości, swej duszy – jej indywidualność i piękno może już tylko skamienieć. – Innej zgoła natury jest ból Marii. Cierpi ona nie mniej, czuje ostrze sztyletu, które przesywa wnętrze jej duszy, serce jej się kraje, ale sama nie kamienieje z bólu. Ona nie tylko miała swą miłość, ale cała jej dusza jest miłością, jest ową wewnętrzną wolną, konkretną głębią uczucia, które zachowuje w sobie treść absolutną tego, co utraciło, i nawet w utracie ukochanego trwa w spokoju swej miłości. Serce jej pęka, ale [...] treść jej uczucia, które z niezmaconą świeżością prześwieca z cierpienia duszy, to coś nieskończenie wyższego [niż piękno Niobe]”<sup>15</sup>.

Drugim obrazem jest cierpienie Hioba. Obraz zinterpretowany przez dziesiątki myślicieli i pisarzy poczynawszy od ojców Kościoła, skończywszy na XX wieku. Tu odwołam się głównie do interpretacji Sorena Kierkegaarda: „To jest patriarcha nieszczęść, sam Hiob – i jego przyjaciele. Stracił wszystko, ale stopniowo, gdyż Pan wziął, i Pan wziął, i Pan wziął. Przyjaciele nauczyli go smakować gorycz strat, gdyż Bóg dał, Bóg dał, i Bóg dał, i jeszcze nic nie rozumiejącą żonę dał na dodatek”<sup>16</sup>. Nie da się, według Kierkegaarda, wyjaśnić ludzkiego cierpienia. „Hiob ma rację. Pomimo wszystko. [...] protestuje on przeciw wszystkim ludzkim wyjaśnieniom, a ta wytrzymałość i siła przekonują do jego siły i wiedzy. Każde ludzkie wyjaśnienie jest dlań jedynie nieporozumieniem. Cierpienie, jakiego doznaje, jest w obliczu Boga tylko sofistematem, którego sam nie potrafi rozwiązać, pocieszając się, że uczyni to Bóg”<sup>17</sup>. Dlatego Kierkegaard pisze ironicznie o poetach: „Dzisiaj sądzi się, że poeci najlepiej znają prawdziwy wyraz cierpienia i zrozpaczony język namiętności. Jak adwokaci sądu okręgowego podnoszą sprawę cierpiących przed

15 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, s. 57–58.

16 S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 259.

17 Tenże, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinusa*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 115.



sąd współczującej ludzkości”<sup>18</sup>. Hiob z krzykiem lwa staje przed Sądem Najwyższym. Odpowiedź Boga jest wspanialsza od „czczej miejskiej paplaniny o sprawiedliwej opatrności, wymyślonej przez ludzką mądrość i powtarzanej przez staruchy i półmężczyzn”<sup>19</sup>.

Cierpienie nierozzerwalnie związane jest kondycją człowieka. Pascal nazywał go „trzcina myślącą”, a Kierkegaard „wiatkiem i szybko więdnącym kwiatem, który staje się wspaniały, dążąc ku wolności. Zdobywa świadomość, której nawet Bóg nie może mu odebrać, chociaż Bóg mu ją dał”<sup>20</sup>. Hiob nie jest bohaterem wiary, która uspakaja. Taką postacią był Abraham, lecz „bogatą w znaczenia wypowiedzią człowieka w jego wielkim prawowaniu się z Bogiem, w tym długim i przerażającym procesie, który się zaczął, gdy Szatan położył zło między Bogiem a Hiobem, a który zakończył się zapewnieniem: to wszystko jest próbą”<sup>21</sup>. Hiob tę próbę przetrwał, dlatego zrealizowało się na nim powtórzenie: „Hiob został błogosławiony i wszystko otrzymał *podwójnie*. – To się nazywa *powtórzenie*”<sup>22</sup>. „Jedynie dzieci nie dostał Hiob w podwójnej ilości, gdyż istnień ludzkich nie można podwoić w ten sposób. Tylko powtórzenie ducha jest możliwe, choć i ono w doczesności nie będzie tak doskonałe jak w wieczności, która jest prawdziwym powtórzeniem”<sup>23</sup>.

Hiob jest wzorem i nauczycielem dla ludzkości. Znaczenie Hioba nie polega na tym, że wypowiedział słynną sentencję „Pan dał, Pan zabrał...”, lecz, że wcielił ją w życie<sup>24</sup>. Hiob pociesza jako ten, „który zaświadcza, że to, co przerażające, zostało przecierpiane, trwogi zostały przeżyte, wewnętrzna walka z rozpaczą przezwyciężona”<sup>25</sup>.

Mikołaj Bierdiajew porównał tragedię Hioba z tragedią Edypa (Sofokles). Te dwie tragedie różni doświadczenie Bogobórstwa. Edyp poddany był losowi i pogodzony z nim poprzez doświadczenie piękna. „W tragedii *Edypa* zdumiewa pokora wobec przeznaczenia. Słowa i gest Edypa są przepiękne w swym umiarze i pokorze, zawarte jest w nich estetyczne przemienienie cierpienia. Edyp nie ma do kogo apelować w swych niewinnych cierpieniach, nie ma z kim walczyć. Edyp żyje w immanentnie zamkniętym świecie i nie ma żadnej potęgi, na którą może liczyć w walce ze światem. Świat pełen jest

18 Tamże, s. 103.

19 Tamże, s. 104.

20 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 111.

21 Tamże, s. 117.

22 Tamże, s. 120.

23 Tamże, s. 129.

24 Tenże, *Pisma mniejsze*, tłum. K. Toeplitz, Toruń 2007, s. 144.

25 Tamże, s. 146.



bogów, ale bogowie są immanentni światu, nimi także rządzi przeznaczenie, które zesłało na Edypa tragiczne cierpienia, niewinne i nie do rozwiązania”<sup>26</sup>. Hiob natomiast walczy z Bogiem (Bogobóstwo): „Zupełnie inaczej przeżywa swoją tragedię Hiob. Hiob nie jest pokorny i nie godzi się z losem. Hiob woła i jego krzyk napełnia historię świata, do dzisiaj dźwięczy w naszych uszach. W krzyku Hioba czujemy los człowieka. Dla Hioba nie istnieje los jak dla Edypa. On zna moc, która przewyższa świat, przewyższa los, do której można apelować w sprawie cierpień świata, więc krzyczy do Boga i ten krzyk przechodzi w Bogobóstwo”<sup>27</sup>. Tylko Biblia zna Bogobóstwo. Nietzscheańskie *amor fati* (miłość fatum) nie zna Bogobóstwa, gdyż nawiązuje do ducha antycznej Grecji. Natomiast Biblia pełna jest przykładów Bogobóstwa, to walka Jakuba z Bogiem, walka Izraela. Także tragedia rosyjska, szczególnie tragedia Dostojewskiego, tkwi według Bierdiajewa bardziej w duchu Hioba niż antycznej tragedii: „W powieściach Dostojewskiego spotykamy ten sam motyw Bogobórczy, ten sam płacz, tę samą niepokorność i brak zgody, ale również brak przewyżnienia tragizmu przez estetyczną *katharsis*. Jest godne uwagi, że w utworach Dostojewskiego nie spotykamy smutku i melancholii, tak typowych dla romantycznego Zachodu. [...] Cała wielka literatura rosyjska XIX wieku była ze swego ducha bardziej biblijna niż grecka. W literaturze tej słyszymy ten sam płacz nad tragicznym losem człowieka na ziemi, wyzwanie rzucone Bogu i poszukiwanie Królestwa Bożego, w którym zostanie otarta łza dziecka”<sup>28</sup>. „Cała rosyjska kultura XIX i XX wieku boleśnie przeżywała problem osoby, losu osobowego, podobnie jak Księga Hioba”<sup>29</sup>.

Karol Wojtyła – Jan Paweł II – w liście do chorych z 5 września 1979 roku przedstawił jeszcze inny obraz cierpienia: „Wy zaś ze swej strony tak postępujcie, aby Wasze łoże boleści stało się ołtarzem, na którym ofiarujecie siebie w całkowitym oddaniu się Bogu na Jego większą chwałę i dla zbawienia świata”<sup>30</sup>. Obraz ten opiera się na przekonaniu, że cierpienie jest dopełnieniem męki Chrystusa, udziałem w Jego dziele Odkupienia. Cierpienie duchowe przemienia się w dobro zbawcze, jest ono aktem zbawczej miłości, ból jest bezcenną siłą duchowej płodności. Choroba wywyższa i uszlachetnia, a cierpienie jest darem. Cierpienie przyjęte i znoszone z rezygnacją staje się źródłem łaski, wnosi wkład w zwycięstwo dobra nad złem, oczyszcza Kościół. Cierpienie jest uściskiem Boga. Warto zauważyć że nieoficjalny, prywatny

26 M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 119.

27 Tamże.

28 Tamże, s. 119–120.

29 Tamże, s. 121.

30 Jan Paweł II, *O cierpieniu*, Warszawa 1985, s. 48.

obraz cierpienia, który ukazał Jan Paweł II w liście do ks. Józefa Tischnera podczas jego choroby, był całkowicie odmienny, dramatyczny, oparty na kanwie cierpienia Hioba.

U ks. Józefa Tischnera mamy dwa obrazy cierpienia. Pierwszy, który zakwestionował, i drugi, który zaakceptował. Wbrew temu, co pisał Kierkegaard i Bierdiajew, chrześcijaństwo, szczególnie polskie, przenika głęboko uczucie melancholii. Już we wczesnym artykule z 1970 roku *Chochół sarmackiej melancholii*, nawiązując do symbolu chochoła z *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego, mistrzowsko opisał polską melancholię rodzącą się z porażki. Choć zasadniczo rozpatruje tu melancholię w aspekcie historycznym i narodowym, to jednak odnosi ją także do doświadczenia egzystencjalnego i religijnego. Pisał: „Świat melancholii jest podzielony na dwie zasadniczo różne przestrzenie: górną, idealną i utopijną, oraz dolną, codzienną i prozaiczną. W idealną przestrzeń świata kierują się najgłębsze nadzieje, ambicje, marzenia człowieka [...] W przestrzeni prozaicznej dzieje się szara codzienność [...] Tutaj pędzi swój nudny i nostalgiczny żywot człowiek przywiązany do swego czasu i swej przestrzeni, odbywając pokutę za nieokreślone winy”<sup>31</sup>. Melancholia jest stanem apatii i porażki po niezrealizowanej szansie. Dla Tischnera szczególnie istotne jest odniesienie melancholii do czasu: „Melancholia jest rozpaczą, która nie zdążyła dojrzeć. Różnica wynika z czasowości. Czas rozpacz jest czasem bez jutra. Czas melancholii jest czasem degradującego się jutra”<sup>32</sup>. Dostrzega też silny związek melancholii z przypadkiem. Melancholia wierzy w przypadkowość świata i chce się na niej oprzeć<sup>33</sup>. Tischner wskazuje na dwa istotne rysy religii melancholijnej. Bóg tej religii „nie jest racją istniejącego w świecie porządku, rozumności, celowości czy wprzód ustanowionej harmonii, lecz najwyższym władcą rządzącym wszelkim realnym i możliwym przypadkiem”<sup>34</sup>. Natomiast istotą tej religii jest apoteoza cierpienia: „O ile w chrześcijaństwie cierpienie miało wartość, ponieważ przynosiło jedyny w swoim rodzaju owoc, o tyle tutaj sam ból jest wartością”<sup>35</sup>. Melancholia, choć nie wprost, pojawia się także w wewnętrznym doświadczeniu Hioba.

W *Chochole sarmackiej melancholii* zwraca ks. Tischner uwagę na specyficznie polski wymiar melancholii. Jest to melancholia sarmacka: wyraża się ona w żalu chwytającym za serce, w specyficznie polskiej rzewności. „Rzew-

31 J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, [w:] tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 16.

32 Tamże, s. 19.

33 Por. tamże, s. 23.

34 Tamże, s. 24.

35 Tamże, s. 27.

ność nie jest ani tak gwałtowna jak rozpacz, ani nie koncentruje się tak wyłączenie na jednym wydarzeniu jak żałobny płacz. [...] Rzewność jest swojska, polska. Jest dla melancholii tym, czym dźwięk dla tonu, kolor dla przestrzeni, fala dla płynącej wody. Ona konstytuuje nastrojowość melancholii w jej teraźniejszości<sup>36</sup>. Czy można zatem mówić o specyficznym polskim kształcie cierpienia, melancholijnej rzewności? Tischner odrzuca ostatecznie melancholię, gdyż jest ona zdegradowanym sposobem istnienia<sup>37</sup>.

Zupełnie inny, nie melancholijny, lecz dramatyczny obraz cierpienia, ukazał ks. Tischner, przedstawiając cierpienie betlejemskich matek. W słynnej homilii z 1967 roku *Noc zdziwienia*<sup>38</sup> zarysował dramatyczną wizję Wcielenia Boga. Od samego początku odsłania ono dramat ludzkiej egzystencji. Narodzinom Jezusa towarzyszyło mordowanie niewinnych dzieci. Tischner dostrzegł cały dramatyzm sytuacji: „Możemy sobie łatwo wyobrazić zrozpaczoną matkę, która po stracie dziecka oskarża nie tylko Heroda, lecz także... Jezusa: «Po co się urodziłeś? Dlaczego prowokowałeś zbrodniarza?»<sup>39</sup>. Dla Tischnera nie było istotne, czy takie oskarżenia w ogóle padły. Wystarczyło, że były możliwe. Jaką świadomość miał Jezus, któremu powiedziano to wydarzenie? „Nie wiemy, jakie etapy przechodziło w duszy Jezusa Jego ludzkie poczucie winy. Wiemy jednak, że nie było Mu ono całkiem obce. Nad Jordanem powiedziano mu: jesteś Barankiem Bożym, jesteś żywym nosicielem ludzkich win. Będzie się o Nim powtarzać: „Winy całego świata nosił”. [...] Jezus ukazuje się nam jako święty i obwiniony zarazem. Z sytuacji granicznej, w której trzeba człowiekowi przyjąć winę lub winę odrzucić, Jezus wyjdzie z poczuciem najgłębszej świętości i najgłębszego obwinienia<sup>40</sup>. Tischner w swej interpretacji posuwa się odważnie daleko. To nie matki, które potraciły swe dzieci są winne. To nie one są winne tego, że żyjemy w świecie, w którym możliwa jest rozpacz matek. To nie Bóg umiera najpierw dla i za człowieka, lecz człowiek dla i za Boga. Bóg rodzi się w świecie śmierci. „Jego życie (...) stanowi własność niewinnie pomordowanych i wszystkich im podobnych<sup>41</sup>. I w innym miejscu pisał: „Wcielenie Słowa dokonane na takim świecie, na jakim wszyscy żyjemy, musiało z wielu względów zakończyć się tragedią. Znowu logika będzie nieubłagana. Skoro Bóg jest miłością,

36 J. Tischner, *Chochł sarmackiej melancholii*, dz. cyt., s. 20.

37 Por. tamże, s. 27.

38 Po raz pierwszy opublikowana w tomie *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975. Tutaj cytowana jest za wydaniem *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000.

39 J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, s. 31.

40 Tamże, s. 32.

41 Tamże, s. 33.

skoro Syn jest w Ojcu, a Ojciec w Synu, skoro rozpacz człowieka stawia Boga w stan oskarżenia, trzeba Synowi podzielić los zrozpaczonych aż do końca. Oskarżenia zrozpaczonych wtedy tylko mogą stracić swą pierwotną siłę, gdy rozpaczający posłyszają głos z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”<sup>42</sup>.

Ks. Tischner, od początkowej próby usprawiedliwienia cierpienia, poszukiwania jego pozytywnych aspektów, doszedł u końca swego życia do przekonania, że to nie cierpienie nas dźwiga i uszlachetnia, lecz miłość. Pod koniec życia napisał na kartce znamienne słowa o cierpieniu: „Nie uszlachetnia”<sup>43</sup>. To miłość uszlachetnia, nie cierpienie. Zanim wypowiedział te słowa przeszedł długą drogę od apoteozy cierpienia po apoteozę miłości. W artykule z 1998 roku *Ewangelia wedle Syna*<sup>44</sup> łączył jeszcze wiarę z cierpieniem. „Wszystko, co jest wielkie, jest wielkie przez cierpienie. Także wiara jest wielka dzięki cierpieniu...”<sup>45</sup>. Nie jest to już jednak wiara niewzruszona, dająca pewność, lecz wewnętrznie przeniknięta zwątpieniem i rozpaczą. Światła szukał jednak nie w cierpieniu lecz w miłości. Tylko poprzez doświadczenie miłości możemy wyjść z zaklętego kręgu cierpienia.

Jeszcze silniejszy akcent na miłość położył ks. Tischner w późnych tekstach poświęconych miłości miłosiernej. Pytał: „Kiedy miłość polepsza samą siebie? Czy wtedy, gdy potrafi ponieść coraz więcej ofiar dla siebie? Wytrzymać większy krzyż? Stać się miłością Hioba? Modlitwą na gnoju istnienia? To wielkie nieporozumienie. Już Norwid przed nim przestrzegał, gdy mówił o prawdziwym postępie miłości. Postęp prawdziwy miłości nie polega na tym, żeby było więcej krzyża, ale na tym, żeby było więcej mądrości. „Cała tajemnica postępu ludzkości zależy na tym, aby coraz więcej stanowczo, przez wcielenie dobra i rozjaśnianie prawd, broń największa, jedyna, ostateczna, to jest męczeństwo, uniepotrzebniało się na ziemi”. Do prawdy dochodzi się różnymi drogami. Przyznajmy, że są takie prawdy, do których dochodzi się również poprzez męczeństwo. [...] Niemniej nie cierpienie jest tutaj ważne. Nie ono dźwiga. Wręcz przeciwnie, cierpienie zawsze niszczy. Tym, co dźwiga, podnosi i wznosi ku górze, jest miłość”<sup>46</sup>.

---

42 Tamże, s. 35.

43 Słowa te nie zostały opublikowane. Świadkiem ich wypowiedzenia przez ks. Tischnera był Jarosław Gowin.

44 J. Tischner, *Ewangelia wedle Syna*, [w:] tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004. Jest to komentarz do książki N. Mailera: *Ewangelia według Syna*, tłum. E. Zychowicz, Warszawa 1998.

45 Tamże, s. 122.

46 J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 25–26.

Zapytany o ludzkie doświadczenie pustki, samotności i opuszczenia powiedział ks. Tischner: „Można w tym kontekście zastanawiać się nad dwiema księgami biblijnymi: *Księgą Hioba* i *Pieśnią nad Pieśniami*, bo jedna i druga opisuje przypadki opuszczenia. Czytając je, człowiek wątpiący odnajdzie podobieństwo albo do Hioba, albo do bohaterów *Pieśni nad Pieśniami*”<sup>47</sup>. Opuszczenie, którego doznaje cierpiący, może być odczytane jako opuszczenie przez Tego, który skazuje nas na cierpienie, dopuszcza je lub w szczególny sposób, co jeszcze bardziej niezrozumiałe, wybiera nas do cierpienia. Może być jednak także odczytane jako chwilowe opuszczenie przez Miłość, która jest nieobecna, gdyż pragnie kochać jeszcze bardziej. Te dwie możliwe interpretacje egzystencjalnego doświadczenia opuszczenia w cierpieniu sytuują nas na granicy rozpaczy i pocieszenia. Ostatnie zdanie Tischnera brzmi następująco: Człowiek nie powinien ulegać rozpaczy, ale też nie szukać łatwego pocieszenia<sup>48</sup>.

I na koniec jeszcze jeden obraz, Paula Ricoeura. Przeżycie cierpienia jako skarga. Ricoeur, jeden z najwybitniejszych filozofów XX wieku, przeżył pod koniec swego życia tragedię. Podczas jesienno-zimowego semestru na uniwersytecie w Chicago doszła do niego hiobowa wieść: jego syn wyskoczył z okna i popełnił samobójstwo. Niedługo potem przyjechał do Krakowa na moje zaproszenie z kilkoma wykładami. Spacerowaliśmy po krakowskich plan-tach, milcząc. Czasami spojrzał na mnie i z wyrzutem rzekł: „Wiesz, ja tego nigdy nie zrozumieję, dlaczego ja, filozof nadziei, nie mogłem dać jej mojemu synowi?”. Jeden z wykładów poświęcił cierpieniu. Jest to chyba jeden z najwspanialszych tekstów na temat cierpienia w XX wieku. Kolejne fragmenty wykładu przerywał dramatycznym pytaniem: „Dlaczego ja, dlaczego moje dziecko”?, przypominającym lamentację Jeremiasza. Gdy postawił je po raz trzeci zrozumiałem, że on nie pyta i nie liczy na odpowiedź, lecz się skarży. Są pytania-skargi wypowiedziane gdzieś przed siebie, nie wiadomo do kogo skierowane.

Jaką funkcję odgrywają w naszym życiu te obrazy cierpienia? Otto Friedrich Bollnow w artykule *O dziele nie ukończonym, o dziele nie do ukończenia* zajął się problemem nie ukończonych dzieł rzeźbiarskich, prozatorskich, filozoficznych. Jako przykład rozważył dwie nieukończone piety Michała Anioła, których celem było przedstawienie idei cierpienia. Odwołał się do neoplatońskiej koncepcji, zgodnie z którą podstawą nośną twórczości jest idea, którą artysta usiłuje wyrazić w materii dzieła. Dzieło uznaje się za za-

47 J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, s. 29.

48 Por. tamże.

kończone wewnętrznie, co nie oznacza zakończenia zewnętrznego, gdy idea prześwituje w materii twórczej najpełniej. Gdy artysta przeoczy ten moment porzuca dzieło jako niedokończone. Bollnow zakwestionował tę neoplatońską koncepcję twórczości, przenosząc podstawę nośną z idei na życie: „Takie rozumienie twórczo kształtującego procesu pozbawia podstaw ujęty po platońsku stosunek idealności i realności. Ideał, czysta, pełna forma, nie stoi u początku kształtowania, lecz dopiero się tworzy w jego procesie. Droga kształtowania prowadzi od życia do ponadczasowego znaczenia, do idealności, którą dopiero trzeba wznieść. Idea nie stoi zatem u początku, lecz u końca drogi”<sup>49</sup>. Bollnow nie wyjaśnił jednak powodu zmiany tego paradygmatu twórczości. W przypadku cierpienia jest to jasne. W koncepcji neoplatońskiej owe idee, które artysta usiłuje odzwierciedlić, pochodzą ze świata idealnego, który dusza niegdyś miała oglądać. Tam jednak nie ma cierpienia. Dlatego jego doświadczenie może płynąć jedynie z życia.

Życie i obraz pozostają we wzajemnej korelacji. Życie uzyskuje kształt w formie obrazu, a obraz z kolei wpływa na nasze doświadczenie życiowe i je kształtuje. Do których zatem obrazów cierpienia sięgamy? Które wydają się nam najbliższe i są, jakby powiedział William James, opcją żywą? Czy te, które nas życiowo ukształtowały? Ma na to wpływ epoka, w której żyjemy, kultura, religia, tradycja rodzinna, zdarzenia losowe.

Pozostaje jednak otwartym jeszcze jedno pytanie: Czy te obrazy są formą wyrażającą nasze indywidualne cierpienie, czy nadają sens naszemu życiu, a przez to sprawiają w nas życie, czy też, jak twierdzili Grecy, są woalem zarzuconym na przykre i trudne doświadczenie życiowe, który pozwala nam uzyskać dystans, a nawet się wzruszyć? A może pełnią jedną i drugą funkcję.

---

49 O.F. Bollnow, *O dziele nie ukończonym, o dziele nie do ukończenia*, tłum. G. Sowinski, „Logos i Ethos” 1992 nr 2, s. 100.

# Abstrakt

## *Obrazy cierpienia*

Celem rozdziału jest analiza fenomenu cierpienia. Autor wyraźnie odróżnia cierpienie od bólu i wskazuje na przeżycie bezradności jako konstytutywny element cierpienia. W rozdziale autor podkreśla, że cierpienie zmusza nas do refleksji na temat życia, ale też na temat samego cierpienia. Autor podejmuje refleksję na temat tego, czy jest możliwe zrozumienie cierpienia i znalezienie pocieszenia dzięki filozofii. Przedstawia również filozoficzny namysł nad biblijnymi obrazami cierpienia matek, które utraciły dzieci, w obrazach Niobe i Marii Matki Chrystusa oraz obraz cierpienia Hioba. W ostatniej części autor przedstawia również poglądy filozofów, którzy zmierzali się z cierpieniem w życiu osobistym.

**Słowa kluczowe:** cierpienie, ból, obrazy cierpienia, usprawiedliwienie cierpienia

# Abstract

## *Images of Suffering*

The aim of this chapter is to analyze the phenomenon of suffering. The author distinctly separates suffering from pain and highlights the experience of helplessness as a defining element of suffering. The chapter underscores that suffering compels us to reflect not only on life but also on suffering itself. The author considers whether it is possible to understand suffering and find solace through philosophy. Additionally, the author provides a philosophical reflection on biblical representations of suffering, such as the mothers who lost their children in the figures of Niobe and Mary, the Mother of Christ, as well as the image of Job's suffering. In the final section, the author presents the perspectives of philosophers who have personally confronted suffering in their own lives.

**Keywords:** images of suffering, justification of suffering, pain, suffering



