

Metafizyka cierpienia

Włodzimierz Wilowski

Metafizyka cierpienia

**Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską,
do myśli chrześcijańskiej**

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII

POZNAŃ 2010

KOLEGIUM WYDAWNICZE

*Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Barbara Kotowa, Anna Pałubicka,
Krzysztof Przybyszewski (sekretarz), Jan Such*

Recenzent

prof. dr hab. Edward Jeliński

© Copyright by Włodzimierz Wilowski, 2010

Projekt okładki

Anna Wilowska

Redakcja

Izabela Baran

ISBN 978-83-7092-107-1

WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c,
tel. 061 829 22 78, fax 061 829 21 47, e-mail: wnifuam@amu.edu.pl
www.staff.amu.edu.pl/~filozof

DRUK: Zakład Graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań

Spis treści

Zamiast wprowadzenia	9
Wstęp	11
1. Poszukując pojęć, definicji i sposobów analiz cierpienia w wybranych interpretacjach zachodnich	29
2. Arystoteles. Cierpienie jako zło przeciwne naturze. Wybrane elementy myśli antycznej na temat cierpienia	44
2.1. Cierpienie jako stan duszy	49
2.2. Przyjemność i przykrość jako reakcja władzy zmysłowej i intelektualnej na dobro i zło	51
2.3. Cierpienie jako następstwo działań i pożądań	52
2.4. Naoczność, litość i oburzenie a cierpienie oraz podatność na cierpienie	55
2.5. Co rodzi cierpienie i ból?	57
2.6. Zdolności, trwałe dyspozycje, namiętność a przykrość i przyjemność czy też doskonałość etyczna a przykrość i przyjemność	58
2.7. Cnota umiaru a przykrość	60
3. Życie ludzkie jest cierpieniem. Wybrane elementy myśli indyjskiej	62
3.1. Źródła i istota cierpienia w Upaniszadach	64
3.1.1. Cierpienie jako zło przynależne stworzeniom	65
3.1.2. Cierpienie element życia czy życie jako cierpienie?	66
3.1.3. Cierpienie jako ryt inicjacyjny tradycji indyjskiej	71
3.1.4. Elementy upaniszadowej wizji świata. Atman jako źródło szczęścia i cierpienia? To, co bez formy, wolne jest od cierpienia	77
3.2. Wybrane wątki poupaniszadowych rozważań na temat cierpienia	82
3.2.1. <i>Bhagawadgita</i> o źródłach cierpienia	82
3.2.2. Inspiracje Protosankhji na temat cierpienia	86
3.2.2.1. <i>Mokszadharm</i> a. Cierpienie jako element świadomości	88

3.2.3.	Cierpienie w <i>Sankhjakarika</i> Iśwarakriszny	91
3.2.3.1.	Doznawanie cierpienia jako motyw poznania usuwających je środków	92
3.2.3.2.	Siedzibą cierpienia jest natura. Właściwości cierpienia	93
3.2.3.3.	Cierpienie a trzy guny prakriti	97
3.2.3.4.	Dyspozycje buddhi (intelektu) a cierpienie . .	99
3.2.3.5.	Cierpienie w zindywidualizowanych formach istnienia	103
3.2.4.	Cierpienie w <i>Jogasutrach</i> Patańdzalego	105
3.2.4.1.	Po raz kolejny wszystko jest cierpieniem . . .	108
3.2.4.2.	Doznanie przyjemności oraz przykrości jako przejawy cierpienia	110
3.2.4.3.	Cierpienie jako element traktatu medycznego i <i>Jogasutr</i> Patańdzalego	115
3.2.4.4.	Cierpienie jako symptom rozproszenia świadomości	117
3.2.4.5.	Cierpienie jako skutek pięcioczłonowej niewiedzy (awidja) albo uciążliwości (kleśa) ..	119
3.2.4.6.	Słabość myśli a krzywda i cierpienie	124
3.2.5.	Buddyjska nauka o cierpieniu	125
3.2.5.1.	Czy buddyzm jest jedynie teorią i praktyką usuwania cierpienia?	131
3.2.5.2.	Co warunkuje cierpienie?	132
3.2.5.3.	Cierpienie w dwunastu ogniwach prawa współzależnego powstawania a bhawaczakra (koło życia)	136
3.2.5.4.	Cztery Szlachetne Prawdy o cierpieniu	141
3.2.5.5.	Cierpienie jako element życia prenatalnego .	146
3.2.5.6.	Dwie prawdy o cierpieniu Nagardżuny	147
3.2.5.7.	Intencja przebudzenia, przebudzenie oraz pomoc wszystkim żywym stworzeniom w pokonaniu cierpienia. Ideał bodhisattwy Śántidewy	153

4. Wybrane elementy chrześcijańskiej nauki o sensie cierpienia i właściwym zachowaniu się wobec niego	160
4.1. Starotestamentowe usprawiedliwienie cierpienia	161
4.1.1. Jak odczuwa się cierpienie? Cierpienie jako doświadczany ból wewnętrzny	165
4.1.2. Główne przyczyny cierpienia albo poszukując jego najwyższego przejawu w księgach <i>Starego Testamentu</i>	169
4.1.3. Czy śmierć wywołuje największe cierpienie?	182
4.1.4. Jeszcze raz o starotestamentowych przyczynach cierpienia i śmierci	186
4.1.5. Tajemnica cierpienia a przypadek Hioba. Poszukując zrozumienia niezrozumianego?	187
4.1.6. Cztery Pieśni o Cierpieniu Sługi Jahwe	195
4.2. Oczyszczające cierpienie miłosiernej miłości boga. Cierpienie w Nowym Testamencie	198
4.2.1. Zbawczy sens cierpienia. Cierpienie Chrystusowe	200
4.2.2. Cierpienie Chrystusa	202
4.2.2.1. Miłość jako źródło cierpienia Jezusa – Ogrójec	206
4.2.2.2. Cierpienie na Golgocie	210
4.2.3. Cierpienie z Chrystusem	214
4.2.4. Oczyszczające cierpienie apokaliptyczne	218
5. Kilka uwag o metafizyce cierpienia	221
Spis rysunków	233
Wybór tekstów źródłowych	235
Indeks osób	239
Wybrana bibliografia	243

Zamiast wprowadzenia

Podjęwając temat cierpienia, powinno się to robić z uważnością, powagą i skromnością. Zawsze przy omawianiu cierpienia zderza się ze sobą słowo i milczenie. Cierpieniu daje się wyraz milczeniem. Po milczeniu przychodzi jednak czas także na słowo, ale na ogół tych, którzy są przerażeni cierpieniem, mimo że byli tylko jego świadkami.

Choć potrafimy wskazywać na różne rodzaje cierpienia, na jego przyczyny, powody, źródła, poszukując nieustannie ciągle to nowych „lekarstw” na przytłumienie lub zabicie tego drażliwego doznania czy raczej doświadczenia człowieka, każdego człowieka, zawsze zdaje się ono umykać, aby pojawić się na nowo.

Ludzie, którzy cierpieli lub cierpią, są inni, jakby uważniejsi, bardziej czuli, mądrzejsi. Tą mądrością praktyczną, która potrafi przewidywać, która ma współczucie, zrozumienie i która się nie spieszy.

Człowiek, który cierpi, potrzebuje zrozumienia, uwagi, jakby oczekiwał towarzystwa w przejściu do innego wymiaru. Wie, że ostatecznie będzie w nim sam. W samotności zaś nadzieja zdaje się być ceną jego przetrwania.

Człowiek cierpiący potrzebuje pomocy. Nie potrzebuje wyjaśniania ani analiz. Potrzebuje jednak także zrozumienia sensu własnego cierpienia.

Cierpienie wydaje się być złem przeciwstawnym naturze, lecz w naturze zdaje się też być zawarte, jako moc jej przekształcania.

Cierpienie jest zawsze niepowtarzalne, indywidualne i dotyka samej głębi człowieczeństwa.

Słowami można starać się opisywać tylko zewnętrzne jego aspekty, jej głębi doświadcza się samemu.

Autor

Wstęp

Tytuł książki *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej* wymaga krótkiego omówienia. Pierwsza część tytułu może nieść pytanie, w jakim sensie można używać pojęcia metafizyka cierpienia. Podtytuł natomiast wskazuje na zakres jego interpretacji w kontekście poglądów wziętych z różnych kultur czy cywilizacji. Są one na tyle odmienne, że pojawić się może w związku z tym kolejne pytanie dotyczące możliwości dialogu pomiędzy przedstawicielami odmiennych kultur czy także religii. Możliwości, która ujawnia się również ze względu na zagadnienie cierpienia. Pokróćce zastanówmy się nad tymi zagadnieniami.

Analizując myśl filozoficzną świata zachodniego i wschodniego, trudno odnaleźć jakieś jedno syntetyczne czy może także eklektyczne pojęcie metafizyki właściwe dla jednego z tych światów albo wspólne jednocześnie dla obu. Podobnie niełatwo zgodzić się z tezą, że to jedynie Kartezjańska *nauka o tym, co niematerialne* czy Bergsonowskie *swoiste poznanie, co rzeczywiste w samym sobie* odzwierciedlają, czym jest metafizyka. Czy można zatem poszukiwać podstaw *metafizyki cierpienia* podobnie jak *metafizyki moralności* czy *metafizyki zła* albo *metafizyki śmierci*? Takie pytanie dla ludzi zapoznanych z filozofią wydaje się zgoła niepotrzebne, bo oczywistość zestawienia metafizyki z cierpieniem, złem czy śmiercią jest jednoznaczna. Dzieje się tak choćby ze względu na poszukiwanie w takim kontekście *istoty zła, śmierci* czy *cierpienia*. Jednak gdy mowa o *metafizyce cierpienia*, można oczywiście sięgnąć do inspiracji klasycznych, wskazując na pojęcie *μετά τά φυσικά*. Oczywiście Arystoteles ani nie wymyślił pojęcia metafizyka, ani nie wspominał o metafizyce cierpienia, zła, śmierci czy moralności. Przynajmniej nie czynił tego wprost, odnosząc się do zestawień takich pojęć. Tytuł metafizyka prawdopodobnie po śmierci Arystotelesa wymyślił Andronikos z Rodos. Arystoteles na określenie wiedzy, która się za nim kryje, używał między innymi terminu *filozofia pierwsza*. Co jednak wydaje się ważne, zbiór pism zawierających rozważania Arystotelesa, nazwany później *Metafizyką*, zawiera kilka cennych wskazówek

pozwalających na uzasadnienie pojęcia *metafizyka cierpienia*, a zatem ostatecznie także tytułu książki. W księdze Gamma (IV) *Metafizyki* interpretuje się ją jako *naukę, która bada Byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne*. *Metafizyka cierpienia* ostatecznie poszukuje zatem *pierwszych jego przyczyn oraz bada samo cierpienie*. Cierpienie zdaje się w człowieku wyzwać, wcześniej czy później, przemożną potrzebę zrozumienia ostatecznych jego przyczyn. Analizując myśl Arystotelesa, można mieć wrażenie, że zrozumienie, czym jest *Metafizyka* i w jaki sposób ją interpretować także w złożeniu z cierpieniem, zależy od znaczenia, jakie nadaje się przedrostkowi *μετά*. Choć tych interpretacji jest wiele (na przykład nawiązujące do Platona, neoplatońskie czy np. Św. Tomasza z Akwinu), to większość z nich wskazuje wobec *metafizyki* na „przedmioty” wykraczające poza doświadczenie i zmierzające do poznania „istoty” rzeczy. W naszym przypadku *istoty cierpienia*.

Termin *metafizyka*, który odgrywał i odgrywa wielką rolę w dziejach filozofii od śmierci Arystotelesa, wskazuje zatem, wobec możliwych jego interpretacji, nie tylko na niekończące się spory, jak sugeruje Kant w przedmowie do *Krytyki czystego rozumu*, ale i na poznanie rozumowe. O tym ostatnim traktuje księga Alpha (I) *Metafizyki*. Wobec *metafizyki cierpienia* można zatem, inspirować się tą księgą, zauważyć ciekawe zderzenie z analizami cierpienia, wrażeniami zmysłowymi wskazującymi na ból, z pojawiającą się za nimi jego pamięcią, wyobraźnią i doświadczeniem. Tego rodzaju „*formy poznania cierpienia*”, choć istotne i wyjściowe, ograniczają się jedynie do jego „*faktów szczegółowych*”. Tym bardziej intrygujące zatem staje się w *metafizyce cierpienia* zwrócenie uwagi na jego *fazę poznania rozumowego* powstającą wraz z *mądrością i wiedzą*, za pomocą których dochodzi się do poznania ogółów i do poznania przyczyny cierpienia. Idąc za inspiracjami dawanymi przez Arystotelesa, który nie podejmował zagadnienia *metafizyki cierpienia*, można wskazywać na cechę charakterystyczną mądrości powstałej na skutek poznania rozumowego. Jest nią znajomość przyczyny, poznanie *dłaczego cierpienie?* Jest to jedno z pytań podstawowych nie tylko dla wszystkich przykładów, które stanowią tło poniższej książki, ale i dla samego zrozumienia sensu cierpienia w życiu ludzkim. Inspiracji Arystotelesowskich, które można wykorzystać, zastanawiając się nad *metafizyką cierpienia*, jest wiele. Na przykład te, które analizują cierpienie wobec działania moralnego człowieka, odnosząc oba do *zasady rzeczy*. Arystoteles wskazuje zatem w swoich rozważaniach dotyczących *Metafizyki* (por. księga Beta (III) i Gamma (IV)) na aporie, które wobec

metafizyki cierpienia mogą wyrażać się w pytaniu, czy cierpienie jest karą za niewłaściwe ludzkie działanie. Zatem, jak zrozumieć przyczyny cierpienia niewinnych dzieci?

Elementy ważne dla metafizyki cierpienia można starać się wyprowadzić także z księgi Delta (V) *Metafizyki* Arystotelesa. To właśnie za jej przyczyną mogą powstać pytania, za pomocą których cierpienie, śmierć, zło stają się zagadnieniami nieograniczonymi jedynie do przejawów szczegółowych czy do faktów jednostkowych. Wobec metafizyki cierpienia powstaną zatem pytania: o jego początek (ἀρχή), przyczynę (αἰτιον), elementy, naturę, przeciwieństwo, ilość, jakość, dyspozycje, doznanie, powstanie, rodzaj itd. Rozważań szczegółowych na temat metafizyki cierpienia może być wiele. Jednak wobec nich wszystkich, idąc w ślad za Arystotelesem, można wskazać na metafizykę cierpienia jako na próbę „zaczynania na nowo” rozważań, które są ciągle znaczące dla każdego człowieka w każdym czasie.

Spójrzmy jednak na metafizykę cierpienia jeszcze inaczej, zwracając uwagę na jej ogólne i szczegółowe rozumienie. W tym pierwszym znaczące będzie *wyjaśnienie* całego istniejącego cierpienia. W nim punktem wyjścia, jak zwracano już uwagę wcześniej, będzie empiryczne doświadczenie cierpienia, które jest impulsem do *wyjścia* poza nie, w kierunku Boga lub ostatecznych racji jego istnienia, albo Zasady, która za nie odpowiada. Metafizyka cierpienia musi jednak zawierać także jego analizy na poziomie *filozofii przyrody*. To w nich można poszukiwać jego natury i właściwości, wskazując na *wewnętrzne doświadczenie cierpienia*, ostatecznie zaś wobec niego także na *sens działania człowieka* i na *sens jego istnienia*.

Klasyczna metafizyka, stanowiąca kontynuację filozofii pierwszej Arystotelesa wobec metafizyki cierpienia, wskaże także na jego teorię. Bardzo ogólnie można ją uznać za jego „badanie” czy „oglądanie”. Jednak w „teorii cierpienia” nie tylko o to chodzi. Z pewnością wobec niej można poszukiwać „systemu dedukcyjnego”, w którym można wyodrębnić jego „pewniki” albo „aksjomaty”. To one przez swoją „oczywistość” nie wymagają uzasadnienia, pozostając na poziomie właściwości przysługujących pierwszym zasadom bytu. Pozostają jednak twierdzenia, które są ich konsekwencją. To one zdają się *mówić* o ludzkim wymiarze cierpienia.

Metafizyka cierpienia, jak wspomniano już kilkakrotnie, za swój punkt wyjścia przyjmuje jego empiryczne doświadczenie, poza które w sposób naturalny musi wyjść. Wskazuje wtedy na zasady w sensie *principium* jego źródeł, w sensie bardziej przyczynowym niż czasowym. Choć pisząc o metafizyce cierpienia, zwraca uwagę

jego strona *ogólna* i *szczegółowa*, wskazująca na ich integralne, czasami trudne do pogodzenia uzasadnienia czy zrozumienia, to dodatkowy w niej może być odmienny jej kontekst kulturowy. Podstawą tego ostatniego wobec cierpienia jest odmienny pogląd na *ogólną teorię bytu* przy zachowaniu podobnych *empirycznych jego doświadczeń*. W kontekście kulturowym cierpienie jako zło czy największe cierpienie śmierci mają swoje inne uzasadnienia. Na przykład śmierć uznana za najwyższe zło i cierpienie może od cierpienia wyzwalać. Podobnie jak śmierć fizyczna może wyzwalać od śmierci transcendentnej. Z kolei śmierć jako najwyższe cierpienie może jawić się jako początek lub warunek transcendentnego życia.

Metafizyka cierpienia niesie zatem wiele ciekawych zagadnień szczególnie wtedy, kiedy podejmuje się ją w komparatystyce kulturowej pozwalającej na poszukiwanie ich odmienności i swoistości. Niestety w związku z nią może się pojawić wiele uwag, o których warto wspomnieć w tym miejscu.

To prawda, że dzisiaj szczególnie poszukuje się możliwości dialogu pomiędzy przedstawicielami odmiennych kultur czy też religii. Jednak powstaje pytanie, czy jest to jedynie podyktowane potrzebą kreowania unikatowych wspólnych znaczeń w perspektywie funkcjonalnych interakcji. Funkcjonalne interakcje zakładają wyznaczenie określonych celów. Gdyby nawet uznać, że może być nim dobro, pozostanie kwestią otwartą i dyskusyjną sprawa jego utożsamienia. Gdyby nawet zrozumienie istoty dobra ograniczyć do jednej kultury, to czyż można nie rozróżnić jego istoty w ujęciu Sokratesa, Platona, Arystotelesa od choćby Seneki, Epikteta czy Marka Aureliusza? Z kolei te wszystkie pojęcia dobra czyż nie trzeba odróżnić od tych, które proponują na przykład św. Augustyn i św. Tomasz, P. Abelard, J. Bentham, H. Spencer czy A. Schweitzer¹? Zatem, czego

¹ Pomijając różne ujęcia dobra (np. najogólniejsze, dotyczące jego bytowości: fundamentalne, formalne czy kauzalne), zwracają uwagę różne pojmowania jego istoty. Od Sokratesa można je kojarzyć z wiedzą i mądrością i utożsamiać z cnotą. Platon zwraca uwagę na wartość samą w sobie dobra, wskazując na jego ideę. Arystoteles zdaje się zwracać uwagę w związku z nim na ludzkie działanie. Stoicy – na relację do cnoty. Dobro identyfikowane jest też z przyjemnością: skrajną czy też umiarkowaną. Najwyższym dobrem jest Bóg, powiedzieli św. Tomasz i Augustyn. Abelard wskazuje na dobre intencje, nie na sam czyn, analizując dobro. Wreszcie J. Bentham będzie chciał, by zwrócić uwagę na użyteczność dobra. I. Kant, by nie zapomnieć w związku z nim o dobrej woli. H. Spencer, by odnieść je do harmonii i Natury. Zaś A. Schweitzer, by uznać, iż wyraża się w czci dla życia. Pomijamy oczywiście wiele innych sposobów pojmowania dobra nie tylko w myśli zachodniej, ale i wschodniej.

poszukuje się w dialogu: wzajemności, prezentacji poglądów, postaw i wartości zarówno moralnych, jak i intelektualnych? Z pewnością wszystkie te cele są ważne ze względu na poznanie i tworzoną w ten sposób wiedzę. Problem jednak pojawia się dalej w związku z mechanizmem, który czasami towarzyszy temu procesowi. Czasami zwykło się go kojarzyć z błędem badawczym jaki często popełnia się przy studiach obcych idei czy kultur². Polega on na poszukiwaniu dodatkowych uzasadnień potwierdzających własne „interpretacje świata”. Ta „własna” wymaga nagle wyznaczenia nowego celu, który mógłby być identyczny z „nowo” poznaną. Zmusza to do formułowania celów coraz to bardziej ogólnych, bez właściwego kulturowego ich kontekstu i rozumienia. W efekcie wskazuje się na cele pośrednie – porównywalne, które zdają się zastępować cele, które wcześniej uznano za ostateczne. Adaptacyjność, typowo biologiczna, zdaje się być warunkiem harmonijności relacji, którym ma służyć dialog, lecz tylko pozornie, gdyż za nią idzie czasami daleko posunięta modyfikacja „własnej” tożsamości kulturowej czy religijnej.

Wobec metafizyki cierpienia, jak i każdego innego zagadnienia zestawianego w *interpretacjach* różnych kultur, można uznać, że jest to obraz skrajny. Może się on spotkać z krytyką i z wnioskiem podnoszącym sensowność studiów komparatystycznych nad myślą filozoficzną i religijną różnych kultur. Jednak wydaje się, że trzeba bronić takich studiów, uznając, że nie są one złe czy nieprzydatne pod warunkiem, że nie ulegną pokusie syntezy adaptującej, zatracającej często diametralne różnice w zestawianych systemach myślowych. Co wnoszą zatem takie studia? Nie tylko wskazują na poziomy dialogu, ale i próbują dokonać interpretacji ewentualnych „tożsamości” w transkulturowej³, ale i interkulturowej komunikacji. Dialog, podobnie jak studia komparatystyczne, powinien prowadzić zatem do poznania i do wiedzy, dalej zaś do zrozumienia różnic i tożsamości. Z każdej strony tego dialogu potrzebny jest wzajemny

² Trudno powiedzieć, aby był on właściwy jedynie dla świata zachodniego. Metoda subordynacyjna podporządkowująca inne kultury własnej ma wszakże przykłady nie tylko w Heglowskiej filozofii historii. Por. W. Wilowski, *Hegel a filozofia wschodnia*, w: *Hegel a współczesność*, pod red. R. Kozłowskiego, Poznań 1997. Por. także W. Halbfass, *Indie w dziejach europejskiego samorozumienia, Hegel*, s. 145, *Ewolucja interpretacji Indii po Heglu i Schopenhauerze*, s. 203, oraz *Indie i metoda porównawcza*, s. 630, w: *Indie i Europa, Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przekł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.

³ Komunikacja transkulturowa w przeciwieństwie do interkulturowej zdaje się wykraczać poza uwarunkowania specyficzne dla danej kultury czy cywilizacji. Interkulturowy dotyczy interakcji pomiędzy przedstawicielami odmiennych kultur.

szacunek i poważanie. Najtrudniejszym chyba pytaniem, które pojawia się zarówno w dialogu, jak i w studiach komparatystycznych, jest to poszukujące optymalnych czy najbardziej dogodnych warunków dla rozwoju człowieka i realizacji sensu jego życia. Współczesny świat zdaje się posiadać wiele teorii wypełniających odpowiedź na nie. Pomijając w związku z nimi relatywizm, subiektywizm czy psychologizm, które niosą, zawsze pozostaje wobec nich także wiedza, której dostarczają. Jednak w studiach komparatystycznych także wiedzy dotyczy spór. Chodzi w nim o możliwość ujęcia wszystkiego, co jest lub być może, z tym, co zagwarantowane jest przez oczywistość⁴ poznania. Nie można go uniknąć, choć trzeba pamiętać, że ma naturę światopoglądową. Zatem uznając, iż systemy światopoglądowe z natury są otwarte, w dialogu i studiach, o których wspomniano, warto zwrócić uwagę na ich centrum, które przesądza o sposobie podporządkowania całości. Takim centrum może być filozofia, religia czy system filozoficzno-religijny. Warto o tym pamiętać po prostu dla zrozumienia. Zaś w nim także dla zrozumienia specyfiki i tożsamości w dialogu i komparatystyce kultur i cywilizacji Wschodu i Zachodu, dotyczącym także metafizyki cierpienia.

Przedmiot zachodniego i wschodniego dialogu czy studiów komparatystycznych może być różny od bardzo ogólnego do bardzo szczegółowego. Jego ostatecznym podmiotem zostanie jednak zawsze człowiek. Jeżeli zaś człowiek, to w związku z nim także i jego życie. Zaś w życiu to, co zdaje się łączyć i jednocześnie dzielić myśl świata wschodniego i zachodniego, to pogląd na temat cierpienia. Książkę niniejszą poświęca się zatem wybranym interpretacjom zagadnienia metafizyki cierpienia w myśli wschodniej i zachodniej, od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej.

Próbie interpretacji metafizyki cierpienia w wybranych wątkach myśli wschodniej i zachodniej można podjąć niejako na dwóch płaszczyznach. Pierwsza i podstawowa dotyczy doświadczenia i przeżywania cierpienia, które można uznać za znaczące elementy metafizyki szczegółowej cierpienia. Druga – pojęć tworzonych na ich bazie, w których zawiera się jego analiza wskazująca na metafizykę ogólną cierpienia. Zarówno pierwsza, jak i druga płaszczyzna interpretacji zagadnienia cierpienia niesie z sobą wiele trudności. Wymienimy niektóre z nich. Świat cierpienia jest niepowtarzalny,

⁴ Chodzi o poznanie, którego prawdziwość jest zagwarantowana przez jego naturę, np. przez oczywistość. W tak rozumianym poznaniu zawiera się cecha pewności i niezawodności. W tym znaczeniu można mówić o wiedzy obiektywnej.

indywidualny, zależny od wielu czynników i co najważniejsze – niewyraźny. Pozostaje zatem indywidualnym i wewnętrznym doświadczeniem. Cierpienie jest udziałem każdego człowieka. Choć niewątpliwie istnieje różnica pomiędzy cierpieniami wojny, kataklizmów i cierpieniami doświadczanymi w pokoju, cierpienia są niemierzalne. Czy może zatem dziwić pogląd, w którym Ktoś uznaje, że „To, com przeżył w tundrach, więzieniach, w rewolucji, nie zawierało większej ilości cierpienia niż normalne życie innych ludzi w puchach, atlasach, kortach, wśród balów, dorabiania się, urzędowań”⁵. Cóż się kryje zatem za wypowiedziami ludzi, którzy przeżyli Auschwitz czy Ravensbrück, a na pytanie o ich życie tam, mówią, że było normalne? Choć było po prostu piekłem⁶.

Niektórych pojęć nie jesteśmy w stanie wyjaśnić za pomocą naturalnego rozumu, jakim posługuje się filozofia⁷. Do tych pojęć należy niewątpliwie cierpienie, jeżeli zidentyfikuje się je ze złem. Choć w jednej z głównych definicji zła uznaje się, że jest ono brakiem dobra należnym człowiekowi, to ów brak nie jest bytem. Wszelkie zaś wyjaśnienia odnosić się mogą do tego, co jest rzeczywistością, co jest bytem⁸. Jeżeli uznać, że cierpienie jest złem, to jego wyjaśnienie do końca jest niemożliwe, jest niedostępne, jest tajemnicą. Dlatego podejmując zagadnienie metafizyki cierpienia, posiłkujemy się Objawieniem⁹, w którym cierpienie ma inny wymiar. Co nie znaczy, że daje Ono zrozumienie pokonujące tajemnicę. Każda próba rozwiązania zagadnienia cierpienia niesie z sobą nowe problemy, nowe pytania. Wszystkie one wychodzą poza sens, jaki cierpienie może uzyskać tylko w życiu empirycznym. Dialog, komparatystyka pojęć czy studia nad Wschodem i Zachodem ukazują, że cierpienie byłoby czystym absurdem bez wizji życia wiecznego¹⁰. Jednak historia myśli ludzkiej niejednokrotnie ukazywała i ukazuje także taką

⁵ Por. S. Żeromski, *Róża*, cytuję za: W. Tatarkiewicz, *Cierpienia*, w: tegoż, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 152.

⁶ Por. np. K. Piechowski, *Byłem numerem*, Warszawa 2002; W. Półtawska, *I boję się snów*, Częstochowa 2005, B. Piotrowska-Dubik, *Kwiaty na stepie*, Warszawa 1997.

⁷ Por. M. A. Krąpiec, *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, „Cywilizacja” nr 16/2006, s. 12.

⁸ Por. tamże, s. 10.

⁹ W tym przypadku chodzi o bardzo szerokie rozumienie tego pojęcia, w którym wskazuje się na ujawnienie tego, co było nieznanne. Choć istnieją różne możliwości owego przekazu, przede wszystkim chodzi o ten słowny, zarezerwowany dla proroków w Starym Testamencie czy dla świętych mędrców w Wedyzmie.

¹⁰ Por. tamże, s. 13; M. A. Krąpiec wszakże odnosi ten pogląd tylko do świata zachodniego, do cywilizacji łacińskiej, której podstawę stanowi myśl helleńska, chrześcijańska i prawo rzymskie. Por. koncepcje F. Konecznego.

możliwość. Powstaje zatem pytanie, jak podejść do sprzeczności, o której wnioskuje na przykład M. A. Krąpiec¹¹. Wydaje się, że ów absurd wynika z niemożności wy tłumaczenia sensu dramatu niezawinionego cierpienia wobec win, które uchodzą bezkarnie w wielu obserwowanych przypadkach¹². Jednak jest to jeden ze sposobów analizowania cierpienia, w którym wychodzi się poza jego „fenomenalne” uwarunkowania. Drugi skupia się tylko na tych ostatnich, starając się nie zauważyć dylematów pierwszego i ograniczyć jedynie do opisu zjawiska cierpienia w takiej postaci, w jakiej jest dane w doświadczeniu. Jego przedmiotem wobec cierpienia staje się zatem na przykład doznanie¹³, interpretowane jako świadomość aktu czy też stanu, wyrażająca się w biernym odbieraniu (czucie) treści wrażeńowych. Kiedy staje się ono zabarwione uczuciowo, wyraża się w przykrości lub przyjemności. Zatem często analiza cierpienia zwraca uwagę na wrażenia zabarwione uczuciowo, czyli wyrażające się w przykrości. Cierpienie wyraża się w uczuciu przykrości. Jednak jest to, choć znaczący, to nie jedyny element metafizyki cierpienia, do którego wrócimy w pierwszej części książki.

Max Scheler w swoim studium na temat sensu cierpienia¹⁴ pisał:

Centralną częścią koncepcji i wskazań przekazanych człowiekowi przez wielkie postacie religii i filozofów była zawsze i wszędzie na całym świecie jakaś nauka o sensie bólu i cierpienia. Na niej wspierało się zalecenie i zaproszenie, aby należycie potraktować cierpienie, aby właściwie je znosić, bądź by je likwidować.

Analiza myśli filozoficznej, religijnej i literatury świata zachodniego niewątpliwie potwierdza ten pogląd. O czym świadczy ten fakt? Z pewnością także o związku wyżej wymienionych rozważań z życiem człowieka. W jakimś sensie człowiek pomimo rozwoju cywilizacyjnego pozostaje sam i taki sam w swoich potrzebach i doznaniach. Można mieć też wrażenie, że rozwój cywilizacyjny przyczynił się do jaskrawego ujawnienia, że kultura, a w niej między innymi wolność, może stać się dodatkowym, znaczącym źródłem cierpień człowieka¹⁵.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, Rzym 1984, tekst nr 9.

¹³ Jedną z przypadłości w myśli Arystotelesa. Doznanie (*passio*) w przeciwieństwie do działania (*actio*) jest biernym odbieraniem czegoś.

¹⁴ Por. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, w: tegoż, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.

¹⁵ Por. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, oraz Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2004

Wróćmy jednak do Hellady, od której prawie zawsze „wszystko się zaczyna”. Inspiracji dotyczących metafizyki cierpienia przed Arystotelesem można szukać choćby w postaci Prometeusza i Herkulesa. Ten pierwszy cierpi dla ogółu, dla ludzi. Inspiracji na temat cierpienia jest oczywiście więcej. W większości wskazują one przede wszystkim na życie, które je zawiera. Wielcy, jak Homer czy Hezjod, nie piszą o cierpieniu, lecz o życiu. To my możemy stwierdzić, że życie wybranych bohaterów było pełne zdarzeń, które musiały przynosić im niesłychane cierpienia.

Zastanawiając się nad metafizyką cierpienia, wskazuje się na jego źródło. Źródłem cierpienia jest nieuzasadniony lęk, którego przyczyną jest błędne rozpoznanie, powiedziałaby pewnie Epikur, co również dzisiaj wielu by się spodobało. Egzystencjalna choroba człowieka objawiająca się w cierpieniu wymaga leczenia przez słynne „poczwórne lekarstwo” (*tetrapharmakon*)¹⁶, bo przecież:

*...natura domaga (się) dla siebie jedynie tego,
By żadne cierpienie ciała nie dolegało, a umysł
By dobrej myśli zażywał, wolny od troski i strachu*¹⁷.

Jednak Epikur nie zaprzecza, że cierpienie istnieje; uznaje, iż:

*...ciało doświadcza okropnych chorób i bólu,
Podobnie duch cierpi różne zgrzyzoty, smutki i strachy*¹⁸.

Stąd zwraca uwagę na ataraksję (spokój ducha) jako stan przeciwny cierpieniu i najbardziej przez człowieka pożądaną. Inspiracji klasycznych w metafizyce cierpienia jest wiele. Choćby Seneki, Cy-cerona, Epikteta. Ten pierwszy zwrócił uwagę, że człowiek jest ostatecznym powodem cierpienia. Jest jego ostateczną przyczyną¹⁹. Dla-

¹⁶ Można uznać, że słynne twierdzenia Epikura: 1) bóstwo nie jest straszne, 2) śmierci się nie czuje, 3) to, co jest dobre, jest łatwe do osiągnięcia, 4) to, co jest złe, jest łatwe do zniesienia – wskazują na główne źródła cierpienia człowieka. Cytuję za: A. Krokiewiczem. Por. np. A. Krokiewicz, *Szczęście epikurejskie*, „Przegląd Humanistyczny”, 1923. Por. także na przykład list Epikura do Menojkeusa, w którym podejmuje cierpienie śmierci, choć o nim nie wspomina wprost, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1995, X 124, 125. Problem lęku przed śmiercią, w podobnym tonie, analizuje Seneka, w: Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 2010, księga czwarta, List XXXVI, 9.

¹⁷ Por. Titus Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, przekł. G. Żurek, Warszawa 1994, II, 16-19.

¹⁸ Tamże, III, 460-461, por. także III, 825-829, gdzie wskazuje się na cierpienia duszy, ze strachów, myśleniu o przyszłości, wyrzutów sumienia, szaleństwa, zaników pamięci itp.

¹⁹ Por. np. Seneka, *Myśli*, przekł. Stabryła, Kraków 1987, s. 187.

tego powinien ćwiczyć się w znoszeniu bólu²⁰. Drugi poszukiwał między innymi możliwości kompensacji cierpienia, choćby przez zwrócenie uwagi na wspólność własnego cierpienia z cierpieniami innych ludzi²¹. Wreszcie ostatni uznał, że w mniemaniach o rzeczach jest główne źródło cierpienia²². Te trzy elementy interpretacji metafizyki cierpienia stały się ważne. Oczywiście nie były one jedyne. Z biegiem czasu dochodziły do nich inne, na przykład wskazujące, że cierpienie powstaje naturalnie wtedy, kiedy ustaje przyjemność²³. Ten kontekst analizowania cierpienia przez myślicieli będzie oczywiście w przyszłości rozwijany, choćby przez zwrócenie uwagi na zdrowie jako na najwyższe dobro w życiu człowieka. Cierpienie jawi się wtedy w kontekście choroby jako przeciwieństwo owego dobra²⁴. Przynosi to pogląd uznający, że człowiek to „zwierzę chorowite”, jednak nie samo cierpienie choroby jest najmocniejszym i najbardziej dotkliwym doznaniem, lecz jego ostateczny bezsens²⁵. Jednak nie tylko myśli Montaigne’a, Kartezjusza czy Nietzschego, o których wspomniano, podejmowały zagadnienie cierpienia. Zarówno przed nimi, jak i po nich w filozofii pojawiały się różne odniesienia do cierpienia. Często były one kontynuacją albo zaprzeczeniem poglądów wcześniejszych. Czasami wносиły nowe podejście do metafizyki cierpienia. Wymieńmy tylko kilka przykładów, wybierając z nich jedynie niektóre wątki rozważań. Wśród nich można zwrócić uwagę na myśl Hegla, który potrzebował cierpienia jako elementu rozwoju w dziejach ludzkości²⁶. Wskazywał, że cierpienie jest warunkiem postępu, jednak zdaje się, że niemającym szczególnego znaczenia w wymiarze indywidualnym. Inaczej do cierpienia podchodził A. Schopenhauer²⁷, poszukując jego źródła w zasadzie rzeczywistości. Wola czy Nieświadome jest tym źródłem. Jednak

²⁰ Por. Seneka, *Listy moralne...*, dz. cyt., List XXIII.

²¹ Ze względu na zagadnienia nas interesujące, por. całość tekstu: Cicero, *O pocieszeniu*, t. IV *Pism filozoficznych*, Warszawa 1963.

²² Por. Epiktet, *Encheiridion*, w: *Diatryby*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 458.

²³ Por. M. Montaigne, *Próby* II, rozdz. XII, przekł. T. Żeleński, Warszawa 1957.

²⁴ Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1980, część szósta.

²⁵ Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Kraków 1997, s. 168.

²⁶ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przekł. J. Grabowski i A. Landman, t. I, s. 41.

²⁷ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, Warszawa 1994, s. 312 i in., oraz W. Wilowski, *Tematy indyjskie w filozofii A. Schopenhauera, Twórcza synteza filozofii wschodnich i zachodnich*, w: A. Schopenhauer. *Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje*, pod red. A. Przyłębskiego i B. Andrzejewskiego, TPN, tom XVI, Poznań 1991.

można też, jego zdaniem, poszukiwać sposobów usunięcia cierpienia, poprzez przekształcenie świadomości. Źródeł cierpienia poszukiwało wielu filozofów, także Z. Freud, uznając, iż tkwią one w wewnętrznej strukturze psychiki ludzkiej. To napięcia, które powstają pomiędzy jej składowymi, wywołują cierpienie²⁸. Wśród wielu interpretacji metafizyki cierpienia, jakie odnajduje się w myśli filozoficznej, dwa kierunki wydają się interesujące. Elementy pierwszego zawarte są w koncepcjach na przykład M. Schelera i Teilharda de Chardina. Choć oczywiście wiele ich różni, to pierwszy z nich wskazuje przy okazji omawiania cierpienia, że można je analizować jako formę ofiary części dla całości, dla jej rozkwitu i wyższego poziomu²⁹. Może się zdawać, że to myśl po części Hegłowska, choć nieco inaczej interpretowana. Pojawia się ona także u Teilharda de Chardina, gdzie wskazuje się między innymi na cierpienie jako na „zapłatę” za sukces wszystkich ludzi, za ich postęp. Sens metafizyki cierpienia może zatem wskazywać, że cierpienie nie tylko odrywa od egoizmu, ale może stać się także drogą do wyższego bytowania i ostatecznie do Boga³⁰. Druga linia interpretacyjna metafizyki cierpienia, choć niewątpliwie ma inspiracje starożytne, wskazuje nie tylko na opozycję cierpienia do przyjemności, ale zdaje się prowadzić ostatecznie do wniosku, że przyjemność stoi na czele hierarchii ludzkich wartości (J. Bentham) i że pragniemy jej dla niej samej (J. S. Mill)³¹.

Wśród wielu filozofów podejmujących zagadnienia z kręgu metafizyki cierpienia można wymienić jeszcze Spinozę i Fichtego, choć to nie wszyscy. Wśród pisarzy niewątpliwie na uwagę zasługują Camus, Goethe, Dostojewski czy Tołstoj. Choć oczywiście nie tylko. Na szczególną też uwagę zasługują poglądy C. Lewisa³² i V. Frankla³³. Do niektórych z nich wrócimy w dalszej części książki, lecz już w tym miejscu wypada wspomnieć, że podejmują oni, naturalnie nie wyłącznie, wobec metafizyki cierpienia zagadnienie własności

²⁸ Por. np. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1975, s. 141.

²⁹ Por. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, dz. cyt., s. 18.

³⁰ Por. fragmenty na temat cierpienia w: P. Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, Warszawa 1981.

³¹ Por. G. E. Moore, *Etyka*, przekł. Z. Szawarski, Warszawa 1980, s. 10; oraz na przykład J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958.

³² Por. C. Lewis, *Problem cierpienia*, przekł. T. Szafrński, Katowice 1996.

³³ Por. V. Frankl, *Homo patiens*, przekł. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1984.

ludzkiego życia, wskazując na możliwość szukania i odnalezienia relacji pomiędzy sensem życia a sensem cierpienia. Myśl poszukująca podstaw metafizyki cierpienia w perspektywie po Auschwitz powraca do pytania o teodyceę i stanowi przedmiot także rozważań teologicznych³⁴.

Ten przedstawiony skrót przykładów analiz zagadnień z kregu metafizyki cierpienia wskazuje nie tylko na złożoność zagadnienia, ale i różne możliwe, często skrajne jego interpretacje. Na ich tle ujawniało się prawie zawsze odniesienie do indywidualnego cierpienia każdego człowieka. Jak różne może posiadać ono wersje, pokazuje nie tylko myśl świata zachodniego, ale również i myśl świata wschodniego. Podstaw zarówno dla jednych, jak i drugich interpretacji metafizyki cierpienia można poszukiwać w inspiracjach starożytnych. Dla potrzeb niniejszych rozważań przyjmujemy zatem założenie, że w zachodniej interpretacji cierpienia znacząca była myśl helleńska i myśl chrześcijańska. Choć jedna i druga ma wiele interpretacji, skupimy się szczególnie na myśli Arystotelesa oraz myśli Staro- i Nowotestamentowej, pozostawiając jako przedmiot być może kolejnych rozważań myśl Tomasza z Akwinu i Augustyna oraz innych znaczących przedstawicieli myśli świata zachodniego. W myśli wschodniej dotyczącej cierpienia ograniczymy się w zasadzie do wybranych wątków myśli hinduskiej oraz wyrosłej w opozycji do niej myśli buddyjskiej.

Główne założenie tej pracy mieści się w poglądzie, w którym uznaje się, że podstawowy sens metafizyki cierpienia, jak i postawa wobec niej na wschodzie i na zachodzie różnią się. Zakładamy również, że w metafizyce cierpienia szczególnie znacząca jest transcendencia bytu człowieka. Dokonuje się ona poprzez cierpienie albo poprzez ucieczkę od niego. Oczywiście są to założenia, które stały się pretekstem do napisania książki. Jednak wobec nich pojawia się kontekst ukryty za szerokimi i nieco już zdewaluowanymi pojęciami Zachodu i Wschodu, właściwymi bardziej dla czasów Hegla niż dla współczesnych. Jeśli zaś o współczesne chodzi, to kontekst rozważań na temat cierpienia dotyczy Europy i Indii, do których „przeniosły się inspiracje” stanowiące treść książki.

Kontekst ukryty dotyczy komparatystyki jako metody porównawczej czy studiów porównawczych. Pojawia się on automatycznie, gdy w tytule odnajduje się obok siebie pojęcia Wschodu i Zachodu czy choćby Indii i Europy. Wymaga on oczywiście krótkiego wyjaś-

³⁴ Por. J. B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008.

nienia w ramach zagadnienia, które stanowi główny temat książki, i wniesienia kilku istotnych zastrzeżeń. Przedstawiona praca nie pretenduje do miana systematyzującej historyczny rozwój pojęć i uwarunkowań, które im towarzyszą. Nie odnosi się też do obecnej analizy zagadnienia czy do przyszłych możliwości jego rozwoju. Nie jest to też praca z kręgu filozofii porównawczej, choć zawiera wątki filozoficzne. Oczywiście zastrzeżenia można by mnożyć, choć wypada także do nich dodać pewne założenia, które po części mogą uzasadnić podejście autora do niektórych zagadnień i pojawiających się w związku z nimi problemów interpretacyjnych w całości prezentowanej publikacji. Można mieć wrażenie, że sytuacja dialogowa pomiędzy Wschodem a Zachodem czy Europą a Wschodem jest wciąż otwarta, pomimo co najmniej dwustuletnich intensywnych interakcji. Zrozumienie duchowych i intelektualnych interakcji pomiędzy tymi złożonymi systemami myślowymi stanowi ciągle nowe wyzwanie, chyba nie tylko ze względu na tkwiące w nich tendencje wzajemnego „podporządkowywania” sobie tego, co obce.

Choć od końca XVIII wieku znaczące w humanistyce stały się studia porównawcze dzięki rozwojowi indologii, to porównywanie czy zestawianie tradycji obcych kultur miało jednak już swoją dawną historię. Już pierwsi historycy Grecji, choć nie tylko, zwracali uwagę na myśl Wschodu. Często wymienia się, omawiając to zagadnienie: Herodota, Al-Biruniego czy Klemensa Aleksandryjskiego³⁵. Porównanie myśli Wschodu i Zachodu dziś ma już bogatą historię. Zaznaczył się w niej niewątpliwie G. W. F. Hegel³⁶. Od jego czasu przedmiot studiów porównawczych był coraz szerszy, obejmując od XIX wieku lingwistykę (F. Bopp), antropologię (W. von Humboldt), folklor (Th. Benfey). Od 1923 roku doszła do niego filozofia porównawcza (P. Masson-Oursel) oraz trochę wcześniej teologia porównawcza (termin M. Müllera). Oczywiście studia porównawcze powstały nie tylko w świecie zachodnim, ale także w Indiach. Choć głównym autorem indyjskiej filozofii porównawczej był Brajendranath Seal (1864-1938), to znaczące dla niej było też założenie

³⁵ Por. np. W. Halbfass, *India and the Comparative Method*, „Philosophy East and West” 35/1985, s. 3-15; także Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczące prawdziwej wiedzy*, t. I-II, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. I, s. 52-53. Por. także W. Wilowski, *Atomizm grecki a indyjski. Kilka uwag na marginesie sporu o zapożyczenie teorii*, „Studia Filozoficzne” 3/1987, s. 67-74.

³⁶ Por. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt. Por. także: W. Wilowski, *Hegel a filozofia wschodnia*, dz. cyt., s. 35-48.

religioznawstwa porównawczego przez Rammohan Roya³⁷. Jednak można mieć wrażenie, że zarówno studia porównawcze świata zachodniego, jak i wschodniego³⁸ zawierały i zawierają czasami do dziś pewne wady. Można je uznać za skutek błędu popełnianego w procesie badawczym, o którym wspomniano wcześniej, a który nie zachowuje „dystansu”. W efekcie w studiach porównawczych³⁹ mamy na przykład przewagę „metod” mających na celu „samopowtwardzenie”, podporządkowujące inne kultury myśli europejskiej (np. Hegel, J. Priestley, K. Barth), czy „metodę apologetyczną” wskazującą na potencjał uniwersalności tkwiący np. w adwajta-wedancie, która może ostatecznie wtopić w siebie także to, co charakterystyczne dla Zachodu (np. Radhakrishnan). Można zatem w obu przypadkach parafrazować myśl W. Halbfassa⁴⁰ mówiącą, iż nowoczesna myśl indyjska znalazła się w kontekście stworzonym przez Europę i ma problemy z wypowiedaniem się w swoim imieniu, dodając, że europejska jest zbyt zapatrzona w siebie, aby wyjść poza swoje samouwielbienie.

Na takim tle możemy zaryzykować twierdzenie, iż myśl Wschodu i Zachodu nie znajdują się na jednym poziomie interpretacyjnym. Nie da się jej dlatego w pełnym tego słowa znaczeniu „porównać”. Dotyczy to także zagadnienia metafizyki cierpienia. Jednak bez względu na to, czy da się ją w pełni zestawić, czy nie, sama już taka próba może zwracać uwagę na ponadkulturowy wymiar i znaczenie cierpienia. Wobec takiej myśli powstają jednak pytania. Czy znaczącej tak samo? Czy omawianej tak samo? Próba odpowiedzi na nie jest po części przedmiotem tego studium. Podobnie jak zwrócenie uwagi na niepowiązane genetycznie tradycje i typy myślenia na temat, który wydaje się wspólnym doświadczeniem człowieka, bez względu na to, gdzie się urodził i żyje. Myślenie indyjskie zawiera istotny integralny składnik religijno-filozoficzny, posiada własne kategorie rozumienia. Podobnie myślenie zachodnie. Dlatego wskazując na indyjskie i zachodnie relacje, ważne jest, by posiadać świadomość warunków, zestawienia i jego ogólny horyzont.

³⁷ Brajendranath Seal był autorem *Comparative Studies in Vaishnavism and Christianity*, Delhi 1958. Por. W. Halbfass, *Indie i Europa*, dz. cyt. s. 625, 630-631.

³⁸ Termin indyjski odpowiadający studiom porównawczym to *tulana*, rdzeń czasownikowy *tul* znaczy „podnosić”, „wazyć”.

³⁹ Dla R. Pannikara filozofia porównawcza tworzona na gruncie filozofii Wschodu i Zachodu niesie wewnętrzną sprzeczność, por. R. Pannikar, *Aporias in the Comparative Philosophy of Religion*, w: *Man and World* 13/1980, s. 357.

⁴⁰ Por. W. Halbfass, *Indie i Europa...*, dz. cyt. s. 570.

Ostatecznie może być to także wyzwanie dla samozrozumienia treści i wartości „włanej” cywilizacji.

Ostatnie słowa poprzedniego zdania zmuszają nas, aby powrócić i dodać kilka następných uwag na temat wyborów tekstów, które stały się podstawą niniejszego opracowania. Wybory, jakich dokonano, uwzględniają różnice pomiędzy wiedzą implikowaną przez indyjski termin *daršana* i filozofią. Choć ten pierwszy termin wielu filozofów indyjskich (B. Chatterji, H. P. Sinh) wiąże bezpośrednio z drugim, istnieją między nimi różnice⁴¹. Część z nich wynika także z historycznego rozwoju filozofii na Zachodzie. Łatwo można zauważyć, że filozofia na Zachodzie zmienia ciągle swój przedmiot. Jednak w Indiach zdaje się dominować pogląd, że wiedza implikowana przez termin *daršana* posiada zarówno cel praktyczny, jak i soteriologiczny. Jest środkiem, który potrzebuje poznania. Samo poznanie musi być jednak motywowane i ukierunkowywane jakimś powodem. Jak zauważa Wilhelm Halbfass:

Dla większości systemów filozoficznych (daršana) najwyższym celem jest ostatecznie wyzwolenie (moksza), mukti, apawarga, z kręgu kolejnych narodzin i cierpienia (duhkha).

Soteriologiczna motywacja zyskała znaczenie wyjątkowe, choć oczywiście nie jedyne, dla myślenia wschodniego. Dowodzą tego klasyczne dzieła filozofii hinduskiej, jak i teksty, które stanowiły dla nich inspirację, a także te, które pod ich wpływem powstały. Można mieć wrażenie, że w większości z nich metafizyka cierpienia staje się zasadniczą pobudką do poznania.

Badając zatem źródła indyjskie i „zachodnie” na temat metafizyki cierpienia, można stwierdzić, iż nie tylko są one złożone, ale i ukazują różne podejścia czy niejednoznaczności interpretacji. Złożoność myślenia zachodniego i wschodniego na temat cierpienia wskazała i wskazuje na ciekawy aspekt soteriologiczny. Jest on jednym z bardziej znaczących w ponadkulturowej metafizyce cierpienia. W związku z nią ważną rolę dla tradycji zachodniego myślenia o metafizyce cierpienia odgrywają Stary i Nowy Testament. Pomijając w tym miejscu wszystkie niewygodne konsekwencje takiego zestawienia, ujawnia się w nim pragnienie przezwyciężenia cierpienia, co się wydaje bardzo ważne i inspirujące w poszukiwaniu ponadkulturowego sensu metafizyki cierpienia.

⁴¹ Por. szerzej na ten temat np. tamże, s. 469-470 oraz 409-445; por. także, W. Wilowski, *O filozofii indyjskiej, czyli czym była i czym jest filozofia dla Hindusów?*, w: *Przeszłość i przyszłość filozofii*, pod red. R. Kozłowskiego i P. Juchacza, Poznań 1999.

Kontekst analizy „zachodniego” myślenia o metafizyce cierpienia zaproponowany w książce wskazuje na myśl Arystotelesa. To ona daje możliwość podjęcia namysłu nad metafizyką cierpienia. Daje niejako teoretyczne jego warunki. O dziwo, Arystoteles nie pisze ani o metafizyce cierpienia, ani o metafizyce śmierci czy zła. Stwarza jedynie teoretyczne warunki dla czynienia takich prób. Wydaje się, że może to być konsekwencją innej analizy Bytu, jakiej dokonuje. Innej niż na przykład w systemach indyjskich. Arystoteles, gdyby wmówić mu, że podejmuje także refleksję nad metafizyką cierpienia, to będzie to ten typ metafizyki, który nazwalismy szczegółową metafizyką cierpienia, opartą na filozofii przyrody, psychologii czy antropologii. Tym nie mniej ten sposób analizy cierpienia wydaje się ważny i charakterystyczny także dla czasów współczesnych. Trzeba jednak pamiętać, że dla Arystotelesa rozważania o cierpieniu są przede wszystkim konsekwencją jego ideału życia teoretycznego βίος θεωρητικός (*bios theoretikos*).

W pierwszej części metafizyki cierpienia starano się zwrócić uwagę na istniejące definicje, pojęcia, podziały, syntezy i analizy jego dotyczące. Ich celem było wskazanie na główne linie interpretacyjne. Choć z pewnością nie wskazano na wszystkie, bo to niemożliwe, poszukiwano tych najbardziej charakterystycznych dla myślenia „zachodniego” o cierpieniu. W rozdziale drugim poszukuje się miejsca cierpienia w życiu, które określiliśmy jako teoretyczne. Inspiracją była tu myśl Arystotelesa. Najdłuższy rozdział trzeci dotyczy inspiracji ogólnie określonych jako „wschodnie”, choć w ich skład wchodzi przede wszystkim te z kręgu hinduskiego i wybrane buddyjskie. Czwarty rozdział podejmuje zagadnienie cierpienia analizowane w oparciu o wybrane wątki myśli Staro- i Nowotestamentowej. Ostatni rozdział jest próbą syntetycznego spojrzenia na zagadnienie metafizyki cierpienia nie tylko z pozycji głównych treści charakterystycznych dla wybranych i omawianych tradycji, ale i ze względu na cierpienie w odbiorze indywidualnym.

Znaczącym założeniem dla całości książki jest myśl Bhartryharięgo, w której uznaje on, że filozoficzny wgląd zyskuje ostrość dzięki studium poglądów obcych tradycji⁴².

Na końcu wstępu pojawia się jeszcze kilka uwag. Można w nich wskazać, że interpretacja niektórych tekstów zamieszczona w książce, z racji tego, że zostały uznane za święte, zarezerwowana jest dla

⁴² Por. Komentarz do Mahabhaszji Bhartryharięgo, *Vākyapadīya* II. 487, cytuję za: W. Halbfass, *Darśana, anviksiki, filozofia*, w: *Indie i Europa...*, dz. cyt., s. 418.

ściśle określonych autorytetów. Zdajemy sobie w związku z tym sprawę, że niektóre spostrzeżenia i wnioski, które dotyczą interpretacji wyżej wspomnianych tekstów, mogą być potraktowane jako wykroczenie lub nadużycie w stosunku do już istniejących. Stąd obfite czasami cytaty, które czytelnikowi mogą dać sposobność do własnego osądu. Rozpoznawanie spraw trudnych w podejściu wskazującym na jedno zagadnienie, ale odczytywane w różnych tradycjach, wymaga niewątpliwie zrozumienia ducha specyficznego dla danej cywilizacji czy kultury. Czasami jest on ukryty nie tylko za słowami. Można sobie zatem życzyć, aby błąd badawczy, pojawiający się w związku z tym, był jak najmniejszy.

Z chęci uwolnienia czytelnika od zbyt długich analiz wskazujących na uwarunkowania niektórych wniosków, dokonuje się prób syntez przedstawianych poglądów w postaci schematów i rysunków. Oczywiście są one tylko syntetycznymi skrótami, dlatego nie ujmują „całości” zagadnień. Wiele z „tematów” w nich zawartych może z powodzeniem stanowić podstawę dla opracowań kolejnych monografii na temat metafizyki cierpienia.

Terminy sanskryckie i palijskie spolszczono lub uproszczono ich zapis, pomijając znaki wskazujące na długość samogłosek, przydech czy nosowość wymowy.

Bez względu na wnioski, które próbuje się wyprowadzić na samym końcu książki, cierpienie niesie z sobą te myśli, które zawiera część zatytułowana „Zamiast wprowadzenia”, jest też wspólną cechą życia ludzi, gdziekolwiek się urodzili, ale oby nie na zawsze.

1. Poszukując pojęć, definicji i sposobów analiz cierpienia w wybranych interpretacjach zachodnich

Porównywanie czy zestawianie wybranej myśli wschodniej i zachodniej na temat metafizyki cierpienia wymaga na wstępie zwrócenia uwagi na jego definicje oraz pojęcia mu towarzyszące. Zanim będziemy poszukiwać specyfiki analiz pojęciowych właściwych dla wybranych przykładów przedstawionych w następnym rozdziale, zwrócimy uwagę na wybrane linie interpretacyjne zagadnienia, właściwe dla myśli zachodniej. Powrócimy do nich jeszcze raz na samym końcu pracy, starając się je zweryfikować. Co w tych liniach interpretacyjnych wydaje się nam najważniejsze, to próby odpowiedzi na pytania: Co to jest cierpienie? Jakie są różne jego rodzaje? (typologia cierpienia) Jakie są jego główne przyczyny? Jakiej postawy się wobec niego przyjmuje? Wreszcie, jakie są główne linie interpretacyjne sensu cierpienia? Wszystkie te elementy są częścią tego, co wcześniej określiliśmy jako ogólną i szczegółową metafizykę cierpienia.

W istniejących opisach i definicjach cierpienia⁴³, o czym wspomniano także we wstępie, wskazuje się, że głównym jego emocjonalnym składnikiem jest uczucie przykrości (smutku). Choć rozważania na temat uczuć i emocji z biegiem czasu stały się jednymi z ważniejszych w psychologii, pierwotne ich źródło odnajduje się w myśli filozoficznej. Wydaje się, że to właśnie w niej można poszukiwać głównych interpretacji cierpienia i odpowiedzi na pytania postawione wcześniej. W tradycji filozoficznej świata zachodniego oczywiście można zwrócić uwagę, w związku z omawianym zagadnieniem metafizyki cierpienia, na platoński podział duszy⁴⁴, dzięki któremu zaliczono uczucia do podstawowych władz psychicznych obok rozumu i woli. Można też zwrócić uwagę na rozważania epikurejczyków,

⁴³ Por. np. hasło cierpienie (M. Czachorowski) w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 189-191.

⁴⁴ Na trzy części: rozumną, impulsywną, pożądlivą.

którzy sprowadzali uczucia do doznania przyjemności i przykrości. Można też zwrócić uwagę na inne koncepcje dotyczące uczuć w myśli filozoficznej⁴⁵ albo zwrócić uwagę na inspiracje, które zawdzięcza się wcześniej już wiele razy wspomnianemu Arystotelesowi. Choć poświęcono jego rozważaniom na temat cierpienia cały następny rozdział książki, jego myśli mogą wskazać na jedną z ciekawszych analiz także życia psychicznego człowieka⁴⁶, w której poszukuje się odpowiedzi na pytania: Czym jest cierpienie i skąd się bierze? To podstawowe pytania metafizyki cierpienia.

Wcześniej powiedziano, że głównym składnikiem cierpienia jest uczucie przykrości i smutku. Arystoteles w swoich pismach bardzo dokładnie analizował zagadnienie uczuć i wywołujących je emocji. Wskazywał także na stany określane mianem afektów, wzruszeń i namiętności⁴⁷. Zwracając uwagę na uczucia, odwoływał się do pojęcia πάθος, wskazując, iż jest ono cechą czy jakością, dzięki której substancja (konkretna rzecz) podlega zmianom zarówno materialnym, jak i psychicznym. Πάθος jest rodzajem zmiany (ruchu) jakościowej, którą Arystoteles definiuje jako „doznanie” (*Met.* 1022 b 15), zwracając uwagę, że ma przyczyny łatwo usuwalne i szybko przemijające (por. *Kat.* 9 b, 28 n). Filozof był przekonany, iż nie każda jakość (ποιότης) wywołuje doznanie. Zwrócił uwagę na stany wywoływane stałymi i trwałymi doznaniem, zaliczając je do „jakości doznaniowych”. Doszedł w efekcie do wniosku, że rezultatem „zmian jakościowych” są powodzenia i przykrości nazywane też „doznaniem”. Działanie „pathosu” dotyczy ciała zmysłowych i duszy. W tej ostatniej wywołują namiętności,

⁴⁵ Ciekawe interpretacje zagadnienia cierpienia można wyprowadzić, zwracając się do rozróżnienia Kanta, w którym obok wrażeń zmysłowych (czuć) stawia uczucia, jako odrębny przejaw świadomego życia. Równie interesujące dotyczą poglądów M. Schelera, w których dzieli on uczucia na zmysłowe (wywołane przez wrażenia), witalne (regulujące stan organizmu) oraz duchowe, najgłębsze, w których zatracza się własną odrębność. Scheler wskazuje wśród nich na szczęście i rozpacz. To drugie jest odmianą cierpienia. W dalszej części książki wrócimy do rozwinięcia tych sugestii.

⁴⁶ Choć Arystoteles przedstawił swoje poglądy na temat życia psychicznego w traktacie *O duszy*, nie posługiwał się w nim pojęciem psychologia ani nie wyprowadzał pojęcia cierpienia z zagadnień, które tam podejmował. Można jednak niewątpliwie to uczynić. Cytując kolejne dzieła Arystoteles, odwołujemy się do wydania: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-7, Warszawa 1990-1996. Źródła cytatów podane są w nawiasach bezpośrednio w tekście.

⁴⁷ Afekty (πάθη, ἀπαθής) naturalne to gniew i pożądanie, por. *An. pierwsze* 70 b. Namiętność (πάθος) jest dla Arystoteles, czynnikiem przyciemniającym rozum, podobnie jak choroba czy sen, por. *O duszy* 429 a.

uczucia, wzruszenia, afekty. Wymienia się wśród nich takie, jak na przykład pożądanie, gniew, strach, odwaga, zawiść, radość, miłość, nienawiść – zatem wszystko to, czemu towarzyszy przyjemność i przykrość (por. *Et. nik.* 10105 b 21). Na tym etapie analiz inspiracji Arystotelesa można uznać, że omawiając zagadnienie metafizyki szczegółowej cierpienia, trzeba zwrócić uwagę na jego doznaniową stronę wywołującą zmiany w sferze „materialnej” i duchowej. Ich rezultatem jest przyjemność lub przykrość, która jest także doznaniem. Jednak to nie koniec inspiracji, które daje Arystoteles. Filozof stawia też pytanie, jakie są czynniki wywołujące owe zmiany, a wyrażające się poprzez uczucia. W efekcie jest to pytanie, w którym poszukuje się także czynników wywołujących cierpienie, które wyraża się poprzez przykrość. Jest ich kilka⁴⁸: rozum, wyobraźnia, wybór, wola, pożądanie (por. *O ruchu* 700 b; 701 b; 702 b). Są to czynniki wywołujące zmiany i uczucia, nazywane przez Arystotelesa także „poruszającymi” (por. *O ruchu* 700 b 18), które w myśli zachodniej stają się podstawą w analizach wskazujących na źródła cierpienia człowieka. Na tym etapie poszukiwań, źródłem cierpienia człowieka jest rozum, wyobraźnia, wybór, wola i pożądanie: Pojawia się jednak pytanie. Jak powstaje w człowieku cierpienie, które doznawane jest w postaci przykrości? W traktacie *O ruchu zwierząt* (702 a 18) Arystoteles zajmuje się także tym zagadnieniem odkrywając ciekawą zależność. Wskażemy tylko na najważniejsze jej elementy. Dotyczą one zależności: ruchu od uczuć. Tych ostatnich od pragnień, ich z kolei od wyobrażeń, które z kolei powstają z myśli lub wrażeń zmysłowych. Wnioskując, myśli lub wrażenia zmysłowe są podstawą przykrości, ze względu na którą analizuje się na ogół cierpienie. Co jeszcze bardziej interesujące, to zwrócenie uwagi na „drogę” od przedmiotu zewnętrznego, który wywiera wpływ na konkretny zmysł (por. *O marzeniach sennych* 459 b 5-11). Ten wprawiony w ruch przenosi go do organu centralnego (serce) i trwa w nim w formie obrazów (wyobrażenia) (por. *O duszy* 408 b 15-18; 428 b 11-17; 429 a 1-2, 4-6). Dalej zachodzi zmiana jakościowa, na bazie której powstaje pożądanie lub wybór (por. *O ruchu* 701 a). Ten drugi jest aktem wspólnym rozumu i pragnienia. Na

⁴⁸ Poprzez wszystkie kategorie wskazane przez Arystotelesa można analizować źródła ludzkiego cierpienia. Choć filozof nie wspomina o takiej możliwości, jest ona logiczną konsekwencją jego wywodu i ich opisu. Por. np. wyobraźnię, którą interpretuje się jako naturalne przedłużenie procesu odbierania wrażeń zmysłowych, ich echo czy też ślad (*An. wtóre* 99 b 36-37). Por. także „wybór” (*Et. nik.* 1139 b 4) czy „wole” (*O duszy* 432 b 5; 433 a 23).

bazie jednego i drugiego powstają uczucia, które przygotowują do działania.

Gdyby przenieść te rozważania na grunt, na którym zastanawiamy się nad metafizyką cierpienia, to uzyskamy obraz wewnętrznych jego oddziaływań wskazujących na czynnik zewnętrzny wywołujący na przykład ból, którego doznanie owocuje tworzeniem obrazów (wyobraźnia), potęgujących je, wywołujących uczucie przykrości i przygotowujących wobec nich do działania. Jak można zauważyć, Arystoteles niesie bardzo wiele inspiracji w odpowiedziach na pytania, które postawiono na początku tego rozdziału. Wbrew pozorom, rozważania Arystotelesa nie tylko wskazują na ciekawe możliwości interpretacji zagadnienia cierpienia. Dają też możliwość komparatystycznego spojrzenia. Jedną z takich możliwości niesie ich zestawienie z buddyjską nauką wskazującą także na uczucia i emocje⁴⁹. Choć zarówno w rozważaniach Arystotelesa, jak i w buddyjskich wskazuje się na uczucia i emocje, służą one jedynie ukazaniu elementów życia psychicznego człowieka. Jednak inspirujące i ważne dla metafizyki cierpienia, jak i dalszych rozważań jest zwrócenie uwagi w filozofii buddyjskiej na trzeci rodzaj „uczuć”. Obok radości i cierpienia, których odpowiednikami mogą być przyjemność i przykrość, pojawia się trzeci rodzaj uczuć nazywanych „obojętnymi”, choć uznaje się, że wszystkie uczucia w buddyzmie traktowane są ostatecznie jako trucizny umysłu. Są tylko myślami⁵⁰. Co więcej, myślami charakterystycznymi dla określonych sfer egzystencji⁵¹. Pomijając szczegóły, którymi zajmiemy się w dalszej części książki, podejmującej próbę wskazania na interpretacje cierpienia w buddyzmie, zwróćmy uwagę na to, co wydaje się najważniejsze w tym momencie. Wśród uczuć w koncepcji buddyjskiej wymienia się nie tylko cierpienie, ale zwraca uwagę także na inne uczucia, które są jego źródłem, także na te, które je ostatecznie niosą. Wymienia się zatem pożądanie, nienawiść i niewiedzę jako uczucia będące

⁴⁹ Por. W. Wilowski, *Uczucia i emocje w psychologii filozoficznej wobec teorii Arystotelesa i Nauk Górskich Lamy Czagme Rinpoche*, w: *Magna uczuć*, organizacja i redakcja P. Orlik, Poznań 2005.

⁵⁰ Por. Tenga Rinpoche, *Pięć gwoździ Naropy, Metody obcowania z przeszkodami*, Kraków 2000, rozdział „Trzeci Gwóźdź”.

⁵¹ W myśli buddyjskiej, analizując sfery egzystencji, wskazuje się na symboliczne ich przedstawienie w postaci „koła życia”, bhawaćakra (bhavacakra). Ma ono przypominać o problemach i uwarunkowaniach każdej czującej istoty przebywającej w samsarze. Sfery egzystencji samsarycznej, a więc uwarunkowanej, to sfera bogów, półbogów i ludzi oraz sfera piekieł, głodnych duchów i zwierząt. W dalszej części książki dokonuje się szerszego omówienia tego zagadnienia.

źródłem wszystkich uczuć cierpienia, potęgowanych przez inne uczucia, np. dumę, zazdrość, chciwość, nienawiść⁵² itp. Komparatystyka poglądów Arystotelesa i wybranych buddyjskich⁵³ na temat psychiki człowieka, czyniona wobec poszukiwania w nich uwarunkowań i interpretacji metafizyki cierpienia, wskazuje ostatecznie, choć nie tylko, na możliwość zestawienia greckiego „pathosu” z sanskryckim „wedana”⁵⁴. Na podstawie obu można wnioskować o cierpieniu, choć na różnych poziomach interpretacji rzeczywistości. Przyporządkowania odnoszące się do kategorii przyjemne, nieprzyjemne (przykre), czynione wobec cierpienia, dają zatem jedną z możliwości podsumowania poszukiwań, których dotyczy treść całej książki. Wrócimy do nich na jej końcu, wskazując inne wybrane poglądy, w których można poszukiwać odpowiedzi na postawione w tym rozdziale, na samym początku pytania.

Poszukując zrozumienia, czym jest metafizyka cierpienia, zwróciliśmy uwagę na jego główny składnik, jakim jest uczucie przykrości, smutku. Teraz zwrócimy uwagę na inne relacje, które przy okazji analizowania cierpienia się ujawniają. Często analizując cierpienie, wskazuje się, że jest nim przeżywanie przykrości z powodu doznanego zła. Czy zachodzi tu prosta relacja tożsamości między cierpieniem i złem, jest sprawą otwartą w komparatystyce wschodnich i zachodnich interpretacji. Jednak w samym myśleniu zachodnim można mieć wrażenie, że przeważa koncepcja I. Kanta, uznająca że dobro i zło odnoszą się zawsze do czynów. Cierpienie zaś i przyjemność jako stany uczuciowe są domeną doświadczenia⁵⁵.

W próbach definiowania metafizyki cierpienia wskazuje się także na przeżycie bólu⁵⁶. Podobnie jak wcześniej zauważono, cierpienie nie redukuje się także jedynie do niego. Na przykład ból fizyczny jest reakcją na bodźce uszkadzające organizm, który posiada

⁵² Por. np. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, Kraków 2002, s. 154-161, oraz Ł. Trzciński, *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992, s. 19-25.

⁵³ Por. komentarz do traktatu *Nauki górskie* Czagme Rinpocze autorstwa Lamy Gendyna Rinpocze, w: *Praca z emocjami*, wyd. M. Górny, Katowice 1995.

⁵⁴ Można porównać pojęcie wedana z odpowiadającym mu pojęciem bhawa, charakterystycznym dla szkół bramińskich – choć oba użyte w różnych kontekstach wskazują na odczuwanie, wrażenie, uczucie. Por. W. Wilowski, *Uczucia i emocje w psychologii filozoficznej...*, dz. cyt., s. 301.

⁵⁵ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przekł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 101. Por. też B. Szymańska, *Czy cierpienie jest złem*, w: *The Peculiarity of Man*, vol. 5, Warszawa-Kielce 2000.

⁵⁶ Cierpienie jako stan psychiczny człowieka wywołany bólem fizycznym albo psychicznym. Por. A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974.

receptory reagujące na nie. Ból nie jest uczuciem, lecz wrażeniem. Pochodzi z bodźca fizycznego. Jest wiele analiz bólu, w których wskazuje się na jego ścisły związek z uczuciem przykrości. Stąd często nazywa się go „wrażeniem uczuciowym”⁵⁷, myśląc czasami z cierpieniem, którego jest przyczyną i z którym pozostaje w ścisłym związku. Na co warto jednak zwrócić uwagę, to rozróżnienia dotyczące wrażeń bólu, w których zwraca się uwagę na ból zewnętrzny i ból wewnętrzny⁵⁸. Pierwszy związany jest z wrażliwością ciała, drugi z jego organami. Istnieje wiele jakości bólu, każda część ciała boli inaczej. Bóle różnicują się zatem ze względu na to, do jakiego stopnia obejmują i pochłaniają świadomość cierpiącego. Siła, z jaką ból się odbiera, zależy też od stanu fizycznego i psychicznego, od indywidualnej wrażliwości i wielu innych czynników. Największe napięcia bólu, gdy obejmują całą świadomość człowieka, są jednak krótkotrwałe⁵⁹.

Krótką analiza definicji cierpienia, stanowiącego element metafizyki cierpienia, wskazuje na jego główne relacje do emocji i uczuć, do zła, wreszcie do bólu, czyli do wrażenia uczuciowego, które jest najczęstszą przyczyną cierpienia fizycznego⁶⁰.

W konsekwencji, choć wiele definicji cierpienia uznaje, że jego rdzeniem jest „doznawanie” (*Leiden*) jako przeciwieństwo „czynności i działania”⁶¹, są też takie, które zwracają uwagę na sens cierpienia w kolejnych innych relacjach lub na przykład wskazując na jego odniesienie do aksjologii. Przykładem tego pierwszego sposobu definiowania cierpienia jest przedstawienie, wskazujące, że: „...wszelkie cierpienie i ból jest wedle swego metafizycznego, najbardziej formalnego sensu, przeżyciem ofiary części dla całości oraz tego, co relatywnie mniej wartościowe, dla tego, co bardziej wartościowe”⁶². „Ofiary” są czymś w rodzaju skutku identyfikowanego z wewnętrznym bólem (cier-

⁵⁷ Termin Stumpfa, por. W. Tatarkiewicz, *Szczęście a nieszczęście*, w: *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 108.

⁵⁸ Por. tamże, s. 108-113.

⁵⁹ Wiele innych szczegółów na ten temat, tamże.

⁶⁰ Są jednak dwa rodzaje cierpienia fizycznych powstające bez bólu. Ich źródło upatrywane jest we wrażeniach ustrojowych. Bodźce tych cierpienia tkwią w samym organizmie i obejmują zmęczenie, głód, pragnienie itp. Inne cierpienia fizyczne nie wywołane bólem mają swoją podstawę w bodźcach działających z zewnątrz np. zapach, dźwięk. Por. W. Tatarkiewicz, *Cierpienia*, w: *O szczęściu*, dz. cyt., s. 142.

⁶¹ Por. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, w: tegoż, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, Warszawa 1994, s. 17. Konsekwencją takich opinii jest zwrócenie uwagi, choć Scheler tego nie czyni, na *homo agens* (człowiek działający) i *homo patiens* (człowiek cierpiący).

⁶² Por. tamże, s. 10.

pieniem) powstałym na skutek uzmysłowienia sobie „doznania”, oporu, jaki pojawia się pomiędzy częścią a całością. Pojęcie cierpienia jako oporu ma oczywiście swoje wersje, jak w przypadku Frankla, który łączy cierpienie z transcendencją wartości. Człowiek cierpi, bo realizuje wartości, choć jego popędy mają inne roszczenia⁶³. To jest jeden z głównych sensów metafizyki cierpienia. Opór (cierpienie) powstaje zatem na granicy popędów i wartości. Istnieją też inne definicje cierpienia wskazujące na jego aksjologiczny sens. Zwraca się w nich uwagę na cierpienie jako sytuację graniczną, relatywizującą wartość egzystencjalną⁶⁴, wskazując na ścisłą relację cierpienia do sensu życia. Jest to jeszcze jeden ważny element metafizyki cierpienia. Na jego podstawie można uznać, że pozbawienie życia treści stanowi podstawowe cierpienie ludzkości w dzisiejszych czasach. Bez sensu życia jest zatem także jednym z głównych źródeł cierpienia oprócz wcześniej już wspomnianych⁶⁵.

Przykłady prezentujące, w jaki sposób analizuje się cierpienie, wskazują niewątpliwie na jego głębię i zakres, w którym wyraża się metafizyka cierpienia. Wskazują też na trudności opisu ze względu na jego specyficzny charakter. Nie możemy wszakże zapominać, że cierpienie jest doświadczeniem wewnętrznym.

O szerokości interpretacyjnej metafizyki cierpienia może świadczyć także słownictwo, które ukazuje „bogactwo” jego „doznawania”. Oczywiście można w nim wskazywać na greckie, łacińskie, hebrajskie oraz w konsekwencji także w innych językach podawane określenia cierpienia i stanów mu bliskich. Zwróćmy jednak uwagę na bogactwo w tej mierze języka polskiego oraz trudność, przed jaką staje każdy język, za pomocą którego chce się mówić o cierpieniu. Choć nie zwracano na to jeszcze uwagi, bo ma to stanowić przedmiot dalszych rozważań, typologia cierpień najogólniej dzieląca je na fizyczne (cielesne) i duchowe niesie trudność interpretacji językowych. Mówiąc o cierpieniu, ma się na myśli jednocześnie jego odmiany, o których przed chwilą wspomnieliśmy. Co więcej, ich rozróżnienia są czysto teoretyczne, gdyż doznanie cierpienia dotyka prawie zawsze całego człowieka. Tym niemniej w języku, za pomocą którego chce się oddać „doznanie”, niebędące obcym każdemu człowiekowi, wskazuje się na cierpienia, troski, irytacje, przykrości, dolegliwości,

⁶³ Por. V. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt.,

⁶⁴ Ta koncepcja odpowiada niewątpliwie myśli egzystencjalnej.

⁶⁵ Por. S. Głaz, E. Sroczyńska, *Antropologiczny wymiar cierpienia i sensu ludzkiego życia w rozumieniu Victora Emila Frankla*, w: *Żyć etycznie – żyć etyką*, Kraków 2009, s. 132. Por. też V. Frankl, *Nadać życiu sens*, „Życie i Myśl” 4/1973.

dokuczliwości, udręki, nieprzyjemności, zmartwienia, strapienia, zgryzoty, nieszczęścia, męki itp.⁶⁶ Można oczywiście w semantycznej analizie poszukiwać znaczeń poszczególnych wyrazów, wskazując na ich zależność od wybranych typologii cierpienia. Można zastanawiać się nad typologiami wskazującymi na powody, rodzaje czy stopnie nasilenia cierpienia. Jednak nie jest to przedmiotem naszych rozważań, a przedstawione wyrazy zdają się ostatecznie wskazywać ciągle na to samo, na głębię „doznania” i mniejszą lub większą podatność na nie tego, który je opisuje. Na co jednak warto zwrócić uwagę, to na dychotomię w opisie cierpienia i składników życia uczuciowego. Cierpienie opisuje się, wskazując na jego przeciwieństwo. Taki sposób analizy cierpienia może się okazać ważnym elementem komparatystyki wschodnich i zachodnich interpretacji. Choć cierpieniu można przeciwstawić szczęśliwość lub radość⁶⁷, to trzeba także pamiętać o tym, co wcześniej powiedziano na temat tego, jak określa się cierpienie. W związku z tym powstaje pytanie: Czy relacja, w której opisuje się cierpienie, wskazując na jego przeciwieństwo, odnosi się do tej samej płaszczyzny rzeczywistości? W tym miejscu, podobnie jak wcześniej, pominiemy dyskusję odnoszącą się do semantycznej analizy pojęć oraz ich historycznego rozwoju i interpretacji, które przeciwstawiane są pojęciu cierpienia opisywanego przez różne odpowiadające mu słowa. Nawet w takim ujęciu jawi się ciekawe zestawienie, w którym oprócz wspomnianego przeciwstawienia cierpieniu radości, konfrontuje się przykrość z przyjemnością, nieszczęście ze szczęściem, ból z rozkoszą, smutek z wesołością, rozpacz z błogością, zmartwienie z zadowoleniem⁶⁸. To także są ważne elementy metafizyki cierpienia, o których wspomniano wcześniej. Mamy zatem obraz składników życia uczuciowego, w którym wskazuje się na wszystkie formy odczuć stanowiących istotny element cierpienia.

Metafizyka cierpienia, zwracająca uwagę na swoje przeciwieństwo, w próbach jego opisu zaowocowała poglądami wskazującymi na wnioskowanie negatywne. Zwraca się w nim uwagę na przesłankę. Stąd cierpienie można interpretować także jako efekt ustania albo braku czegoś. Podobnie jak w odpowiedzi na pytanie o istotę zła wskazuje się, iż jest nią brak dobra, tak cierpienie zdaje się być jedynie, na przykład, ustaniem przyjemności⁶⁹. Poglądów głoszonych

⁶⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Cierpienia*, dz. cyt., s. 155.

⁶⁷ Tatarkiewicz cierpieniu jednoznacznie przeciwstawia radość, por. tamże, s. 101.

⁶⁸ Tamże, s. 101 i 113.

⁶⁹ Por. M. Montaigne, *Próby* II, rozdz. XII, dz. cyt., Warszawa 1957.

na temat cierpienia w myśli zachodniej jest bardzo dużo. W niektórych zwraca się uwagę, że cierpienie jest naturalnym stanem człowieka (Schopenhauer). Choć taka interpretacja posiada swoją opozycję wskazującą, że naturalnym stanem człowieka jest radość (Epikur), wobec obu pojawia się jednak pytanie o ostateczną treść stanu naturalnego jeśli uznać dychotomiczność składników życia uczuciowego. Nie można zapominać, że już Platon w *Filebie* pokonał tę trudność, opisując stany przyjemne, przykre i obojętne, zbliżając się tym samym do wcześniej wspomnianych identycznych podziałów buddyjskich.

W związku z metafizyką cierpienia przejdźmy do następnego ważnego zagadnienia, które pojawia się przy jego omawianiu. Dotyczy ono jego typologii. Oczywiście jest ich wiele. Zwracają uwagę na różne uwarunkowania cierpienia. Wśród nich przypatrzmy się tym, które odnoszą się do pytań postawionych na początku tego rozdziału i wcześniej. Zwrócimy zatem uwagę na typologie wskazujące na rodzaje cierpienia, główne jego sensory, role i funkcje oraz postawy, które cierpienie wywołuje.

Najogólniejsze rozróżnienia cierpienia wskazują na cierpienie fizyczne i cierpienie moralne (duchowe). Można wymieniać wiele cierpień fizycznych, których podłożem są choroby. Arystoteles wskazuje na cierpienie odnoszące się do mniejszego zła i cierpienie zła wywołującego zgubę. To drugie jest cierpieniem śmierci, w którym znaczące jest cierpienie związane z umieraniem. Choć Arystoteles tego już nie wymienia, cierpienie śmierci jest udziałem zarówno tych, których ona dotyczy, jak i tych, którzy są jej świadkami. Typologię cierpienia uwzględniającą jego rodzaje każdy może ułożyć sobie sam poprzez analizę swojego życia. Charakterystyczne i ciekawe są uwarunkowania typologii cierpień tworzonych po wojnie, po katastrofach oraz te, które powstają w czasie względnej stabilności, w czasie pokoju. W jednych i drugich znaczące są warunki życia i wrażliwość człowieka. W pierwszym przypadku niezmiernie ważny jest jednak czas. Im dłużej trwa „doznawanie”, tym cierpienie zdaje się być dogłębnniejsze, choć w cierpieniach tego typu zdaje się też istnieć granica, poza którą przestaje się odczuwać „doznania”. Ze względu na ostatnie zestawienie typologii cierpienia można wskazać rozważania Władysława Tatarkiewicza⁷⁰

⁷⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Cierpienia*, dz. cyt., s. 141-160. Tatarkiewicz pisał VIII rozdział książki dotyczący cierpienia pod wpływem rozpoczęcia się II wojny światowej. W pierwszej wersji książki rozdział ten był pominięty. Książkę pisał do

i Henryka Jarosiewicza⁷¹. Rozważania Tatarkiewicza wskazują na ciekawą typologię uznającą, że istnieją dwie zasadnicze grupy cierpień: cierpienia oparte na wrażeniach i oparte na wyobrażeniach. Oba rodzaje stanowią wspomniany już element metafizyki szczegółowej cierpienia. Pierwotną ich słabszą wersją są przykrości. Czynnikiem czasu zdaniem Tatarkiewicza decyduje o tym, że wrażenia i wyobrażenia stają się ciężkimi i uzyskują miano cierpień. Ten pierwszy rodzaj cierpień uwarunkowany jest czasowo, ma swoje granice czasowe i potrzebuje faktu fizycznego. Stąd zamienna nazwa na cierpienia wrażeniowe to cierpienia fizyczne albo cielesne. Drugą kategorię cierpień stanowią wyobrażeniowe, inaczej nazywane duchowymi. One mogą obywać się bez faktu fizycznego. Jednak ich czas trwania nie ma granic. Wywoływane są najczęściej przez krzywdę, stratę, niepowodzenie. Są to cierpienia, które pojawiają się przez świadomość istniejącego zła (zło jako powód cierpienia) oraz świadomość niewystarczającego dobra (które nie może pokonać zła?). Cierpienie wyobrażeniowe „trwa” w czasie przeszłym, teraźniejszym i przyszłym. To pierwsze wyraża się w lęku⁷², który może mieć wiele szczegółowych przyczyn. Łączy jednak je wszystkie wspomnienie zła albo tęsknota za dobrem, które minęło. Podobnie teraźniejsze dotyczy także zła i dobra tylko aktualnego. Z kolei przyszłe niesie z sobą najwięcej możliwości. Tak jakby czas wojen i kataklizmów napełniał człowieka wrażliwością przewidywania, wzbogacając jego wyobraźnię w przewidywaniu różnych form zła, które mogą stać się naszym udziałem. Cierpienia wyobrażeniowe przyszłe obejmują, zdaniem Tatarkiewicza, obawy, oczekiwania, niepewności, jak i poczucie beznadziejności. Pierwsze z nich wskazują na wszystkie możliwe niebezpieczeństwa, które towarzyszą człowiekowi w jego życiu: na cierpienie śmierci, kalectwa, rozłąki z bliskimi, niewoli, niedostatku. Cierpienie „obaw” nie uwzględnia choroby, zakłada dynamikę zdarzeń, której podstawą jest nietrwałość i niepewność. Trzy następne cierpienia wyobrażeniowe przyszłe wskazują na proces, w którym rozwija się cierpienie duchowe, przyjmując coraz to nowe formy. Ważnym elementem jest w nich czas. To on decyduje o cierpieniu oczekiwania, w którym „nie przychodzi” dobro

1943 roku. Znaczącym jej elementem jest fragment wstępu (por. s. 11), gdzie Autor wymienia 18 osób, które przyczyniły się do powstania książki, wymieniając kolejno, jak zginęły.

⁷¹ Autor zarysowuje współczesną typologię cierpienia. Por. H. Jarosiewicz, *Psychologia cierpienia*, „Cywilizacja” 16/2006, s. 46-60.

⁷² Por. A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977.

mające być ulgą w cierpieniu. Cierpienie poczucia niepewności wynika z niemożności przewidywania. Choć istnieje ono zawsze, to w warunkach stabilności jest tłumione. W czasie kataklizmów i wojen nasila się. Ostatnie cierpienie dotyczy beznadziejności. Choć wydaje się ona siostrą bezsensu pojawiającą się w trudnych czasach wojny, różni się od brata „żyjącego” w czasach dobrobytu i pokoju. Cierpienie beznadziejności jest skutkiem utraty cierpliwości i nadziei.

Zwróćmy uwagę, jakże różni się ta typologia cierpienia charakterystyczna dla czasu wojny i kataklizmów od innych współczesnych. Wcześniej wymieniliśmy jedną z nich. Wskazuje się w niej na cierpienie fizyczne, społeczne, moralne i duchowe. Pierwsze zwraca uwagę na cierpienie ciała, na to, co mu szkodzi i na sygnał w postaci informacji, który czujemy jako ból⁷³. Drugi na relacje społeczne, w których ze względu na pełnione role ma się prawo oczekiwać na słuszne docenienie⁷⁴. Cierpienia moralne wskazują na swoje wewnętrzne źródło⁷⁵. Ostatnie cierpienie duchowe wynika z nieposiadania władzy panowania nad sobą samym⁷⁶.

Na tle tych rozważań poszukujących typologii rodzajów cierpienia wspomnimy jeszcze o dwóch jego rodzajach, które zdaniem M. Schelera⁷⁷ nie są znane na Zachodzie, nie ma ich także w buddyzmie. Choć można by z takim stanowiskiem polemizować, ważne w nim jest zwrócenie uwagi na cierpienie szlachetne – oczyszczające i nieszlachetne – poniżające.

Typologii mówiących o różnych rodzajach cierpienia oczywiście jest więcej. Wskazaliśmy tylko wybrane, ukazując także część ich uwarunkowań.

⁷³ Nie wiem, dlaczego Autor zalicza do tego rodzaju cierpienia wynikające z małego wzrostu lub z budowy ciała. Por. H. Jarosiewicz, *Psychologia cierpienia*, dz. cyt., s. 59.

⁷⁴ Relacje społeczne z pewnością niosą „wielkie bogactwo” cierpień innego typu, o których Autor nie wspomina, a wynikających choćby z wykluczenia społecznego. Pomijam jego wiele możliwych przyczyn.

⁷⁵ Autor, wskazując na cierpienia moralne, zwraca przede wszystkim uwagę na lęk jako skutek wyobraźni, na empatię i na możliwość odbierania tego typu cierpień przez inne byty duchowe. Całkowicie natomiast pomija w cierpieniu moralnym normatywną postawę osoby – podmiotu do świata osób i związanego z nimi świata wartości. To w nich należałoby poszukiwać podstaw do cierpienia moralnego.

⁷⁶ Autor nie precyzuje pojęcia duchowości, zatem trudno zgodzić się na uznanie, że „niespełnienie” jest głównym źródłem cierpień duchowych. Może być jednym z nich. Duchowość wskazuje na odrębność od materialności. Tu można dopatrywać się cierpień, których źródeł powinno się poszukiwać zarówno w istnieniu, jak i istocie.

⁷⁷ Por. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, dz. cyt., s. 36.

Kolejnym ważnym elementem rozważań na temat metafizyki cierpienia są typologie analizujące jego podstawowe sensy, role i funkcje. Zwróćmy uwagę na niektóre z nich, biorąc pod uwagę, że nie można ich interpretować jednoznacznie, gdyż cierpienie jest zjawiskiem wielopłaszczyznowym. W tych najogólniejszych typologiach zwraca się uwagę na dwa sensy cierpienia. Oba ukazują, że cierpienie może pełnić rolę oczyszczającą. Pierwszy z nich wskazuje, że oczyszczenie może dotyczyć życia przyrodzonego. Cierpienie duchowe pełni rolę „katharsis”, oczyszcza uczucia. Choć analogia do Arystotelesa⁷⁸ jest tu dość daleka. Dość powszechnie przyjmuje się taki sens cierpienia. Drugi sens wskazuje na życie nadprzyrodzone, wobec którego cierpienie jest formą pokuty za przewiny. Inna typologia wskazuje na sens cierpienia poprzez konsekwencje analizy niedoskonałości świata, którego człowiek jest częścią, oraz na sens transcendentny. W pierwszym przypadku człowiek przejmując tę niedoskonałość. Sam zatem staje się według niej źródłem cierpienia dla innych, a inni dla niego. Podobnie działają zbiorowości społeczne, niosąc wadliwe struktury będące kolejnym źródłem cierpień. Od strony pozytywnej taka struktura świata może stać się impulsem do indywidualnego rozwoju duchowego. Sens transcendentny cierpienia istnieje pod warunkiem istnienia Boga, Stwórcy i Zbawcy. Wtedy cierpienie można połączyć z pojęciem losu. Ta interpretacja cierpienia zawiera analizy zjawisk i struktur bytowych mających charakter koniecznościowy. Inny wariant transcendentnej grupy sensu cierpienia można odnieść do przeznaczenia, wiążąc je z konsekwencją czynów człowieka. Kolejnych wariantów może być kilka⁷⁹. Wszystkie one niewątpliwie ukazują szerokość zagadnień wchodzących w skład metafizyki cierpienia.

Metafizyka cierpienia wskazuje na nie jako na zjawisko wielopłaszczyznowe. Człowiek poszukuje w niej sensu, często nie zdając sobie sprawy, że zależy on nie tylko od warunków, ale i od usposobienia człowieka. Samo cierpienie zdaje się także podlegać uwarunkowaniom psychiki ludzkiej. Dotyczy to na przykład wielu cierpień o różnych przyczynach doświadczanych w krótkim czasie. Cierpienia wtedy zdają się dopełniać, dochodząc do stanu określanego jako nieszczęście, w którym cała świadomość objęta jest cierpieniem.

⁷⁸ Por. np. Arystoteles, *Poetyka* 1449 b 28 oraz *Polityka* 1342 a 11. Filozof zwraca raczej uwagę na muzykę i tragedię, które jego zdaniem mają moc „oczyszczania”.

⁷⁹ Por. S. Witek, *Cierpienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1989, s. 480-481.

Potęgowanie cierpień posiada jednak swój próg określany jako „strop cierpień” albo „przekroczenie miary cierpień”⁸⁰, po którym cierpienia wzajemnie się ograniczają. Psychika ludzka ma zdolność kompensowania⁸¹ i przeciwdziałania cierpieniom. Widoczne jest to szczególnie w postawach, jakie przyjmuje się wobec cierpienia. Choć ogólnie mają one dwa odniesienia wskazujące na jego znoszenie lub likwidowanie, to oba posiadają wiele wariantów szczegółowych. Podstawą wariantów postaw przyjmowanych wobec cierpienia zdaje się być poziom i świadomość rozumienia jego sensu, i celu cierpienia. Jedna z typologii⁸² postaw przyjmowanych wobec cierpienia wskazuje na cztery ich warianty: obronę, bunt, tolerancję i akceptację. Choć nosi ona znamiona psychologicznej interpretacji etapów transcendencji w umieraniu czy w jakiegokolwiek stracie, niewątpliwie oddaje także postawy przyjmowane wobec cierpienia mieszczące się we wcześniejszej typologii dwuelementowej. Obrona mieści się w postawie likwidowania, tolerancja i akceptacja w postawie znoszenia. Tylko bunt wydaje się etapem przejściowym pomiędzy likwidowaniem a znoszeniem cierpienia. Obrona jako postawa wobec cierpienia polega na poszukiwaniu środków oddalających cierpienie. Ostatecznie wobec ich niewystarczającej mocy konsekwencją takiej postawy jest uznanie co najmniej bezsensowności cierpienia. Bunt odrzucający cierpienie jest przejściową formą, na poziomie której nie można poszukiwać ani sensu, ani ewentualnego celu cierpienia. Tolerancja jest formą częściowego pogodzenia się z cierpieniem, z dążeniem do zmniejszenia wrażliwości na nie, aż do ataraksji, która jednak nie ma znamion apatii. Akceptacja cierpienia jest świadomym przyjęciem cierpienia. Ma ono różne motywy, od wskazującego na realizm życiowy uwzględniający cierpienie jako naturalny element życia, poprzez powinność, która akceptuje cierpienie, gdyż jego źródłem jest wola Stwórcy. Ostatecznym najwyższym motywem, za pomocą którego akceptuje się cierpienie, jest miłość, dzięki której następuje jego przewartościowanie zdecydowanie wskazujące na jego zbawczy sens w osobie Jezusa Chrystusa. Motyw podjęcia cierpienia przez człowieka wspiera się na cierpieniu Zbawcy z zamiaru współuczestnictwa dla zbawienia bliźnich. To również jeden z najważniejszych motywów stanowiących istotę rozważań na temat metafizyki cierpienia.

⁸⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Cierpienia*, dz. cyt., s. 147-149.

⁸¹ Por. np. Cicero, *O pocieszeniu*, *Pisma filozoficzne*, t. IV, dz. cyt.,

⁸² Por. S. Witek, *Cierpienie*, dz. cyt.

Wewnętrzna złożoność cierpienia może też decydować o zmienności w postawach przyjmowanych wobec niego. Przejście od obrony do akceptacji wydaje się naturalną i ostateczną drogą rozwoju postawy wobec cierpienia przyjmowanej przez człowieka. Jednak w tym procesie zmienność jest jego cechą charakterystyczną. Stąd cierpieniu można się nie tylko opierać, można je wstrzymywać, można je znosić, „oddać” mu się całkowicie czy wręcz nim rozkoszować. Wobec cierpienia znacząca jest zmiana czucia i powstające na jej bazie chcenie⁸³. Jednak to nie wszystko, jeśli chodzi o typologie postaw wobec cierpienia, wobec metafizyki cierpienia.

M. Scheler wprowadza dwie istotne typologie cierpienia. Pierwszą łączy z teoriami cierpienia, poszukując w nich także postaw wobec niego przyjmowanych, czy też po prostu sposobów zachowania się wobec niego. Dwa główne typy w tej typologii to droga uprzedmiotowienia cierpienia i rezygnacji oraz droga aktywnego znoszenia go. Choć drogi te mają swoje warianty, znaczące jest, że mają też swoje ugruntowanie w filozofii albo w religii. Odwołuje się zatem Scheler, analizując pierwszą drogę, do wybranych koncepcji filozoficznych, wskazując wśród nich między innymi buddyjską wraz z myślą Spinozy i Goethego. Choć konteksty są tu różne i dyskusyjne, istotą tej drogi ma być poznanie ostatecznych źródeł cierpienia – na co wskazaliśmy jako na element warunkujący metafizykę cierpienia. Może ono doprowadzać do zrównania świata i samego człowieka z cierpieniem. Scheler⁸⁴ ujmuje to w postaci równania, identyfikując pożądanie, które jest źródłem zarówno cierpienia, jak i wszystkich innych elementów, stanowiących jego składowe, z rzeczywistością. Rzeczywistość utożsamia z cierpieniem, a to ostatnie z indywidualnością. W efekcie uprzedmiotowieniu ma służyć poznanie wypierające żądze, cierpienie i ból.

Droga aktywnego znoszenia cierpienia Schelera wskazuje na pięć jego podstaw teoretycznych. Pierwszy z wariantów wskazuje na hedonistyczną ucieczkę przed cierpieniem. Kolejny zwraca uwagę na możliwość przytępienia cierpienia aż do apatii. Trzeci wariant wskazuje na drogę tłumaczenia cierpienia oraz jego iluzjonistyczne negacje. Czwarta droga wskazuje na usprawiedliwianie wszelkiego cierpienia poprzez uznanie go za karę. Ostatnia piąta droga uznana jest przez Schelera jednocześnie za najwspanialszą, ale i najbardziej powikłaną. Zdaniem Schelera jest to droga błogiego cierpienia

⁸³ Por. M. Scheler, *O sensie cierpienia*, dz. cyt., s. 4.

⁸⁴ Por. tamże, s. 30-32.

i dokonującego się w cierpieniu wyzwolenia od niego, dzięki miłosiernej miłości Boga. Tę drogę Scheler nazywa „Królewską Drogą Krzyża”.

W metafizyce cierpienia obok typologii postaw wobec cierpienia, istotne stają się także sposoby jego znoszenia. Scheler zwraca zatem uwagę na sposoby usuwania czy choćby zmniejszania cierpienia. Oczywiście łączą się one z wcześniejszymi postawami wobec niego wskazanymi w koncepcji filozofa. Mamy zatem możliwość wyboru pomiędzy aktualną walką zewnętrzną przeciwko obiektywnym naturalnym bądź społecznym przyczynom bólu i cierpienia. Na tej drodze cierpienie jawi się jako zło, które jest obiektywną własnością świata. Jest też druga droga, której istotą jest walka wewnątrz. Polega ona na próbie powstrzymania cierpienia od wewnątrz. Jeżeli cierpienie dotyczy przede wszystkim „wnętrza” człowieka, jest to sensowne. Droga wewnętrzna polega zatem na usuwaniu mimowolnego automatycznego oporu, który jest warunkiem istnienia bólu i cierpienia w człowieku. Pojęcie oporu jest tu kluczowe wobec metafizyki cierpienia. Ma wiele wariantów interpretacyjnych, wśród nich również te, o których już wspomnieliśmy przy wcześniejszych opisach pojęcia cierpienia. Aktywność i pasywność jako warianty nałożone na charakterystykę Schelerowskich koncepcji usuwania cierpienia dają możliwość zwrócenia uwagi także na źródła cierpienia w jego koncepcji. Ostatecznie zdają się być dwa główne źródła, zewnętrzne, identyfikowane ze światem przyrody i organizacją społeczeństwa oraz wewnętrzne – psychiczne, wewnątrz-organiczne⁸⁵.

Wobec metafizyki cierpienia poszukiwanie wstępnego zrozumienia, czym jest cierpienie, jak się je identyfikuje, czy, jak się je definiuje, jest znaczące nie tylko ze względu na przybliżenie aparatu pojęciowego i jego zakresu, ale także ze względu na zrozumienie, że cierpienie jest wielopłaszczyznowe. Choć zamysł książki wskazuje na komparatystykę pojęciową tworzoną na bazie wybranych tekstów z kręgu ogólnie określanego jako wschodni i zachodni, nie wyczerpuje oczywiście tematu ani w kontekście przedstawianym, ani w jakimkolwiek innym. Metafizyka cierpienia jest zbyt złożona posiada zbyt wiele płaszczyzn interpretacji, których nie można wyczerpać. Może właśnie dlatego warto się nią „zająć”.

Przyjrzyjmy się zatem owej złożoności metafizyki cierpienia, wskazując na myśl Arystotelesa.

⁸⁵ Tamże, s. 36.

2. Arystoteles.

Cierpienie jako zło przeciwne naturze. Wybrane elementy myśli antycznej na temat cierpienia

Poszukując elementów metafizyki cierpienia w myśli antycznej można wskazać na naukę o sensie bólu i cierpienia w rozważaniach Arystotelesa. To, co szczególnie w nich ciekawe, to zwrócenie uwagi na uczucia, jakie cierpienie wywołuje. Oczywiście nie jest to myśl główna i jedyna w rozważaniach filozofa, bo podejmuje on zagadnienie cierpienia w wielu różnych kontekstach. Wskazuje się w nich, tylko między innymi, na wewnętrzne odbicie psychiczne cierpienia, czyli na przykrość. Jednak, co znamienne dla całych rozważań filozofa, to zwrócenie uwagi, że zarówno samo cierpienie, jak i jego przejaw w postaci przykrości są czymś złym, czymś, czego należy unikać.

Cierpienie, zdaniem Arystotelesa, wyraża się w przykrości. Przeciwwstawia jej Stagiryta przyjemność, która jest, jego zdaniem, nie tylko jej przeciwieństwem. Sama relacja, przyjemność a przykrość, wydaje się niezmiernie ważna nie tylko dla samego filozofa, ale i dla zrozumienia jego stosunku do cierpienia. Stanie się to jeszcze bardziej zrozumiałe, jeśli uzupełni się ją o odniesienie do natury. Ostatecznie wydaje się, iż filozof przeciwstawia zarówno cierpienie, jak i wynikającą z niego przykrość właśnie naturze. Cierpienie jest złem przeciwnym ze swej istoty naturze. Oczywiście, to nie wszystko. Myśl Arystotelesa zdaje się wskazywać, iż cierpienie wyrażające się w przykrości towarzyszy przede wszystkim namiętnościom, zdolnościom i trwałym dyspozycjom, choć przynależy zarówno do duszy, jak i do ciała. Jest też cierpienie konsekwencją czy raczej następstwem działań i pożądań. Arystoteles odróżnia oczywiście cierpienie, które wiąże ze śmiercią, od cierpienia innego rodzaju. I pierwsze, i drugie są złem. Jednak to pierwsze, co istotne, jak już wcześniej powiedziano, jest „złem wywołującym zgubę”. To, co niewątpliwie oryginalne w rozważaniach Arystotelesa na temat metafizyki cierpienia, dotyczy zwrócenia uwagi na relację cierpienia do litości czy oburzenia,

a także różną podatność ludzi na cierpienie. To ostatnie zagadnienie daje możliwość przeniesienia rozważań dotyczących cierpienia do teorii cnót Arystotelesa.

*

Trudność interpretacji poglądów Arystotelesa na temat cierpienia wynika między innymi z tego, iż w jego pismach nie można odnaleźć oddzielnego dzieła poświęconego wybranemu przez nas zagadnieniu. Większość poglądów na temat cierpienia, zawarł Arystoteles w swoich pismach jako konsekwencje rozważań czynionych wobec innych zagadnień. Stad, choć może początkowo zaskakiwać umiejscowienie rozważań na temat cierpienia, na przykład w pismach logicznych czy metafizycznych⁸⁶, okazują się one jedynie przypomnieniem rozważań czynionych w pismach z filozofii przyrody czy z dziedziny filozofii praktycznej⁸⁷. Zawęża zatem Arystoteles metafizykę cierpienia do rozważań, które nazwaliśmy szczegółową jej odmianą.

Przyjrzyjmy się niektórym poglądom Arystotelesa, poszukując w nich tych, które ukazą nie tylko jego stosunek do szczegółowej metafizyki cierpienia, lecz wskazują także na relację cierpienia do natury. Jest oczywiście mnóstwo odniesień czynionych przez Stagirytę w jego pismach do zagadnienia cierpienia. Zanim podejmiemy próbę ich klasyfikacji, można by zwrócić uwagę na środki zapobiegawcze, którymi, zdaniem Arystotelesa, obdarzyła nas natura dla złagodzenia cierpienia. Pisze o nich filozof w *Zagadnieniach przyrodniczych* (948 b)⁸⁸. Jest to o tyle ciekawe, że próbuje w nich odnaleźć Arystoteles to, na co zwróci uwagę wiele lat później Max Scheler⁸⁹, sugerując, jakie elementy są niezbędne w filozoficznym studium bólu i cierpienia⁹⁰, które wskazuje na jego metafizyczny wymiar.

⁸⁶ Por. np. *Metafizyka* 1022 b oraz *Topiki* 126 a.

⁸⁷ Na przykład biorąc pod uwagę pisma z dziedziny filozofii przyrody, nauk przyrodniczych i psychologii, takie jak: *Fizyka*, *Zagadnienia przyrodnicze*, *O duszy*. W pismach z dziedziny filozofii praktycznej przede wszystkim *Etyka nikomachejska*, *Etyka eudemejska* i *Etyka wielka*, ale także *Retoryka* i *Poetyka*.

⁸⁸ Por. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. IV, dz. cyt.

⁸⁹ Por. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie...*, dz. cyt.

⁹⁰ Por. rozważania z zakresu fizjologii i psychologii bólu, o których informuje Maria Scheller w swym posłowniu wydawcy: M. Scheller, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Gesammelte Werke, t. VI, Bern – München 1963, s. 401. Zdaniem Schelera filozoficzne studium bólu i cierpienia winno obejmować: 1) fenomenologię i fizjologię wrażeń bólu oraz fenomenologię i przyczynową psychologię uczuć, 2) teleologiczną koncepcję wszelkiej nieprzyjemności (*Unlust*), 3) aksjologię i etykę cierpienia, 4) psychotechnikę ukazującą, jak należy umyślnie przeciwdziałać

Otóż zdaniem Schelera potrzebne jest w nim zwrócenie uwagi na fenomenologię i fizjologię wrażeń bólu oraz fenomenologię i przyczynową psychologię uczuć. Z zaczątkiem takiego studium spotykamy się niewątpliwie w *Zagadnieniach przyrodniczych* Arystotelesa. Choć poniżej nie rozwijamy tej koncepcji, warto zauważyć, że Arystoteles, zwracając uwagę, iż lęk jest pewnego rodzaju cierpieniem i bólem⁹¹, analizuje jego fizjologię oraz jego przejawy. Stąd wskazanie na przykład na: drżenie głosu, rąk, dolnej wargi czy na odczuwanie pragnienia lub dreszczy⁹². Mamy zatem do czynienia z jednym z pierwszych rozważań na temat bólu i cierpienia od strony jego fizjologii.

...lęk jest pewnego rodzaju cierpieniem i bólem, (...)

ci, którzy odczuwają ból, krzyczą (...).

(...) ci, którzy odczuwają ból, zatrzymują oddech, który, dlatego nagromadzony, wydobywa się wychodząc jako głos? (...).

Przyczyną zaś tego, że ci, którzy doznają bólu, wstrzymują oddech, jest to, że wszyscy, gdy doznajemy bólu, bezwiednie wykorzystujemy wszczepione nam przez naturę środki zapobiegawcze, podobnie jak i inne stworzenia (Zagad. przyrod. 948 b).

Na takim poziomie rozważań dotyczących zagadnienia bólu i cierpienia Arystoteles poszukuje oczywiście środków zaradczych na nie, uznając, że:

...przeciwko wszystkim cierpieniom lub ich większości pomocne jest gorąco (Zagad. przyrod. 948 b).

Ważnym elementem rozważań Arystotelesa na temat cierpienia jest także zwrócenie uwagi na główny jego składnik emocjonalny, na przykrość. Uzupełnia zatem filozof Schelerowski wymóg stawiany filozoficznym rozważaniom na temat cierpienia. Cierpienie niesie z sobą przykrość, która jest przeciwieństwem przyjemności, i w tej perspektywie będzie je rozważał we wszystkich swoich pismach Arystoteles. Przyjemność jest jednym z centralnych pojęć greckiej etyki⁹³. Choć u Arystotelesa uznana za poruszenie duszy, ważne staje się coś innego, to, co ono powoduje:

różnym rodzajom cierpienia, 5) koncepcję zmiennego bilansu przyjemności i przykrości oraz 6) metafizyczne wyjaśnienie sensu cierpienia. Por. M. Scheler *Cierpienie, śmierć, dalsze życie...*, dz. cyt., t. VI, s. 331.

⁹¹ Por. A. Kępiński, *Lęk*, dz. cyt.

⁹² Por. Księga dwudziesta siódma, *O lęku i odwadze*, w: *Zagadnienia przyrodnicze*, dz. cyt., punkty 6, 7, 8, 9.

⁹³ Zagadnienie przyjemności rozpatruje Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, księga VII, rozdz. 11-15, oraz księga X, rozdz. 1-5. Por. też w związku z czynionymi tu rozważaniami rozdz. 6, *Szczęście i zadowolenie*, w: M. J. Adler, *Dziesięć błędów filozoficznych*, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 1995.

Przyjemność jest to pewne poruszenie duszy oraz pełny i dostrzegalny powrót do stanu naturalnego; przeciwieństwem tego jest przykrość (Retoryka 1370 a).

Jak można zauważyć, przyjemność wiąże Arystoteles z przywróceniem stanu naturalnego, z działaniem zgodnym z naturą. Nie jest ona jednak celem samym w sobie, lecz dopełnieniem czynności⁹⁴. Dlatego czynnościom odpowiadają właściwe im przyjemności⁹⁵. Co więcej, jest ona wspólna wszystkim istotom żyjącym⁹⁶, z których:

...każda zdaje się też mieć swoją swoją przyjemność (Etyka nikom. 1176 a)⁹⁷.

Na tym tle i cierpienie, i przykrość jawią się jako przeciwieństwa przyjemności, ale nie tylko:

...cierpienie jest zanikaniem tego, czego stawaniem się jest przyjemność (Etyka nikom. 1173 b).

Co ważne, Arystoteles, analizując ową opozycję i jej relację do natury⁹⁸, powołuje się na Platona⁹⁹, co czyni jeszcze dobitniejszą relację, o której wspomina:

Mówią też, że przykrość jest brakiem czegoś, czego domaga się natura, a przyjemność zaspokojeniem potrzeby (Etyka nikom. 1173 b).

Czyny pociągają za sobą przyjemność, która powinna być ich właściwością. Powstaje zatem pytanie, wobec rozważań Arystotelesa, o naturę czynności przynoszących przykrość. W *Retoryce* zwraca zatem uwagę możliwość przekształcenia czynów przynoszących

⁹⁴ Por. *Etyka nikomachejska* 1174 b.

⁹⁵ Por. *Etyka nikomachejska* 1175 b.

⁹⁶ Tamże 1176 a.

⁹⁷ Dla człowieka przyjemne jest to, co moralnie piękne, ale także i to, co pożyteczne (por. *Etyka nikomachejska* 1176 a). Oczywiście najdoskonalsza i najprzyjemniejsza jest przyjemność towarzysząca teoretycznej kontemplacji natury rzeczy. Por. np. *Etyka nikomachejska* 1153 a; 1174 b.

⁹⁸ Wydaje się, że naturę można tu rozumieć dość szeroko, także jako normę.

⁹⁹ Wspomina o tym Platon ustami Sokratesa w *Filebie*. Dialog pomiędzy Sokratesem a Protarchosem wskazuje na głód, który jest rozkładem i bólem, podobnie jak pragnienie i zimno.

Sokrates: „Mówiło się nieraz, że gdy się natura czyjakołwiek popsuje procesami rozkładu i odbudowy i napełniania się, i opróżnia, i jakimiś tam przyrostami i ubytkami, to zjawiają się cierpienia i boleści, i męki, i wszystko, co się podobnie nazywa”.

„A kiedy coś wraca do własnej natury, to taki

Powrót przyjęliśmy jako rozkosz”. Por. Platon, *Fileb*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1991, 42 C, D.

cierpienie i przykrość w te, które przynoszą przyjemność¹⁰⁰. Czynami, które przynoszą cierpienie i przykrość są te powstałe na skutek konieczności i przymusu (por. *Retoryka* 1370 a). Oczywiście, Arystoteles nakłada swoje analizy dotyczące przyjemności i przykrości na podział czynów ludzkich, uznając ostatecznie, że te niezależne od woli niosą na ogół cierpienie i przykrość. Z kolei te zależne od woli, łącząc się z pragnieniami, naturalnie są przyjemne¹⁰¹.

Podsumowanie tych rozważań zawiera oczywiście wartościowanie, w którym Arystoteles skłania się jednoznacznie do poglądu, że ludzie wybierają to, co przyjemne – jako dobro, wystrzegają się zaś przykrości, jako zła (por. *Etyka nikom.* 1113 a). Zdaniem filozofa istnieje powszechna zgoda na to, że przykrość jest czymś złym, czymś czego należy w życiu unikać (por. *Etyka nikom.* 1153 b), gdyż na owo życie działa w sposób destrukcyjny (por. *Etyka eudem.* 1229 a 34-40). W rozdziale 13 księgi VII *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza:

Istnieje jednak ponadto powszechna zgoda na to, że przykrość jest czymś złym i czymś, czego należy unikać; pewne bowiem przykrości są złe w bezwzględny sposób, inne zaś dlatego, że nam w pewnej mierze przeszkadzają (*Etyka nikom.* 1153 b).

Choć wywód filozofa w dalszej części prowadzi do polemiki ze Speuzypposem, poszukującej relacji przyjemności do przykrości i jej braku, pojawia się pytanie ważniejsze. Dotyczy ono próby wydzielenia przez Arystotelesa dwóch rodzajów cierpienia. Oba są złe, ale w inny sposób. Do tego zagadnienia wraca Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*, dodając do niego uwagi na temat strachu. Opis jest tu na tyle ciekawy, że przytoczymy go w całości. Arystoteles, mówiąc o rzeczach budzących czy wywołujących strach, stwierdza:

Do tego rodzaju rzeczy zalicza się te, które wydają się wywoływać cierpienia grożące zgubą, bo osoby, które doświadczają jakiegoś innego rodzaju cierpienia, doznają zapewne odmiennej formy przykrości i odmiennego uczucia, ale nie strachu, np. jeśli ktoś przewiduje, że dozna tego rodzaju przykrości, jakiej doznają zazdrośnicy, albo ludzie zawistni albo zawstyżeni. I strach pojawia się jedynie w przypadkach tak wielkiego cierpienia, że ono samo przez się może zniszczyć życie (por. *Etyka eudem.* 1229 a, b).

Mamy zatem u Arystotelesa znaczący podział cierpienia na te wywołujące śmierć, którym towarzyszy strach, cierpienia niosące

¹⁰⁰ Przekształcenie czynów przynoszących cierpienie (przykrość) następuje na skutek przyzwyczajenia.

¹⁰¹ Por. *Retoryka* 1368 b oraz 1369 a.

zgubę oraz wszystkie pozostałe, którym jednak strach nie towarzyszy. Jednak w dalszej części tekstu Arystoteles wskazuje także na sprawczą moc cierpienia, gdyż:

Z tego powodu i osoby, które są bardzo łagodne, w pewnych okolicznościach stają się mężne, a inni, surowi i silni, stają się tchórzliwi. I w rzeczy samej za szczególną właściwość męstwa uważa się to, że jest ono pewnego rodzaju postawą wobec śmierci i cierpienia z nią związanego (Etyka eudem. 1229 a, b).

Choć Arystoteles, pisząc na temat cierpienia, zwraca uwagę na wiele zagadnień, ważnych ze względu na metafizykę cierpienia, ostatecznie przenosi je na grunt teorii cnót. Jednak zanim podążymy tam za nim, przyjrzymy się koncepcji cierpienia jako stanu duszy. To także znaczący element, który we wstępie określiliśmy jako szczegółową metafizykę cierpienia.

2.1. Cierpienie jako stan duszy

W metafizyce cierpienia ważnym zagadnieniem jest poszukiwanie jego źródeł. Arystoteles w związku z nimi wskazuje na zmysłową część duszy¹⁰². Czyni to przy okazji rozważań dotyczących na przykład stosunku gatunku do rodzaju (por. *Topiki* 126 a)¹⁰³ czy analizując zależność pomiędzy działaniem rzeczy zmysłowych a stanami zmysłowej części duszy (por. *Fizyka* 247 a). W efekcie wskazuje na cierpienie jako na stan duszy. Jednak, co ciekawe, jest to stan powstający pod wpływem działań rzeczy zmysłowych, stan wynikający ze zmian jakościowych, choć niebędący zmianą jakościową, wiążący się z doskonałością lub słabością moralną. W efekcie można zaryzykować twierdzenie, iż analiza, którą przeprowadza Arystoteles na temat cierpienia w *Fizyce* (247 a), wskazuje na jego zależność od działania, pamięci czy wreszcie nadziei. Sfera fizyczna przyjemności oraz przykrości (cierpienia) wiąże się zatem z jednej strony z doskonałością moralną (jak i jej przeciwieństwem), z drugiej strony jest zależna od wcześniej wspomnianych działań, pamięci i nadziei. Arystoteles o tym podporządkowaniu pisze, co następuje:

¹⁰² Arystoteles rozróżnia 3 rodzaje duszy: rozumną (τό ἡγούμενον, τό ἀρχον), pożądlivą (ἐπιθυμητικόν) i gwałtowną (θυμοειδής). W drugiej można poszukiwać uczuć i afektów, w trzeciej pożądań. Por. *Topiki* 126 a.

¹⁰³ Smutek, przykrość, cierpienie mieści się podobnie jak przyjemność w „...pożądliviej części duszy”.

...doskonałość moralna wiąże się ze sferą fizyczną przyjemności i przykrości, a te z kolei zależne są od działania, albo od pamięci, bądź wreszcie od nadziei. Te, które zależą od działania, są określone przez percepcję zmysłową, tzn. są pobudzone przez jakąś rzecz zmysłową; a te, które zależą od pamięci i nadziei są również wyznaczone przez percepcje zmysłowe, odczuwa się bowiem przyjemność [jak i przykrość¹⁰⁴], gdy się przypomina przeżyte przyjemności [jak i przykrości¹⁰⁵], a także, gdy się ma nadzieję przeżycia ich w przyszłości (Fizyka 247 a).

Kontynuację tych rozważań można odnaleźć w traktacie *O duszy*. Jednak zanim do nich przejdziemy, trzeba wskazać na jeszcze jedną znaczącą uwagę Arystotelesa na temat cierpienia, tym razem zamieszczoną w traktacie *O zmysłach i ich przedmiotach*¹⁰⁶, który wychodzi w swoich wnioskach poza traktat *O duszy*. Zdaje się w nim Arystoteles¹⁰⁷ przenosić zagadnienie bólu i cierpienia na cały świat zwierząt, uznając dodatkowo, że zarówno ból, jak i cierpienie przynależy do duszy oraz do ciała, uznając, że podobnie jak:

... wrażenia zmysłowe, pamięć, odwaga i [inne formy] pożądania (...) znajdują się we wszystkich prawie zwierzętach (*O zmysłach i ich przedmiotach* 436 a).

Wszystko, o czym wspomina Arystoteles powyżej, a zatem także ból i cierpienie, nazywa właściwościami wspólnymi wszystkim jestestwom żywym¹⁰⁸. To element ważny szczególnie w ponadkulturowych własnościach metafizyki cierpienia. Wróćmy jednak do traktatu *O duszy*, który niesie z sobą pytania dotyczące cierpienia, ale w kontekście nie tylko duszy zmysłowej, ale i do rozumnej¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Dopisek autora.

¹⁰⁵ Dopisek autora.

¹⁰⁶ Por. w: *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, dz. cyt.

¹⁰⁷ Można skłaniać się do takiego twierdzenia, choć problematyczne staje się ono wobec wcześniej czynionych rozważań na podstawie *Fizyki* (247 a), a także traktatu *O pamięci* (450 a 15). Chodzi o przypomnianie sobie, które ma miejsce, zdaniem Arystotelesa, tylko u ludzi. Por. *O pamięci*, 453 a 6-9.

¹⁰⁸ Por. *O zmysłach i ich przedmiotach*, 436 a.

¹⁰⁹ Choć nie stanowi to głównego przedmiotu naszych zainteresowań, w tym miejscu można odwołać się do wzajemnego stosunku części duszy, o których pisze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. Wskazuje się tu na: część rozumną, część uczestniczącą poniekąd w rozumie oraz część nierozumną. Por. bardzo dobrą tablicę Daniela Gromskiej ukazującą stosunek poszczególnych części duszy, oraz jej wnioski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, dz. cyt., s. 102. W dalszej części naszych rozważań posługujemy się wnioskami z owej tabeli, poszukując relacji cierpienia do części pierwszej i drugiej duszy u Arystotelesa.

2.2. Przyjemność i przykrość jako reakcja władzy zmysłowej i intelektualnej na dobro i zło

Trudno ostatecznie zawyrokować na podstawie pism Arystotelesa, jaki był jego stosunek do cierpienia, ale analizowanego w kontekście rozumu, a nie jedynie w kontekście części duszy uczestniczącej poniekąd w rozumie. Biorąc pod uwagę rozważania Arystotelesa czynione w *Metafizyce*, można zauważyć, iż wskazuje on w nich na przykrość (cierpienie) jako na doznanie „na wielką skalę” (por. *Metafizyka* 1022 b, tekst 21, „Doznanie”). Jawi się ono w efekcie jako własność, dzięki której coś może się zmieniać¹¹⁰. Jednak, co się zmienia pod wpływem cierpienia, pozostaje sprawą otwartą.

W traktacie *O duszy* poglądy Arystotelesa na temat cierpienia wskazują znowu na dwa konteksty, które odnoszą się do uwag poczynionych już wcześniej. W jednym z nich powraca się do cierpienia jako stanu duszy zmysłowej, zależnego od działania określonego przez percepcję zmysłową, w której istotnym elementem jest ostatecznie przedmiot postrzeżony. Kontekst rozważań Arystotelesa czynionych wobec cierpienia rozszerza się. Co ciekawe, przedmiot postrzeżony, zdaniem Arystotelesa, wyprowadza władzę zmysłową ze stanu możliwości do aktu. Dusza w konsekwencji dąży do przedmiotu postrzeżonego lub przed nim ucieka. Wszystko zależy od tego, czy przedmiot przez nią postrzeżony jest dla niej przyjemny, czy przykry. Jeśli jest przykry, to niesie z sobą cierpienie. Arystoteles pisze o tym w następujący sposób:

Odczuwanie przyjemności czy przykrości jest reakcją władzy zmysłowej (złożonej z pierwiastków dobranych w odpowiedniej proporcji¹¹¹) na dobro lub zło jako takie (O duszy 431 a).

Władza zmysłowa odpowiada zatem odczuwaniem przyjemności na dobro zmysłowe, a przykrością na ból, który jednoznacznie uznany jest tutaj za zły. Wydaje się, że podobnie można by interpretować relację cierpienia do władzy intelektualnej (τό νοητικόν)¹¹². Biorąc pod uwagę, że dla duszy myślącej wyobrażenia¹¹³ są tym samym, czym dla duszy zmysłowej postrzeżenia. Dodatkowo filozof stwierdza:

¹¹⁰ W innym znaczeniu jest to także aktualizacja jakości. Por. *Metafizyka*, 1022 b.
¹¹¹ Zdaniem Arystotelesa dobro zmysłowe lub zło (cierpienie) jest postrzegane, ale musi się znajdować w stanie pośrednim pomiędzy skrajnościami.

¹¹² Por. *O duszy* 431 b.

¹¹³ Wyobrażenia są tym, czym rozum ujmuje swój przedmiot myślowy.

Zależnie od tego, czy [za ich pomocą – wyobrażeń] uznała coś za dobre lub złe – czy nie uznała – ucieka przed nim lub dąży do niego (O duszy 431 a).

Mówiąc inaczej, dusza myśląca stroni od przykrości (cierpienia), dążąc naturalnie ku przyjemności. Potwierdza to jeszcze inna myśl Arystotelesa zawarta w *Etyce eudemejskiej*, w której czytamy:

...duszy przyjemność wydaje się dobra i to, co przyjemniejsze – lepszym, a przykrość złem i to, co bardziej przykre – gorszym (Etyka eudem. 1227 b).

Te i podobne stwierdzenia prowadzą do wniosku, wcześniej już przytaczanego, w którym uznaje się, iż z natury przyjemność jest tym, co dobre, a przykrość (cierpienie) tym, co złe. Jednak, wyjaśnienia wymaga relacja między cierpieniem a działaniem. Stanowi ona, podobnie jak większość wcześniejszych rozważań, przykład szczegółowej metafizyki cierpienia wskazującej na antropologię filozoficzną.

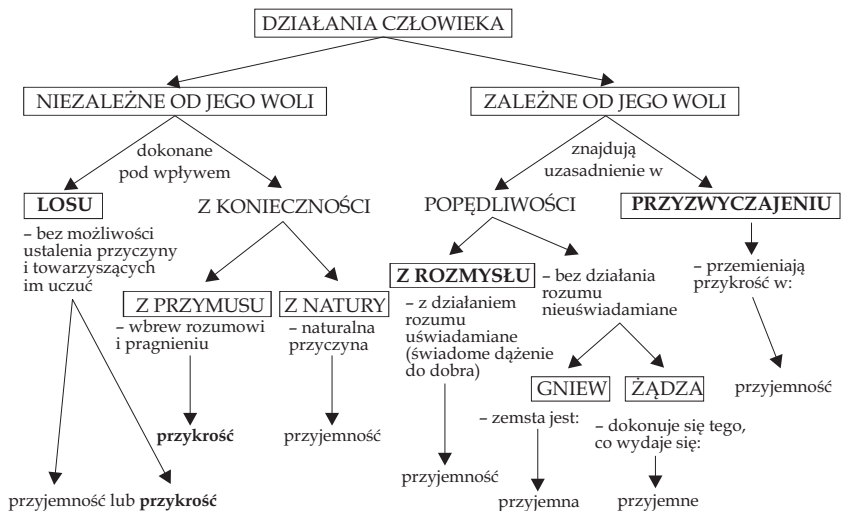
2.3. cierpienie jako następstwo działań i pożądań

Choć przykrość w pismach Arystotelesa uznaje się za sprzeczną z naturą, zastanawia jej związek z działaniem w dużej mierze określanym przez percepcję zmysłową i wywoływanym przez nią pożądaniem. W księdze XXX *Zagadnień przyrodniczych*¹¹⁴ (956 a) można odnaleźć sugestię Arystotelesa, w której uznaje on, iż następstwa, których źródłem są działania, bywają przykre i przyjemne. Działania są różne, dlatego przynoszą różne następstwa. Unikaniu następstw przykrych towarzyszy uganianie się za ich przeciwieństwem, czyli przyjemnością. Powinno być podobnie, jeśli chodzi o działania przykre. W efekcie przecież to one niosą swoje następstwa. Zatem powstaje pytanie, które z działań ludzkich przynoszą przykrość i cierpienie, a którym towarzyszy radość i przyjemność. Żeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odwołać się do *Retoryki* (por. 1368 b 30), zwracając uwagę na szczegółowy podział działań ludzkich (por. rysunek 1). Arystoteles przemyślnie poświęca w związku z tym cały rozdział księgi I *Retoryki* przyjemności¹¹⁵, uznając, że:

Czym są natomiast rzeczy przykre, łatwo dostrzec na podstawie przeciwieństwa (Retoryka 1372 a).

¹¹⁴ Por. *Zagadnienia przyrodnicze*, księga XXX, *O roztropności, o umyśle, o mądrości*.

¹¹⁵ Por. rozdział 11 księgi I *Retoryki*.



Rysunek. 1. Przyjemność i przykrość (cierpienie) w kontekście działań ludzkich niezależnych i zależnych od woli.

Siedem przyczyn działania według Arystotelesa wobec przyjemności i przykrości jako ich skutków.

Na podstawie: *Retoryki*: 1368 b, 1369 a, 1370 a, 1370 b, 1371 a, 1371 b;

Etyki nikomachejskiej: 1099 b, 1110 a, 1112 a, 1140 a;

Analityk wtórych 94 b, 95 a; *Metafizyki* 1032 a.

Zatem wnioskując i poszukując przeciwieństw, ujawnia się obraz poglądów Arystotelesa na temat działań niosących przykrość i cierpienie. Przykrość ujawnia się przy oderwaniu albo odejściu od stanu naturalnego, skoro przyjemność jest pełnym i dostrzegalnym powrotem do niego (por. 1370 a). Przykrość jest tym, co niszczy stan naturalny lub stwarza stan przeciwny mu. Skoro:

Przyjemne jest [...] to, co nie jest wynikiem przymusu (Retoryka 1370 a),

to przykre jest to, co z przymusu powstaje:

Przymus jest bowiem sprzeczny z naturą i dlatego wszystko, co wynika z konieczności, jest przykre (Retoryka 1370 a 5).

Każdy czyn wymuszony jest już z natury bolesny (Retoryka 1370 a 10).

Arystoteles w swoich rozważaniach idzie jeszcze dalej, uznając, że również troski, trudy i wysiłki są przykre¹¹⁶. Podobnie przykry jest brak rozrywek, brak zabawy, brak wypoczynku i snu. Przykre

¹¹⁶ Dopóki się do nich nie przyzwyczaimy.

jest wszystko, co przeszkadza realizacji pragnień, zarówno tych nieświadomych¹¹⁷, jak i świadomych¹¹⁸. Ciąg wymienianych przez Arystotelesa działań przynoszących przyjemność jest długi, dlatego równie długi zdaje się być ciąg działań przynoszących przykrość. Zatem niesie ją np. niemożność ziszczenia tego, czego się pragnie, podobnie jak brak pragnień w ogóle. Trzeba pamiętać, że większości z nich towarzyszy pamięć i przypomnienie, zawierające przyjemność lub nadzieję na nią (por. *Retoryka* 1370 b 10).

Nawet w cierpieniach i żalach po zmarłych można odnaleźć elementy przyjemności:

...ból łączy się bowiem z jego stratą, przyjemność ze wspomnieniem i rozamiętywaniem jego czynów i charakteru (Retoryka 1370 b 25).

Inaczej jest w przypadku zaniechania zemsty. Niesie ono z sobą przykrość. Cierpienia doznają ci, którzy pozbawieni są możliwości zemsty. Równe odczucia niesie z sobą przegrana, rodząca poczucie mniejszości, jak i brak czci i sławy czy brak poważania. Wszystko to rodzi cierpienie. Identycznie brak przyjaciół, gdy nikt nas nie kocha, jak i gdy sami nikogo nie kochamy (por. *Retoryka* 1371 a 20), gdy nikt nas nie podziwia ani nie otacza szacunkiem, ale także gdy nie doświadcza się zmian (por. *Retoryka* 1371 a 25), w przypadku braku poznania i dziwienia się¹¹⁹, niedziałania¹²⁰, nieprzychodzenia z pomocą bliskim czy nie naśladowania rzeczy¹²¹. Reasumując, wszystko, co jest przeciwieństwem przyjemności, jest przykrością i wiąże się z cierpieniem. Wszystko, co jest niezgodne z naturą, również przez pokrewieństwo. Podobnie cierpienie i przykrość niesie brak miłości własnej, jak i niemożność udoskonalania rzeczy niedoskonałych, krytykowania innych czy nimi rządzenia. Tak samo jak niemożność zajęcia się tym, co we własnym mniemaniu robimy najlepiej (por. *Retoryka* 1371 b).

To, co przyjemne, w naturalny sposób stanowi przedmiot pożądania. Jednak dla ludzi nieumiarkowanych, którzy przenoszą to, co przyjemne, nad wszystko inne, owe rzeczy przynoszą także przykrość, między innymi wtedy, kiedy nie mogą ich osiągnąć:

...pożądaniu bowiem towarzyszy przykrość" (por. Etyka nikom. 1119a).

¹¹⁷ Rodzących się z potrzeb ciała, np. jedzenie i picie. Por. *Retoryka* 1370 a 20).

¹¹⁸ Doświadczanych w następstwie przekonania, że jakaś rzecz może nam przynieść przyjemność. Por. *Retoryka* 1370 a 25.

¹¹⁹ W dziwieniu się tkwi pierwiastek pragnienia poznania niosący przyjemność.

¹²⁰ Czynienie zakłada pożądanie i posiadanie w nadmiarze.

¹²¹ Chodzi o akty, np. malowania, rzeźbienia, twórczości poetyckiej.

Jeszcze inaczej o cierpieniu pisze Arystoteles, analizując takie uczucia, jak litość i oburzenie. Oba niosą cierpienie, ale odczuwane z powodu niezasłużonego szczęścia, jak i niezasłużonego nieszczęścia. Ich analiza służy Arystotelesowi do wyznaczenia usposobień podatnych i choć częściowo lub całkowicie wolnych od cierpienia.

2.4. Naoczność, litość i oburzenie a cierpienie oraz podatność na cierpienie

W rozdziale ósmym drugiej księgi *Retoryki* (1386 a 10 – 1386 b 5) Arystoteles zwraca uwagę na nowe źródło cierpienia, które wiąże z naocznością i oceną moralną. Zwraca w związku z nim uwagę na uczucie litości¹²² oraz oburzenia¹²³ (por. rysunek 2) uznając, że:

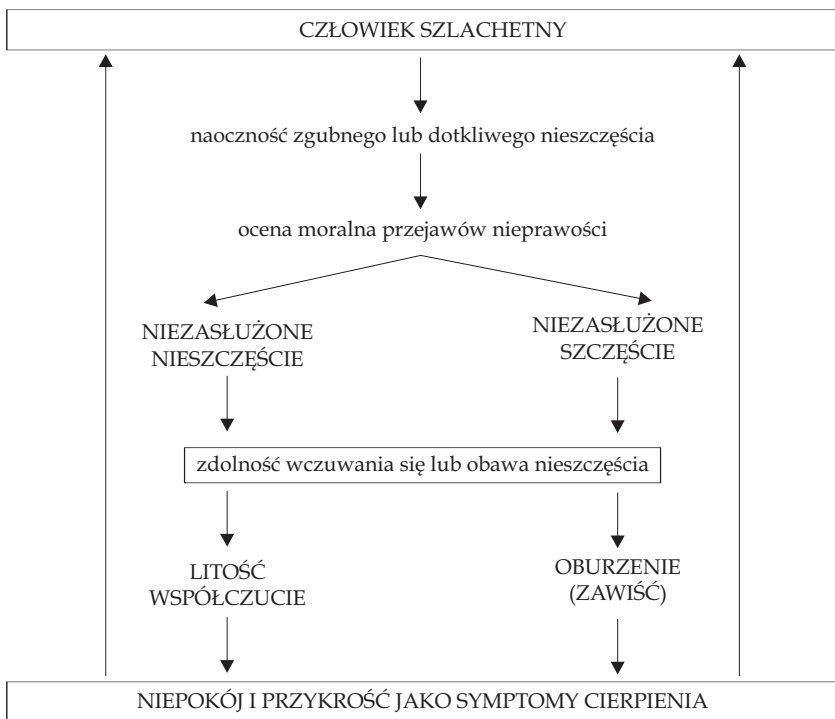
...litość jest to rodzaj cierpienia spowodowanego na widok zgubnego lub dotkliwego nieszczęścia, jakie spotyka osobę niewinną i które może spotkać również nas samych lub kogoś z naszych przyjaciół, nieszczęścia, które wydaje nam się już bliskie (Retoryka 1385 b).

Choć jest to niejedyne zwrócenie uwagi na cierpienie w kategorii nieszczęścia „zgubnego” lub „dotkliwego”, uderzająca jest dalsza analiza czyniona na podstawie tego założenia. Otóż, zwraca się w niej uwagę na kategorie ludzi podatnych i niepodatnych na tego rodzaju cierpienie. Jest to o tyle ciekawe, że wskazuje na konstytucję psychofizyczną. Ma ona, zdaniem Stagiryty, znaczenie w doznawaniu cierpienia czy w podatności na nie. Można oczywiście tę uwagę Arystotelesa przenieść na ogólną teorię metafizyki cierpienia, nie odnosząc jej jedynie do owego subtelnego jego rodzaju, o którym wzmiankuje filozof. Zatem nie odczuwają tego rodzaju cierpienia,

¹²² Przeciwnieństwem litości jest oburzenie. Obydwa uczucia uznane są przez Arystotelesa za formy cierpienia, ale właściwe dla człowieka szlachetnego; co ciekawe, przestają istnieć, gdy obudzi się uczucie lęku. Por. rozdz. 8 księgi II *Retoryki*. W *Retoryce* czytamy o kontekście, w którym oba powstają:

„Cierpienie odczuwane z powodu [czyjegoś] niezasłużonego szczęścia jest bowiem w pewnym sensie przeciwstawne cierpieniu odczuwanemu przez tę samą osobę z powodu [czyjegoś] niezasłużonego nieszczęścia” (Retoryka 1386 b 10).

¹²³ Choć nie omawia się oburzenia w poniższym tekście jako drugiego rodzaju cierpienia, o którym pisze Arystoteles w *Retoryce* (rozdział 8 księgi II), zwraca się na nie uwagę w rysunku zamieszczonym w tekście. Ważny wydaje się tu kontekst, w jakim Arystoteles analizuje litość i oburzenie jako dwa rodzaje cierpienia. Jest on zasadniczo podobny. Por. rysunek 2.



Rysunek. 2. Dwa rodzaje cierpienia (litość i oburzenie) jako konsekwencja naoczności, oceny moralnej i obawy przed doświadczeniem nieszczęścia

którego źródłem jest naoczność, ocena moralna i zdolność wczuwania się:

...ludzie całkowicie zrujnowani: nie sądzą bowiem, że może spotkać ich coś jeszcze gorszego, skoro doznali już najgorszego; ani też ci, którym się wydaje, że są w najwyższym stopniu szczęśliwi, bo skłonni są raczej do pychy (Retoryka 1385 b 20).

Ci drudzy, sądzą, że jeśli posiadają wszelkie dobra, nie może spotkać ich już nic złego, lecz tylko dobro. Podobnie uznają, że cierpienia mogą doświadczyć tylko ci, których już wcześniej dotknęło jakieś nieszczęście¹²⁴. Ale nie tylko. Szczególną podatnością na nieszczęście cierpienia, obarczeni są ludzie starsi, choć w argumentacji Arystoteles nie przytacza racji wieku, lecz mądrość życiową i doświadczenie, które posiadają. Na cierpienie podatni są także szczególnie

¹²⁴ Por. *Retoryka* 1385 b 20-30.

ludzie słabi i tchórzliwi, również ludzie wykształceni, gdyż to oni potrafią właściwie ocenić każdą sytuację. Na cierpienie podatni są także ci, którzy żywią uczucia do innych bliskich im istot, na przykład do rodziców, dzieci, żony lub męża. Jeszcze inną kategorię ludzi podatnych na cierpienie stanowią ci, którym obce są uczucia zrodzone z męstwa, takie jak gniew lub odwaga. Oba, zdaniem Arystotelesa, nie pozwalają myśleć o przyszłości. Zatem takie właśnie myślenie sprowadza także podatność na odczuwanie cierpienia¹²⁵. Jego przeciwieństwem jest usposobienie zuchwałe, broniące ze swej natury przed doznawaniem cierpienia.

Analizując *Retorykę*, można mieć wrażenie, że Arystoteles wskazuje na skrajności natury ludzkiej, które jakby blokowały dostęp do odczuwania cierpienia, skoro uznaje, że także ci zbyt trwożliwi nie doświadczają cierpienia, bo przerażenie, podobnie jak zuchwałość, opanowuje ich całkowicie, broniąc dostępu innym uczuciom. Cierpienie odczuwają zatem ludzie będący pomiędzy skrajnościami, ale potrzebne są tu dwa dodatkowe warunki. Otóż, potrzebna jest ich wiara w to, że istnieją na świecie ludzie szlachetni. Gdyby tak nie było, wszyscy zasługiwaliby na cierpienie i nie można by było mówić o tej jego specyficznej kategorii, wynikającej z uczucia litości. Drugi warunek łączy się z pamięcią i ze zdolnością przenoszenia nacożności na własne doświadczenie. Jednak tu, jak i wobec wcześniejszych rozważań, powstaje pytanie: Co zatem szczególnie rodzi cierpienie i ból? Jest to następny ważny element metafizyki cierpienia.

2.5. Co rodzi cierpienie i ból?

Choć można mieć wrażenie, że Arystoteles stawia zagadnienie cierpienia i bólu na marginesie swych rozważań, uznając, że są przeciwne naturze i szczęściu, to nie jest tak do końca. Cierpienie przejawia się w formie wielkich nieszczęść, które przynosi los, ale nie tylko. Arystoteles do rzeczy bolesnych niosących cierpienie i w konsekwencji zagładę zalicza zatem:

...śmierć (...) urazy cielesne, starość, choroby, brak pożywienia...
(*Retoryka* 1386 a 5).

Z kolei do nieszczęść i wynikającego stąd cierpienia spowodowanego przez los zalicza na przykład: brak lub posiadanie niewielu

¹²⁵ Por. tamże 1385 b 30.

przyjaciół, brzydotę, bezsilność i kalectwo¹²⁶. Cierpienie pojawia się również, gdy spodziewając się dobra, doświadczamy zła, gdy wielokrotnie doświadczają się tego samego nieszczęścia lub gdy dobro przychodzi tuż po doznanych nieszczęściu. Poza tym z cierpieniem ma się do czynienia, gdy samemu nigdy nie doznało się dobra i gdy człowiek nigdy nie potrafił się cieszyć z tego, co doznawał¹²⁷.

Choć wątków analizujących zagadnienie cierpienia jest u Arystotelesa wiele, zwrócimy jeszcze uwagę na kilka, w niektórych z nich rozwijając wcześniej już przedstawione myśli.

2.6. Zdolności, trwałe dyspozycje, namiętności a przykrość i przyjemność, czy też doskonałość etyczna a przykrość i przyjemność

Jedna z głównych myśli, na którą Arystoteles często zwraca uwagę wobec metafizyki cierpienia, wskazuje na jego emocjonalny składnik, czyli na uczucie przykrości. Mówiąc o przykrości, można mieć zatem bezpośrednio na myśli cierpienie, bo cierpienie wyraża się między innymi w przykrości. Co ciekawe, w rozważaniach Arystotelesa, o których wspomiano już wcześniej, to zwrócenie także uwagi na to, że przykrość jest przeciwieństwem przyjemności. W efekcie jest zatem brakiem tego, co niezgodne ze stanem naturalnym¹²⁸. Jeżeli przyjemność jest pewnym poruszeniem duszy oraz pełnym i dostrzegalnym powrotem do stanu naturalnego, to przykrość jest odejściem od stanu naturalnego¹²⁹. Wcześniej wskazano także na to, że przykrość towarzyszy działaniu. Jednak Arystoteles w swoich rozważaniach na temat cierpienia i towarzyszącej mu przykrości wskazuje także na dzielność etyczną, poszukując ostatecznie związku cnoty z przyjemnością i przykrością. Tok myśli Arystotelesa jest tu mniej więcej następujący¹³⁰. Przykrość oraz przyjemność są oznakami trwałych dyspozycji, które towarzyszą czynnościom. Z kolei tym ostatnim towarzyszą cnoty oraz doznawanie namiętności, a każdej namiętności towarzyszy i przykrość, i przyjemność.

¹²⁶ Por. *Retoryka* oraz *Etyka nikomachejska* 1152 a 31-33.

¹²⁷ *Retoryka*.

¹²⁸ Por. np. *Retoryka* 1369 b 35 oraz *Etyka nikomachejska* 1173 b 7, a także wcześniej cytowane teksty.

¹²⁹ Por. np. *Retoryka* 1396 b 35 oraz inne wcześniej cytowane teksty.

¹³⁰ Por. *Etyka nikomachejska*, rozdział 3 księgi II.

Zatem ostatecznie dzielność etyczna tyczy się zarówno przykrości, jak i przyjemności¹³¹. Jednak ważne jest tu zastrzeżenie, które rozwinieśmy w następnym podrozdziale, a dotyczące jak najlepszego postępowania w odniesieniu do przyjemności i przykrości. To, na jego bazie można mówić o charakterze¹³². Wobec niego przyjemność i przykreść są wytycznymi naszego postępowania. Jednak aby zrozumieć, jaka jest relacja pomiędzy dzielnością etyczną a przykrością, trzeba zwrócić uwagę na analizę zjawisk w życiu psychicznym¹³³. Wymienia się trzy ich rodzaje: namiętności, zdolności i trwałe dyspozycje. Te pierwsze to: pożądanie, gniew, strach, odwaga, zawiść, radość, miłość, nienawiść tęsknota, zazdrość, litość itd. To im właśnie towarzyszy przyjemność lub przykreść. Z kolei zdolności są tym, dzięki czemu zdolni jesteśmy smucić się czy radować. Wreszcie trwałymi dyspozycjami jest to, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy lub niewłaściwy. Zatem cnoty i wady pozostają ostatecznie w relacji z namiętnościami, którym towarzyszą przyjemność lub przykreść. Ostatecznie też z tego i z poprzednich twierdzeń wynika nie tylko związek trwałych dyspozycji z przyjemnością i przykrością, lecz także relacja tych ostatnich do charakteru określanego jako zły czy też szlachetny. Ten ostatni zależy od tego, czy idziemy za pewnego rodzaju przyjemnościami i przykrościami, czy ich unikamy¹³⁴:

Bo trwała dyspozycja tego dotyczy i do tego się odnosi, dzięki czemu każda dusza w swej naturze może stać się gorsza i lepsza (Etyka eudem. 1221 b).

Jednak powstaje pytanie, w jaki sposób? Odpowiedź wydaje się jednoznaczna:

...żli stajemy się z powodu przyjemności i przykrości przez to, że gonimy i unikamy albo nie tych, co trzeba, albo w niewłaściwy sposób (Etyka eudem. 1222 a).

¹³¹ Por. tamże 1104 b.

¹³² Por. tamże; mowa tu o charakterze etycznie dodatnim i jego przeciwieństwie – etycznie ujemnym. Oba odnoszą się do postępowania wobec przyjemności i przykrości.

¹³³ Por. część piąta księgi drugiej *Etyki nikomachejskiej* pod tytułem *Cnota etyczna jest trwałą dyspozycją*.

¹³⁴ W komentarzu do tekstu *Etyki eudemejskiej* Witold Wróblewski przypomina anonimowego komentatora *Etyki nikomachejskiej*, który zwraca uwagę na dwie możliwości analizowania relacji przyjemności i przykrości: 1) bez powiązaniach ich z *ἀρετή*, a stan wolny od tych uczuć nazywa się *ἡσυχία*. Por. Platon, *Państwo* 583 C-D. Człowieka doznającego tych uczuć nazywa się *ἀπαθής*. Por. *Fileb* 21 E, 33 B. 2) druga możliwość wynika z analizy pojęcia spokoju. Wtedy *ἀρετή* odnosi się do przyjemności i przykrości. Por. też np. *Topiki* (125 b 23) oraz *Fizyka* (246 b 16 nn).

Jednak zdaniem Arystotelesa to nie obojętność i spokój wobec przyjemności i przykrości określić należy jako cnotę¹³⁵, lecz umiar.

2.7. Cnota umiaru a przykrość

Tym niemniej w *Etyce nikomachejskiej*¹³⁶ Stagiryta wskazuje ostatecznie, w odniesieniu do przykrości, że jest ona wobec cnoty umiaru – formą niedostatku, choć Arystoteles nie odrzuca jednak poglądu, że dla przykrości środkiem jest także umiar, pomimo iż w mniejszym stopniu. Znoszenie przykrości za pomocą cnoty umiaru pozostaje gdzieś pomiędzy nadmiernym szukaniem przykrości, prowadzącym do niewrażliwości, czy raczej spokoju, wobec niej a ostatecznym odmówieniem sobie przyjemności, których nadmiar prowadzi do rozwiązłości¹³⁷.

Próba analizy relacji cnoty do przykrości i przyjemności wskazuje na jeszcze jedną znamioną jej cechę, mówi ona o znoszeniu tej pierwszej. Choć nie odbiega ona w swojej treści zasadniczo od wniosków poczynionych wcześniej, mówi o relacji przykrości do przyjemności, ale nie tylko w odniesieniu do cnoty, ale i ogólnie do moralnego piękna i hańby jako jego przeciwieństwa. Otóż Arystoteles zarówno w *Etyce nikomachejskiej*¹³⁸, jak i *eudemejskiej*¹³⁹ pisze o mężnych ludziach jako o tych, którzy narażają się na przykrość. Męstwo jest zatem źródłem przykrości, ale nie tylko dlatego, że trudniej jest znosić przykrości aniżeli wyrzekać się przyjemności. Nawet cel, do którego męstwo zmierza, choć może wydawać się przyjemny i tylko przysłonięty przez okoliczności, do których zmierza, nie warunkuje ostatecznie męstwa. Bo to właśnie owe okoliczności są bolesne i przykre, jak i trud, który im towarzyszy. Zatem sam cel może zdawać się podobny, a więc ani miły, ani przyjemny. Jednak choć:

...śmierć i rany będą dla człowieka mężnego czymś przykrym i woli jego przeciwnym, będzie się jednak na nie narażał, ponieważ takie postępowanie

¹³⁵ Por. *Etyka eudemejska* 1222 a.

¹³⁶ *Etyka nikomachejska* część 7 księgi II, *Cnota jest umiarem pomiędzy nadmiarem i niedostatkiem*.

¹³⁷ Por. schemat D. Gromskiej, przypis 47 w: *Etyce nikomachejskiej*, który we wnioskach zawartych w tekście zmodyfikowano.

¹³⁸ *Etyka nikomachejska* 1117 a; 1158 a.

¹³⁹ *Etyka eudemejska* 1221 b.

jest moralnie piękne [a]¹⁴⁰ jego przeciwieństwo jest haniebne
(*Etyka nikom.* 1117 b).

Poszukiwanie elementów metafizyki cierpienia w rozważaniach Arystotelesa wskazuje na jej szczegółową formę odnoszącą się w zasadzie do filozofii przyrody, psychologii czy antropologii. Można mieć wrażenie, że brakuje w nim wyjścia poza *empiryczne doświadczenie cierpienia*, o którym jeśli się wspomina, to i tak jest bardziej teoretyczne niż zmysłowe i emocjonalne, nie ma też w nim analiz ostatecznych racji istnienia cierpienia wobec bytu absolutnego. Można mieć wrażenie, że wy tłumaczenie istniejącej rzeczywistości u Arystotelesa dokonuje się jakby od góry. Pierwsze zasady bytu stają się ważniejsze, stąd może i w nich nie ma miejsca na metafizykę cierpienia powstającą w odwrotnym kierunku. Jego początkiem jest analiza *empirycznego doświadczenia cierpienia*. Inaczej natomiast do metafizyki cierpienia podchodzi się w systemach indyjskich.

¹⁴⁰ Zmieniono oryginalne brzmienie [lub, ponieważ].

3. Życie ludzkie jest cierpieniem. Wybrane elementy myśli indyjskiej

Czy można uznać, że życie ludzkie i cierpienie to jedno? Jakie są przesłanki takiego poglądu? Co ostatecznie zdecydowało, że stał się on jednym z bardziej znaczących wśród myślicieli indyjskich i nieodwołalnie jednym z głównych walorów wschodniej interpretacji życia ludzkiego, stając się też elementem indyjskiej metafizyki cierpienia?

Poszukując źródeł wschodniego poglądu uznającego, że życie na tym świecie jest cierpieniem, można na samym początku odwołać się do treści *Upaniszad*¹⁴¹. Pomimo że ogólne interpretacje treści *Upaniszad* wobec zagadnienia życia i cierpienia są często skrajne¹⁴², to

¹⁴¹ Nazwa pochodzi od słów: *upa, ni, sad*. Odzwierciedla sposób przekazywania wiedzy: „usiąść albo przysiąść się w pobliżu kogoś”. Stanowią końcową część *Wed*, czyli świętej tradycji zwanej *śruti*. Tekstów „usłyszanych” przez *riszi*, wedyjskich wieszczów, a „sformułowanych” przez Boga. Stanowiły i stanowią stałą inspirację nie tylko dla sześciu ortodoksyjnych systemów filozofii indyjskiej, ale i dla wielu badaczy zachodnich tej myśli.

¹⁴² Idee dotyczące życia oraz cierpienia zawarte w *Upaniszadach*, podobnie jak i ich ogólne przesłanie, są różnie interpretowane. Na przykład S. Radhakrishnan, powołując się na Bartha, *Religions of India*, s. 84, pisze: „*Upaniszady* są w znacznie większym stopniu przeniknięte duchem spekulacyjnej odwagi aniżeli poczuciem cierpienia i znużenia”. Podobnie, cytując za innym autorem: Cave, *Redemption, Hindu and Christian*, s. 64 stwierdza: „W samych *Upaniszadach* mało jest wyraźnych wzmianek o niedoli istnienia zamkniętego w niekończącym się cyklu śmierci i narodzin. A autorów ich chroni przed pesymizmem radość, jaką im daje głoszona przez nich nowina odkupienia”. W efekcie sformułowanie teorii *samsary* zdaniem Radhakrishnana nie może być dowodem na pesymizm *Upaniszad*, a życie wobec tej teorii jawi się jako narzędzie samodoskonalenia. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, Warszawa 1958, s. 167. Inaczej idee *Upaniszad* interpretuje Hajime Nakamura, uznając: „Idea *samsary* oparta jest na poglądzie, że życie w tym świecie jest cierpieniem. Takie przekonanie można odnaleźć już w pierwszych *Upaniszadach*”. Por. Hajime Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie – Chiny – Tybet – Japonia*, pod red. P. P. Wienera, Kraków 2005, s. 164. Ponieważ Nakamura i inni nie rozwijają swoich poglądów, stąd niniejsza próba zwrócenia uwagi na możliwe ich *Upaniszadowe* determinanty. Jednak praca niniejsza nie

wydaje się, że właśnie w Upaniszadach odnajduje się źródła owego specyficznego wschodniego klimatu, ujawniającego, że życie empiryczne i cierpienie to jedno. Ta myśl stanowi podstawę indyjskiej metafizyki cierpienia i po części uzasadnia jej znaczące miejsce w późniejszych systemach filozoficznych.

W analizach treści Upaniszad, czynionych przez Radhakrishna, Nakamurę¹⁴³ i wielu innych, ujawniają się często sprzeczne z pozoru interpretacje. Na przykład, poszukując ostatecznych treści życia w Upaniszadach, eksponuje się z jednej strony wyższą radość i dążenie ku wyższej prawdzie duchowej, z drugiej jednak – cierpienie i niewiedzę o ostatecznym i jedynym źródle szczęścia. Zatem, może powstać pytanie, czy nauka indyjska u samych swoich źródeł niesie wewnętrzną logiczną sprzeczność, wykluczającą jakąkolwiek jej wartość? Oczywiście tak nie jest, pod warunkiem, że uzna się za myślicielami indyjskimi, iż świat rzeczywisty nie ogranicza się jedynie do zmysłowego świata zjawisk. W efekcie w myśli indyjskiej odróżnia się rzeczywistość empiryczną od najwyższej rzeczywistości pozaempirycznej. Podobnie w myśli indyjskiej dzięki Śiankarze odróżnia się prawdę bezwzględną (paramartha) od prawdy empirycznej (vyavahara)¹⁴⁴. Obie mówią o tej samej rzeczywistości, ale jakby eksponując inne jej elementy. Ostatecznie też obie dotyczą także zagadnienia życia i jego relacji do metafizyki cierpienia. Przyjrzyjmy się zatem życiu i cierpieniu z poziomu dwóch powyższych prawd, poszukując odpowiedzi na pytania dotyczące miejsca i znaczenia cierpienia w myślach zawartych w Upaniszadach oraz klimatu i inspiracji jakie one wytworzyły, dla późniejszych rozważań na temat metafizyki cierpienia w różnych kierunkach myśli indyjskiej.

rości sobie prawa do analizy historycznego rozwoju pojęć czy idei zawartych w Upaniszadach, wskazującej na ich wzajemne zależności i powiązania.

¹⁴³ Por. tamże, s. 164, oraz S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, dz. cyt., s. 167.

¹⁴⁴ To rozróżnienie daje możliwość pogodzenia pozornych sprzeczności interpretacyjnych myśli indyjskiej, a w niej także buddyjskiej. Rozróżnienie Śiankary dotyczące dwóch prawd odpowiada buddyjskiemu rozróżnieniu pomiędzy paramartha – satja (ostateczna albo absolutna prawda) i samwryti – satja (prawda konwencjonalna lub względna prawda świata zjawisk). Por. np. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, dz. cyt., s. 405-406 i n.

3.1. Źródła i istota cierpienia w Upaniszadach

Zainteresowania myślicieli Upaniszad były wielorakie¹⁴⁵. Choć same Upaniszady przeznaczone były dla wąskiej grupy odbiorców, stanowiąc pouczenie jedynie dla wtajemniczonych, to trzeba pamiętać, że stanowiły one podstawę, na której oparła się większość późniejszych filozofii i religii indyjskich¹⁴⁶. Co ciekawe, Upaniszady stanowiły też fundament doktryny duchowej, uważanej za podstawową dla myśli wschodniej, a przekazywaną w Indiach poprzez bezpośredni kontakt nauczyciela i ucznia. W efekcie w literaturze światowej zostały uznane za jedno z najśłynniejszych świętych tekstów świata¹⁴⁷.

Jakkolwiek by nie spoglądać na Upaniszady, stanowią one jedną z ciekawszych prób logicznego wyjaśnienia świata – nie pomijając w nim także metafizyki cierpienia i jej relacji do życia.

Choć trzeba przyznać, że niewiele jest fragmentów Upaniszad mówiących wprost o cierpieniu, to można zauważyć, że to właśnie Upaniszady przygotowują niejako warunki dla późniejszych poglądów dżinijskich, buddyjskich czy tych zawartych na przykład

¹⁴⁵ Choć E. Frauwallner wśród głównych zainteresowań Upaniszad wymienia: kwestię życia, losu człowieka po śmierci, zagadnienie nosiciela życia czy analizy procesów zachodzących w czasie snu, to oczywiście tych zagadnień jest o wiele więcej. Por. np. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, Warszawa 1990, s. 92; dotyczą one nie tylko szczegółowych analiz zagadnień powyższych, ale zawierają też np. analizy rzeczywistości absolutnej, ofiary, czasu czy „...zdobyć(ia) miłość(i) jakiegokolwiek mężczyzny lub kobiety”, por. np. Kauszitati II.4, *Upaniszady*, przekł. Marty Kudelskiej, tamże.

¹⁴⁶ Por. np. Upaniszada Śwetaśwatara VI. 22 –VI. 23, przekł. M. Kudelska, *Upaniszady*, Kraków 2004.

*„Najwyższa tajemnica w Wedancie,
Wypowiedziana w pradawnym czasie,
Nie powinna być przekazana temu, kto nie jest wyciszony,
Ani temu, który nie jest synem ani uczniem.*

*Lecz temu, który jest najwyższym wyznawcą Boga,
I który nauczyciela na równi z Bogiem czci,
Jemu nauki te powinny być wyjawione,
Wtedy oni jaśnieją jako wielcy duchem!
Jako wielcy duchem oni jaśnieją!”*

Por. też: S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 160.

¹⁴⁷ Por. Fernand Comte, *Najśłynniejsze święte księgi świata*, Łódź 1990, s. 91, oraz np. Lawrence F. Hundersmarck, *Upaniszady*, w: *Wielcy myśliciele Wschodu*, oprac. Ian P. Mc Greal, Warszawa 1997, s. 193.

w systemie sankhji, podejmujących zagadnienie cierpienia w życiu ludzkim. Czynią to poprzez analizę elementów należących do świata empirycznego, ale nie tylko. W Upaniszadach owa analiza jest jeszcze zrównoważona optymizmem wypływającym z możliwości ostatecznego wyzwolenia z mocy jego praw i zniewoleń. Jednak rysuje się tu przekonanie, zdawałoby się podobne, że cierpienie jest złem, złem przynależnym wszystkim stworzeniom.

3.1.1. Cierpienie jako zło przynależne stworzeniom

Próba, w której poszukuje się podstaw i źródeł myśli indyjskiej, na temat metafizyki cierpienia, wskazuje, że w wybranych Upaniszadach można odnaleźć trzy znaczące jej uwarunkowania i interpretacje. Pierwsze (3.1.2) opiera się niewątpliwie na wnikliwej obserwacji. Wskazuje się w nim, że cierpienie jest ważnym elementem życia i świata empirycznego, wyraża się w różnych formach, czy też redukuje się do różnych przeżyć. Prawie zawsze pojawia się w związku z rozważaniami na temat cierpienia w tej interpretacji zwrócenie uwagi na świadomość jego przeżywania, na to, że cierpienie doznawane odbierane jest jako zło. Prawie zawsze ujawnia się też aktywny stosunek człowieka do owego zła – cierpienia.

W Upaniszadach wskazuje się też (3.1.3) na cierpienie jako na swoisty ryt inicjacyjny, towarzyszący każdemu postępowi i ostatecznie pozwalający na jego (cierpienia) zniesienie.

Wreszcie trzecia interpretacja cierpienia (3.1.4) ważna dla indyjskiej metafizyki cierpienia analizuje je z perspektywy poszukiwania ostatecznej prawdy o rzeczywistości, czyli bytu pierwotnego, najwyższej rzeczywistości leżącej u podstaw świata, bytu twórczego, z którego wszystko powstaje i w którym wszystko zanika. W takim podejściu z jednej strony zwraca się uwagę, że wolne od cierpienia jest jedynie to, co ostateczne, a zatem to, co wolne jest od formy. Z drugiej strony wskazuje się w związku z tym na istotę szczęścia i cierpienia odnosząc obie do tego, co niezmienne, niezniszczalne, a zatem też nieśmiertelne. Oba aspekty trzeciej interpretacji odwołują się ostatecznie do pojęcia *atmana*¹⁴⁸, wychodząc jednocześnie poza

¹⁴⁸ Jest wiele fragmentów Upaniszad mówiących o cierpieniu albo o jego formach. Na szczególną uwagę zasługują Upaniszady: *Brihadaranjaka*, I. 5. 20; I. 5. 23, *Cchandogja*, III. 17. 1, VIII. 4. 1, VIII. 4. 2; *Śwetaśwatara*, III. 10, VI. 20. Por. *Upaniszady*, przekł. M. Kudelska, Kraków 2004. W dalszej części odpowiednie fragmenty Upaniszad cytuję w tekście, korzystając z przekładu M. Kudelskiej.

szczegółową metafizykę cierpienia, wskazując ostatecznie na jej ogólny wymiar. Zatem niewątpliwie rozwijają rozważania Arystotelesa.

3.1.2. Cierpienie jako element życia czy życie jako cierpienie?

W związku z ostatnim zdaniem poprzedniego paragrafu warto zwrócić uwagę na wybrane fragmenty Upaniszad, w których pojawiają się wnioski z obserwacji życia człowieka, poszukiwań istoty przyjemności i szczęścia oraz poszukiwań tego, co trwałe, nieśmiertelne czy też niezmienne. Jeżeli wszystko, biorąc pod uwagę obserwacje świata empirycznego, jawi się jako przemijające i nietrwałe, to to, co niezmienne, staje się naturalnie celem poszukiwań.

W ten sposób można odwołać się do Upaniszady *Maitri*, która przytacza rozmowę króla Brihadrathy ze znawcą atmana, czcigodnym Śakajanją. Zawiera ona diagnozę życia, a w nim także jego najgrubszego nosiciela¹⁴⁹, czyli ciała fizycznego. Okaże się to ważne dla dalszych rozważań dotyczących metafizyki cierpienia.

Nie wiadomo, czy tylko obserwacja świata czy też własne doznania albo naturalna potrzeba poszukiwań tego, co trwałe i wieczne, spowodowały, że król Brihadratha przedstawia bezwzględne wnioski na temat ciała (*Maitri* I. 2; I. 3, także III. 4). Ciało nie jest wieczne i podobnie jak wszystko, co postrzegamy, jest przemijające (*Maitri* I. 4). Poszukując nieprzemijającego szczęścia, Brihadratha uznaje, że nie można go łączyć z ciałem ani z doznawanymi przezeń przyjemnościami. Ciało jawi się tu jednoznacznie jako źródło cierpienia, wystarczy przytoczyć jego opis, choć poszukuje się w nim pozornie źródła przyjemności:

*...w niesubstancjalnym, cuchnącym ciele,
Złożonym z kości, skóry, mięśni, szpiku, mięsa, nasienia, krwi,
Limfy, łez, ropy, moczu, kału wiatru, żółci i flegmy...
W ciele narażonym na pożądanie, gniew, złość, szaleństwo,*

¹⁴⁹ Upaniszady bardzo dużo miejsca poświęcają temu zagadnieniu, uznając, że nosicielem życia jest woda, wiatr lub oddech czy ogień. Ostatecznie jednak analizy nosiciela życia doprowadzają do teorii duszy świata, brahmana lub atmana. Myśliciele indyjscy przyjmują, że w ciele ludzkim, oprócz duszy będącej nosicielką życia, istnieją siły żywotne. Por. np. E. Frauwallner, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 130. Można zatem zastosować skrót myślowy mówiący, że „nosicielem życia” jest też ciało.

*Na strach, przygnębienie, zawiść, na oddzielenie od tego, co upragnione,
Na połączenie z tym, co niemiłe, w ciele narazonym na głód i pragnienie,
Na starość, śmierć, chorobę, smutek i tym podobne,
Czymże jest doznawanie przyjemności? (Maitri I. 3.)*

Ostatecznie, choć ciało jawi się tu jako źródło cierpienia¹⁵⁰, co wydawałoby się pozornie paradoksalne, ciało ważne jest także w jego pokonaniu, a to poprzez wiedzę, żar ascezy i medytację, będące elementami poznania i czci dla tego, co ostateczne, czyli brahmana. Jedynie przekraczając stan Brahmy i nawet stan najwyższych bóstw, osiąga się szczęście nieprzemijające i niezmienne (por. *Maitri* IV. 4)¹⁵¹. Jakże to inne uwarunkowanie metafizyki cierpienia niż dotąd przytaczane przykłady.

Upaniszady poszukują zatem wyjścia z uwarunkowań ciała do świadczającego bólu i cierpienia. Przesłaniem staje się myśl zawarta w *Czhandogja Upaniszadzie* (VIII. 14):

*Abym nigdy nie doszedł do wieku, w którym stanę się siwy,
bezzębny i śliniący się.*

Przemyślenia dotyczące empirycznej obserwacji etapów życia i miejsca w nim cierpienia czynione w Upaniszadach, przenoszą się też na opis trzech światów (*Brihadaranjaka* I. 5. 16).

W związku z tym świat ludzki, świat przodków i świat boski analizowane są jako możliwe do osiągnięcia poprzez skutki określonych działań. Zdaniem myślicieli Upaniszad świat najniższy, ludzki, osiąga się jedynie przez syna, przez żadne inne czyny, średni świat przodków osiąga się przez uczynki, a świat bogów przez wiedzę¹⁵². Pomijając w tym miejscu możliwe interpretacje tego i następnych

¹⁵⁰ Por. następny przypis z komentarzem.

¹⁵¹ Por. też *Maitri* VI. 7, mówiący „*Atman będąc wszędzie,
wnika głęboko w ciało*”.

Zatem, choć wnioski króla Brihadrathy, wskazujące, iż ciało jest źródłem cierpienia, wydają się oczywiste, ciało ostatecznie potrzebne jest też do jego przezwyciężenia. Źródło cierpienia zatem nie tkwi w ciele, choć doświadczane jest przez ciało. Źródło cierpienia jest poza ciałem, w jego przyczynie, czyli w braku wiedzy o „ostatecznym”, o podstawie owego ciała. Schodzi się zatem w rozważaniach upaniszadowych na temat cierpienia i jego relacji do ciała do poziomu rozważań dotyczących „nosiela życia, który jest poza starością i śmiercią (por. III część *Kauszitaki*), czyli poza cierpieniem i ciałem. Jest nim dusza. Ostatecznie atman identyczny z brahmanem, por. *Brihadaranjaka* IV. 4. 1; IV. 4. 5. Zagadnienie nosiciela życia rozwija też E. Frauwallner w tomie I *Filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 92-131. Warto w tym względzie odwołać się też np. do Upaniszad: *Czhandogja* III. 13. 7-8; *Brihadaranjaka* V. 9.

¹⁵² Por. też, *Kauszitaki* II. 15.

fragmentów Upaniszady *Brihadaranjaka*¹⁵³, szczególną uwagę zwraca tekst mówiący:

*Gdy jakieś stworzenia cierpią, cierpienie w nich pozostaje,
A do wiedzącego zdąża tylko cnota, gdyż zło bogów nie dosięga
(Brihadaranjaka I. 5. 20).*

Co ciekawe, w indyjskiej metafizyce cierpienia w myśli upaniszdowej przeciwstawia się zatem cierpienie cnocie, wiedzy i świecie bogów, uznając, że boskość jest wolna od smutku (por. *Brihadaranjaka* I. 5. 19), czyli także jest wolna od cierpienia. Zatem cierpienie to zło przynależne przede wszystkim stworzeniom.

W Upaniszadach pytanie o źródła albo przyczyny owego zła uzupełnione zostają analizą jego wielorakich przejawów. To następna charakterystyczna cecha indyjskiej metafizyki cierpienia.

Przejawów zła, chciałoby się także dodać, cierpienia, jest wiele. Upaniszady zwracają w nich uwagę na pomieszenie, lęki, smutek, ból, starość i ostatecznie śmierć¹⁵⁴. Ta ostatnia jest jednocześnie największym złem i źródłem wszystkich pozostałych cierpień: lęku, smutku czy bólu. Charakterystyczne jest, że *Brihadaranjaka* Upaniszada (I. 3. 4) wskazuje jednocześnie, że:

*Złem jest postrzeżenie niewłaściwe,
To jest zaiste zło,*

podobnie jak mówienie rzeczy niestosownych (I. 3. 2), wążanie niewłaściwe (I. 3. 3) czy wyobrażanie niewłaściwe (I. 3. 6). Wniosek jest tu prosty: wszystko, co oddala od atmana, jest złem i wyraża się w namacalnych jego przejawach, które nazwaliśmy także przejawami cierpienia. Wszystko, co przybliży do atmana, jest przeciwieństwem owego zła.

Śmierć to zło – pisze o tym wiele Upaniszad¹⁵⁵, wskazując, że choć to zło bóstw nie dosięga, to jednak bóstwa lękają się śmierci. Podobnie człowiek:

*Czy to wdychając, czy wydychając, tak powinien mówić:
Oby to zło, ta śmierć mnie nie dosięgła (Brihadaranjaka I. 5. 23).*

Jeden z bohaterów Upaniszady *Brihadaranjaka*, Aśwala, w rozmowie z Jadźniawalkją wskazuje, że śmierć panuje nad wszystkim: „Wszystko śmierć pokonuje” (*Brihadaranjaka* III. 1. 3).

¹⁵³ Dotyczą one np. relacji pomiędzy ofiarą i brahmanem, analizy boskich tchnień (mowa, umysł, oddech), poszukiwań tego, co nieśmiertelne itd.

¹⁵⁴ O przejawach owego zła por. np. *Śwetaśwatara* II. 14, *Mundaka* III. 2. 9.

¹⁵⁵ Por. np. *Brihadaranjaka* I. 3. 9; I. 3. 11; I. 5. 23, *Cchandogja* I. 4. 2.

Wobec indyjskiej metafizyki cierpienia nawet w opisie świata stwarzanym przez atmana, zawartym w *Ajtareja Upaniszadzie* (I. 2), wskazuje się na znaczące miejsce w nim śmierci, uznając, że ziemia to świat śmierci. W poniższym fragmencie pisze się zatem:

*I stworzył światy; wodę, światło, śmierć oraz wody,
Ponad niebiosami jest woda, niebiosą podporą,
Przestworza to światło, ziemia to świat śmierci.
A pod tym wszystkim są wody.*

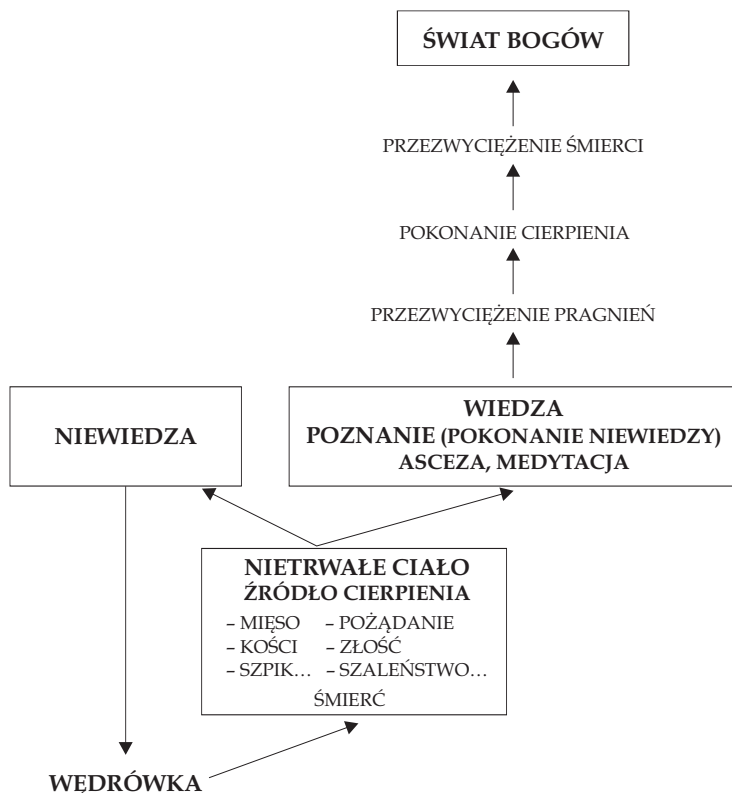
Ziemia to dokładniej świat „Śmierci za śmiercią...” (*Katha* IV. 11) poprzedzianą kolejnymi narodzinami (*Katha* I. 6).

Ziemię, czyli świat śmierci, największego zła i cierpienia dla człowieka, dotyka także smutek (*Brih.* V. 10; VII. 1. 3), starość, głód, pragnienie (*Katha* I. 12, *Czhandogja* VIII 1. 5), lęk (*Czhandogja* I. 4. 4; *Maitri* IV. 2), ból (*Śwetaśwatara* II. 14) i strach (*Brihadaranjaka* IV. 3. 20).

Śmierć, jako zło, jest tak znaczące w myśli upanisadowej metafizyki cierpienia, że staje się także głównym wątkiem *Katha Upaniszady*, w której Wadzaśrawas ofiarowuje swojego syna Nacziketasa bogu śmierci Jamie tylko po to, aby ostatecznie przezwyciężyć największe zło i cierpienie, które jest udziałem człowieka, czyli śmierć. To jest najważniejszy cel ludzkiego życia. Dobra ziemskie nie posiadają ostatecznie bezwzględnej wartości, bo nie zapewniają nieśmiertelności. Myśl tę rozwija dialog, w którym Jadźniawalkja poucza swoją żonę Majtreji: „*Nie ma nadziei na nieśmiertelność dzięki bogactwu*” (*Brihadaranjaka* II. 4. 2)¹⁵⁶. W efekcie można dodać: nie ma nadziei na pokonanie cierpienia czy też śmierci dzięki bogactwu.

W tym miejscu trzeba pamiętać o dogłębnej dramatyczności owego stwierdzenia, kiedy uzupełni się je następnym, mówiącym, że przezwyciężając śmierć, przezwycięża się wszystkie inne przejawy cierpienia. Istotnym elementem pojawiającym się w indyjskiej metafizyce cierpienia jest zatem pokonanie śmierci. Co ciekawe, świat wolny od smutku (cierpienia) można zdobyć, gdy człowiek odejdzie z tego świata (*Brihadaranjaka* V. 10). Ale i tu są warunki, które ostatecznie przybliżają zrozumienie podstaw albo ostatecznych źródeł metafizyki cierpienia w myśli upanisadowej. W *Upaniszadzie Brihadaranjaka* (I. 2. 1) wskazuje się zatem na identyczność pragnienia i śmierci:

¹⁵⁶ Por. od II. 4. 1. do II 5. 9: „*Jedynie atman jest nieśmiertelnością, on jest brahmanem, on jest tym wszystkim*”. Choć ze względu na temat powyższych rozważań nie ma potrzeby rozwijania rozważań upanisadowych na temat śmierci jako największego cierpienia, to na uwagę zasługuje tu fragment *Brihadaranjaki* II. 4. 12: „*Po śmierci nie ma świadomości*”.



**Rysunek. 3. Elementy upanisadowej analizy cierpienia.
Cierpienie naturalnie przynależy ciału i życiu.
Droga pokonania cierpienia prowadzi przez poznanie**

*Na początku zaprawdę nic tu nie istniało,
Istniało to jako śmiercią okryte i pragnieniem,
Przeto pragnienie to śmierć¹⁵⁷.*

¹⁵⁷ Myśl tę rozwija się w wielu miejscach Upaniszad, np. w *Mundaka* III. 2. 1 oraz III. 2. 2. Zatem:

*„Ci, którzy wolni od pragnień, czczą Puruszę,
Tacy mędrcy ponad ziarnem powtórných narodzin przechodzą” oraz
„Kto pragnie rzeczy pożądaných, o nich wciąż rozmyślając,
Przez te pragnienia tu i tam się odradza,
Zaś ten, który spełnienie pragnień osiągnął, staje się atmanem,
Już tu na świecie wszelkie jego pragnienia się rozptywiają”.*

O pragnieniach wspomina też Upaniszada *Czhandogja* VIII. 1. 6, rozróżniając prawdziwe, skierowane na odnalezienie atmana, oraz zakryte nieprawdą. Por. też *Czhandogja* VIII. 2. 1 – 2. 10 oraz VIII. 3. 1 – 3. 4.

Pokonanie albo uwolnienie od pragnienia daje zatem nie tylko pokonanie śmierci i przejście w nieśmiertelność, ale w konsekwencji owocuje ostatecznym pokonaniem cierpienia w myśl zasady opisanej w *Katha Upaniszadzie* (VI. 14):

*Gdy uwolniony z wszystkich,
Pragnień w sercu ukrytych,
Śmiertelnik nieśmiertelnym się staje,
Osiąga brahmana.*

Jednak w upaniszdowej metafizyce cierpienia do tego wszystkiego potrzebna jest wiedza, która posiada tutaj walor wyzwalający. Przewyciężenie śmierci, a zatem i cierpienia, następuje tylko poprzez pokonanie niewiedzy o rzeczywistości¹⁵⁸. Ten, kto wie przewycięża śmierć, od tego śmierć jest daleko. Zatem podobnie można wnioskować o cierpieniu, tym bardziej że Upaniszady wskazują na to, iż strach pojawia się z powodu niewiedzy (*Brihadaranjaka* IV. 3. 20), smutek jest udziałem tych, którzy nie wiedzą (np. *Brihadaranjaka* IV. 4. 14, *Czhandogja* VII. 1. 3). Uwolnienie od cierpienia, czy to śmierci, czy to innych jego znamion, następuje ostatecznie przez pokonanie niewiedzy, czyli przez wiedzę o atmanie¹⁵⁹.

Nie jest to oczywiście jedyny przykład analizujący indyjską metafizykę cierpienia. Następny wskazuje na

3.1.3. Cierpienie jako ryt inicjacyjny tradycji indyjskiej

W Upaniszadzie *Czhandogja* (III. 17. 1) po analizie wskazującej na analogię czy wręcz identyczność Puruszy¹⁶⁰ i ofiary (*Czhandogja*

¹⁵⁸ Por. np. Upaniszada *Brihadaranjaka* I. 2. 7, I. 3. 9, III. 3. 2.

¹⁵⁹ Czym jest atman? Stanowi o tym częściowo podrozdział 2.1.4. Jest wiele ciekawych analiz pojęcia atman i brahman oraz wzajemnych ich relacji. Można uznać, że owe analizy są jednymi z największych osiągnięć myśli upaniszdowej. W *Brihadaranjace* IV. 3. 7 czytamy:

*„Czym jest atman?
To jest Purusza, który jest uczyniony z poznania,
Będący w tchnieniach, on jest światłem wewnątrz serca,
Choć zawsze jest tym samym, w obu światach wędruje,
Tak jakby myślał, tak jakby wędrował,
On, zasypiając, ten świat przekracza
A także trzy formy śmierci”.*

¹⁶⁰ Człowiek, ale też osoba, Najwyższa Istota czy duch lub dusza pierwotna. W Upaniszadach, w nauce Pradžapatiego, występuje jako określenie atmana i podkreśla świadomościowy charakter bytu. W systemie Sankhji jedna z dwóch

III. 16. 1 – 16. 7), zwraca się uwagę na trzy okresy Puruszy, obejmujące 24 lata, 44 lata i 48 lat (razem 116 lat). Kolejne okresy życia odnosi się do ofiar: porannej, południowej i wieczornej, zwracając uwagę na ich zależność i właściwość dla danego czasu. W efekcie Upaniszada wskazuje, że cierpienie jest szczególnie znaczące w pierwszym okresie życia obejmującym 24 lata i uznanym za inicjacyjny. Co więcej, wskazuje się na symptomy cierpienia. Tekst Upaniszady mówiący o cierpieniu jest w tym miejscu lakoniczny i podporządkowany wcześniejszym i późniejszym wywodom w niej zawartym. Zatem w Upaniszadzie *Czhandogja* (III. 17. 1) czytamy:

„Kiedy cierpi z powodu głodu i pragnienia i nie cieszy się,
To jest Diksza – ryt inicjacyjny”.

Zastanawiając się nad indyjską metafizyką cierpienia, można wskazać na nie jako na element rytu inicjacyjnego. W związku z tym można zestawzić fragmenty Upaniszady *Czhandogja* w ten sposób, że analizuje się fragment III. 16. 2 z III. 17. 1, i konsekwentnie III. 16. 3 z fragmentami III. 17. 2; III. 16. 4 z III. 17. 3 oraz III. 16. 5 z III. 17. 4. Wskazują one na życie jako na szczególną ofiarę oraz na cnoty, zalety i ograniczenia poszczególnych jego etapów. Oczywiście odpowiada to wedyjskiemu podziałowi na okresy życia człowieka, który pojawił się już w okresie brahman¹⁶¹, a wskazywał na życie jako na aśramadharmę¹⁶², czyli trud (cierpienie). Wspomina o tym S. Radhakrishnan¹⁶³, wskazując na to, iż myśliciele indyjscy analizujący etapy życia człowieka zdawali sobie sprawę, że każdemu postępowi, a więc również przechodzeniu na kolejne etapy życia, towarzyszy cierpienie. To następny element odróżniający indyjską metafizykę cierpienia na przykład od Arystotelesowskiej.

rzeczywistości, oznacza ja, absolut, czystą świadomość, lub „tego, który się przygląda” przemianom dokonującym się w Prakryti.

¹⁶¹ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 153, oraz Upaniszada *Brihadaranjaka* III. 5. 1, także *Księga Manu* L. 5. 137, L. 6. 87, w: Manu Swajambhuwa, *Manusmryti. Czyli traktat o zacności*, przekł. M. K. Byrski, Warszawa 1985.

¹⁶² Od słów śrama, „wysiłek”, oraz dharma, od słowa dhr, „trzymać”. W tym zestawieniu można odczytać aśramadharmę jako właściwy sposób życia, wskazujący na wysiłek i ustalony porządek. W efekcie mowa o czterech stadiach życia bramina, charakterystycznych dla sanatanadharmy, czyli odwiecznego prawa albo odwiecznej religii, którą kojarzy się z pojęciem Hinduizmu. Owe cztery etapy to: brahmaczarja – etap nauki, który w naszych rozważaniach nazywamy też inicjacyjnym, drugi to etap pana domu (gryhastha), trzeci mieszkańca lasu (wanaprastha) i czwarty tego, który wyrzekł się świata (sannjasin).

¹⁶³ Por. rozwinięcie tego zagadnienia, w: S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 153-154.

Upaniszada *Czhandogja* (III. 17. 1) wskazuje na szczególne znaczenie przejawów owego cierpienia w pierwszym okresie życia, nazywanym także inicjacyjnym, okresie określanym jako brahmaczarja (por. też *Czhandogja* VIII. 4. 3 – VIII. 5. 4).

Z kolei w *Czhandogja* Upaniszadzie podejmuje się zagadnienie cierpienia wobec obrzędu dikszy, służącego powtórny narodzinom duchowym człowieka. Choć nie podejmujemy się w tym miejscu prezentacji całości inicjacji bramińskich, ważny wobec cierpienia jako rytu inicjacyjnego staje się także drugi obrzęd inicjacyjny – upanajana. Oba są ważne, bo wskazują na znaczenie warunków przechodzenia w nowy sposób bytowania, a w efekcie na rolę w nich cierpienia w indyjskiej metafizycznej jego interpretacji.

Upanajana¹⁶⁴ dotyczy ceremonii wprowadzenia ucznia pochodzącego z trzech wyższych kast do społeczności braminów. Towarzyszy temu ceremonia nałożenia sznura (upawita¹⁶⁵). Istotą owej ceremonii jest nie tylko, jak pisze M. Eliade, ryt inicjacyjny, dojrzałościowy, ale, co ważniejsze, inicjacja nowych duchowych narodzin, chciałoby się powiedzieć – na innym poziomie bytowania, bramińskim. W istocie rozpoczyna się tu ważny element życia brahmaczarina¹⁶⁶, który w opisach tekstów przytaczanych przez

¹⁶⁴ Także „wyświęcenie” albo „przyjęcie”. Na temat upanajany, dikszy i hiranjagarbhy, por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Kraków 1997, s. 78-86 oraz 152-157. Analizę elementów i znaczenia dikszy dokonuje też Eliade w: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przekł. B. Baranowski, opracowanie T. Ruciński, Warszawa 1984, s. 125 i 388. Upanajana nieznana w *Rigwedzie*, pierwszy raz poświadczona jest w *Atharwawedzie* XI. 5. 3. Zawiera między innymi śluby czystości, prawdomówności, opanowania oraz wtajemniczenia w Gajatri-mantrę, do której odwołują się często Upaniszady. Najczęściej dziś stosowana brzmi: „Obyśmy mogli rozmyślać o świetlistym świetle tego, który jest godzin modlitwy i stworzył wszystkie światy! Niechaj nasza inteligencja skieruje się ku prawdzie”.

¹⁶⁵ Bramiński święty sznur (czasami w przekładach „nić”), który symbolizuje „podwójnie narodzonych” (dwidża).

¹⁶⁶ W istocie diksza traktowana jest jako ryt inicjacyjny, uwarunkowany sposobem życia brahmaczarina. Choć istnieje wiele opisów brahmaczarji, na przykład ten, który z nazwy wskazuje na „zachowanie Brahmana”, to ważne wobec zagadnienia cierpienia wydaje się zwrócenie uwagi w brahmaczarji na tapas („gorączka”, „żar”) – ascezę. Pisze o tym np. *Bhagawadgita* (17. 14), uznając, że brahmaczarja stanowi ważną część wstrzemięźliwości cielesnej (tapas). Wskazuje na wyrzeczenie i pokuty stosowane wobec ciała (cierpienia ciała), a stanowiące formę oddawania czci Najwyższemu. Por. *Bhagawad-gita. Taką jaką jest*, z objaśnieniami A. C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhupady, Vaduz 1981, *Bhagawad Gita*, przekł. S. Fr. Michalskiego-Iwieńskiego, Warszawa-Kraków 1921. Por. też *Czhandogja* VIII. 4. 3:

„...tylko ci odnajdują świat Brahmy,

Którzy pędzą żywot brahmaczarina – oddany wiedzy o brahmanie”,

Eliadego żyje w domu swego nauczyciela, ubrany jest w skórę antylopy, żywi się jedynie tym, co użebrze i związany jest wieloma słubami, wśród których najważniejszy dotyczy czystości. Choć nie ma w tekstach przedupaniszadowych wskazania, że wyrzeczenia czy niedostatki życia brahmaczarina są warunkiem uzyskania stanu dwukrotnie narodzonego¹⁶⁷, to niewątpliwie tak jest.

Co więcej, powtórne narodziny zmieniają też naturalnych rodziców, zastępując ich braminem. Ważniejszy staje się ten, kto wtajemnicza w *Wedy* (Gajatri): „*Ten dlań matką jest i ojcem*”¹⁶⁸.

Znaczącym rytuałem obok upanajany jest diksza, o której wspomina Upaniszada *Czhandogja*. Brahmaczarin, który praktykuje ten rytuał, nazywany jest dikszitą. Rytuał diksza narzucany jest temu, kto przygotowuje się do ofiary somy. Pisze o tym szczegółowo wcześniej wspomniany M. Eliade¹⁶⁹. Pomijając interpretacje przytaczane przez Eliadego odnoszące się także np. do prac Hermana Lommel czy Sylvaina Levi, dotyczące analizowanej przez nas metafizyki cierpienia wobec rytuału dikszy, zwraca uwagę element „uświęcenia (przez rytuał) ofiarnika”.

Aby stać się uświęconym, dikszita musi przejść *regressus ad uterum*. Pisze o tym już *Ajtareja Brahmana* (I. 3)¹⁷⁰:

*Kapłani przemieniają w embrion tego, któremu dają diksza. Skrapiają go wodą; woda to nasienie (...). Wprowadzają go do specjalnej szopy: specjalna szopa, to macica tego, który robi diksza; wprowadzają go w ten sposób do odpowiadającej mu macicy. Pokrywają go ubraniem; ubranie to owodnia (...). Ma zaciśnięte pięści; w istocie embrion ma zaciśnięte pięści, dopóki jest w łonie, dziecko ma zaciśnięte pięści, kiedy się rodzi (...)*¹⁷¹.

Opisów ceremonii dikszy jest oczywiście więcej. W nich ważny jest jeszcze jeden powód, dla którego ją się dokonuje. Wyraża się on w słowach zaczerpniętych z *Majtrajani Samhita* (III. 6. 7): „Człowiek

także, *Czhandogja* VIII. 5 „*To, co ludzie nazywają ofiarą,
To jest życie brahmaczarina,
Tylko dzięki życiu brahmaczarina,
Znajduje się wiedzącego*”,

oraz *Czhandogja* VIII. 5. 3.

*„To, co ludzie nazywają głodówką,
To jest życie brahmaczarina”.*

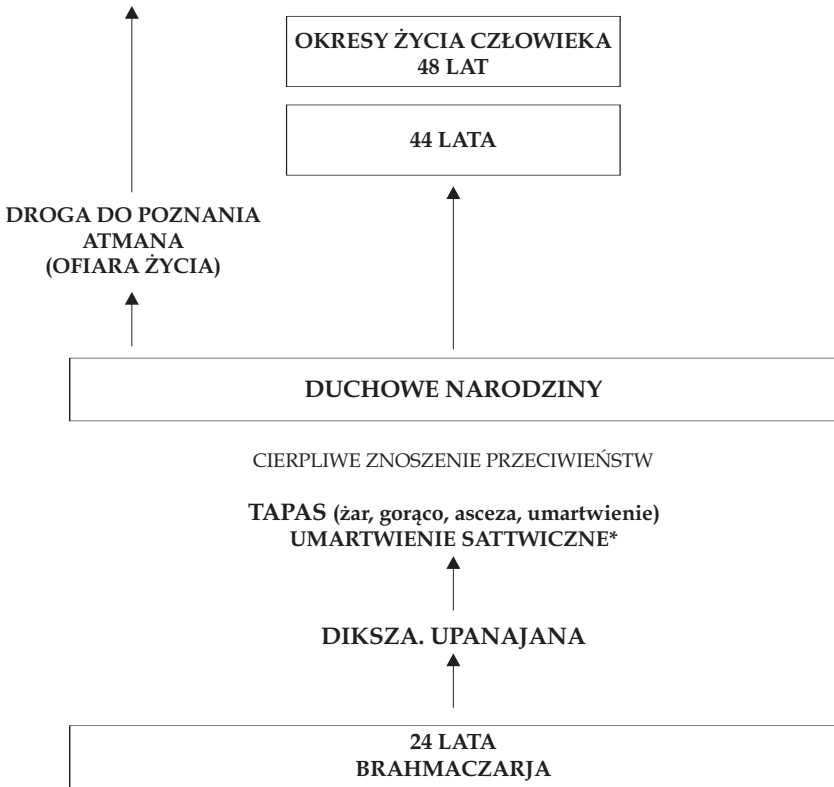
¹⁶⁷ Pisze o tym *Atharwaweda* XIX. 17, por. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, dz. cyt., s. 78.

¹⁶⁸ Por. *Księga Manu*, dz. cyt., L. 2. 143, 142, 144, 146 i 147.

¹⁶⁹ Por. przypisy wcześniejsze.

¹⁷⁰ Przekł. cytuję za: M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy*, dz. cyt., s. 80.

¹⁷¹ Tamże.



Rysunek. 4. Elementy upaniszadowej analizy cierpienia.

Cierpienie jako świadomy element prowadzący do duchowych narodzin w kontekście życia jako trudu (cierpienia) aśramadharmy

* Umartwienie sattwiczne nie może być skażone pragnieniami, by uzyskać dzięki niemu zaszczyty lub poważanie, wtedy staje się radžasowe. Nie może być też torturowaniem siebie, swojego ciała, wtedy staje się tamasowe. Tapas sattwiczny dotyczy ciała (śarira-tapas), mowy (van-maya-tapas) i umysłu (manasa-tapas). Por. *Bhagawadgita* 7.5 i n. oraz 17.14 i n.

*jest po prawdzie nie narodził się. Rodzi się dopiero przez ofiarę*¹⁷². Choć z czasem ofiara i wiedza o ofierze zostanie zastąpiona wiedzą poznania brahmana, to ważne jest zwrócenie uwagi w jednej i drugiej na tapas jako na świadome przyjęcie cierpienia, przygotowujące do przemiany.

¹⁷² Tamże.

Wniosek dla indyjskiej metafizyki cierpienia powstały na podstawie zestawienia tekstu Upaniszady Czhandogja z interpretacjami znaczenia dikszy może być następujący. Diksha¹⁷³, służąc odnowieniu, uświęceniu, zniesieniu minionego czasu, zakłada wstępne oczyszczenie przez doświadczenie cierpienia. Zatem w indyjskiej metafizyce cierpienia pojawia się myśl o oczyszczającym i uświęcającym jego charakterze.

Można dalej ryzykować następane twierdzenie, mówiące, że zarówno nauka przedupanisadzowa, jak i upanisadzowa zwracają uwagę w metafizyce cierpienia, iż jest ono ważnym elementem rytui inicjacyjnego, wpływającego na powstanie życia duchowego i przemianę człowieka.

To właśnie pierwszy etap życia wyznacza jego kierunek (etap brahmaczarina). Wiedzie on do świata Brahmy, poprzez odnalezienie Atmana (Czhandogja VIII. 5. 1). W efekcie ten etap prowadzi przez cierpienie (tapas) do pokonania cierpienia, choć w innym wymiarze (światowym). Dalej droga prowadzi do ostatecznej rzeczywistości określanej „satjam”¹⁷⁴, czyli do brahmana (Czhandogja VIII. 3. 4, VIII. 3. 5).

Stąd we fragmentach Upaniszady Czhandogja czytamy:

*Atman to grobla, granica oddzielająca światy,
Nie przekracza jej dzień ni noc, starość ni śmierć,
Ani smutek, ani dobre i złe czyny,
Wszystkie złe czyny cofają się przed nią,
Dlatego świat Brahmy jest wolny od grzechu,
Zaprawdę, kiedy człowiek ślepy przekroczy tę groblę,
Nie jest już dłużej ślepy, zraniony nie jest już raniony,
Cierpiący nie jest już dłużej cierpiący,
Zaprawdę po przekroczeniu tej grobli, noc zdaje się dniem,
Gdyż wiecznie jaśnieje świat Brahmy”.*

Zatem w indyjskiej metafizyce cierpienia odnalezienie Atmana pokonuje je ostatecznie. Wspomaga je niewątpliwie diksha jako ryt inicjacyjny, uwarunkowany tapasem jako formą świadomego cierpienia.

¹⁷³ Diksha posiada szczególne znaczenie w szkołach jogi, wskazujących, że nie ma wyzwolenia bez inicjacji (diksha), bez odpowiedniego nauczyciela (aczarja). Doniosłość obrzędu polega na przekazaniu mądrości (dźniana) i mocy (śakti). W jodze diksha ma swoje różne poziomy.

¹⁷⁴ Od „sat” – nieśmiertelność, „ti” – to, co śmiertelne, „jam” – spaja obie, podaje za Czhandogja VIII. 3. 5.

3.1.4. Elementy upaniszadowej wizji świata. **Atman jako źródło szczęścia i cierpienia?** **To, co bez formy, wolne jest od cierpienia**

Upaniszadowa metafizyka cierpienia niesie z sobą pytania. Wśród nich jedno z bardziej fundamentalnych: Czy atman może być jednocześnie źródłem cierpienia i szczęścia? Pozytywnie na pytanie odpowiada Nakamura w swoim studium *Systemy myślenia ludów Wschodu*¹⁷⁵. Zawarty w pytaniu pozorny paradoks można pokonać, zdaniem Nakamury, wtedy, kiedy odwołamy się do fragmentów Upaniszady *Brihadaranjaka* (III.7), uznającej, że człowiek osiąga szczęście jedynie gdy urzeczywistni swego atmana. Cierpienie w takim kontekście to nie tyle rozłąka ze swoim atmanem, co niewiedza o nim, o swym źródle jedynie trwałego szczęścia¹⁷⁶. Choć Nakamura, podając przykład *Brihadaranjaka* Upaniszady (III. 7), niewątpliwie dokonuje nadinterpretacji, to można podtrzymać jego twierdzenie, ale w oparciu o fragmenty Upaniszad: *Czhandogja* (VII. 22-23, VII 24. 1, VII. 25. 2), *Maitri* (IV. 4), *Śwetaśwatara* (VI. 12), które uzupełniają wnioski otrzymane z analizy *Brihadaranjaka* Upaniszady (III. 7). Zatem objaśnianie istoty atmana, czynione w *Brihadaranjaka*, wskazuje na niego jedynie jako na wewnętrznego rządcę, który światem wyższym i niższym oraz wszystkimi stworzeniami od wewnątrz zarządza (III. 7. 1). Powszechne jest też uznanie, iż jako wewnętrzny rządca jest nieśmiertelny (III. 7. 3). W konkluzji zwraca uwagę, że: „*To, co od niego różne, jest fałszem*” (III, 7. 23)¹⁷⁷. W efekcie w *Brihadaranjaka* Upaniszadzie (III. 7) nie ma mowy ani o cierpieniu, ani o jego relacji do szczęścia, ani też obu do atmana. Jednak *Czhandogja* (VII. 22-23) wskazuje, że

...to, co wielkie, to jest szczęście,
 W tym, co małe, nie ma szczęścia,
 Tylko wielkość jest zaprawdę szczęściem,
 Należy dążyć do zrozumienia wielkości.

Dalej w *Czhandogji* (VII. 25. 1) uznaje się, że wielkość jest ostatecznie całym światem oraz (VII. 25. 2) identyfikuje się cały świat z atmanem, a o tym, kto tak postrzega, w ten sposób myśli i rozpoznaje, mówi się, że:

¹⁷⁵ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu...*, dz. cyt., s. 164.

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 164.

¹⁷⁷ U Nakamury: „*Wszystko inne jest złem*”, tamże.

*On w atmanie ma przyjemność, w atmanie odczuwa rozkosz,
On z atmanem w związku miłosnym, w atmanie odczuwa błogość.*

Dalsza część *Czhandogji* (VII. 26. 1) wskazuje, iż wszystko pochodzi z atmana, zarówno wyobrażenie, jak i zrozumienie, rozmyślanie, myśli, umysł, mowa, nazwa, słowo, czyn... Do tego myśli poprzednie rozwija i uzupełnia *Maitri Upaniszada* (IV. 4), mówiąc, że kto poznał i czci brahmana, „Osiąga szczęście nieprzemijające, niezmiennie”, wolny jest od chorób, uwalnia się od rzeczy, jednoczy się z atmanem.

Analizując upaniszadową wizję świata, wskazywać można na relację szczęścia i cierpienia do atmana – to ważny element indyjskiej metafizyki cierpienia. Jeśli w poznaniu, urzeczywistnieniu atmana osiąga się nieprzemijające szczęście i błogość, to cierpienie jest skutkiem odejścia od tego (niepoznania). Ale tu zastanawia wymiar takiej interpretacji charakterystycznej dla indyjskiej metafizyki cierpienia, o którym mowa. Wydaje się, że jest on bardziej transcendentniejszy niż fenomenalny, w tym sensie, iż ten pierwszy ze względu na relację do atmana zdaje się warunkować ostatecznie, ten drugi. Zatem, czyżby brak poznania warunkował transcendentne cierpienie jako warunek jego fenomenalnych przejawów? Powrócimy do tego w dalszej części książki.

Analizy metafizyki cierpienia, wskazujące na nie i na jego relacje do szczęścia czynione wobec poszukiwań natury atmana, brahmana i ich wzajemnych relacji, prowadzą ostatecznie także do wniosku, iż wolne od cierpienia jest jedynie to, co wolne jest od formy. To kolejny charakterystyczny element indyjskiej ogólnej metafizyki cierpienia. Zanim jednak przejdziemy do zwrócenia uwagi na to zagadnienie, przytoczymy wnioski z fragmentu *Śwetaśwatara* (VI. 11-12). Podsumowują one rozważania wcześniejsze i pozwalają przejść do analizy tego, co wolne od cierpienia, gdyż wolne jest od formy. *Śwetaśwatara* wskazuje zatem, że szczęście odwieczne jest udziałem tych, którzy w atmanie rozpoznają tego, co bez formy, choć w każdym stworzeniu przebywa.

Skoro upaniszadowe opisy świata wskazują, iż cierpienie jest stałym elementem życia, że jest też formą inicjacji pozwalającą albo warunkującą przechodzenie do życia duchowego, nie bez znaczenia są pytania: Czego nie może osiągnąć cierpienie? Co jest ostatecznie i nieodwracalnie, wolne od cierpienia?¹⁷⁸. Wydaje się, że takich pytań brakowało w analizach Arystotelesa.

¹⁷⁸ Czy to, co wolne od cierpienia, musi być jednocześnie nieśmiertelne? To pytanie zdaje się posiadać oczywistą odpowiedź.

Na te pytania, choć nie wprost, zdaje się odpowiadać wiele Upaniszad. Przyjrzyjmy się *Czhandogji* (VIII. 12.1), w której Pradžapati udziela pouczenia Indrze, wysłannikowi bogów, i Wiroczenie, wysłannikowi Asurów. Obaj poszukują tego, co wolne od cierpienia i śmierci. Jednak za mało jest wiedzieć, że jest nim atman, ważne jest też jego odnalezienie, rozpoznanie i osiągnięcie. Wiroczenia, nie osiągnąwszy ani nie poznawszy nieśmiertelnego, tego, co bez bojaźni, odchodzi od Pradžapatiego po pierwszym pouczeniu. Indra otrzymuje wiele następnych pouczeń; dotyczą one nie tylko natury atmana, duchowego nieśmiertelnego pierwiastka, ale także ciała, za pomocą którego doznaje się zarówno przykrości (cierpienia), jak i przyjemności. Rozpocznijmy od analizy ciała zwracając uwagę na niektóre analogie do metafizyki cierpienia Arystotelesa. Pradžapati stwierdza:

*Maghawanie, śmiertelne zaiste to ciało,
Przez śmierć opanowane,
Lecz ono jest siedzibą nieśmiertelnego, bezcielesnego atmana,
Kto obdarzony jest ciałem, doznaje uczuć przyjemnych
i nieprzyjemnych,
Zaprawdę ten, kto jest obdarzony ciałem,
Nie uniknie odczuć przyjemnych i nieprzyjemnych,
Zaś tego, kto bezcielesny, przyjemne – nieprzyjemne nie dotyka (VIII. 12. 1).*

Bezielesny jest atman, co więcej, w opisie *Czhandogja* Upaniszady (VIII. 7. 1) to ten:

*...który wolny od grzechu, który nie podlega starości,
Śmierci, nie odczuwa smutku, głodu i pragnienia,
Którego pragnieniem rzeczywiste, którego wyobrażeniem rzeczywiste.*

Dalej Upaniszada stwierdza, że tego:

*Należy pragnąć, do jego poznania należy dążyć;
Ten wszystkie światy osiąga i spełnienie wszelkich pragnień,
Kto atmana odnajdując, takim go poznaje.*

Kolejne teksty wyraźnie zwracają uwagę, że bezcielesny (bez formy) atman wolny jest od cierpienia. Jedynie atman: „...nie cierpi z powodu żadnych dolegliwości” (*Czhandogja* VIII. 10. 3). Nawet kiedy ślepe jest ciało, kiedy chrome jest ciało, kiedy kalekie jest ciało, atman nie cierpi.

To, co wolne od formy, wolne jest od cierpienia. Tym Czymś jest atman. Co więcej, atman jest nieśmiertelnością, on jest brahmanem, on jest wszystkim (*Brihadaranjaka* II. 5. 1). Jako rzeczywistość ostateczna, wolny jest od cierpienia. Podobnie wolny jest od zła, starości,

smutku. Niegłodny ani spragniony, nie ginie wraz ze śmiercią, nie starzeje się wraz ze starzeniem się ciała (*Czhandogja* V. 1. 5). W konsekwencji powyższych rozważań wskazujących na elementy indyjskiej metafizyki cierpienia wiele Upaniszad analizuje, czym nie jest i jaki nie jest atman. Na przykład w *Brihadaranjaka* (IV. 5. 15) pisze się:

*Ten oto Atman nie jest ani taki, ani taki,
Nie do uchwycenia, dlatego nieuchwycony,
Nie do zniszczenia, dlatego niezniszczony,
Nie do dotknięcia, dlatego niedotknięty,
Niczym nie związany, nie drży, niczym nie zraniony”.*

Cechą atmana jest niezmienność i niezniszczalność (*Brihadaranjaka* IV. 5. 14). Podobne opisy zawierają inne fragmenty *Brihadaranjaki* (III. 9. 26 oraz IV. 2. 4), wskazując, że atman jest wolny od lęku.

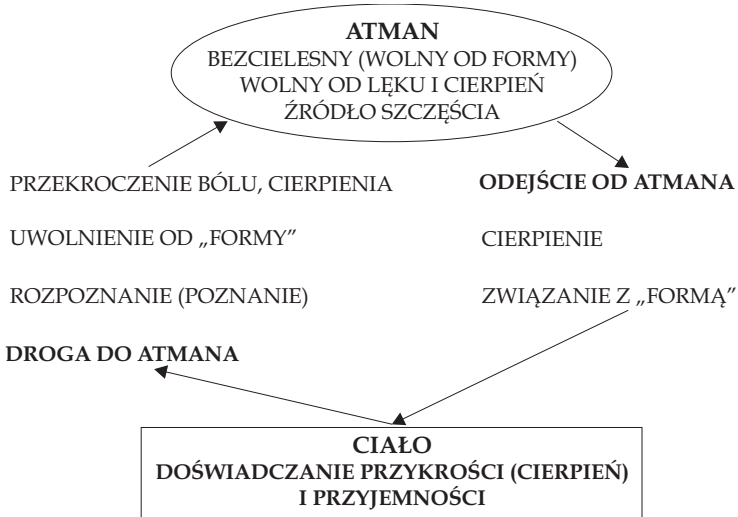
„Niewidzialny a widzący, niesłyszalny a słyszący” (*Brihadaranjaka* III. 7. 23). Co najważniejsze dla upaniszadowej metafizyki cierpienia, atman jest ponad cierpieniem. Jako najgłębszy element człowieka, jest identyczny z absolutną rzeczywistością, z brahmanem. Obrazuje to między innymi Upaniszada *Czhandogja*, zwracając początkowo uwagę na kolejne przykłady, symbole, za pomocą których wskazuje się na nierozpoznanie natury bytu, na jego pozór jednostkowy, dający złudne poczucie „ja”. W efekcie przykłady, do których odwołuje się Upaniszada, takie jak miód (VI. 9. 1 – VI. 9. 4), drzewo figowe (VI. 12. 1 – VI. 12. 3), sól wrzucona do wody (VI. 13. 1 – VI. 13. 3) i inne, ukazują tożsamość brahmana, duszy całego świata, rzeczywistości – z atmanem¹⁷⁹.

Pomimo wszystkich tych rozważań, dla upaniszadowej metafizyki cierpienia najważniejsze jest to, że atman pozbawiony formy wolny jest od cierpienia. Atman jest identyczny z brahmanem. Zatem następny wniosek wydaje się oczywisty, a przedstawia go Upaniszada *Śwetaśwatara* (III. 10). Poszukując najwyższej istności brahmana¹⁸⁰, wskazuje, że to, co ponad tym światem:

*Jest bez formy i wolne od cierpienia;
Ci, którzy tak to rozpoznali, osiągają nieśmiertelność,
Zaś inni w bólu ciągle pogrążeni.*

¹⁷⁹ Owa tożsamość wyrażona jest w mahawakja, wielkich zdaniach, uznanych za najważniejsze sentencje wedyjskie. W każdej z czterech *Wed* jest jedno takie zdanie. *Ajam Atman Brahma* („to ja jest brahmanem”), *Tat Twam Asi* („owym jesteś ty”), *Aham Brahma Asmi* („ja jestem brahmanem”), *Pradžnjanam Brahma* („świadomość jest brahmanem”).

¹⁸⁰ Upaniszada, niekonsekwentnie, raz wskazuje na Rudrę, raz na brahmana. Por. *Śwetaśwatara* III. 1 – III. 6 oraz III. 7.



**Rysunek 5. Elementy upaniszadowej analizy cierpienia.
Poszukiwanie Tego, co jest wolne od cierpienia**

W rozważaniach czynionych wobec cierpienia w Upaniszadach znacząca wydaje się także myśl zawarta w *Mundaka* (III. 2. 9) oraz *Śwetaśwatara* (VI. 20). Tę pierwszą można uznać za podsumowanie czy też wniosek wcześniejszych rozważań. Stwierdza się w niej:

*Znający najwyższego brahmana,
Sam staje się brahmanem,
W jego rodzinie nie rodzi się nikt, kto nie zna brahmana,
Przekracza ból, przekracza grzech,
Uwolniony od więzów serca, nieśmiertelnym się staje.*

Ta druga myśl, niesie przekonanie, że pokonanie cierpienia dla ludzi nastąpi:

*Kiedy ludzie osiągną nieba,
Niby kawałka skóry,
Nastąpi kres cierpienia,
Nawet bez rozpoznania Boga”¹⁸¹.*

Wątki upaniszadowe metafizyki cierpienia stanowią niewątpliwą inspirację dla poupaniszadowych rozważań.

¹⁸¹ Fragment ten niesie trudności interpretacyjne wobec innych fragmentów go poprzedzających (VI. 13), a wskazujących na poznanie jako element warunkujący wyzwolenie. Wobec VI. 21 można interpretować VI. 20 Upaniszady *Śwetaśwatara*, jako zwracający uwagę na element ascezy i łaski Boga w pokonaniu cierpienia.

3.2. Wybrane wątki poupaniszadowych rozważań na temat cierpienia

Rozwój indyjskich rozważań na temat metafizyki cierpienia, zapoczątkowany w myślach upaniszadowych, posiada swoje liczne rozwinięcia nie tylko na przykład w systemach filozoficznych *Sankhji*, *klasycznej jogi* czy *buddyzmu*, ale także w elementach tekstów je poprzedzających lub uzupełniających. Niektóre z nich uznane zostały za starożytne korzenie systemów, inne odegrały ważną rolę w tradycji indyjskiej. Na szczególną uwagę wśród nich zasługuje *Bhagawadgita*, ukazująca charakterystyczne dla bramińskiego filozofowania tendencje scalania wielu koncepcji upaniszadowej metafizyki cierpienia oraz *Mokszadharmy*, przygotowująca do nowych oryginalnych rozważań na ten temat w myśli indyjskiej. Oba teksty są fragmentami *Mahabharaty*¹⁸² i odgrywają znaczącą rolę we wszelkich przedstawieniach indyjskiej filozofii epickiej.

3.2.1. *Bhagawadgita* o źródłach cierpienia

Bhagawadgita jest częścią szóstej księgi *Mahabharaty* (6. 13-40), zatytułowanej *Bhiszmaparwan*. Uznawana jest na ogół za dzieło wchodzące w skład tradycji (smryti¹⁸³), choć jak w przypadku *Satsvarūpa*

¹⁸² *Mahabharata* oraz *Ramajana* to dwa monumentalne eposy Hindusów. Z filozoficznego punktu widzenia *Ramajana* nie ma takiego znaczenia jak *Mahabharata*. Dla badacza filozofii indyjskiej najciekawsze wątki filozoficzne *Mahabharaty* to: *Sannatsujātīya*, *Bhagavadgītā*, *Mōksadharmy* i *Anugītā*. W języku polskim wydano przekład: *Mahabharata. Największy Epos Świata*, Mayapur, b.d.w., na podstawie wydania angielskiego: *Mahabharata. The Greatest Spiritual Epic of All Time*, przekł. z kalkuckiej wersji manuskryptu, Krishna Dharma. W 1911 roku, nakładem Księgarni Feliksa Westa ukazało się także polskie wydanie *Mahabharaty* w opracowaniu Antoniego Langego. Por. też R. K. Narayan, *Ramajana*, przekł. Kalina Wojciechowska, Warszawa 1984.

¹⁸³ Hinduizm dzieli swe pisma na smryti i na śruti. Smryti zawiera pisma „tradycji”, uzupełniające teksty Objawienia, czyli śruti. Do smryti zalicza się: *wedangi* (skr. dosł.: „człony wedy”), stanowiące uzupełnienie do *wed*. Podejmują one najczęściej tematy z sześciu wedyjskich nauk pomocniczych (fonetyka (*śiksha*); metryka (*śāndas*); gramatyka (*wjākārana*); etymologia (*nirukta*); astronomia (*dźjōtisha*); rytuał ofiarny (*Kalpa-sutra*). Dodatkowo smryti obejmuje m.in. epeje: *Mahabharatę* i *Ramajanę*, zwane także *itihasa* (skr. dosł.: „tak to było”). Te ostatnie zawierają przepisy ceremoniału wedyjskiego, dzieląc się na rytuały Objawienia i rytuały Tradycji. Wśród tych ostatnich na uwagę zasługuje *Manusmryti* (*Księga*

dāsa Gosvāmiego¹⁸⁴ i innych przedstawicieli żywej tradycji, zaliczana jest do śruti¹⁸⁵, czyli pism objawionych, i uznana jest, wraz z innymi tekstami, za piątą Wedę¹⁸⁶.

Pomijając spory, *Bhagawadgita* jest niewątpliwie dziełem, które wywierało i wywiera duży wpływ na myśl indyjską, łącząc w sobie nie tylko filozofię, religię i etykę, ale także głosząc posłannictwo wyzwolenia, łączone z ideą bhakti¹⁸⁷, czyli umiłowania Boga.

Co się tyczy metafizyki cierpienia, Gita wskazuje, podobnie jak inne teksty indyjskie, że droga postępu człowieka wiedzie przez cierpienie i samozaparcie¹⁸⁸ oraz że cierpienie jest naturalnym elementem uwarunkowanego sposobu życia.

Poszukując elementów indyjskiej metafizyki cierpienia, można analizować treść *Bhagawadgity*¹⁸⁹. Już w rozdziale pierwszym¹⁹⁰ uderzający jest nastrój rozpaczony Ardzuny. Zdaje się on być przykładem najdotkliwszej formy cierpienia, jakiego może doświadczyć

Praw Manu). Także purany (skr. „dawne opowiadania” albo „opowieści”. W przeciwieństwie do itihasa, które zajmowały się czyniami bohaterów ludzkich, purany przedstawiają legendy boskie. Tradycja zawiera 18 puran oraz 18 im odpowiadających upa-puran (tzw. małe purany). Do smryti zaliczane są też niti-śastry, traktaty etyczne zajmujące się sposobami postępowania moralnego. Por. np. F. Tokarz, *Święte księgi religii indyjskich*, w: tegoż, *Z filozofii indyjskiej, kwestie wybrane*, cz. 2, Lublin 1985; Manu Swajambhuwa, *Manusmryti...*, dz. cyt. Por. też polski przekł. traktatu należącego do niti, *Pañcātāntra, czyli mądrości Indii ksiąg pięcioro*, Warszawa 1984.

¹⁸⁴ Por. wstęp T. J. Hopkinsa, w: Satsvarūpa dāsa Gosvāmī, *Czym są Wedy? Zarys myśli staroindyjskiej*, Wrocław 1986, s. 5-7.

¹⁸⁵ Por. przypis na temat smryti. Do śruti należą *Wed*y, które opierają się na objawieniu boskim. Posiadają w związku z tym bezwarunkowy autorytet. *Wed*y (weda, skr. dosł. „wiedza, święta nauka”) dzieli się na cztery części: Rygweda – wiedza hymnów, Samaweda – wiedza pieśni, Jadžurweda – wiedza tekstów ofiarnych, Atharwaweda – wiedza o zaklęciach. Każdą z czterech *Wed* można podzielić na części: sanhita (samhita) – zbiór pieśni lub tekstów, brahmana – objaśnienia rytualne, aranżaki – teksty leśne, upaniśady – tworzące ostatnią warstwę *Wed*.

¹⁸⁶ „Itihāsa – purānah pancamah vedānām vedah”, por. *Satsvarūpa dāsa Gosvāmī*, dz. cyt., s. 11-12.

¹⁸⁷ Miłość do boga, oddanie dla guru i wybranego ideału. Z pojęciem bhakti łączy się bhakti-joga jedna z głównych dróg tradycji jogi w hinduizmie, wiodących do zjednoczenia z bogiem, droga poznania i oddania bogu.

¹⁸⁸ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 484.

¹⁸⁹ Nazywana jest także w skrócie Gitą („pieśń”). W języku polskim jest kilka przekładów *Gity*. *Bhagawadgita*, przekł. S. F. Michalskiego-Iwieńskiego, Warszawa 1910, 1921, 1927; *Bhagawadgita*, przekł. W. Dynowskiej, Madras 1956 i 1957 oraz Delhi 1972. *Bhagavad-gita. Taka jaką jest*, przekł. z komentarzem A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Vaduz 1980. *Bhagawadgita*, przekł. J. Sachse, Wrocław 1988. *Bhagawadgita*, przekł. z komentarzem M. Kudelskiej, Kraków 1995. Por. też J. Sachse, *Ze studiów nad Bhagawadgitą*, Wrocław 1988.

¹⁹⁰ *Bhagawadgita* 1. 31; 1. 36.

człowiek, kiedy zmuszony jest do zabijania innych. Ten intrygujący przykład mówienia o wewnętrznym cierpieniu człowieka jest oczywiście dobrze umotywowanym pretekstem, aby dalej w *Gicie*, podobnie jak we wcześniejszej myśli upaniszadowej podkreślić, że cierpienie (podobnie jak śmierć) nie dotyka jednak duszy człowieka (np. *Bhg.*: 2.19; 2.20; 2.23; 2.24; 3.27), a pokonanie go odbywa się na drodze poznania (*Bhg.* 16.24). *Gita* w kwestii poznania pójdzie jednak jeszcze dalej, uznając, że jedynie takie poznanie i wypływająca zeń wiedza, które prowadzą do przerwania cierpienia, mają sens (np. *Bhg.*: 4.9; 4.38).

W rozważaniach *Gity* na temat metafizyki cierpienia pojawia się jednak kilka wątków ważnych dla ogólnoindyjskiej jego analizy. Pierwszy łączy się z zastanowieniem nad życiem w świecie materialnym. Jak ukazuje się w tekście *Gity*: „*Wszystkie planety w materialnym świecie, od najwyższej do najniższej, są miejscami niedoli powtarzających się narodzin i śmierci*” (*Bhg.* 8.16). Co więcej, Ziemia nazywana w sanskrycie Mrtyuloka jest identyfikowana z miejscem śmierci, miejscem nieszczęść (*dukhka-ālayam*), miejscem cierpień (*Bhg.* 8.15)¹⁹¹, choć pocieszający w tym miejscu może wydać się uznany fakt, iż świat materialny, w którym doznaje się cierpienia, jest jedynie tymczasowym (*aśāsvatam*, *Bhg.* 8.15). Największe nieszczęście (cierpienie), największe zło dosięgające człowieka nie jest już jednak, jak w myśli upaniszadowej, związane tylko ze śmiercią. Obok niej przyczyną cierpienia stają się także narodziny, starość i choroby (*Bhg.*: 8.15; 13.9). Dodatkowo *Gita* wskazuje na zwielokrotnienie cierpienia w powtarzających się materialnych egzystencjach (*Bhg.* 2.13).

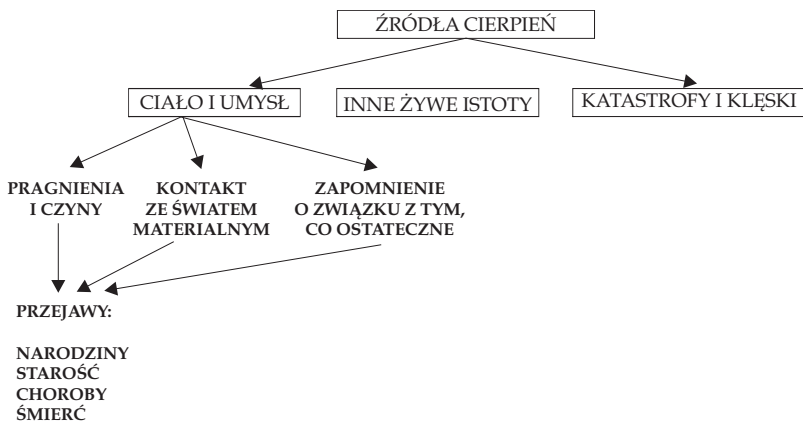
Rozważania *Gity* na temat metafizyki cierpienia, choć uboczne wobec innych głównych jej tematów, podobnie jak jej tło filozoficzne w większości są przejęte z myśli upaniszadowych. Jednak *Gita* w swoich analizach cierpienia wskazuje także na to, iż człowiek doświadcza trzech jego rodzajów (*dukhkesu*, *Bhg.*: 2.56; 2.65). Chodzi oczywiście także o źródła, a jednocześnie o formy cierpienia.

Powtarzające się cierpienia związane z narodzinami, starością, chorobami i śmiercią zasadniczo wypływają z ciała i umysłu. Pochodzą z ciała i z umysłu.

Jednak źródłem albo przyczyną cierpień człowieka mogą być również inne żywe istoty. Wreszcie ostatnią formą czy też źródłem cierpień są naturalne katastrofy i klęski¹⁹².

¹⁹¹ Por. także, *Satsvarūpa dāsa Gosvāmī*, dz. cyt., s. 13.

¹⁹² *Bhagavadgīta* mówi tylko o trzech rodzajach cierpień, nie wymieniając ich (*Bhg.*: 2.56; 2.65). Wspomina się natomiast o ich źródłach, wskazując między innymi



Rysunek. 6. Wybrane poglądy na temat źródeł cierpienia zawarte w *Bhagawadgicie*

Bhagawadgita wskazuje, że choć mogą być różne przyczyny cierpienia, to jednak wszystkie cierpienia, jakich doświadczamy w tym świecie materialnym, wyrastają ostatecznie z ciała. Ciało i świat materialny identyfikowane są zatem bezpośrednio z cierpieniem. Jeżeli odnieść ten pogląd do *Upaniszad*, to można dodać, że względu na *Gitę*, że życie materialne jest cierpieniem. *Gita* mówi o cierpieniu (o nieszczęściach) materialnym (dukhānām, *Bhg.* 6.20-23), o cierpieniu (nieszczęściach) wynikającym z kontaktu z materią (których źródłem jest „...obcowanie z naturą materialną” (*Bhg.* 13.22), ze zmysłami materialnymi (dukhā-samyoga, *Bhg.*: 18.62; 5.22). Co więcej, sama „...żywa istota jest przyczyną rozmaitego cierpienia...” (*Bhg.* 13.21), ze względu na swoje pragnienia i czyny. Dodatkowo wspomina się, że cierpiącym (nieszczęśliwym, dukham, *Bhg.* 18.8) jest ten, kto działa w gunie pasji¹⁹³. W efekcie w metafizyce cierpienia głównym ich źródłem (cierpień, nieszczęść) jest zapomnienie o własnym związku z tym, co ostateczne (*Bhg.* 6. 31-32). W przypadku *Gity* jest

na pragnienia zmysłowe, których źródłem jest umysł (*Bhg.* 2.55), czy na przywiązania (*Bhg.* 2.57). W tradycji wedyjskiej i w komentarzach do *Gity* wymienia się trzy formy cierpienia. Por. *Śrīmad-Bhāgavatam*, Canto Pierwsze, Vaduz 1983, 1.2; 5.33; 14.10.

¹⁹³ Skr. dosł. „nić”, „jakość”, a także „podstawowa cecha”. Wszystkie obiekty świata zjawisk, cała natura składa się w swej strukturze z trzech guna: sattwy, radžas i tamasu. Według *Bhagawadgity* (*Bhg.* 13.21) guny zrodzone są z natury materialnej (prakritih) i wiążą wcieloną jaźń. Działanie w gunie radžas (pasji) rozwija chciwość (*Bhg.* 14.17) i rodzi się z nieograniczonych pożądań i pragnień (*Bhg.* 14.7). Tworzy też więzy, które owocują cierpieniem (niedolą) (*Bhg.* 14.16).

to zapomnienie o Krysznie, który tworzy jedność z Duszą Najwyższą (*Bhg.*: 5.25; 11.55).

Oczywiście *Gita*, po swoich analizach dotyczących cierpienia, nie pozostaje obojętna wobec nich. Poszukuje odpowiedzi na pytanie, jak pokonać cierpienie. Diagnoza życia i świata skłania *Gitę* do wskazania jedynie słusznego postępowania pokonującego cierpienie i znoszącego jego źródła. Ostatecznie opiera się ona na podporządkowaniu się Najwyższej Osobie Boga (*Bhg.*: 18.62; 18.65; 18.66)¹⁹⁴. Prowadzi ono do osiągnięcia Boga, związania siebie samego z Nim. W tym usiłowaniu człowieka joga¹⁹⁵ staje się pomocnym narzędziem, za pomocą którego można osiągnąć cel i jednocześnie zerwać wszelkie więzy z cierpieniem (*duhkha-samyoga-viyoga*, *Bhg.* 6.23)¹⁹⁶. To podążanie ku Bogu wobec cierpienia staje się kolejnym charakterystycznym dla indyjskiej metafizyki cierpienia elementem.

3.2.2. Inspiracje Protosankhji na temat cierpienia

Jeszcze innych aspektów indyjskiej metafizyki cierpienia można poszukiwać w elementach najstarszego systemu myśli indyjskiej, w Sankhji.

Sankhja¹⁹⁷, uznana przez badaczy za najstarszy system filozoficzny Indii, kształtowała się przez wieki, a starożytne jej korzenie sięgają VIII – IV w. p.n.e.¹⁹⁸

¹⁹⁴ A także na wyrzeczeniu się owoców swojego działania. Por. np. *Bhg.*: 2.51; 2.29; 4.33; 9.1 i inne.

¹⁹⁵ Joga (yoga), od rdzenia yuj – „ujarzmiać”, „okiełznać”. Na początku słowa joga używano dla określenia kontrolowania umysłu i zmysłów. *Bhagawadgita* uznana za naukę etyczną (moralną), duchową, nazywana jest joga-siostrą. Zaleca potrójną ścieżkę wyzwolenia „od cierpienia”: karma-jogę (jogę działania, „w duchu poświęcenia”), dźniana-jogę (jogę (wiedzy) mądrości) i bhakti-jogę (jogę pobożności (oddania)). Pierwsze dwie przedstawione są w rozdziałach 1-12, ostatnia w rozdziałach 13-18 *Bhagawadgity*.

¹⁹⁶ „Joga jest rozłączeniem wszelkich więzów z cierpieniem” (*Bhg.* 6.23).

¹⁹⁷ Słowo sankhja po raz pierwszy pojawia się w *Upaniszadach*, gdzie oznacza dociekania na temat początków świata, rozważania metafizyczne. Słowo „sāmkhya” oznacza także „liczbę”, „wyliczenie”, „badanie”, „rozważanie”. Sankhja jest jednym z sześciu systemów klasycznej filozofii indyjskiej, określanych jako „daršana” (śād-daršana). Daršana jest indyjskim odpowiednikiem greckiego „filozofia”, ale mieści w sobie to, co hindusi nazywają „ogłędem” albo „poglądem”, czy także „widzeniem intuicyjnym”. Założycielem Sankhji miał być Kapila, żyjący ok. VIII w. p.n.e.

¹⁹⁸ Są współczesne początkom dżinizmu i wczesnego buddyźmu.

Myśl filozoficzną Sankhji¹⁹⁹ zawierają między innymi liczne wątki i spekulacje *Wed* (fragmenty *Rigwedy* i *Atharwawedy*) oraz najstarsze Upaniszady *Brihadaranjaka* i *Czhandogja*²⁰⁰. W nich to właśnie upatruje się ślady korzeni Sankhji²⁰¹.

Średnie Upaniszady oraz fragmenty literatury epickiej²⁰² ukazują drugi etap rozwoju przedklasycznych form Sankhji. Ten etap nazywany jest na ogół okresem protosankhji. Znaczące miejsce w nim zawierają fragmenty *Mahabharaty*, *Bhagawadgity* i *Mokszadharmy*.

Co ważne, dla nowych inspiracji indyjskiej metafizyki cierpienia kodyfikację wcześniej wymienionych wątków i spekulacji podstaw Sankhji stanowi dzieło *Sankjakarika* (*Sāṃkhyakārikā*) Iśwarakryszny (Iśwarakrṣṇa), które wraz z komentarzami prezentuje okres Sankhji klasycznej²⁰³. Po nim renesans Sankhji dokonuje się ok. XV – XVII wieku.

Myśl Sankhji zawiera ciekawe analizy dotyczące indyjskiej metafizyki cierpienia. W jej ramach zwracają uwagę oczywiście nie tylko fragmenty literatury epickiej, należące do protosankhji, ale także najważniejszy jej traktat z okresu klasycznego *Sankhjakarika*. Jednak zanim przejdziemy do próby jego analizy, przyjrzyjmy się drugiemu fragmentowi *Mahabharaty*, po wcześniej omówionej *Bhagawadgicie*, nazywanemu *Mokszadharmą*²⁰⁴, poszukując w nim kolejnych elementów indyjskiej metafizyki cierpienia.

¹⁹⁹ Por. E. Frauwallner, *Okres systemów. Sankhja i klasyczny system jogi*, w: *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, dz. cyt., s. 270-406; M. Jakubczak, *Podstawy filozofii Sankhji*, w: *Filozofia Wschodu*, pod. red. B. Szymańskiej, Kraków 2001, s. 39-57. S. Radhakrishnan, *System Sankhji*, w: *Filozofia indyjska*, t II, dz. cyt., s. 211-286.

²⁰⁰ *Brihadaranjaka* oznacza dosł. „Wielka aranjaka”. Jej nazwa odwołuje się do wcześniejszych tekstów *Wed*, zwanych aranjaka, powstałych w pustelniach bądź przeznaczonych dla pustelników. Nazwa „czhandogja” oznacza wyjaśnienie procesu śpiewania, hymnu pochwalnego chandas.

²⁰¹ Starożytne korzenie sankhji obejmują ok. VIII-IV w. p.n.e.

²⁰² Wymienia się Upaniszady *Katha*, *Śwetaśwatara* i *Maitri* oraz medyczny traktat *Czarakasanhita* i *Aśwaghoszy Buddhaczarita*, a także fragmenty *Mahabharaty*: *Bhagawadgita* i *Mokszadharmy*. Por. M. Jakubczak, *Podstawy filozofii Sankhji*, dz. cyt., s. 40. Fragmenty *Buddhaczarita* Aśwaghoszy przełożył A. Gawroński, w: *Aśwaghosza. Wybrane pieśni epiczne*, Ossolineum 1966.

²⁰³ Por. *Sāṃkhyakārikā of Iśvarakṛṣṇa with commentary of Gaudapada*, tłum. T. G. Manikar, Poona 1972. Także F. Tokarz, tłumaczenie polskie *Sāṃkhyakārikā*, w: F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej...*, dz. cyt., s. 183-193. Iśwarakrṣṇa, *Sankhjakarika*, przekł. M. Jakubczak, w: *Filozofia Wschodu...*, dz. cyt., s. 81-98.

²⁰⁴ *Mokszadharmy* należy do 12. rozdziału *Mahabharaty* (12. 168-353).

3.2.2.1. Moksadharma.

Cierpienie jako element świadomości

W *Moksadharmie*²⁰⁵ („Doktrynie wyzwolenia”) można odnaleźć nowe elementy przyszłej koncepcji metafizyki cierpienia zawarte w *Sankjakarice* Iśwarakryszny, znaczące także dla późniejszych rozważań indyjskich.

Metafizyka cierpienia zawarta we fragmentach *Moksadharmy* ukazuje, iż cierpienie odczuwane jest poprzez świadomość (buddhi). Dokładniej, charakterystyczne jest dla jednego z trzech stanów (bhava) świadomości. Pojawia się też tu myśl, która przewijała się już we wcześniejszych analizach zarówno upaniszadowych, jak i tych z *Bhagawadgity*. Uwikłanie duszy w cierpienie jest pozorne, a myśl, po części nowa, wyrosła na kontynuacji pomysłów wcześniejszych. Wskazuje się w niej, że pokonanie cierpienia następuje wtedy, gdy dusza uświadomi sobie swoją prawdziwą naturę oraz to, że i cierpienie, i przyjemność należą do świata ziemskiej natury, podobnie jak narządy psychiczne i procesy psychiczne.

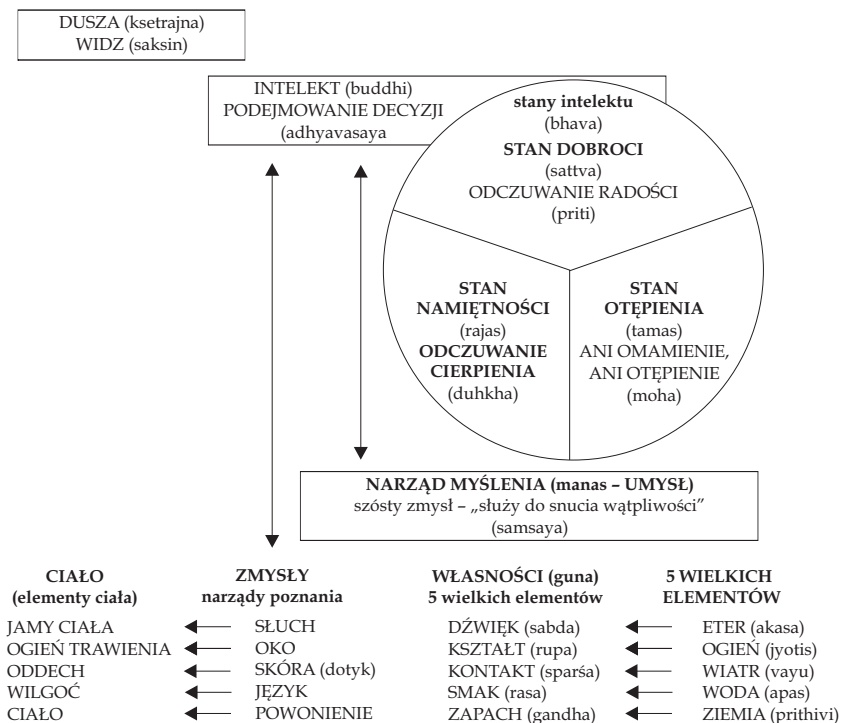
Układ tekstu *Moksadharmy* jest na tyle przejrzysty i konsekwentny, że można go zilustrować rysunkiem (rysunek 7), w którym poszukuje się oczywiście miejsca cierpienia w rzeczywistości przez *Moksadharmę* opisywanej.

Obraz tej rzeczywistości jest szczególnie znaczący dla metafizyki cierpienia Sankhji, gdyż wskazuje na jej ogólną formę. Poszukując miejsca cierpienia w tekście *Moksadharmy* można zwrócić uwagę na pięć wielkich elementów (mahabhuta), które są początkiem i kresem wszechrzeczy, oraz na ich własności (guna). Z elementów są uformowane wszystkie byty, a w nich także zmysły. Po piątce zmysłów, wymienia się narząd myślenia (manas) jako szósty zmysł, nad nim umieszcza się intelekt buddhi oraz ostatecznie duszę, określając ją jako „znawcę miejsca” (ksetrajna)²⁰⁶.

W analizach *Moksadharmy*, wobec metafizyki cierpienia Sankhji wskazuje się ostatecznie na intelekt (świadomość intuicyjną), uznając, że jest on najważniejszy wśród narządów psychicznych. Co ciekawe,

²⁰⁵ Frauwallner analizuje tekst *Moksadharma*, odwołując się do prac E. W. Hopkinsa i P. Deussena, *The Great Epic of India*, New York 1901, s. 157-162. Por. E. Frauwallner, *Filozofia indyjska*, t. 1, dz. cyt., s. 281. Por. też pracę E. Frauwallnera, *Untersuchungen zum Moksadharma*, „Journal of the American Oriental Society” 45/1925, s. 51 i n., 32/1925, oraz 33/1926. Analizę *Moksadharmy* oprzemy na pracach E. Frauwallnera.

²⁰⁶ Dosł. Ksetra = „pole”; jna = „znawca”.



Rysunek. 7. Cierpienie jako jeden ze stanów intelektu.
Elementy systemu Sankhji zawarte w *Mokszadharmie*

uznaje się, że wchodzi on w zmysły i oddziałuje w nich w ten sposób, że:

Oko jest tym, dzięki czemu on widzi, kiedy słucha, zostaje nazwany słuchem. Wąchając staje się węchem, smakując smakiem. Przez skórę odczuwa dotyk. Intelekt w rozmaity sposób ulega zmianie. Kiedy czegoś pożąda, staje się narzędziem myślenia. Są to pięć odrębnych miejsc działania intelektu, które określa się mianem zmysłów (indriyani). Nad nimi stoi niewidzialne²⁰⁷.

Intelekt (buddhi) przejawia się w trzech różnych stanach (bhava). W jednym z nich odczuwa się cierpienie (duhkha), w innym radość (priti). Trzeci ze stanów intelektu jest poza wcześniej wymienionymi, a tekst zwraca uwagę, że nie jest ani omamieniem, ani otępieniem (moha). W tej trójce stanów intelektu są zawarte

²⁰⁷ Por. *Mahabharata* XII, 194, w. 19-21=248, w. 4-6, 9= 287, w. 19-21. Cytuję za: E. Frauwallner, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 282.

wszelkie inne stany. *Mokszadharm* przedstawia to w następujący sposób:

Wszystko, co w ciele lub w umyśle (manas) jest związane z radością, należy określić jako stan dobroci (sattva). Następnie to, co wiąże się z cierpieniem i wzbudza w duszy (atman) nieprzyjemne uczucie, należy uznać za skutek namiętności (rajas). Wreszcie to, co jest związane z ośpieniem, nie ma żadnego wyraźnego przedmiotu i nie może być w sposób jasny pomyślane i rozpoznane, należy uznać za ciemność (tamas). Radość, zadowolenie, rozkosz, błogość i spokój umysłu są własnościami (guna) dobroci, i to niezależnie od tego, czy powstały one przypadkowo, czy za sprawą jakiejś przyczyny. Niezadowolenie, męka, ból, żądza i niecierpliwość są oznakami (linga) namiętności, niezależnie od tego, czy pojawiają się one bez przyczyny, czy za sprawą jakiejś przyczyny. Niewiedza, zaślepienie, nierozwaga, sen i gnuśność, niezależnie od tego, w jaki sposób występują, są własnościami (guna) ciemności²⁰⁸.

Co ważne wobec metafizyki cierpienia Sankhji, *Mokszadharm* zwraca także uwagę na to, że dobroć (sattva) i dusza (ksetrajna) są ze sobą powiązane. Jednak dusza jedynie ogląda własności, ulegając złudzeniu, iż tkwią one w niej. W efekcie, aby pokonać cierpienie, należy uświadomić sobie, że wszystko, co ziemskie powstaje z natury (svabhava), że właściwości wynikają samorzutnie bez udziału duszy. Jeżeli to się sobie uświadomiło, można trwać w stanie wewnętrzznego wyciszenia, który jest wolny od przyjemności, ale także od cierpienia oraz od wszelkiej wątpliwości²⁰⁹. Dodatkowo w *Mokszadharmie* odnaleźć można twierdzenia, mówiące, że nie można rozpoznać prawdziwej istoty duszy za pomocą zmysłów oraz że jeżeli za pomocą umysłu (manas) wycofa się zmysły, wtedy dusza rozbłyśnie płomieniem²¹⁰.

Wobec analiz czynionych w *Mokszadharmie* powstają także pytania. Choć analogie do *Bhagawadgity*, mówiące, iż z pasji, namiętności (rajas) powstaje cierpienie, wydają się oczywiste, to pojawiają się wątpliwości. Dotyczą one między innymi warunków stanu świadomości niosącej cierpienie, uwzględniających podział na te bez przyczyny oraz te z przyczyną. Gdyby uznać, że świadomość niosąca cierpienie jest związana z namiętnością, pożądaniem, powstanie na przykład pytanie o mechanizm stanu tej świadomości bez przyczyny. Co na to odpowiedziałaby *Mokszadharm*, powstaje sprawa otwarta.

²⁰⁸ Por. *Mahabharata* XII, 194, w. 31-36=247; w. 20-25=287; w. 29-31, 25b-28a. Cytuję za: tamże, s. 282.

²⁰⁹ Por. tamże, s. 283.

²¹⁰ Tamże.

3.2.3. Cierpienie w *Sankhjakarika* Iśwarakriszny

Zanim podejmie się próbę analizy metafizyki cierpienia w jodze i w buddyzmie, trzeba zwrócić uwagę na miejsce cierpienia i jego znaczenie w jednym z najważniejszych tekstów indyjskich, w *Sankhjakarice* Iśwarakriszny²¹¹.

Wcześniej czynione próby analiz zagadnienia metafizyki cierpienia w oparciu o teksty *Bhagawadgity* czy *Mokszadharmy* były zgodne co do uznania, że cierpienie zasadniczo nie dotyczy duszy. Jej uwikłanie w cierpienie jest pozorne. Co więcej, cierpienie związane jest, czy raczej wyrasta – zawsze z ciała. Znacząca wobec niego jest guna namiętności (pasji – rajas), zaś pokonanie cierpienia wymaga uświadomienia sobie przez duszę swojej prawdziwej natury.

Podobnie jak w czynionych powyżej próbach analiz cierpienia, tak i w sytuacji *Sankhjakariki* powstaje wiele pytań. Co najmniej trzy zasługują na szczególną uwagę. Pierwsze dotyczy rodzajów czy też głównych źródeł cierpienia w *Sankhjakarika*. Drugie – jego prawdziwych przyczyn i środków zaradczych na nie. Trzecie pytanie dotyczy środków ostatecznych, znoszących wszelki rodzaj cierpienia. Pytanie ostatnie wymaga oczywiście przeprowadzenia krótkiej analizy relacji pomiędzy dwoma odwiecznymi, uznanymi przez system Sankhji, niemającymi przyczyny pierwiastkami, zwanymi purusza i prakriti.

²¹¹ Korzystam z przekładów *Sankhjakariki* Iśwarakriszny wymienionych w przypisie 203. Analiza *Sankhjakariki* Iśwarakriszny jest o tyle ciekawa, że Sankhja niewątpliwie wywarła duży wpływ na inne systemy filozoficzne Indii, ale i na ogólne cechy duchowego życia i sposobu indyjskiego myślenia na temat cierpienia. Pomijając datowania *Jogasutr* Patańdzalego (około I-III w. n.e.) oraz tekstu *Iśwarakriszny* (około V w. n.e., por. np. L. Cyboran, *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji*, w: *Klasyczna joga indyjska*, przekład i opracowanie L. Cyboran, Warszawa 1986, s. 310, 314-315), znaczące wobec zagadnienia cierpienia wydaje się nie tylko wskazanie związków Sankhji z jogą, ale także wspólnych i różnych cech wobec jego analiz w poglądach Sankhji i buddyzmu. S. Radhakrishnan wskazuje między innymi, że w obu systemach: podkreśla się znaczenie cierpienia, przypisuje się drugorzędne znaczenie wobec niego ofiarom wedyjskim, potępia się w jego pokonaniu przesadne praktyki ascetyczne itp. Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, dz. cyt. s. 214 i n.

3.2.3.1. Doznawanie cierpienia jako motyw poznania usuwających je środków

Punkt wyjścia rozważań Iśwarakriszny²¹² na temat metafizyki cierpienia jest podobny jak w innych systemach indyjskich. Brzmi on następująco: człowiek w swoim życiu doświadcza cierpienia. Samo ludzkie życie jest cierpieniem. Jednak tym razem jest to jedynie stwierdzenie faktu już dobrze znanego, nad którym sam Iśwarakriszna nie chce się zastanawiać zbyt długo. Gdyby nie Gaudapada²¹³, komentator tekstu, trudno byłoby ostatecznie rozeznaczyć, co ma na myśli Iśwarakriszna, pisząc o trzech rodzajach cierpienia (dukhhatraya), których doświadcza człowiek.

Cierpienie staje się zatem u Iśwarakriszny głównie motywem wzbudzającym pragnienie poznania niezawodnych środków pozwalających je usunąć. Ostatecznie dzieli się te środki na zwykłe, czyli niewystarczające, bo nieusuwające cierpienia raz na zawsze, oraz skuteczne i ostateczne, usuwające cierpienie raz i na zawsze. Zastanawiając się nad metafizyką cierpienia w *Sankhjakarice*, warto zauważyć, że środki do jego zniesienia muszą być bezwzględne (aikantikatva) i ostateczne (atyantikatva). Tylko takich należy poszukiwać, o innych nie warto nawet wspominać. Wróćmy jednak do komentarza Gaudapady. Na jego podstawie można ukazać trzy rodzaje cierpienia, o których wspomina Iśwarakriszna. Można je zredukować do cierpień wewnętrznych i zewnętrznych. Przedstawia je schematycznie rysunek 8, który przypomina podział dokonywany w *Bhagawadgicie*.

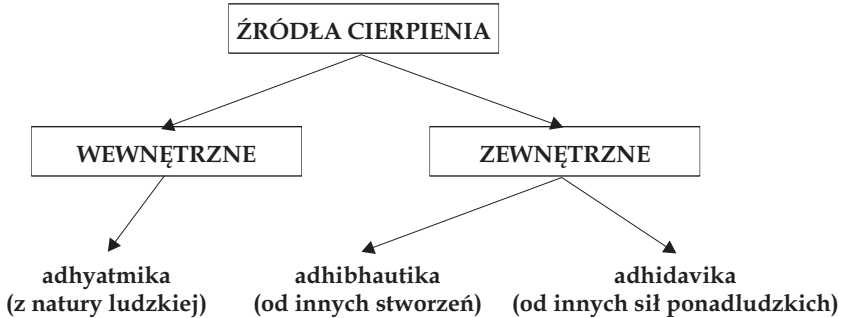
Jednak w rozróżnieniu cierpień czynionym w *Sankhjakarice* Iśwarakriszny nie pojawia się nic na tyle nowego, o czym by nie wspomniano już wcześniej, omawiając na przykład podział cierpienia, który czyni *Bhagawadgita*. Jednak w związku z metafizyką cierpienia *Sankhjakariki* na uwagę zasługuje niewątpliwie analiza źródeł wewnętrznych cierpienia oraz analiza przyczyn zewnętrznych w wymiarze ponadludzkim, gdzie wskazuje się nie tylko na czynniki

²¹² Pierwsza karika *Sankhjakariki* stwierdza:

„Dokuczliwość potrójnego cierpienia (obudza w nas) pragnienie poznania środka zaradczego na nie;
Jeżeli (ktoś powie, że) to (jest) zbyt ciężkie wobec tego, że istnieją
Zwykłe (środki, odpowiadamy): Nie, gdyż (zwykłe środki) nie
(usuwiają cierpienia) całkowicie i raz na zawsze” (F. Tokarz).

Korzystam z przekładów *Sankhjakariki* wymienionych w przypisie 203, teraz i w dalszej części podaję autora przekładu w nawiasie po cytowanym fragmencie.

²¹³ Por. np. *Sāṃkhya-kārikā of Īśvarakṛṣṇa...*, dz. cyt.



Rysunek 8. Główne źródła cierpienia w *Sankhjakarice*

atmosferyczne, ale także na czynniki boskie, kosmiczne, związane z wpływem planet oraz wpływem istot wyższych od człowieka²¹⁴.

Według Iśwarakriszny (*Sk. 1, Sk. 2*)²¹⁵ zwykle środki (drsta) zastosowane do usuwania cierpienia są nieskuteczne²¹⁶. Aby pokonać cierpienie człowieka w jego różnych przejawach, *Sankhjakarika* zwraca uwagę na zagadnienie zupełnego (ekanta) jego zniesienia. Do tego potrzebne są jednak nie tylko niezawodne środki, ale także zwrócenie uwagi na prawdziwą przyczynę i siedzibę cierpienia.

3.2.3.2. Siedzibą cierpienia jest natura.

Właściwości cierpienia

Sankhjakarika podejmuje zatem próbę wyjaśnienia cierpienia, wymieniając elementy, z których jej zdaniem składa się wszechświat. Jest to niewątpliwie przełomowy moment w indyjskiej metafizyce cierpienia. W tym wszechświecie wskazuje się zatem na 25 pierwiastków, wśród których dwa są najistotniejsze: purusza i prakriti.

Ponieważ nie zamierzamy przedstawiać systemu *Sankhji* we wszystkich szczegółach, ale chodzi nam o odnalezienie w nim jej

²¹⁴ Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, dz. cyt., s. 348-349.

²¹⁵ Od tej pory numery karik (rytmiczna strofa tekstu *Sankhjakarika* Iśwarakriszny) podaję także w tekście.

²¹⁶ *Sk. 2* „(Środki) zaczerpnięte z objawienia (medycznego są) podobne do (środków) zwykłych (czyli są niewystarczające), bo (są) nie-Czyste, (powodują skutki) przemijające i (są) przewyższające (możliwość) wielu” (F. Tokarz).

Por. F. Tokarz, *Wyzwolenie (moksa) według Samkhjakarika i komentarz (Samkhjakarikabhasya) Gaudapady*, w: F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej*, dz. cyt., s. 146. Zwykle środki jedynie chwilowo powstrzymują cierpienie. Na przykład na choroby stosuje się lekarstwa, a na cierpienia moralne przyjemności czy odsuwanie się od tego, co nieprzyjemne.

metafizyki cierpienia, rozpoczniemy od wniosków, które pojawiły się po analizie całego systemu, aby później podjąć niektóre jego szczegóły. Analiza puruszy²¹⁷, prakriti²¹⁸ i pozostałych pierwiastków (które są modyfikacjami prakriti) wskazuje, że w *Sankhjakarice* uznaje się, iż siedzibą cierpienia jest natura (prakriti), którą ostatecznie możemy poznać z jej skutków²¹⁹. Co więcej, cierpienie przynależy do zindywidualizowanego, cielesnego istnienia puruszy. Co wobec tego ważne, to to, że Sankhja przyjmuje istnienie wielości zasad świadomości bytów podmiotowych czy dusz – purusz indywidualnych:

W *Sankhjakarice* zatem czytamy (Sk. 18):

*Różnice (w przeżywaniu) narodzin i śmierci oraz (w jakości) organów (poznania i działania)
(to, że) czynności (różnych ludzi) odbywają się w różnym czasie,
Różnice co do proporcji trzech gun (w poszczególnych bytach)
Dowodzą wielości puruszów* (M. Jakubczak).

Wniosek z przytoczonego fragmentu może być następujący: w oparciu o *Sankhjakarikę* można mówić o zindywidualizowanym cielesnym istnieniu puruszy i takim samym indywidualnym cierpieniu doświadczanym w wielu bytach podmiotowych. Czy ono jest rzeczywiste, czy tylko pozornie dotyka puruszy, pozostaje na razie kwestią otwartą.

Jednak poszukując ostatecznych źródeł cierpienia w *Sankhjakarice*, wobec uznania, że jego siedzibą jest natura w stanie przejawionym (vyakta), manifestująca się w obecności puruszy, nie można poprzestać na twierdzeniu, że źródłem cierpienia jest pozorny kontakt puruszy z subtelnym ciałem²²⁰, które wyłoniło się

²¹⁷ Por. Sk. 3, 17-21, 31, 36, 37, 42, 55, 57-63, 69. Purusza, skr. dosł. człowiek. W systemie Sankhji jest jedną z dwóch rzeczywistości. Oznacza ją, czystą świadomość, czasami interpretowany jako dusza. Jest tym, który się przygląda. Jest bierny i wolny od gun, które posiadają wszystkie obiekty świata. W systemie Wedanta jest identyczny z atmanem, a więc i brahmanem.

²¹⁸ Por. Sk. 3, 8, 22, 42, 45, 56, 59, 61, 62, 63, 65. Prakriti, skr., oznacza naturę materialną, pramaterię. Jej strukturę określają trzy guny. Tworzy świat zjawisk. Występuje w postaci przejawionej (vyakta) i nieprzejawionej (avyakta). W formie przejawionej tworzy swoje ewoluty: buddhi, ahamkara, manas, pięć buddhindrija, pięć karmendrija, pięć tanmatra oraz pięć bhuta.

²¹⁹ Por. Sk. 8: „(Co do prakriti) jej nieuchwytność (pochodzi) z (jej) subtelnosci, A nie z (jej) niebytu; poznajemy ją ze skutków; Intelkt itd. (są) jej skutkami, różnymi (częściowo) od prakriti I (równocześnie) podobnymi (do niej)” (F. Tokarz).

²²⁰ Ciało subtelne (lingaśarira) wyłoniło się z prakriti (natury, pierwiastka twórczego). Składa się z organizmu psychicznego (linga) i elementów subtelnych (tanmatry).

z natury. Choć jawi się w tym momencie, wobec całej nauki Sankhji, cierpienie w dwóch odsłonach, z których jedna odnosi się do puruszy, druga do prakriti (por. rysunek 9), to ostatecznie trzeba głębiej szukać jego źródeł. Niewątpliwie decyduje o tym przyjęta w *Sankhjakarice* zależność przyczynowo-skutkowa. Zatem, czyżby *Sankhjakarika* Iśwarakriszny sugerowała, że ostateczna przyczyna cierpienia, zarówno tego pozornego, doświadczanego przez indywidualne purusze, jak i tego, którego źródłem jest prakriti w stanie przejawionym (vyakta), była identyczna z przyczyną utraty równowagi gun prakriti, która owocuje jej istnieniem w skutkach? Idąc dalej, czyżby ostateczne źródło cierpienia było identyczne z ostateczną przyczyną połączenia (kontaktu) puruszy z prakriti²²¹ i sam akt stworzenia byłby ostatecznym i pierwszym źródłem cierpienia?

Ostatecznie odpowiedzi na te pytania mogą wydać się szokujące, dlatego pomijamy także odpowiedź na pytanie o ostateczną przyczynę stworzenia i czy uwzględniało ono jednoczesne z nim powstanie cierpienia. Zatrzymajmy się natomiast wobec metafizyki cierpienia Sankhji nad analizą cierpienia czynioną ze strony prakriti. Trzy elementy wydają się tu szczególnie ważne: uznanie, że siedzibą cierpienia jest natura, choć nie posiada ona świadomości, miejsce gun w wytwarzaniu cierpienia oraz pogląd, że cierpienie jest też własnością intelektu (buddhi).

²²¹ Por. Sk. 21:

*„By purusa kontemplował (naturę), a natura uwolniła (purusze),
Połączenie (jest) obu (tj. puruszy i natury), jak kulawego i ślepego;
z tego (połączenia) powstało stworzenie”* (F. Tokarz).

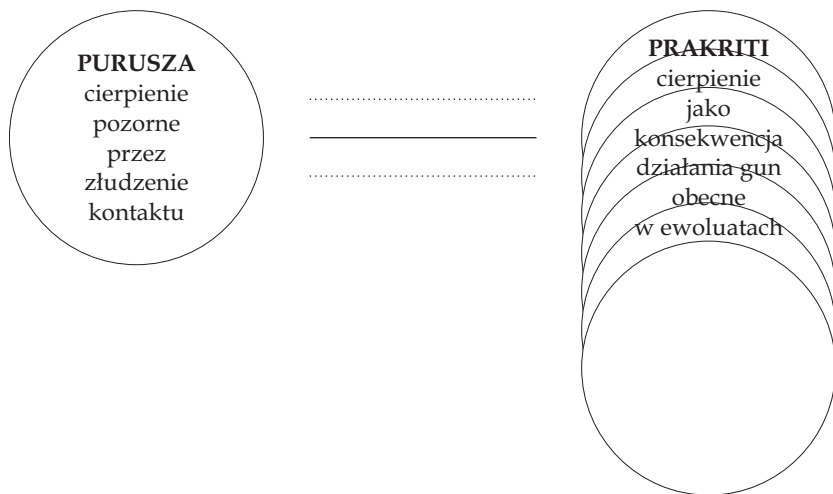
Celem połączenia puruszy z prakriti (natura) może być dla puruszy kontemplacja natury w jej rozwiniętych produktach. Dla prakriti tym celem jest uwolnienie puruszy od materii. Powstaje jednak pytanie o ostateczny sens owej kontemplacji, skoro niesie ona z sobą, choć pozorne, to jednak cierpienie dla puruszy. Czyżby natura ostatecznie broniła puruszę przed jej nierozważną kontemplacją, przywracając jej ostatecznie stan bez cierpienia? Cel puruszy (duszy) jest przyczyną dla działania organów (por. Sk. 31).

*„(Psychiczne organy zmysłowe) pełnią swoje własne funkcje
za sprawą wzajemnego pobudzania się.*

Cel puruszy (jest tu) jedyną przyczyną.

Instrument psychiczny (karana) nie podlega innym wpływom” (M. Jakubczak).

Jednak powstaje pytanie, jak wytłumaczyć działanie niezależnej i nieświadomej prakriti wskutek obecności nie działających purusza. Por. dyskusję na ten temat: J. K. Majumdar, *The Sankhya Conception of Personalism or a New Interpretation of the Sankhya Philosophy*, Calcuta 1930. Także F. Tokarz, *Teizm czy ateizm w Samkhjakarika*, w: tegoż, *Z filozofii indyjskiej...*, dz. cyt., s. 122-123.



**Rysunek 9. Dwa sposoby analizowania cierpienia.
Cierpienie pozorne puruszy i jako wynik działania gun
w prakriti**

Aby zrozumieć jak Iśwarakriszna łączy cierpienie z naturą (prakriti), trzeba się odwołać do kariki 55 (Sk. 55), ale ostatecznie trzeba się też odwołać do Sk. 9, 10, 11, 14 i 54. Wydaje się, że można na podstawie treści tych karik odnaleźć pewną nowość wobec wszystkich wcześniejszych indyjskich twierdzeń na temat metafizyki cierpienia. Dotyczy ona właściwości cierpienia, którego podstawą jest świat natury.

W Sk. 55 czytamy:

*Tam (tj. w ciałach tych istot) świadomy purusa doświadcza
cierpienia spowodowanego starością i śmiercią
Aż do uwolnienia się od subtelnego ciała: od niego
(tj. od linga pochodzi) cierpienie w sposób naturalny (F. Tokarz).*

Jeżeli uznać za *Sankhjakariką* (Sk. 9), że przejawione (vyakta) ma swoją przyczynę czyli jest skutkiem nieprzejawionego (avyakta)²²², dodatkowo, że (Sk. 10-11) właściwości świata natury (prakriti vyakta) są przeciwne i podobne do tych posiadanych przez puruszę, to cierpienie ma identyczne właściwości jak świat natury. Oczywiście

²²² Jego przyczyna prakriti avyakta, zwana też pradhana – definiowana jest jako „natura nierozwinięta”.

trzeba tu uwzględnić metodę otrzymania takiego wniosku, o której wspomina *Sk.* 14²²³. Uznając za końcowym fragmentem *Sk.* 55, że cierpienie jest z natury rzeczy związane z ciałem i nie dotyka ostatecznie puruszy, zatem ma takie same właściwości jak przejawiony świat natury (por. *Sk.* 10), zwracamy uwagę na nowy istotny element indyjskiej metafizyki cierpienia. Sankhjakarika zwraca w nim uwagę na podstawowe własności cierpienia. Cierpienie ma przyczynę (hetuman), jest niewieczne, czasowe (anitya), jak vyakta, jest nieprzenikające (avyapi), czyli nie znajduje się w każdej rzeczy. Wolny jest od niego purusza i pradhana (prakriti avyakta). Cierpienie jest liczne, powtarzające się (aneka), oparte na swej przyczynie (aśrita). Co niezmiernie ważne, jest rozwiązywalne w swej przyczynie (linga). Jest także zespolone z części (savayava) oraz zależne od prakriti avyakta w swym istnieniu. Jednak to nie wszystkie nowości w metafizyce cierpienia Sankhji. Inne wskazują na guny.

3.2.3.3. Cierpienie a trzy guny prakriti

Punktem wyjścia rozważań dotyczących cierpienia w relacji do teorii gun jest *Sk.* 11. Zwraca się w niej uwagę, że zarówno to, co przejawione (natura przejawiona – prakriti vyakta), jak i to, co nieprzejawione (prakriti avyakta, czyli pradhana²²⁴), złożone jest z trzech gun²²⁵. Choć w swej istocie guny są, jak stwierdza *Sk.* 11, nieświadome (acetana), nie mają czucia tego, co przyjemne i nieprzyjemne, to do ich istoty należą przyjemność, ból i ośpienie.

²²³ „Nierozróżnianie itp. (właściwości w pierwiastku vyakta) udowadniamy obecnością trzech gun, (a) nieobecnością ich w przeciwieństwie (tj. w puruszy); Przez to, że takie same własności ma skutek, co i przyczyna, udowadniamy także pierwiastek nierozwinięty – avyakta (co do własności)” (F. Tokarz).

²²⁴ Stan absolutnej potencjalności.

²²⁵ Wszystkie obiekty świata zjawisk składają się w swej strukturze z trzech guna: sattwa, radžas i tamas. Kiedy są w doskonałej równowadze nie występują żadne zjawiska. Kiedy ich równowaga jest zakłócona, pojawia się tworzenie. W *Sk.* 11 czytamy:

„Zarówno to, co przejawione (vyakta),
ak i to, co nieprzejawione (avyakta):
(a) złożone jest z gun (guna),
(b) nie posiada (zdolności) różnicowania,
(c) (ma naturę) przedmiotową,
(d) (ma charakter) ogólny,
(e) jest nieświadome,
(f) jest stwarzające...” (M. Jakubczak).

Choć pozornie niesie to sprzeczność, trzeba pamiętać, że guny mają jeden cel – jest nim purusza, który posiada świadomość i cierpi, gdy pojawia się cierpienie w gunach²²⁶, choć tylko pozornie. O istocie gun wspomina Sk. 12.

*Guny, do istoty których należą (odpowiednio:) przyjemność,
ból i ośpienie,
służą do oświeclania, działania i zatrzymywania.
Kolejno dominują nad sobą, wspierając się, pobudzając się do działania
i oddziałując (na siebie) (Sk. 12, M. Jakubczak).*

W rozważaniach metafizyki cierpienia Sankhji zwraca się uwagę, że poprzez charakterystykę trzech gun czynioną w Sk. 12 i 13 można zauważyć, iż cierpienie (ból) związane jest, czy też zawiera się w gunie radžas (rajas), który jest ze swej natury pobudzający, ruchliwy. Radžas jest źródłem wszelkiego działania i powoduje ból (cierpienie). Prowadzi do życia gorączkowego, do radości używania i niespokojnych wysiłków. Ostatecznie funkcje wszystkich gun wytwarzają przyjemność, przykrość (cierpienie) i ośpienie (gnuśność)²²⁷.

*Sattwa (sattva) jest lekka i świetlista; radžas (rajas) jest pobudzający
i ruchliwy; tamas (tamas) jest ciężki i jedynie przystaniający.
Ich działanie ma jeden cel (tj. puruszę).
(Są zatem) niczym (złożona z trzech części) lampa
(tj. oliwa, płomień i knot) (Sk. 13, M. Jakubczak).*

W metafizyce cierpienia można zatem zauważyć, że złożenie treści Sk. 12 i 13 z Sk. 53 i 54 wskazuje, iż wobec analizy tworów materialnych, wskazującej na klasy istot boskich, ludzkich i niższych od człowieka, w świecie ludzkim dominuje guna radžas, niosąc z sobą cierpienie. Jednak to nie wszystko, co metafizyka cierpienia wnosi w swoich analizach. Następnym ważnym zagadnieniem staje się analiza dyspozycji intelektu wobec doznawanego cierpienia.

²²⁶ Cierpienie odczuwa (choć nie dotyka ono jego istoty) purusza aż do chwili oddzielenia się od organu psychicznego (por. Sk. 55). Zatem to nie produkty prakriti odczuwają cierpienie, tylko purusza przez pozorny związek z organem psychicznym. Ze względu na charakterystykę buddhi i ahamkara pojawiają się trudności interpretacyjne Sk. 12 i 13 wobec Sk. 55.

²²⁷ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, dz. cyt., s. 223-226.

3.2.3.4. Dyspozycje buddhi (intelektu²²⁸) a cierpienie

Cierpienie, a także jego pokonanie, według *Sankhjakarika* Iśwara-kriszny zależne jest od dyspozycji intelektu (buddhi). Sk. 43 dokonuje ciekawego rozróżnienia, wskazując na źródła dyspozycji intelektu, które ostatecznie dzieli się na naturalne-wrodzone i nabyte. Te pierwsze powstają na mocy zasług poprzednich żywotów. Drugie wytworzone są w tym życiu. Choć buddhi (intelekt) zdominowany jest przez gunę sattwa, to nie znaczy, iż pozostałe guny nie ujawniają w niej swojej natury. W efekcie w dyspozycjach intelektu można poszukiwać determinant ostatecznego wyzwolenia z cierpienia oraz jego przeciwieństwa, jako ważnych elementów indyjskiej metafizyki cierpienia.

W karice 23 czytamy:

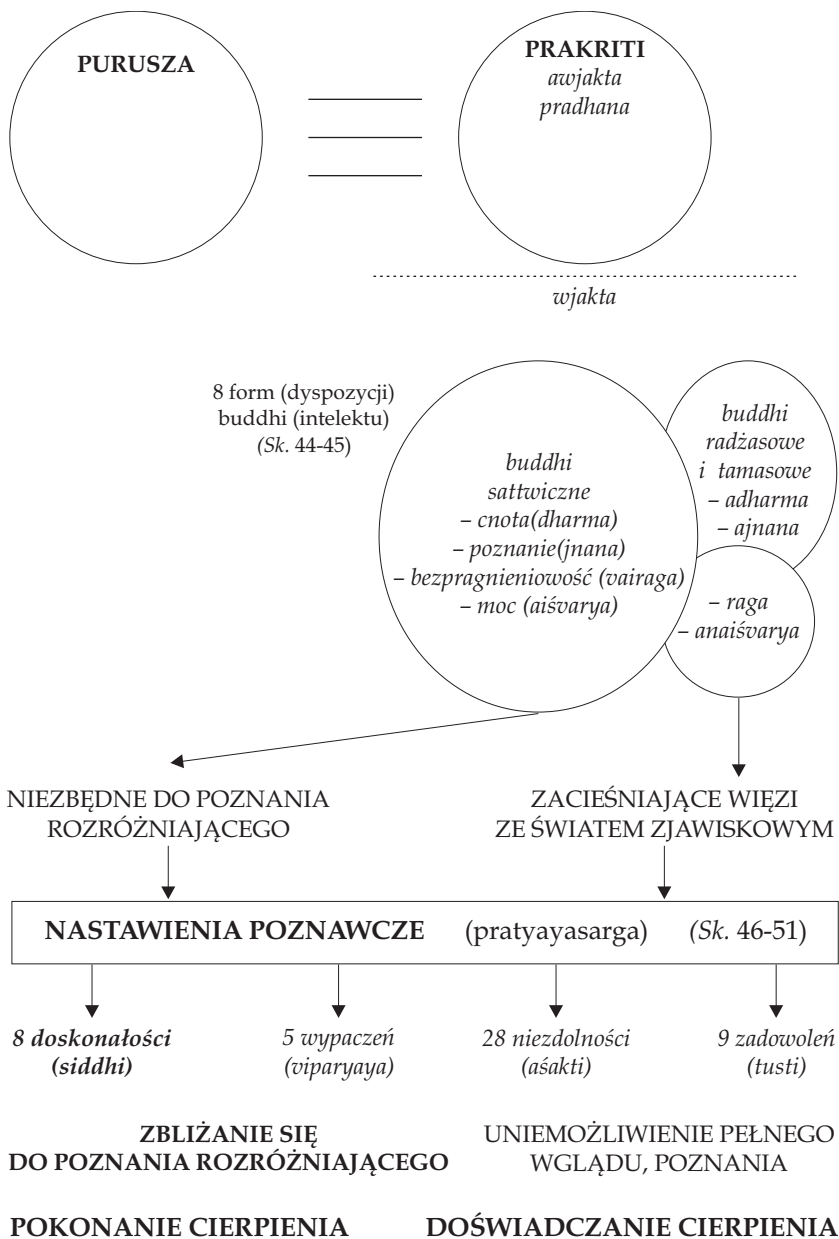
Świadomość intuicyjna (buddhi) cechuje się zdolnością rozróżniania. Jej sattwiczną (tj. jasną, dobrą) postać stanowią: (a) cnota (dharma), (b) poznanie (jnana), (c) bezpragnieniowość (viraga), (d) moc nadludzka (aiśvarya). Tamasową (tj. ciemną) są natomiast przeciwieństwa owych jasnych postaci, (tj. nieprawość (dharma), niewiedza (ajnana), pragnienie (raga) oraz niemoc (anaiśvarya)) (M. Jakubczak).

Wpływ dyspozycji intelektu (buddhi) bez względu na to, czy są naturalne-wrodzone, czy nabyte, jest decydujący, ale ze względu na przewagę sattwy, radžas i tamasu odznacza się czym innym i prowadzi do czego innego²²⁹ (por. rysunek 10). W ten sposób buddhi staje się w zależności od przeważającej guny źródłem własności, nstawień poznawczych czy przedstawień. Choć wyróżnia się ich cztery podstawowe rodzaje, na skutek rozmaitego oddziaływania gun jest ich w sumie pięćdziesiąt. Wśród nich osiem rodzajów doskonałości (siddhi) jest szczególnie ważnych, także dla metafizyki cierpienia. Trzy spośród nich usuwają trzystopniowe cierpienie.

Choć karika 44 wskazuje na cztery sattwicze formy intelektu (buddhi), wymieniając: cnotę (dharma), bezpragnieniowość (vairagya), moc nadludzką (aiśvarya) i poznanie (jnana), to w pokonaniu cierpienia ta ostatnia forma buddhi jest najważniejsza. Choć trzy

²²⁸ W literaturze przedmiotu różnie przekłada się pojęcie buddhi: jako intelekt, rozum, wolę czy świadomość intuicyjną. Biorąc pod uwagę, że jest ona zdolnością, która pozwala nam rozróżniać przedmioty i postrzegać, jakie one są, wydaje się najodpowiedniejsze nazywanie jej intelektem w sensie zdolności nazywania czegoś w sposób nienaoczny. Intuicja, łac. *intuitus*, sugeruje bezpośrednie poznanie.

²²⁹ Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, dz. cyt., s. 227-228.



Rysunek 10. Cierpienie w kontekście ośmiu dyspozycji intelektu (bhawa) oraz nastawień poznawczych (pratyayasarga)

wcześniejsze kolejno przynoszą: możliwość wejścia na wyższy szczebel istnienia w łańcuchu wcieleń, rozpuszczenie się w prakriti czy uwolnienie od ograniczeń materialnych, to jednak wyłącznie poznanie realizuje wyzwolenie raz na zawsze z cierpienia²³⁰. Dyspozycje buddhi pozostają pod wpływem gun i w takim uwarunkowaniu wpływają na pratyayasarga (nastawienia poznawcze kolejnych inkarnacji)²³¹. Przeważająca ich część uniemożliwia poznanie prawdziwe, a co za tym idzie, wiąże ostatecznie z cierpieniem, pogłębiając je. Kolejne kariki Iśwarakiszny od 46-51 analizują szczegółowo pięć rodzajów wypaczeń, które odnoszą się między innymi do błędnych interpretacji poznawczych. Zawierają one także gniew (tamisra) jako element zniekształcający poznanie. Kolejne nastawienia poznawcze obejmują niezdolności albo nieudolności (Sk. 49), uszkadzają one jedenaście zmysłów oraz sam intelekt. W ich analizie wymienia się nie tylko defekty zmysłów (11), ale też wskazuje na defekty świadomości (17). Co ciekawe wspomina się w tych ostatnich, że są nimi przeciwieństwa dziewięciu odmian zadowolenia²³² oraz ośmiu rodzajów doskonałości. W efekcie zwraca się uwagę na ich rolę w poznaniu i pokonaniu cierpienia.

Jednak, o ile można uznać, że defektem świadomości jest przeciwieństwo ośmiu rodzajów doskonałości, to pojawia się problem przy przeciwieństwie dziewięciu odmian zadowolenia, chyba że

²³⁰ Por. Sk. 63:

„Siedmioma modyfikacjami intelektu przywiązuje się sama prakriti,
A dokonywa wyzwolenia dla dobra puruszy za pomocą jednej
modyfikacji” (F. Tokarz).

Chodzi oczywiście o poznanie.

²³¹ Sugestie E. Frauwallnera i innych badaczy łączą naukę o pięćdziesięciu nastawieniach poznawczych Iśwarakiszny z Doktryną sześćdziesięciu kwestii (szaszttitantra (sastitantra)), zawierającą doktrynę Pięćdziesięciu przedstawień (pratyaya). Powstała ona prawdopodobnie w szkole Warszawany czy Warszawianji, której kierownikiem był Wryszagana (Vrsagana). Por. np. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, dz. cyt., s. 304-305.

²³² Dziewięć odmian zadowolenia (tusti) obejmuje dwie grupy. Pierwsza odnosi się do ja albo świata wewnętrznego (adhyatmika). Polega na uznaniu, iż najwyższą istotnością jest pramateria prakriti albo podstawowe substancje rozmaitych rzeczy (upadana); czas (kala) czy los (bahya). Pięć następnych dotyczy świata zewnętrznego, a w nim wyrzeczenia się jego przedmiotów, ale nie z powodu odnalezienia wyższej prawdy, lecz z niższych pobudek, na przykład: z powodu uciążliwości w zdobywaniu ziemskich dóbr, trudności związanych z ich utrzymaniem, wglądu w ich nietrwałość, poglądu, że używanie nie zaspokaja żądz, tylko je wzmacnia, czy poglądu, że zdobywanie i używanie ziemskich dóbr wiąże się z krzywdzeniem innych i przynosi nieszczęście. Trzy ostatnie mogą oczywiście budzić dyskusję

cztery pierwsze zastąpi się odniesieniem tylko do puruszy, a pięć ostatnich zastąpi wyższa pobudka zamiast niższych, dla wyrzeczenia się przedmiotów świata zewnętrznego. Wtedy zadowolenie stanie się elementem uzupełniającym rodzaje doskonałości i w tej formie będzie stanowiło ważny element pokonania cierpienia. Powstaje wszakże pytanie, czy rodzaje doskonałości, o których pisze Iśwarakriszna, wpływają na uzyskanie przeciwieństwa dziewięciu form zadowolenia.

Osiem rodzajów doskonałości, o których mówi *Sk.* 51, jest powstrzymywanych przez wcześniej omówione: wypaczenia (ignorancja), niezdolności (apatia) i zadowolenia (nieudolności). Jednak gdy nie zostaną powstrzymane, to dzięki nim pokonuje się cierpienie.

Zastanawianie się, wiedza z ustnego pouczenia, studiowanie (pism), potrójne zapobieganie cierpieniu (tj. zapobieganie potrójnemu cierpieniu), zyskiwanie sobie (doskonaty) przyjaciół, Hojność (dla zdobycia zbawczej wiedzy – oto) osiem rodzajów doskonałości; poprzedzające (tj. ignorancja, apatia i nieudolność są) trojną przeszkodą doskonałości (F. Tokarz).

Trzy pierwsze rodzaje doskonałości (siddhi) to: właściwe zrozumienie (zastanawianie się, rozważanie)²³³, wiedza z ustnego pouczenia (sabda), studiowanie pism (adhyayana). Pierwsza doskonałość bez niczyjej pomocy prowadzi do poznania, druga dzięki usłyszанemu słowu, trzecia wskazuje na autorytet pisma. Następne trzy rodzaje doskonałości polegają na usuwaniu cierpienia wewnętrznego – z natury ludzkiej (adhyatmika), od innych stworzeń zwanego też cierpieniem ziemskim (adhibhautika) oraz cierpienia od sił ponadludzkich, zwanego też niebieskim (adhidaivika). Co ciekawe, interpretacja E. Frauwallnera²³⁴ sugeruje, jakoby po usunięciu trzystopniowego cierpienia uzyskiwało się poznanie za pomocą jednego z trzech pierwszych rodzajów doskonałości. Biorąc pod uwagę zależność przyczynowo-skutkową, którą wyznaje Iśwarakriszna, wywód Frauwallnera wydaje się logiczny, choćby ze względu na zależność nastawień poznawczych od dyspozycji intelektu i dominacji gun. Każdy rodzaj cierpienia warunkuje je i pogłębia, dlatego powstrzymuje też poznanie niweczające je raz na zawsze. Czyżby zatem ostateczne zlikwidowanie cierpienia odbywało się poprzez poznanie, którego

²³³ Różnie interpretuje się pojęcie uha, jako pierwszy rodzaj doskonałości. E. Frauwallner skłania się do pojęcia rozważania; F. Tokarz oddaje je jako zastanawianie się; M. Jakubczak sugeruje właściwe zrozumienie itp.

²³⁴ Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. I, dz. cyt., s. 310-311.

wstępnym warunkiem jest likwidacja trzech jego doświadczanych form? Ale powstaje pytanie, jak to uczynić. Poprzez bezpragnienność?

W przypadku siódmego rodzaju doskonałości poznanie osiąga się poprzez słowo życzliwego przyjaciela (suhrtprapti) lub za pomocą darów (dana).

Analiza uwarunkowań cierpienia wskazująca na dyspozycje buddhi musi zawierać jedną znaczącą uwagę, którą przedstawia Sk. 52, wskazując ostatecznie także na następne możliwe analizy elementów metafizyki cierpienia. Tym razem dotyczą one cierpienia w zindywidualizowanych formach istnienia, czyli jego indywidualnych, jednostkowych odniesień.

W Sk. 52 czytamy:

*Organizm psychiczny nie może działać bez dyspozycji (bhava)
ani też dyspozycje nie mogą działać bez organizmu psychicznego.
Działa zatem dwojaki twór (złożony) z organizmu psychicznego
i dyspozycji” (M. Jakubczak).*

3.2.3.5. Cierpienie w zindywidualizowanych formach istnienia

W systemie *Sankhjakariki* wszystko ma swoje oparcie. Podobnie jest z cierpieniem: można je analizować w dwie strony, rozpoczynając od pozornego cierpienia, którego doświadcza, czy raczej któremu się przygląda purusza. Wtedy może pojawić się pytanie: Czyżby iluzoryczny kontakt puruszy i prakriti prowadził do “chwilowej” utraty przez tego pierwszego poczucia tożsamości?²³⁵ Jeżeli punktem wyjścia analizy cierpienia w *Sankjakarice* jest purusza, to ostatecznie idzie ona w kierunku najniższych poziomów sfery przedmiotowej. Odwrotnie dzieje się w sytuacji ostatecznego wyzwolenia z cierpienia. Poznanie rozróżniające dotyczy wtedy najniższych poziomów wjakta, czyli tego co przejawione, aby ostatecznie skupić się na cierpieniu na poziomie buddhi.

²³⁵ W Sk. 20 i 21 czytamy:

*„Z powodu kontaktu (samyoga) puruszy i prakriti to, co nieświadome (acetana),
zdaje się wykazywać cechy świadomości (cetana)
Podobnie, z powodu działania trzech gun,
obojętny purusza wydaje się cechować aktywnością.*

*Abym purusza mógł poznać pradhane i aby mogło nastąpić wyzwolenie (kaivalya),
ma miejsce kontakt (samyoga) ich obu (tj. puruszy i prakriti) niczym kulawego i ślepego.*

Z tego kontaktu bierze się stworzenie” (M. Jakubczak).

Powstaje oczywiście pytanie, po co puruszy poznanie pradhany. Aby się wyzwolił, choć zawsze był wyzwolony?

W Sk. 55 już wcześniej zauważyliśmy, że w ciałach różnych istot świadomy purusza doświadcza cierpienia spowodowanego starością i śmiercią, ale jedynie tak długo:

*Aż do uwolnienia się od subtelnego ciała: od niego
(tj. od linga pochodzi) cierpienie w sposób naturalny (F. Tokarz).*

Ciało subtelne jest trwałe (por. Sk. 39), choć jest przesiąknięte dyspozycjami (bhava) i wędruje w samsarze, jednak samo nie doznaje radości czy cierpienia jak tylko w połączeniu z ciałem organicznym (por. Sk. 40), które jest dla niego oparciem. To nowa znacząca myśl dla rozważań na temat metafizyki cierpienia w Sankhji. W Sk. 41 czytamy:

*Jak malowidło (nie może być) bez tła, cień bez słupa itd.,
Podobnie ciało subtelne Linga = lingaśarira) nie może się utrzymać
bez ciał fizycznych (viśesaih) jako nie mające oparcia (F. Tokarz)²³⁶.*

Na ciało subtelne według *Sankhjakarika* składa się organizm psychiczny oraz elementy subtelne (tanmatra). W skład tego pierwszego wchodzi wcześniej już omawiane buddhi, ale też ahamkara²³⁷ i manas²³⁸ (organ wewnętrzny) oraz dziesięć organów zmysłowych²³⁹ (por. Sk. 32-33, 39-40). Elementy subtelne stanowią podstawę dla elementów grubych (bhuta por. Sk. 38). Choć za sprawą organizmu psychicznego dokonuje się ujmowanie, podtrzymywanie i ujawnianie w konsekwencji także cierpienia, nie może się ono ostatecznie ujawnić, dopóki nie ma oparcia w ciele organicznym. Buddhi może dostarczyć puruszy podniety cierpienia i w efekcie zaznaczyć subtelną różnicę pomiędzy pradhana a purusza (por. Sk. 37), kiedy będzie miało oparcie aż do grubych elementów, czyli w ciele zrodzonym z matki i ojca (ciele organicznym) (por. Sk. 39).

²³⁶ W przekładach Gaudapady można spotkać dwie interpretacje oparcia organizmu psychicznego na ciele subtelnym albo ciała subtelnego na ciele fizycznym. Wydaje się, że obie są możliwe, biorąc pod uwagę konsekwencje całego wywodu Iśwarakrisny.

²³⁷ Ahamkara powstaje z buddhi, oznacza: ja działające, ego albo świadomość samego siebie, tworzy wyobrażenie istoty jednostkowej. Por. Sk. 22, 24, 25.

²³⁸ Manas – umysł, z zauważonego przedmiotu zmysłów formuje określony obraz, który przesyła do ahamkara i buddhi. Jego udziałem jest wątplenie i podejmowanie decyzji oraz przetwarzanie woli w czyn. Wyłania się z ahamkara. Por. Sk. 27.

²³⁹ To buddhindrija – organ psychiczny poznania oraz karmendrija – organ psychiczny działania. Por. Sk. 25 i 26. Do tych pierwszych zalicza się: wzrok, słuch, powonienie, smak oraz dotyk. Te drugie to: mowa, ręka, noga, organ wydalania i organ rozrodczy.

Ostatecznie, co ważne dla metafizyki cierpienia, zwraca się uwagę, że jego pokonanie w *Sankhjakarice* jest rozwiązaniem iluzorycznego kontaktu puruszy i prakriti od najniższej sfery przedmiotowej aż do buddhi. Na każdym poziomie tego rozwiązania, dokonującego się przez poznanie rozróżniające, brzmi nieustannie powtarzana sentencja: „nie jestem” (*na asmi*), „nie moja” (*na me*), „nie ja” (*na aham*), (por. Sk. 64). To przez usilne studium pierwiastków powstaje poznanie i uwolnienie raz na zawsze z trojkiego cierpienia. Po rozpadnięciu się ciała zarówno grubego, jak i subtelnego ustaje także przejaw czy element jego doświadczania – *samsara* (por. Sk. 68).

3.2.4. Cierpienie W *Jogasutrach* Patańdzalego

Gdyby starać się streścić naukę *Jogasutr* na temat metafizyki cierpienia, to można odwołać się do Radhakrishnana i dodając kilka komentarzy²⁴⁰, przedstawić ją w następujący sposób:

Celem Jogi jest uwolnienie jednostki z kleszczy materii (gdyż materia złożona z gun, sama w sobie zawiera przykrość, niewygodę, cierpienie (duhkha)). Najwyższą formą materii jest czitta i Joga wyznacza ścieżkę, po której krocząc człowiek może się wyzwolić z pęt czitty (przez stłumienie radżasu i tamasu, aż do poznania rozróżniającego (vivekakhya) i ostatecznie stanu samego purusza określanego mianem „widza w swojej właściwej naturze” (drastr svarupe)). Wycofując czittę z jej naturalnych funkcji, przezwyciężamy cierpienie świata i znajdujemy ucieczkę z sansary²⁴¹.

Pozornie takie streszczenie nauki na temat metafizyki cierpienia, zawartej w *Jogasutrach* Patańdzalego, nie różni się od pointy wcześniej czynionych rozważań na ten sam temat, zawartych w tekście Iśwarakriszny. Jednak to tylko pozory, bo to, co można odnaleźć w *Jogasutrach*, może się okazać ciekawą inspiracją dla rozważań na temat metafizyki cierpienia, ale wtedy, kiedy wskaże się na komparatystykę kulturowych jego zestawień.

Jednak zanim podejmie się te próby, trzeba zwrócić uwagę, że: rozbieżność datowania powstania *Jogasutr* Patańdzalego²⁴² sięga aż

²⁴⁰ Podają je w nawiasie.

²⁴¹ Por. S. Radhakrishnan, *System Jogi Patańdzalego*, w: *Filozofia indyjska*, t. II, dz. cyt., s. 294.

²⁴² O Patańdzalim por. np. M. Eliade, *Patańdzali i joga*, Warszawa 1994. Jeśli chodzi o nowsze opracowania tekstu *Jogasutr* Patańdzalego, por. np. *The Yoga* –

siedmiu wieków²⁴³; dodatkowo, iż klasyczne ujęcie Jogi²⁴⁴, które podkreśla wielu badaczy, wskazuje, iż zawiera ono zebranie i uporządkowanie szeregu praktyk ascetycznych i reguł kontemplacji, które Indie znały od niepamiętnych czasów²⁴⁵. Do tego wszystkiego można też wspomnieć o dyskusji na temat relacji pomiędzy Sankją i Jogą²⁴⁶, które ogólnie rzecz biorąc, idą w kierunku uznania jednej

sutras of Patanjali, przekł. Ch.Chapple, Yogi Anand Viraj, Sri Satguru, Delhi 1990. W dalszej części tekstu posługuję się przekładem polskim *Jogasutr Patańdzalego z komentarzem Jogabhaszja Wjasy*, w: *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt. Na uwagę zasługuje też przekład *Jogasutr Patańdzalego* jednego z największych współczesnych nauczycieli i żywej legendy jogi, B. K. S. Iyengara. Por. *Light On Yoga Sutras of Patanjali*, Harper Collins 2005.

²⁴³ Por. wcześniejsze uwagi w przypisie dotyczącym datowania powstania Sankhji oraz Jogi Patańdzalego oraz np. S. Dasgupta, *Yoga Philosophy in Relation to Others System of Indian Thought*, Delhi 1966, s. 66 i n. Por. też M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999, s. 34-36.

²⁴⁴ Dość powszechnie się dzisiaj uznaje, że joga jest czwartym, głównym elementem duchowości indyjskiej obok idei karmana, maji i nirwany. Por. np. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 19. Klasyczną postać jogi reprezentują *Jogasutry* Patańdzalego. Składają się z 4 rozdziałów (pada) i zawierają 195 krótkich, sutrowych tekstów. Por. np. G. Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980, s. 120. Pojęcie Joga, skr. dosł. „jarzmo”, ma wiele interpretacji. Gdyby uznać, że joga jest praktyką ascetyczno-mistycznego poznania, to trzeba pamiętać, że zarówno Patańdzali w swoim traktacie, jak i współcześnie wskazuje się na wiele dostosowanych do indywidualnych predyspozycji odmian tej praktyki. Wśród tych najbardziej znanych wymienia się: karmajogę, kładącą nacisk na działanie pozbawione egoizmu, bhaktijogę, wskazującą na potrzebę umiłowania i kultu wybranego bóstwa, dźńanajogę, w której wiedza poprzedzona poznaniem jest najistotniejsza, hathajoga, nazywana też jogą gwałtowności lub wysiłku fizycznego. Współczesne podziały wymieniają o wiele więcej odmian jogi niż wcześniejsze, na przykład: abhawajoga, abhjasajoga, adhjatmajoga, agnijoga, annajoga, asparsajoga, asztangajoga, bhawajoga, dhjanajoga, hamsajoga, krijajoga, kundalinijoga, lajajoga, lambikajoga, mahajoga, mantrajoga, nadajoga, radżajoga, samputajoga, sannjasajoga, sanrambhajajoga, saptangajoga, sparśajoga, swacchhandajoga, szandangajoga, Śiwajoga, tarakajoga, wahnijoga...

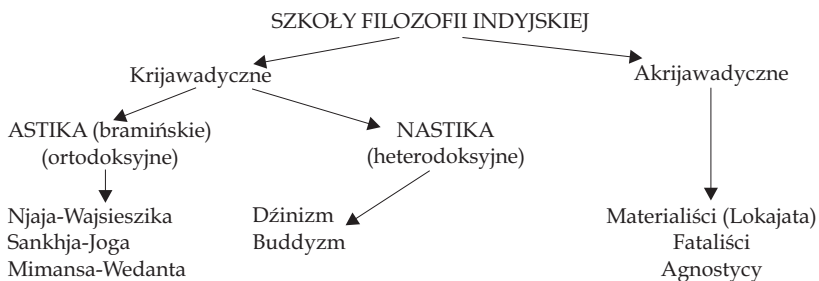
²⁴⁵ Por. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, dz. cyt., s. 23, oraz S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. II, dz. cyt., s. 289-292.

²⁴⁶ Klasyczny podział filozofii indyjskiej wskazuje w niej systemy (darśana), krijawadyczne (uznające ważność karmana) i akrijawadyczne (przeczące ważności karmana). Dodatkowym kryterium tego podziału jest stosunek darśan do objawienia łączonego z pojęciem śrutu (dosł. „to, co usłyszane”), czyli najstarszych tekstów sakralnych nazywanych *Wedą*. Szkoły filozofii indyjskiej (darśana), które uznały autorytet *Wed*, nazywane są astika, te, które mu przeczą, nazywane są nastika. Te pierwsze nazywane są też czasami ortodoksyjnymi, te drugie heterodoksyjnymi. Obraz tego podziału można przedstawić, dokonując pewnych uproszczeń następująco:

linii rozwojowej obu kierunków bądź dwu odrębnych odnoszących się do wspólnych początkowo idei. Dodatkowym elementem utrudniającym swobodną interpretację *Jogasutr* jest język, jakim je przekazywano i ostatecznie spisano. Lakoniczny, skrótowy, bez zbędnych ulepszeń, jak instrukcja wynikająca z praktyki i przeznaczona dla praktykujących. Wszystko to wpływa na uznanie, iż *Jogasutry* Patańdzalego posiadają bardzo złożoną wewnątrznie strukturę i są jednym z przykładów najtrudniejszej literatury świata.

Korzystając ze złożoności tekstu, istniejących wielu interpretacji i metodologicznych opracowań oraz jego komentarzy, trudno nie ulec pokusie bezpośredniej jego narracji, poszukującej znaczenia w nim metafizyki cierpienia. Jednak ujawniają się tu dwa zastrzeżenia. Pierwsze odnosi się do konieczności uzupełnienia podstawowego tekstu *Jogasutr* Patańdzalego o *Jogabhaszję* Wjasy. Drugie zakłada konieczność dokonania, choćby szkicowej, analizy strukturalnej tekstu, czynionej jednak wobec zagadnienia metafizyki cierpienia.

Można by już w tym momencie przyjąć, że myśl indyjska w swojej metafizyce cierpienia wskazuje na powszechność jego istnienia w świecie, wskazuje, że cierpienie jest, jak powiedziała by Eliade,



Łatwo zauważyć, że Sankhja wraz z Jogą Patańdzalego należą do darśan uznających prawo karmana i pozostających pod wpływem Objawienia wedyjskiego. Co do relacji pomiędzy poszczególnymi szkołami opinie badaczy, np. cytowanych wcześniej w przypisach (S. Radhakrishnan, S. Dasgupta, E. Frauwallner, M. Eliade czy G. Feuerstein), wyznaczają w literaturze przedmiotu zwolenników bądź przeciwników tezy: Joga jest odmiennym systemem od Sankhji (Joga jest wtórna wobec Sankhji); Joga wykorzystuje metafizyczny system Sankhji, dokonując w nim modyfikacji (np. pojęciowej); Joga stanowi praktyczną formę wykorzystującą system teoretyczny Sankhji. Przedstawienia wybranych elementów w analizie różnic i podobieństw Sankhji i Jogi dokonuje w swojej książce M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające*, dz. cyt., s. 44-46. W opracowaniu tym zwraca się np. uwagę na zamienniki pojęciowe czy swoistość terminologii Jogi, nieposiadającej swoich odpowiedników w systemie Sankhji.

modalnością ontologiczną, koniecznością kosmiczną, immanentnym czynnikiem istnienia uwarunkowanym czasem i raz narastającym, raz malejącym, ale zawsze bólem. Jednak myśl indyjska taki obraz uzupełnia natychmiast przekonaniem, ba, pewnością, iż każdy może taką kondycję przekroczyć, wyzwolić się z niej. Nietrudno się zatem dziwić, że wyzwolenie z cierpienia stanowi główny cel nie tylko metafizyki cierpienia ale i wszystkich filozofii indyjskich. Temu celowi w sposób specjalny służy Joga.

Próba analizy *Jogasutr* Patańdzalego wobec metafizyki cierpienia zwraca uwagę na szereg szczegółowych zagadnień. Wśród nich na przykład na: punkt wyjścia rozważań Jogi wobec *Sankhjariki* Iśwara-kriszny; analogie wykładu filozoficznego na temat cierpienia i wykładu medycznego dotyczącego choroby; analizę przedmiotu widzenia jako źródła cierpień i ostatecznego wyzwolenia od nich; cierpienia (dukhha) wobec przyjemności albo szczęśliwości (sukha); cierpienia wobec niewiedzy (avidya); cierpienia a uciążliwości (kleśa); cierpienia a złoza karmicznego, sanskar i wasan; cierpienia a zjawisk świadomości (vrtti) czy cierpienia a krzywdzenia. Choć trudno odnieść się do wszystkich tych zagadnień, w swojej istocie tworzą one przykład wielopoziomowej analizy indyjskiej metafizyki cierpienia, na które składa się nie tylko obserwacja i doświadczenie, ale także elementy analizy teoriopoznawczej czy psychologicznej. Przyjrzyjmy się niektórym z nich.

3.2.4.1. Po raz kolejny wszystko jest cierpieniem

Patańdzali nie był pierwszym ani ostatnim z myślicieli indyjskich, którzy stwierdzili, że wszystko jest cierpieniem. Jednak ten kolejny obraz cierpienia, analizowanego tym razem w *Jogasutrach*, posiada jakby trzy odsłony. Jeżeli uznać, za Patańdzalim, że wszystko jest cierpieniem, powstaje wiele kolejnych pytań, o których już wcześniej także wspomiano, co tworzy owo wszystko, jakie miejsce jest w nim cierpienia i jak je ostatecznie usunąć. Jednak w związku z powyższymi pytaniami, zanim wskaże się na jeden z kluczowych wobec cierpienia fragmentów *Jogasutr* (*Js.* II 15), warto zauważyć, iż traktat *Sankhjarika* rozpoczyna przykładowie swój wywód od stwierdzenia faktu, że doświadcza się cierpienia trojakiemu rodzaju²⁴⁷. W *Jogasutrach* na temat cierpienia zwraca się uwagę dopiero w drugiej księdze (II pada: O sadhanie, czyli ścieżce jogi). Początkiem zaś

²⁴⁷ Por. tekst wcześniejszy *Sk.* 1.

Jogasutr, pomijając inicjujący fragment nauczania, jest²⁴⁸ jej definicja jogi wprowadzająca czy też odkrywająca albo wskazująca procesy psychiczne, których analiza stanowi ważny element metafizyki cierpienia, wskazując, iż są jedną z głównych jego przyczyn (znieszczałające lub przysłaniające prawdziwe poznanie), oraz wskazując, co należy z nimi czynić, aby osiągnąć stan jogi (ujarzmienia) zjawisk świadomościowych, aby uzyskać skupienie (świadomości) – samadhi i ostatecznie pokonać cierpienie.

We fragmencie *Jogasutr* (Js. II 15) czytamy:

*Przez niewygody przemiany,
udreki, sanskar i z powodu
przeciwstawienia się zjawisk gun –
wszystko tylko niewygoda
dla rozpoznającego.*

Forma rozwinięta przekładu rozkłada treść zawartą w sutrze, wyjaśniając ją nieco:

(F. r.): Dla rozróżniającego (vivekin) [puruszę od sattwy] – ponieważ rozwój duchowy (przemiana, parinama) jest niewygoda (duhkha), cierpienie (przykrość, tapa) jest niewygoda i sanskary są niewygoda, a to z powodu przeciwstawienia się [sobie nawzajem?] zjawisk gun – wszystko jest tylko niewygoda.

Komentarz Wjasy (*Jbh.* II 15) dodaje swoją interpretację i ostatecznie można uznać, że w metafizyce cierpienia *Jogasutr* traktuje się je jako formę niewygody, gdy odnosi się do rozpoznającego (vivekin)²⁴⁹, i że posiada ono trzy interpretacje. Pierwsza dotyczy niewygody (cierpienia) jako przejściowego skutku albo elementu przemiany duchowej, która ostatecznie dotyczy także, a może przede

²⁴⁸ Js. I. 2. „Joga – powściągnięciem zjawisk świadomości”.

(Forma rozwinięta przekładu:)

*„Joga (ujarzmienie)
jest to powściągnięcie (nirodha) zjawisk (vrtti)
świadomości (citta)”.*

²⁴⁹ Od wiweka (viveka) – „rozdzielanie” rzeczywistego od nierzeczywistego. Wiwekin to ten, który wie, że duhkha (cierpienie, ale też smutek) kryje się we wszystkim, nawet w pozornie przyjemnych doświadczeniach. Por. też Js. III 52, gdzie analizuje się wiweka-khjadi jako poznanie rozróżniające, jako bezpośredni środek do wyzwolenia, czyli uwolnienia od cierpienia.

wszystkim, wyzwolenia od niego (cierpienia). Druga wskazuje na udrękę (cierpienie), odbieraną w życiu empirycznym jako skutek nagromadzonych sanskar²⁵⁰. Trzecia ostatecznie wskazuje na zjawisko gun jako podstawowy fundament będący podstawą wszystkich innych przejawów i form cierpienia. W efekcie przy analizowaniu cierpienia w tej i innych sutrach czyni się to równocześnie na trzech płaszczyznach: metafizycznej czy ontologicznej, teoriopoznawczej i psychologicznej²⁵¹. Jest to niejako wskazanie, że cierpienie w swojej istocie jest złożone, nie można go pozostawić tylko na wyizolowanej płaszczyźnie jednej interpretacji. Stąd zrozumiałe jest, że Patañdzali, jak i idący za nim Wjasa, wskazując na cierpienie, odnosi je do: awersji, zaślepienia, złoże karmicznego, niewiedzy czy doznania. Całościowe spojrzenie na cierpienie w *Jogasutrach*, wskazujące na metafizyczne, teoriopoznawcze i psychologiczne jego uwarunkowania, póki co jest odległe, przynajmniej na poziomie analizy *Js.* i *Jbh.* II 15. Wróćmy jednak do interpretacji Wjasy, która wobec uznania, że wszystko jest niewygoda, cierpieniem dla rozpoznającego, wskazuje na rzekome jego (cierpienia, dukkha) przeciwieństwo, na doświadczenie przyjemności.

3.2.4.2. Doznanie przyjemności oraz przykrości jako przejawy cierpienia

Na dobrą sprawę w sutrze II. 15 wskazuje się, że cierpienie, jako forma niewygody, wyraża się bardzo często w doznawanej przykrości (tapa). Jednakże nie o samą przykrość czy przyjemność ostatecznie tu chodzi, lecz o analizę mechanizmu z nimi związanego, ponieważ doświadczenie przyjemności jest przeniknięte pragnieniem, skutkiem zaś jego jest złoże karmiczne zrodzone także z pragnienia. Mało tego podobne złoże powstaje z awersji do przykrości i zaślepienia (moha), a szczególnie w nim znaczenie posiada utworzone w konsekwencji złoże z krzywdzenia i to, które wiąże się z ciałem.

²⁵⁰ Sanskary to „dyspozycyjne twory świadomości” pozostawione przez codzienne doświadczenie, zdaniem Wjasy pozostające w cetasa (cetas), dyspozycyjnej sferze świadomości. Oddziałują na sferę zjawisk świadomościowych (czittawritti), której powściągnięcie jest celem praktyki jogi i znosi cierpienie. Jogasutry III 9 wyróżniają dwa rodzaje sanskar: te, które prowadzą do wyłonienia zjawisk świadomości i do cierpienia (wjutthana) oraz te, które powodują powściągnięcie (nirodha) zjawisk świadomościowych i uwolnienie od cierpienia.

²⁵¹ Por. wstęp L. Cyborana w: *Klasyczna joga indyjska*, dz. cyt., s. XXIII.

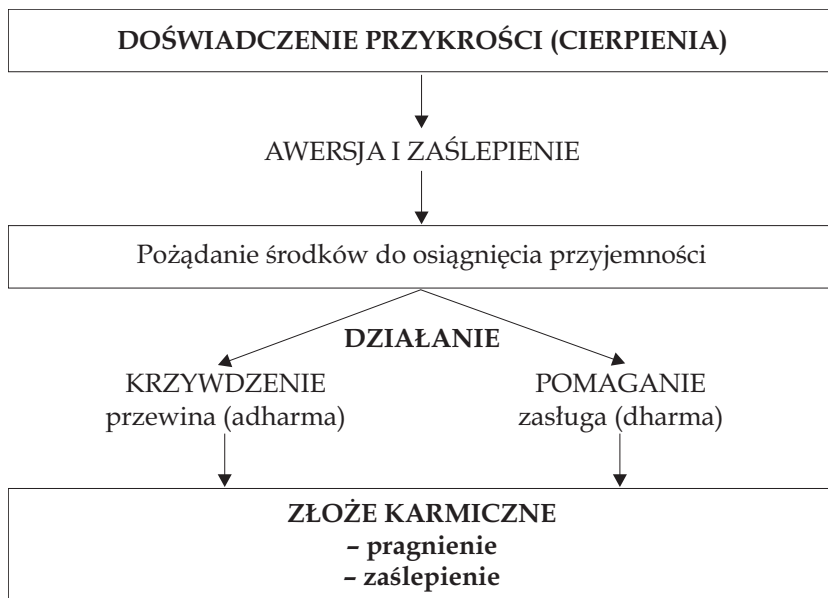
Przyjemność w tej analizie niewiele różni się od przykrości w sensie skutku do jakiego obie doprowadzają. Zatem zarówno przykreść, jak i przyjemność są skutkami doznania przedmiotu świadomościowego (*visaya*). Przy czym przyjemność niewątpliwie należy do niewiedzy (*avidya*) i następuje wtedy, gdy nastaje uspokojenie narządów psychicznych (*indriya*) w doznaniach (*bhoga*) z powodu zaspokojenia (*trpti*). Przykreść zaś jest wtedy, gdy nie ma uspokojenia z powodu pożądania²⁵². Dla każdego, kto doświadcza przykrości (cierpienia), powstaje złoże karmiczne zrodzone z awersji do niego, w następstwie tego pożąda się środków do osiągnięcia przyjemności i wprawia się w ruch: ciało, mowę i umysł (*manas*). Wtedy się innych krzywdzi lub im pomaga, gromadząc zasługę (cnotę, *dharma*) lub przewinę (*adharna*). Powstaje wtedy złoże karmiczne z pożądania i zaślepienia. Wjasa mówi wtedy, że jest to niewygoda (*udręka*, cierpienie, *dukhata*) przykrości.

Relacje pomiędzy doświadczeniem przykrości a złożem karmicznym przedstawia uproszczony rysunek (rysunek 11). Wskazuje on na zależność przyczynowo-skutkową złoża karmicznego od doświadczenia przykrości, ale też, co wydaje się ważne, od przyjemności. Z tą tylko różnicą, że w przypadku przyjemności awersja i zaślepienie jako reakcja na przykreść zostaje zastąpiona pragnieniem i zaślepieniem. Wniosek jest tu prosty, przyjemność i przykreść jednakowo prowadzą do złoża karmicznego, zatem z obu wyrasta *udręka*, cierpienie *samsary*. Zdaniem Wjasy stąd pojawia się myśl o *udręce* (cierpieniu), niewygodzie także rozwoju duchowego (*dukhata*), która jest niepożądana, uciążliwa dla poznającego (*Jogina*), choć może zawierać – jako skutek – także przyjemność i ostatecznie, raz na zawsze pokonać każdą formę cierpienia.

W swoich rozważaniach Wjasa komentując *Js. II. 15*, zwraca uwagę, że z doświadczenia przyjemności oraz przykrości składa się złoże *sanskar* w dyspozycyjnej sferze świadomości. Ma się tu do czynienia z samonapędzającym się doświadczeniem owocowania *karmanów* przykrych i przyjemnych, które są przyczyną gromadzenia się złoża karmicznego następnych. Potęguje to utożsamienie z: *ahankarą*, którą Wjasa (*Jbh. II. 47*) utożsamia ze świadomością jestem (*asmita*)²⁵³, pierwszym tworem niewiedzy oraz *mamakarą*, uznaną

²⁵² Wjasa w *Jbh. II. 15* dodaje uwagę, że nie można się pozbyć pragnień przez ćwiczenie doznań (*abhyasa*) narządów psychicznych, dlatego że wzrastają wtedy pragnienia. Niewątpliwie ciekawa uwaga dla pewnych form tantryzmu.

²⁵³ Por. wcześniej przedstawioną teorię w *Sankhjakarice* *Iśwarakriszny*.



**Rysunek 11. Reakcja na doświadczenie przykrości (cierpienia).
Cierpienie w kontekście awersji, ukierunkowanego
działania i skutku karmicznego**

tu za zasadę tworzącą poczucie „moje” w stosunku do przedmiotu świadomościowego, duchowego (cetana) i nieduchownego (acetana). Oba utożsamienia powinny zostać odrzucone, gdyż to one rodzą trojaki rodzaj przykrości (cierpienia), mające dwojaką przyczynę wywoławczą (nimitta) zewnętrzną i wewnętrzną (adhyaत्मika).

Przeniesienie rozważań dotyczących cierpienia na poziom sanskar ukazuje subtelną analizę jego istoty. Z poziomu doświadczenia cierpienia Wjasa przenosi się na poziom analizy mechanizmu stałego jego napędzania, co jest ważne ze względu na metafizykę cierpienia. Sanskary dokuczają tylko wiedzącemu (joginowi), gdyż jedynie on, chcąc pokonać cierpienie, zdaje sobie sprawę z ich działania i roli. Dlatego Wjasa przytacza obrazowe przedstawienie i porównanie wiedzącego (mądrego, vidvams) do gałki ocznej:

*...wiedzący (mądry, vidvams) jest na podobieństwo gałki
ocznej. Jak włókno wełny wpadłszy do oka dokucza
[swoim] dotykiem, ale nie [dokucza, gdy spadnie]
na inne części ciała, tak owe dokuczliwości (niewygody,
duhkha) przeszkadzają tylko joginowi – który jest jak gałka
oczna – ale nie [przeszkadzają] innemu postrzegającemu.*

Cierpienie jest zależne, jest skutkiem sanskar, ma przyczynę wywoławczą i posiada swoje rodzaje. Wśród nich ten rodzaj cierpienia określanymi mianem wewnętrznego zdaje się zasługiwać na największą uwagę, ale to nie wszystko²⁵⁴. Analiza *Jogasutr* i komentarza Wjasy ukazuje wielokrotnie w metafizyce cierpienia jego relację do sanskar²⁵⁵, rozwoju duchowego (parinama), a także przypomnienia (smrti). To ostatnie stanowi także jedno ze znaczących źródeł cierpienia. Ale jednym z najważniejszych motywów analiz metafizyki cierpienia staje się jego zasięg i relacja do sfery przeżyciowej człowieka. W tej ostatniej naturalnym elementem, wydawałoby się, jest naturalna dążność do przyjemności i unikania przykrości. Nie możemy jednak zapomnieć, że natura zawiera guny, a przyjemność zniewala tak jak przykreść. Zatem we wszystkim jest wpisane cierpienie, nawet w rozwój duchowy. Zwróćmy uwagę na ten wniosek i zapamiętajmy go.

W komentarzu Wjasy do *Js. III. 18* (*Jbh. III. 18*) następuje zatem rozwinięcie myśli z *Js. II. 15*. Wobec tego, co ukazała *Js. II. 15*, przytacza się opowieść Bhagawana²⁵⁶ Jaigisavy, który dzięki unaocznieniu sanskar uzyskał poznanie zrodzone z rozróżnienia (rozdzielenia, *viveka*) i ujrzał cierpienie (*duhkha*) w prawdziwie swoim wymiarze. Przenika ono zarówno świat piekieł (*naraka*), królestwo roślin i zwierząt (*tiryaggamana*), jak i świat bogów i ludzi. To następny ważny wniosek dla indyjskiej metafizyki cierpienia. Na pytanie od Bhagawana Awatje (*Avatya*), czego więcej spostrzegł w tych krainach, szczęścia (przyjemności, *sukha*) czy cierpienia (przykrości, *duhkha*), Bhagawan Jaigisavya jednoznacznie stwierdza, że choć ujrzał drogi piekieł, królestwa roślin i zwierząt oraz wcielał się wielokrotnie zarówno w egzystencję bogów, jak i ludzi, to wszystko, czegokolwiek doświadczył, ocenia retrospektywnie (*pratyavaimi*): „...tylko jako cierpienie” (*Jbh. III. 18*).

Dialog Bhagawanów przedstawia myśl dla metafizyki cierpienia świata zachodniego z pozoru absurdalną: nawet niezrównane

²⁵⁴ Por. *Js. I. 31*, dalej omówione w tekście.

²⁵⁵ *Jbh. III. 18* wskazuje na dwojakie sanskary: pierwsze, zwane wasanami (genetycznie to sanskary, por. *Jbh. II. 13*, nawarstwione, nagromadzone jednego typu. Tworzą nawyk, przyzwyczajenie; też się fenomenalizują i są podobnie jak sanskary przyczyną doznawania cierpienia), są przyczynami przypomnień (*smrti*) i uciążliwości (*kleśa*). Drugie w postaci dobra (*prawość, dharma*) i zła (*nieprawość, adharma*). Sanskary są przyczynami owocowania skutku karmicznego (*vipaka*).

²⁵⁶ „Ten, który jest błogosławiony”. Tytuł nadawany tym, którzy nie są uwarunkowani w swoim aktualnym istnieniu.

szczęście (sukha) i zadowolenie (samtosa), także to, którego doświadcza się w czasie opanowania pradhany (pradhana)²⁵⁷, jest formą niewygody, cierpienia (duhkha)²⁵⁸. Mamy zatem w *Jogasutrach* dwa poziomy szczęścia, z których pierwsze można nazwać względnym. Oba tworzone są w relacji do niewygody (cierpienia duhkha). Zatem szczęście pochodzące z przedmiotu świadomościowego (visyayasukha), w porównaniu ze szczęściem kaiwalii (kaivyalyasukha), jest cierpieniem (niewygoda, duhkha). Jest cechą sattwy intuicyjnej świadomości, zawiera guny (guna). Dlatego, w myśl jogi, musi być odrzucone. Gdyby zapytać, dlaczego? Odpowiedź Wjasy jest natychmiastowa i prosta. Bo zawiera nic pragnienia²⁵⁹ (trśna), a to jest źródłem cierpienia. Zatem nic dziwnego, że ostateczna szczęśliwość (sukha) znosi raz na zawsze cierpienie (duhkha). Wygasza je. Wtedy szczęście (sukha) ostatecznie jest spokojne (czyste, prasanna), nie do obalenia (niezniszczalne, anabadha) i absolutnie wygodne (sarvanukula). Nic dziwnego zatem, że Wjasa w swoim komentarzu do *Js. II. 15* uznaje ostatecznie, iż wszystkie istoty żywe (bhutagrama):

...niesione są przez nie mający początku nurt przykrości (cierpienia).

Dlatego Jogin poszukuje ucieczki przed takim nurtem w doskonałym poznaniu (samyagdarśana), które stanowi przyczynę (karaṇa) zaniku wszelkiej niewygody (przykrości, duhkha).

Choć Wjasa w komentarzu do *Js. II. 15* i *III. 18* zwraca uwagę na różne uwarunkowania metafizyki cierpienia, to powracającym jego najsilniejszym umocowaniem jest zjawisko przeciwstawiania się gun w przedmiocie świadomościowym:

...z powodu przeciwstawiania się zjawisk gun wszystko jest niewygoda dla rozpoznającego (rozróżniającego) (Js. II 15).

Guny w buddhi (intuicyjnej świadomości) mają naturę: ujawniania (przejrzystości, prakhya), zmienności (aktywności, pravrtti) i stałości (trwania, sthiti). Będąc nawzajem od siebie zależne, podtrzymują się, dają początek pratjaji²⁶⁰ z trzech gun: cichej (śanta), strasznej (ghora) i tępej (mudha). Charakterystyczne jest, że pratjaje

²⁵⁷ Podstawa natury, pryncypium rzeczywistości przedmiotowej (świata). Por. Prakriti nieprzejawione (awjakta) w Sankhji. Zwane też alingą.

²⁵⁸ Por. *Jbh. III. 18.*

²⁵⁹ Por. *Jbh. III. 18.*

²⁶⁰ Pratjaja oznacza zawartość świadomości. Zdaje się obejmować pięć typów zjawisk świadomościowych (writtī) oraz te, które otrzymuje się w stanie skupienia (samadhi), opierające się na bezpośredniej percepcji (sakszatkarana), dające mądrość lub wiedzę (pradźńia). Por. *Js. I. 49.*

nie są stałe, dlatego i sama świadomość szybko się zmienia. W ten sposób, nieco upraszczając, poprzez przeciwstawianie się sobie zjawisk i górowanie jednych nad drugimi mają one , p. Ponieważ każda z gun występuje w większej lub mniejszej części w strukturze wszystkich zjawisk. Stąd wszystko w naturze jest niewygodą (cierpieniem, dukkha) dla rozróżniającego. Ostatecznie Wjasa (*Jbh.* II. 15) wskazuje na niewiedzę (avidya) jako na załóżek (bija), czyli początek istnienia (prabhava) tego wielkiego (mahant) agregatu (samudaya) niewygody (przykrości, cierpienia). W konsekwencji do znudzenia przypomina, podobnie jak wcześniej, a także i później, że przyczyną zaniku niewygody (cierpienia) jest doskonałe poznanie.

Uderzające w analizie metafizyki cierpienia czynionej w oparciu o *Jogasutry* jest to, że wskazują one na coraz to nowe konteksty szczegółowe. Choć będą one ostatecznie wymagały syntezy wskazującej na ich zależności, to na tym poziomie rozważań zwraca uwagę relacja cierpienie a: przemiana duchowa, sanskary, przeciwstawianie się sobie gun, zagadnienie przyjemności czy kontekst pratjaji, niewiedzy i doskonałego poznania.

Zanim podejmie się następane próby interpretacji części powyższych kontekstów metafizyki cierpienia, konieczne trzeba zwrócić uwagę na zawartą pod koniec *Jbh.* II. 15 uwagę dotyczącą analogii wykładu *Jogasutr* do wykładu medycznego.

3.2.4.3. Cierpienie jako element traktatu medycznego i *Jogasutr* Patańdzalego

Trzeba przyznać, że Wjasa daje bardzo ciekawy przykład porównania wykładu *Jogasutr* do elementów traktatu medycznego (*Jbh.* II. 15). Może on niewątpliwie posłużyć jako ważny element w szukaniu analogii i różnic we wschodnich i zachodnich interpretacjach metafizyki cierpienia. Przypatrzmy się zatem czterem działom traktatu medycznego (cikitsaśastra), o których wspomina Wjasa.

Tak jak traktat medyczny (nauka medycyny, cikitsaśastra) ma cztery działy (zajmuje się czterema zagadnieniami), a mianowicie: choroba, przyuczyna choroby, zdrowie (stan bezchorobowy) i leczenie (lekarstwo), tak i ten traktat (nauka) ma cztery działy. A mianowicie: sansara (reinkarnacja, kołowrót wcieleń, świat), przyczyna sansary, wyzwolenie (moksa) i środek do wyzwolenia.

Jeżeli uznać, że choroba jest formą uciążliwości i jednocześnie synonimem cierpienia, a najwyższym jej przejawem jest śmierć, to kolejnym działem medycyny, jak i kolejnym działom wykładu *Jogasutr*

Patañdzalego będą odpowiadały zagadnienia: cierpienia, jego przyczyny, stanu bez cierpienia i lekarstwa na nie. Por. rysunek 12.

Medycyna	Jogasutry Patañdzalego	
Choroba	Samsara obfitująca w niewygodę, – cierpienie (duhkha)	Cierpienie
Przyczyny choroby	Przyczyna samsary – doświadczania cierpienia Połączenie (samyoga) „widza” (drastr) z przedmiotem „widzenia” (drsya)	Przyczyny cierpienia
Zdrowie	Ustanie kontaktu	Stan bez cierpienia
Leczenie (lekarstwo)	Poznanie oddzielające (vivekakyhati) puruszę od gun	Sposób pokonania cierpienia

Rysunek 12. Elementy traktatu medycznego wobec *Jogasutr* i zagadnienia cierpienia

W gruncie rzeczy *Jogasutry* można też interpretować jako czteroelementowy traktat o cierpieniu, bo jak wskazuje rysunek 12²⁶¹ i o czym pisze Wjasa (*Jbh.* II. 15), to co ma być usunięte, co jest synonimem choroby i cierpienia, to samsara:

...przedmiotem usunięcia (heya, tym, co ma być usunięte) jest sansara, której towarzyszy (obfitująca w, bahula) niewygoda (cierpienie, duhkha)...

Dalsze rozważania, ale czynione w kontekście cierpienia, a nie choroby można zatem zinterpretować tak: zawarte w *Jogabhaszji* teksty powtarzają, po raz kolejny, iż przyczyną (hetu) przedmiotu usunięcia, czyli ostatecznie przyczyną cierpienia jest kontakt (samyoga) pradhany (pryncypium rzeczywistości przedmiotowej), zawierającej w swojej istocie cierpienie, i puruszy (bytu podmiotowego), zawsze wolnego od cierpienia²⁶². Absolutne ustanie (nivrtti) kontaktu jest nie tylko usunięciem (hana) cierpienia, ale także wskazuje na stan poza nim²⁶³. Wreszcie środkiem do usunięcia (hanopaya) cierpienia, czyli lekarstwem na nie, jest doskonałe poznanie (samyagdaršana).

²⁶¹ Ciekawe zestawienie czterodziałowej struktury wykładu *Jogasutr* Patañdzalego (Jogi klasycznej) z myślą chrześcijańską (Jan od Krzyża) i myśli Platonijskiej z wykładem medycznym przedstawia Krzysztof Pawłowski w książce *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Kraków 1996, s. 73.

²⁶² Por. też *Js.* II. 17.

²⁶³ Por. też *Js.* II. 25.

To, że samsara niesie z sobą cierpienie czy że jest wręcz jego synonimem, pojawia się we wszystkich tekstach indyjskich. Podobne twierdzenie dotyczy środka pokonującego cierpienie, czyli samsarę. Jest nim poznanie prawdziwe (pradźnia). Klasyczna joga indyjska zdaje się podtrzymywać te prawdy, choć wśród jej analiz na temat metafizyki cierpienia pojawia się coś szczególnego: cierpienie analizowane jako symptom rozproszenia świadomości oraz jako to, co żywym istotom szczególnie dokucza i warunkowane jest przez uciążliwości (kleśa)²⁶⁴. Te ostatnie są konsekwencją takiego zjawiska świadomości, które zostało obciążone błędem poznawczym (viparyaya)²⁶⁵.

3.2.4.4. Cierpienie jako symptom rozproszenia świadomości

To, co Wjasa mówi na temat metafizyki cierpienia, zasadniczo nie odbiega od myśli na ten temat Sankhji. Odnajduje się zatem w *Jbh.* I. 31 trzy jego źródła²⁶⁶. Wśród nich największą uwagę zwraca oczywiście cierpienie pochodzące od siebie samego (adhyatmika)²⁶⁷. To jego analiza odkrywa swoistości i specyfikę rozważań czynionych na temat metafizyki cierpienia w *Jogasutrach*. Choć analiza tego rodzaju cierpienia zmusza do powtórzeń niektórych wcześniej omawianych już kwestii, to wprowadza też nowe. Wśród nich, na przykład, zwraca uwagę wskazanie na analogię źródeł cierpienia i omenów śmierci (*Jbh.* III. 22). Zwraca się w niej uwagę, że cierpienie, jak i omeny śmierci są trojaki: osobiste (wewnętrzne, pochodzące od siebie samego – adhyatmika), od innych stworzeń (istot, adhibhautika) i z boskiego pochodzenia (adhidaivika)²⁶⁸. Jednak ważniejsze jest zwrócenie uwagi na to, iż te wewnętrzne dotyczą świadomości (citta)²⁶⁹, a dokładniej jej rozproszenia. Por. rysunek 13.

²⁶⁴ Albo pięcioczonową niewiedzę.

²⁶⁵ Gdy zjawiska świadomości zostaną powściągnięte, Jogin osiąga prapoznanie (prajna) pełnej prawdy (rtambava), które prowadzi do kresu (por. *Js.* I. 48; II. 27). W efekcie usuwa się cierpienie.

²⁶⁶ Por. *Jbh.* I. 31. Wskazuje się na: cierpienie pochodzące od siebie samego (adhyatmika), od żyjących stworzeń (adhibhautika) i od bogów (adhidaivika). Rozwinięcie pierwszego rodzaju por. *Js.* I, *Jbh.* III. 22, II. 15, IV. 10. Drugiego III. 22, trzeciego III. 22.

²⁶⁷ Por. ciekawe rozróżnienie tego cierpienia na osobiste por. *Js.* I. 31, III. 22 oraz duchowe (związane z rozwojem?) por. *Js.* i *Jbh.* II. 15, IV. 10. Por. też *Jbh.* IV. 10.

²⁶⁸ Por. *Jbh.* III. 22.

²⁶⁹ Por. *Jbh.* IV. 10.

CZYNNIKI ROZPROSZENIA (viksepa) ŚWIADOMOŚCI (citta)

1. CHOROBA (vyadhi)
2. OTEPIENIE (styana) albo lenistwo psychiczne
3. NIEZDECYDOWANIE (samsaya), wątpliwość
4. NIESKUPIANIE SIĘ (pramada), niedbałość
5. BRAK ENERGII (alasya)
6. NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ (avirati)
7. BŁĘDNE POZNAWANIE (bhrantidarśana)
8. NIEOSIĄGANIE CELU (alabdhabhumikatva)
9. NIEMOŻNOŚĆ ZACHOWANIA GO (anavasthitva)

SYMPTOMY CZYNNIKÓW ROZPROSZENIA

1. CIERPIENIE (duhkha)
2. ZŁE SAMOPOCZUCIE, przygnębienie (daurmanasya)
3. DRŻENIE CIAŁA, niestabilność (angamejayatva)
4. WDECH I WYDECH, nieregularny oddech (śvasapraśvasa)

Rysunek 13. Cierpienie jako skutek (symptom) czynników rozproszenia świadomości

Cierpienie jest zatem jednym z symptomów czynników rozproszenia świadomości

*Cierpienie, złe samopoczucie, drżenie ciała,
Wdech i wydech – symptomami rozproszenia (Js. I. 31²⁷⁰).*

Choć w zasadzie w *Jogasutrach* mówi się o kilku symptomach rozproszenia świadomości, to ważne jest, że wywołuje je dziewięć podstawowych czynników nazywanych w *jodze mała*²⁷¹ (zanieczyszczenie, zamącenie, skaza), które uznaje się za przeszkody i w efekcie przyczyny cierpienia. Symptomy czynników rozproszenia występują, gdy:

*...świadomość (citta) ma skłonność do rozproszenia (viksipta).
Przy skupionej świadomości te [symptomy] nie mają miejsca²⁷² (Jbh. I. 31).*

²⁷⁰ Forma rozwinięta przekładu Js. I. 31: „Cierpienie (ból, *duhkha*), złe samopoczucie (*daurmanasya*), drżenie ciała (*angamejayatva*), wdech (*śvasa*) i wydech (*praśvasa*), stanowią symptomy (towarzysz, *-sahabhu*) czynników rozproszenia (*viksepa*) świadomości”.

²⁷¹ Należą do nich: choroba, otępienie, niezdecydowanie, nieskupianie się, brak energii niepowściągliwość, błędne poznawanie, nieosiągnięcie stopnia, niemocnienie się. Por. Js. I. 30. Owe 9 czynników nazywa się także dziewięcioma przeszkodami (*antarya*).

²⁷² Ciekawe jest rozróżnienie, w którym obok cierpienia wskazuje się na złe samopoczucie (*daurmanasya*), oddzielając je wyraźnie od cierpienia. Złe samopoczucie definiuje się tutaj jako zakłócenie w dyspozycyjnej sferze świadomości (*cetas*) z powodu przeszkody w zaspokojeniu pragnień. Por. *Jbh.* I. 31.

Jednak, co bardzo ważne, czynniki rozproszenia świadomości występują wraz ze zjawiskami świadomości. Gdy ich nie ma, to nie ma też czynników i w efekcie nie ma także cierpienia.

Cierpienie jako symptom rozproszenia świadomości (czynników rozproszenia) pokonuje się poprzez jej skupienie (samadhi) za pomocą ćwiczenia jogicznego²⁷³ oraz bezpragnieniowości²⁷⁴. W tym pierwszym wobec cierpienia zwraca też uwagę trudność pojawiająca się ze względu na sanskarę wyłaniania (vyutthana)²⁷⁵.

3.2.4.5. Cierpienie jako skutek pięcioczłonowej niewiedzy (awidja) albo uciążliwości (kleśa)

Gdyby analizować metafizykę cierpienia w odniesieniu do definicji jogi można dojść do ciekawych wniosków. Definicja jogi wskazuje, że jest ona powściągnięciem zjawisk świadomości:

Joga – powściągnięciem zjawisk świadomości (Js. I. 2)²⁷⁶.

Jednak owa definicja wbrew pozorom wskazuje jednocześnie na dwie rzeczy – na praktykę duchową i stan przez nią wywołany. Zatem jej definicja nie tylko wskazuje na możliwość pokonania cierpienia poprzez praktykę duchową, dającą powściągnięcie, lecz jest jego (pokonania cierpienia) uosobieniem. Wskazanie, że joga oznacza ujarzmienie zjawisk świadomościowych, niesie konieczność przypomnienia, że *Jogasutry* podają dwa jego stopnie²⁷⁷. Sa one ważne dla metafizyki cierpienia jogi. Oba są wolne od cierpienia. Jednak w obu przypadkach ową wolność od cierpienia warunkuje najpierw ujarzmienie zjawisk świadomościowych. W konsekwencji *Jogasutry* oznajmiają, że cierpienie uwarunkowane jest przez zjawiska świa-

²⁷³ Abhyasa, por. np. *Js. I, Jbh. I. 13* oraz *I. 14*. Sens ćwiczenia jogicznego wobec cierpienia jest taki, że ma ono pokonać „przedmiot świadomości”, ale utrudnia mu to sanskara wyłaniania. Stąd w ćwiczeniu jogicznym zastosowanie ascezy (tapas), powściągliwości zmysłowej (brahmacarya), wiedzy duchowej (vidya) dla uzyskania stopnia stałego jogi (drdhabhumi).

²⁷⁴ Vairagya. Por. np. *Js. i Jbh. I. 15* i *I. 33*.

²⁷⁵ Zajmiemy się nią w dalszej części książki.

²⁷⁶ Forma rozwinięta brzmi: „*Joga (ujarzmienie) jest to powściągnięcie (nirodha) zjawisk (vrtti) świadomości (citta)*”.

²⁷⁷ Podstawą tego wniosku jest analiza *Js. I. 2, 3, 4*. Podaje się w niej dwa stopnie jogi. Oba są skutkiem ujarzmienia zjawisk świadomościowych. Różnica w ich opisie polega na tym, że gdy powściągnięte są wszystkie zjawiska oprócz poznania rozróżniającego (vivekakyati), to mamy jogę ze świadomością (samprajnata). Por. *Js. I. 4* oraz *Js. II. 20*. Gdy są powściągnięte wszystkie zjawiska, ma miejsce stan jogi bez uświadomienia (asamprajnata). Por. *Js. I. 3* oraz *Js. II. 20*.

domościowe²⁷⁸, w których szczególne znaczenie posiada błędne poznanie (viparyaya). Błędne poznanie jest odwrotnością prawdziwego. W efekcie to drugie wyzwala z cierpienia, a to pierwsze jest jego źródłem czy też podstawą.

Błędne poznanie wyraża się albo jest znane, jak stwierdza Wjasa, jako pięcioczęłonowa niewiedza (*Jbh.* I. 8, II. 28), którą inaczej nazywa się uciążliwościami (kleśa) (por. też *Js.* i *Jbh.* II. 3-13). Owe uciążliwości oznaczają pięć wypaczeń (por. *Js.* i *Jbh.* II. 3)²⁷⁹. Gdy one działają, to wzmacniają panowanie gun, wstrzymują przemianę (rozwój duchowy). Potęgują strumień przyczyn i skutków i wydobywają płon w postaci karmana, który warunkuje doznanie (bhoga), a to niesie z sobą nieodwołalnie cierpienie.

Próba analizy metafizyki cierpienia w kontekście niewiedzy (uciążliwości) prowadzi ostatecznie także do zwrócenia uwagi na zjawiska świadomościowe. To z kolei niesie z sobą konieczność powtórzenia czy przypomnienia. Joga, podobnie jak Sankhja, wiąże ostatecznie cierpienie z działalnością gun. Wszystkie zjawiska świadomościowe w jodze, zarówno te, które warunkują ostatecznie wyzwolenie (pokonanie cierpienia), jak i pozostałe, mają naturę przyjemności (sukha), przykrości (cierpienia, dukkha) czy omamienia. To na nich zasadza się pragnienie (raga), awersja (desa) i niewiedza (avidya). Zatem cierpienie jest komponentem całej rzeczywistości „przedmiotowej” tego, co w *Jogasutrach* nazywa się „przedmiotem

²⁷⁸ Definicja jogi wskazuje, że jest ona powściągnięciem zjawisk świadomościowych (*Js.* I. 2). Wymienia się ich pięć rodzajów (*Js.* I. 6): poznanie prawdziwe (pramana), błędne poznawanie (viparyaya), fantazjowanie (vikalpa), sen głęboki (bez marzeń sennych, nidra), przypomnienie (smriti).

²⁷⁹ Należą do nich (*Js.* II. 5): niewiedza (avidya), świadomość jestem (asmitta), pragnienie (raga), awersja, (niechęć, nienawiść, dvesa), przywiązanie (abhiniveśa). *Js.* II. 5 zdaje się wskazywać na istotę cierpienia odnajdywaną na poziomie uciążliwości. Polega ona na widzeniu w nietrwałym, nieczystym, niewygodnym, bezżaniowym ich przeciwieństwa. W efekcie na przykład na widzeniu w niewygodzie (dukkha) – pomyślności (sukha), stanowi niewiedzę, która jest cierpieniem i źródłem cierpienia jednocześnie. Na komentarzu Wjasy (*Jbh.* II. 5 oraz por. *Js.* II. 7, *Js.* II. 8 i *Js.* II. 9, także komentarze do tych sutr Wjasy) zwraca się uwagę na kolejne kleśa niosące cierpienie. Wśród nich jednym z najmocniejszych jego źródeł wydaje się przywiązanie (abhiniveśa) do życia. Jego podstawą jest lęk przed śmiercią jako skutek doświadczenia jej w poprzednich żywotach. Ta wizja unicestwienia (odcięcie, przerwania, okrojenia, uccheda) zachowana w wasana (dyspozycja) występuje jednakowo u wiedzącego (kuśala) i niewiedzącego (akuśala) na skutek doświadczenia cierpienia umierania. Na końcu rozważań dotyczących uciążliwości trzeba odwołać się do sutry (*Js.* II. 10). Wskazuje ona, że uciążliwości są usuwane przez powrotną drogę rozwoju świadomości – gdy jej dyspozycyjna sfera (cetas) ulega rozpuszczeniu, znika wraz z nią pięć uciążliwości.

widzenia”, który służy dla doznawania²⁸⁰ (także cierpienia), ale i uwalniania od niego (*Js.* II. 18)²⁸¹. W takim kontekście problemem najważniejszym staje się uwolnienie od zjawisk świadomościowych niosących ze sobą cierpienie, tym bardziej że *Wjasa* (*Jbh.* I. 5) wskazuje pośród nich zjawiska uciążliwe (*klista*), mające przyczynę w uciążliwościach (*kleśa*) i nieuciążliwe (*aklista*). Te ostatnie dotyczą rozpoznania (*khyati*), zatem przeciwstawiają się panowaniu *gun* i cierpieniu. Jednak zarówno jedne, jak i drugie wytwarzają do nich odpowiednie *sanskary*, a *sanskary* zjawiska – i tak bez końca. Co więcej, zwykła świadomość (*Jbh.* II. 13) jest złączona (utrwalona) niemającymi początku *wasanami*, utworzonymi z doświadczenia uciążliwości (*kleśa*) *karmanów* i skutków karmicznych. Dodatkowo trzeba zwrócić uwagę, że przypomnienia (*smriti*) (por. *Js.* i *Jbh.* I. 11) pochodzące z doświadczenia (przeżycia, *anubhava*) wszystkich zjawisk świadomości nie dopuszczają do zanikania cierpienia, są kolejnym wzmacniającym je źródłem.

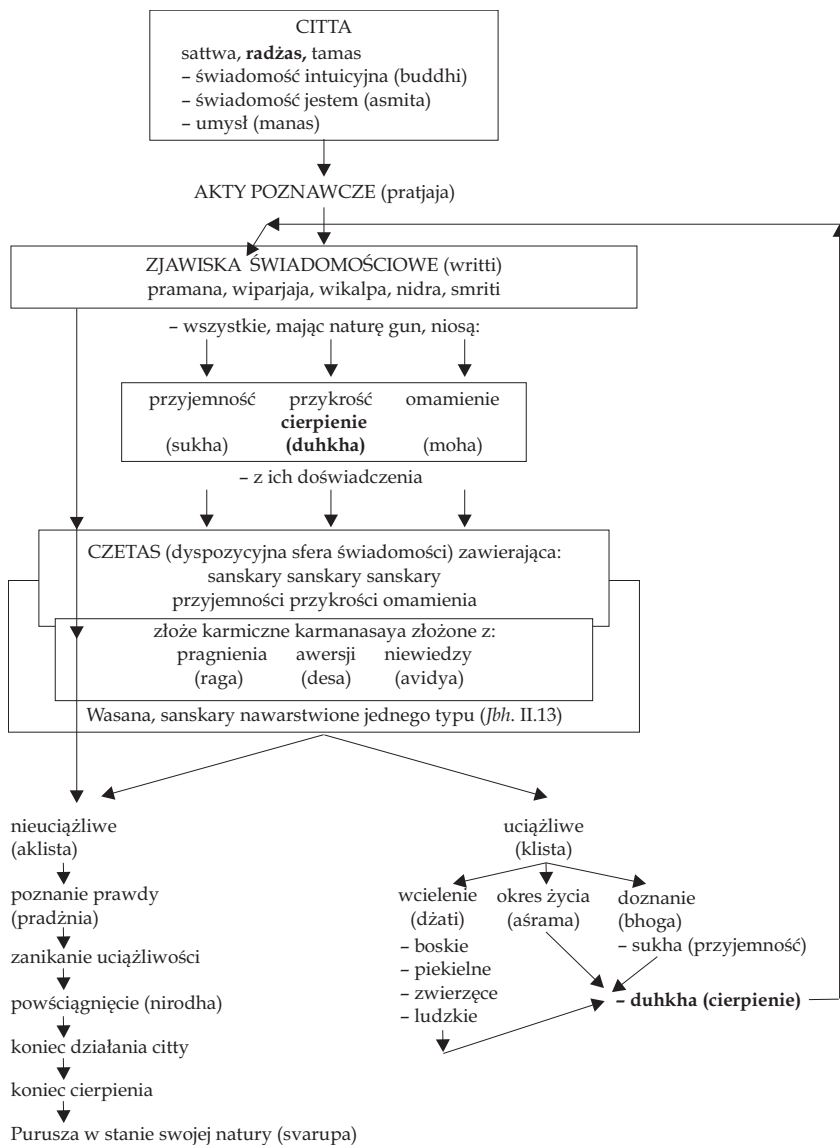
Analiza metafizyki cierpienia w *Jogasutrach* staje się wielowątkowa i coraz bardziej szczegółowa, choć mieszcząca się w kontakcie widza (*drastr*) i przedmiotu widzenia (*drśya*), który stanowi podstawową przyczynę (*karana*) niewygody (*duhkha*, cierpienia) (por. *Js.* i *Jbh.* II. 17). Pokonanie owej niewygody czy cierpienia polega na usunięciu przyczyny, którą stanowi kontakt tych dwu (por. *Js.* II. 25). Jest to usunięcie kontaktu *puruszy* z *gunami*. Choć *radžas* sprawia przykrość (*tapaka*), to działanie czynnika przykrości odbywa się w przedmiocie działania (*karman*), ale zachodzi też w *sattwie*. Nie zachodzi natomiast w podmiocie poznającym, ponieważ ma on przedmiot świadomościowy pokazany (por. *Jbh.* II 17).

Jogasutry ukazują, że choć o metafizyce cierpienia mówi się podobnie jak w *Sankhji* w ramach ogólnego powyższego kontekstu, to czyni się to z wielu poziomów. Próbę ukazania wybranych elementów tych poziomów ukazują rysunki 14 i 15.

W pierwszym zwraca się uwagę na cierpienie w kontekście *citta*, czyli świadomości, oraz *writt*i, czyli zjawisk świadomościowych.

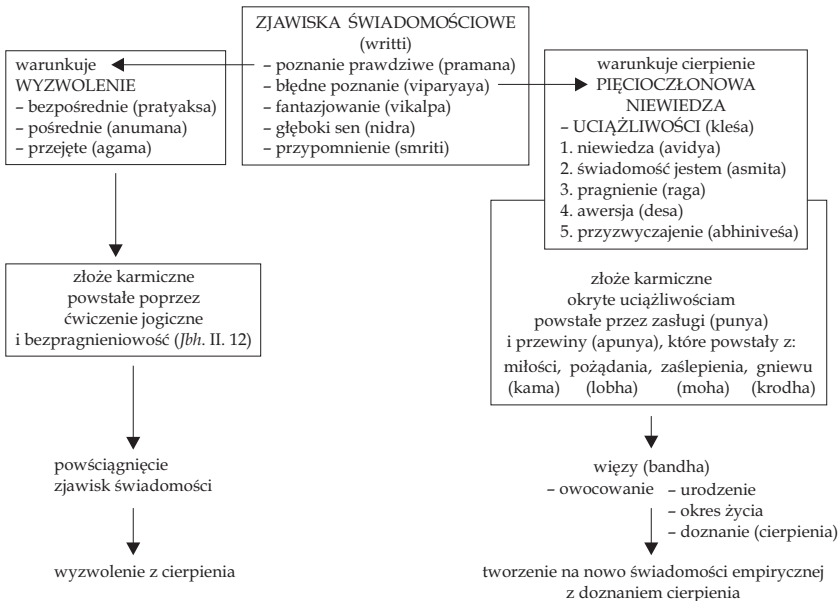
²⁸⁰ Analiza *Js.* II. 13 wskazuje na źródło doznawania (*bhoga*) – jest nim przyczyna (złoże karmiczne). Gdy istnieją uciążliwości (*kleśa*), złoże karmiczne zapoczątkowuje skutek karmiczny (w postaci wcielenia, okresu życia i odpowiedniego doznania). Nie ma owocowania, gdy korzeń w postaci uciążliwości jest wycięty. Złoże karmiczne musi być okryte uciążliwościami dla owocowania.

²⁸¹ Por. *Js.* II. 18: „Przedmiot widzenia ma naturę przejrzystości, aktywności i stałości, tworzy naturę elementów i narządów psychicznych, służy dla doznawania i uwalniania”.



Rysunek 14. Cierpienie w kontekście citta i writtī²⁸²

²⁸² Oczywiście taka próba zestawienia niesie z sobą konieczność wprowadzenia skrótów, ale i kontrowersje interpretacyjne. Mogą one dotyczyć, choć nie tylko, pratjaji, aktów poznawczych, czy też zawartości świadomości. Choć pratjaja zawiera writtī, jak i pradźnia, oba są postrzegane przez transcendentny podmiot, to trudno rozstrzygnąć, czy pradźnia nie powstaje na bazie writtī (sugestia G. Feuersteina oddziela writtī od pradźnia, uznając, że oba są przykładami pratjaja.



Rysunek 15. Cierpienie w kontekście zjawisk świadomości (writti) i uciążliwości (kleśa)

W drugim poszukuje się relacji pomiędzy cierpieniem a zjawiskami świadomościowymi (writti) i uciążliwościami (kleśa).

Po analizie rysunków zwraca uwagę, iż *Jogasutry* wskazują na trzy zasadnicze przyczyny poruszeń wywołujące cierpienie. Są nimi: zjawiska świadomości – writti (por. *Js.* I. 6, uciążliwości – kleśa (por. *Js.* i *Jbh.* II. 3.) oraz czynniki rozproszenia świadomości – citta viksepa²⁸³ (por. *Js.* i *Jbh.* I. 31-32). W tych pierwszych znaczące są zgromadzone zasługi i przewiny w złożu karmicznym (por. *Js.* i *Jbh.* II. 12), w drugich działania, które dojrzały i owocują: narodzinami,

Por. tenże, *The Philosophy...*, dz. cyt., s. 74, por. także M. Jakubczak, *Poznanie wyzwalające...*, dz. cyt., s. 100), można się jednak skłaniać do tezy uznającej zależność pradžnia od writti, biorąc pod uwagę analizę pramana (poznania prawdziwego) zawierającego pratyaksza, czyli poznanie bezpośrednie. Rysunek 14 bierze pod uwagę właśnie taką interpretację. Kolejny problem może dotyczyć interpretacji wasana wobec sanskara, tym razem uznając za cytowanym G. Feuersteinem, który powołuje się na *Laghujoḡawāsishtha* (1.1.10), że wasana są zależne od osobistych zasług i przewinień. Zatem rozróżnia się odmiany wasana czyste (śruddha) i zabarwione (malina). Pierwsze są nieuciążliwe, drugie przeciwnie – są przyczyną powrotnych narodzin. Z takiej interpretacji wasana korzystano przy rysunku 14.

²⁸³ Przeszkody, które rozpraszają świadomość.

długością i jakością życia oraz doświadczeniami i doznaniem w nim zawartymi (por. *Js.* i *Jbh.* I. 13 i III. 23). Trzecie wskazują na owoce działań bezpośrednio wywołujące cierpienie i ból (por. np. *Js.* i *Jbh.* II. 4).

Choć *Jogasutry* wskazują na wiele innych uwarunkowań metafizyki cierpienia, przez co stanowią przykład interesującej i dogłębnej jego analizy, to wypada przytoczyć jeszcze jedną ciekawą myśl, którą zawierają. Dotyczy ona zagadnienia:

3.2.4.6. Słabość myśli a krzywda i cierpienie

W *Jogasutrach* o myśleniu (*vitarka*), oprócz podstawowego zastosowania (*myśl*), mówi się w dwóch znaczeniach. Jedno związane jest ze stanem skupienia z uświadomieniem²⁸⁴ (por. *Js.* i *Jbh.* I. 17), drugie ze słabościami pojawiającymi się w myśleniu codziennym (por. *Js.* i *Jbh.* I. 33 oraz II. 32-34). Owa słabość myśli, będąca następstwem: żądz, gniewu czy zaślepienia, sprowadza z właściwej drogi, prowadzi do krzywdzenia, nakłaniania innych do niego czy pochwalania go. Wyraża się w ustawicznych myślach, o których pisze Wjasa:

Zabiję tego, który czyni źle; będę kłamał; przywłaszczę sobie też jego pieniądze; i będę miał stosunki z jego żoną; i stanę się właścicielem jego mienia” (*Jbh.* II. 33).

W efekcie okazuje się, że według *Jogasutr* (*Js.* II. 34):

*...cierpienie (duhkha) i niewiedza (ajnana) są niekończącym się (ananta) skutkiem (owocem, phala) słabości (myśli, vitarka), [których naturą jest skłonność do] krzywdzenia (ahimsa) itd., jeśli są urzeczywistnione (krta), jeśli się nakłania [kogoś] do ich urzeczywistnienia (karita) lub się je pochwala (anumodita) – będących następstwem żądz (lobha), gniewu (krodha) lub zaślepienia (moha) – czy to [dotyczą krzywdzenia itd.] w małym stopniu (mrdu), średnim (madhya) czy wielkim (adhimatra) (F. r.: *Js.* II. 34).*

Komentarz Wjasy wskazuje na dwadzieścia siedem odmian krzywdzenia. Wszystkie jego odmiany owocują cierpieniem (*duhkha*)²⁸⁵. Z powodu sprawiania cierpienia krzywdziciel doświadcza cierpienia w piekle (*naraka*), w ciele zwierzęcym czy w postaci [złego?] ducha (*preta*). Z powodu niszczenia życia i on w obawie o jego utratę

²⁸⁴ Chodzi o spontaniczne procesy myślowe pojawiające się w stanie skupienia z uświadomieniem (*sampradźniata-samadhi*) w odniesieniu do grubego przedmiotu kontemplacji (*sthula*).

²⁸⁵ Przeciwdziałanie to między innymi kontemplowanie, rozważanie (*bhavana*) tego faktu.

cierpi w każdej chwili. Nawet jeśli oczekuje albo życzy sobie śmierci, z trudem nabiera głębokiego oddechu, ponieważ owocowanie (skutek) karmiczne ograniczone w czasie daje o sobie znać jako skutek przykry niosący cierpienie.

Analiza *Jogasutr* z pewnością wnosi wiele pomysłów interpretacyjnych na temat indyjskiej metafizyki cierpienia. Niewątpliwie jeszcze inne wnosi buddyzm. Przyjrzyjmy się zatem wybranym elementom nauki buddyjskiej na temat cierpienia.

3.2.5. Buddyjska nauka o cierpieniu

Z metodologicznego punktu widzenia podjęcie zagadnienia metafizyki cierpienia w buddyzmie jest zadaniem złożonym i problematycznym. Złożoność niewątpliwie wynika z historii buddyzmu, wskazującej nie tylko na główne jego gałęzie²⁸⁶, ale i najważniejsze w nich szkoły²⁸⁷,

²⁸⁶ Główne gałęzie buddyzmu albo jego fazy rozwojowe kojarzone są na ogół z pojęciem „jana”, skr. dosł. „wóz”, którym domyślnie podąża się do oświecenia. W literaturze przedmiotu wymienia się trzy takie gałęzie buddyzmu: hinajana, mahajana i wadźrajana. Pierwsza zwana jest też „małym pojazdem”, druga „wielkim pojazdem” i trzecia „pojazdem diamentowym”. Każda z nich ma swój własny charakter i własny duchowy ideał, który według tradycji dostosowany jest do zdolności ucznia i jego dojrzałości. Istnieje też pojęcie „ekajana” – „jedynego wozu”, który zdaniem wadźrajany zawiera możliwość jednoczesnego odwołania się w praktyce do trzech wcześniej wymienionych pojazdów. Inne ciekawe spojrzenie na główne gałęzie buddyzmu przedstawia się w szkole tybetańskiej Nyingmapa. Ogólnie rzecz biorąc, dzieli ona pojazdy buddyzmu na egzoteryczne i ezoteryczne. Z kolei te ostatnie dzielone są jeszcze na zewnętrzne i wewnętrzne. W tych pierwszych wymienia się: wóz śrawaków, pratjeka-buddów i bodhisattwów. Te trzy wozy z grubsza odpowiadają nauce hinajany i mahajany. Z kolei ezoteryczne pojazdy, w tradycji tybetańskiej opisywane jako tantry zewnętrzne, to: krija (wóz albo tantra postępowania), ćarja (wykonywania) i joga tantra. Wewnętrzne to: maha-joga, anu-joga i ati-joga (dzogchen). Zatem w sumie można mówić o trzech albo o dziewięciu gałęziach buddyzmu.

²⁸⁷ Podobnie jak istnieje wiele głównych gałęzi buddyzmu, tak też istnieje w ich ramach wiele szkół. Trzeba pamiętać, że każda z nich posiada własną linię przekazu, teksty, doktryny i praktyki. Co więcej, wszystkie przez tradycję uznawane są za dostosowane do różnych typów ludzi, ich doświadczenia, dojrzałości itp. Por. np. J. Hopkins, *Cutting Through Appearances*, Ithaca 1989. W samej tradycji hinajany wymienia się ich osiemnaście. W ten sposób z pierwotnej gminy wyodrębniły się Sthawira (pali Thera) i Mahasanghika. Z kolei z tej pierwszej oddzieliły się szkoły Pudgalawadinów i Sarwastiwadinów. Z tych ostatnich Sautrantików i Wibhadźjawadinów. I z tych ostatnich szkoły Therawady: Mahiśasaka i Kaśjapija. Właściwie można by tak mnożyć wylizanie kolejnych szkół, które zrodziły się w kolejnych „wozach”. Jednak fenomen złożoności buddyzmu, jeśli chodzi o jego

naukę głoszoną przez znaczących ich przedstawicieli²⁸⁸, jak również rozprzestrzenianie się buddyzmu po świecie²⁸⁹ i wpływy oraz

szkoły, trzeba by też analizować ze względu na ich odmiany powstające w ramach ekspansji buddyzmu, dokonującej się pierwotnie na Zachód, potem na Wschód i znowu, w czasach współczesnych, na Zachód. Zatem można mówić o szkołach: hinajany, mahajany czy tantrajany, ale też choćby o szkołach chińskich, tybetańskich czy japońskich. Literatury na temat szkół buddyjskich jest oczywiście bardzo dużo. Z syntetycznych przekazów wypada choćby odwołać się do polskiej literatury. Por. np. P. Williams, *Buddyzm Mahajana*, Kraków 2000, J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Kraków 1999, V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, Kraków 2007, czy np. T. Wangyal, *Cuda Naturalnego Umystu. Esencja dzogchen w rdzennej tybetańskiej tradycji BÖN*, Katowice 1994.

²⁸⁸ Odegrali oni znaczącą rolę w historii rozwoju buddyzmu. Pomimo niezliczonych różnic i rozbieżności wszyscy w swojej nauce starali się wskazać drogę do oświecenia, do odtworzenia duchowego doświadczenia Buddy. Niewątpliwie wśród tych najbardziej znaczących można wymienić: Nagardżune (ok. 150-250 n.e.) i Arjadewę (III w. n.e.) ze szkoły Madhjamaka; Majtreji (III-IV w.), Asangę (310-390) ze szkoły Widźnianawada (Jogaczara). Ich lista zawiera bardzo wiele nazwisk. Wymieńmy jeszcze choć kilka: Wasubandhu brat Asangi, Dignaga (480-540), Dharmapala (VI w. n.e.), Dharmakriti (VII w.), Tilopa (989-1069), Naropa (1016-1100). Tradycja buddyjska (mahajana) wymienia też dziesięciu wielkich uczniów Buddy: Mahakaśjapa, Ananda, Śariputra, Sabhuti, Purna, Mahamaudgalajana, Katjajana, Agnirudha, Upali, Rahula.

²⁸⁹ Współczesne badania buddologiczne wskazują kolejne miejsca rozprzestrzeniania się nauki buddyjskiej od Indii poprzez Azję Środkową, Chiny, Tybet, Japonię aż po Amerykę Północną, Europę i Polskę. Warto zwrócić na to uwagę, gdyż stosunkowo mało zbadane jest zagadnienie adaptacji dokonywanych przez buddyzm albo jego otwartości na niektóre idee tradycji zastanych. Do rozpowszechnienia się buddyzmu w Indiach niewątpliwie przyczynił się Aśoka (panował w latach 268-232 p.n.e.), nie tylko poprzez edykty naskalne, upowszechniające naukę Buddy, ale i przez swoją inicjatywę wysłania propagatorów buddyzmu m.in. na Sri Lankę (dawniej Tamraparni), do Syrii, Egiptu, Cyreny, Macedonii. Na początku naszej ery Jedwabnym Szlakiem buddyzm dotarł do Chin (około 50 albo 67 r. n.e.). Tu ogromne zasługi dla jego adaptacji położyli tłumacze tekstów buddyjskich na chiński. Na przykład: Kaśjapamatanga (przekłady ok. 58-76 n.e.), An-shih-kaio (przekłady ok. 148-171), Dharmaraksza (III-IV w. n.e.) i Kumaradziwa (ok. V w. n.e.). Oprócz nich do Indii udali się m.in. Fahsien (339-420) oraz Asuan-chuang (ok. 600-664), aby poznać dzieła buddyjskie w oryginale. W Tybecie buddyzm pojawił się oficjalnie około 173 r. n.e. za czasów panowania dwudziestego trzeciego króla dynastii Jarlung, Totori Njentsena, ale skuteczne jego przeniesienie odbyło się za czasów panowania Songtsena Gampo (ok. 618-650). Początki buddyzmu w Japonii sięgają VI w. n.e. W roku 538 król Pekdze (jap. Kudara- dzisiejsza Korea) wysłał swego posłańca na dwór cesarza Kinmei, by przedstawić naukę Buddy. Rozpowszechnianie buddyzmu w Ameryce Północnej łączy się nie tylko z pisarzami XIX w. (Emmerson, Thoreau, Whitman), którzy byli rzecznikami indyjskiego mistycyzmu, ale także z działalnością z jednej strony H. S. Olcott (1832-1907), P. Carusa czy C. T. Straussa, z drugiej np. Soyena Shaku, Angaria Dharmapala czy D. T. Suzukiego. W Ameryce Płn. kolejne odkrycia różnych szkół

modyfikacje, którym teoretycznie mógł ulegać. Problematyczność w przedstawieniu buddyjskiej nauki na temat metafizyki cierpieniu wyraża się między innymi koniecznością określenia wspólnych względem niego poglądów całego buddyzmu, czyli odpowiedzią na pytanie, jakie są cechy wspólne wszystkich odłamów, kierunków i szkół w związku z nauką o cierpieniu. Trzeba też w tym pytaniu uwzględnić relacje, bardzo złożonej, ze względu na historyczny rozwój, myśli buddyjskiej, do pierwotnej nauki Buddy²⁹⁰.

Jednak, pomimo wszystkich zastrzeżeń, jak i ich rozwinięć uwzględnionych w przypisach, próba odtworzenia zagadnienia metafizyki cierpienia w buddyzmie może iść w wielu kierunkach. Na przykład, w kierunku szczegółowej analizy poszukującej miejsca nauki o cierpieniu w kolejnych gałęziach, szkołach czy interpretacjach mistrzów poszczególnych szkół. Może też iść w innym kierunku, w którym będzie się poszukiwało wspólnych elementów łączących wszystkie szkoły buddyjskie, ze zwróceniem uwagi na ich interpretacje zagadnienia cierpienia. Takie podejście wbrew pozorom ułatwiają same szkoły buddyjskie, wychodząc z założenia, że mimo różnic i rozbieżności wszystkie one zmierzają do oświecenia i do odtworzenia duchowego doświadczenia Buddy.

buddyzmu miały miejsce w połowie lat 50., pod koniec lat 60. i w latach 70. ubiegłego wieku W Europie, choć nieformalne zainteresowania buddyzmem pojawiły się około XIX wieku i wcześniej, to na ogół początki tych zainteresowań wiąże się z rokiem 1924 (data powstania w Londynie English Buddhist Society). Pierwsze gminy buddyjskie w Europie powstały w latach 60. XX wieku. Podobnie w Polsce, choć zainteresowania Wschodem były wcześniejsze. Początki zainteresowań myślą buddyjską łączy się z końcem lat 40. (W. Misiewicz, P. Boniński) i przełomem lat 60. i 70. (A. Urbanowicz, W. Czapnik). Por. np. *Nauka Buddy*, przekł. Kurpiowskiego, Kraków 1999, T. Lowenstein, *Buddyzm*, Warszawa 1996; B. Szymańska, *Buddyzm w Japonii*, w: *Filozofia Wschodu*, dz. cyt.; J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, dz. cyt.; J. Sieradzan, *Buddologia w Polsce*, Kraków 1993; K. Kosior, *Wprowadzenie w ruch koła dharmy na Zachodzie. Początki recepcji buddyzmu w Europie Zachodniej, "Nomos" 18-19/1997*, s. 183-188; K. Kosior, *Buddyzm w Polsce, "Nomos" 18-19/1997*, s. 189-198; L. Karczewski, *Buddyzm japoński i tybetański w Polsce, "Przegląd Religioznawczy" 1(163)/1992*; P. Gordon, *Pierwszy krok do nirwany*, Warszawa 1995.

²⁹⁰ W dzisiejszej buddologii rzadko podejmuje się zagadnienie rekonstrukcji doktryny samego Buddy, względnie rekonstrukcji przedkanonicznych doktryn. Jednoznacznie rozwiązuje to tradycja buddyzmu, skupiając się na jego kanonicznych formach. Tym niemniej spory kiedyś czynione (de la Vallee Poussin, Przuluski, Rys Davids, Stcherbatsky) dotyczące pytania, czy teoria dharm i negacja osobowości pochodzą od samego Buddy, czy są raczej późniejszą scholastyczną innowacją brzmią interesująco. Por. np. S. Schayer, *Zagadnienie rekonstrukcji doktryny buddyjskiej*, w: *O filozofowaniu Hinduśców*, Warszawa 1988, s. 128-130, czy K. Kosior, *Buddyzm pierwotny*, w: *Filozofia Wschodu*, dz. cyt., s. 181-196.

Oczywiście badacze myśli buddyjskiej podają, że istnieje od kilku do kilkunastu elementów wspólnych dla wszystkich szkół buddyjskich – wspólnych, choć różnie interpretowanych. To owe interpretacje zadecydowały o istnieniu wielu gałęzi i szkół buddyzmu.

Przyjrzyjmy się jednej z takich prób poszukujących elementów wspólnych myśli buddyjskiej, ale ograniczonej tylko do elementów buddyjskiej nauki na temat metafizyki cierpienia.

W analizie przygotowanej przez Christmаса Humphreysa²⁹¹ można zauważyć, że spośród dwunastu wspólnych elementów buddyzmu uznawanych zarówno przez Therawadę, jak i Mahajanę, jedynie trzy dotyczą elementów wspólnych dla buddyjskiej metafizyki cierpienia, wskazując wprost na nie. Reszta oczywiście też się z nim jakoś ostatecznie wiąże. W pierwszym zwraca się uwagę, iż wszystko, cokolwiek istnieje, podlega cyklowi. Jego elementy to: narodziny, wzrost i rozpad w śmierć. W takim kontekście wskazuje się, iż buddyzm zwraca szczególną uwagę na prawo przemian, na nietrwałość w metafizyce cierpienia. Ten, kto chwytą się kurczowo jakiegokolwiek formy owej nietrwałości, uznając ją za stałą, stawia opór naturalnemu przepływowi i sprowadza na siebie cierpienie.

Drugi wspólny element jest konsekwencją pierwszego. Wskazuje się w nim, iż głupotą jest wiara w jakieś oddzielne „ja” i poddanie się jego egoistycznym pożądaniam. Jedno i drugie jest także przyczyną ludzkich cierpień. W trzecim wskazuje się na to, iż człowiek w swej niewiedzy myśli, że może odnieść sukces, dążąc do własnych celów. Niewłaściwie skierowana w ten sposób energia egoistycznego pożądanego stanowi jeszcze jedną przyczynę ludzkiego cierpienia. Z kolei w dwunastu wspólnych elementach²⁹² pojawia się też jeszcze jedna znacząca myśl, ważna dla metafizyki cierpienia. Uznaje się

²⁹¹ Por. Wstęp do wypisów tekstów buddyjskich, dotyczących pełnego zbioru nauki Buddy, w wydaniu japońskim Nowy przekł. pism buddyjskich (Issaikyo czy Daizokyo) wydane przez Bukkyo Dendo Kyokai, *The Teaching of Buddha*, Tokio 1987. Por. też *Nauka Buddy*, dz. cyt., s. 18-20.

²⁹² Ch. Humphreys w efekcie wymienia wiele elementów wspólnych dla wszystkich szkół buddyjskich, starając się je podzielić na 12 grup. W pierwszej wspólnej grupie zwraca się uwagę, że każda istota ponosi pełną odpowiedzialność za własne myśli, słowa i czyny. Dodatkowo uznaje się w niej, że nie istnieje żaden zbawca, człowiek czy Bóg, który mógłby obdarzyć istoty oświeceniem. To ostatnie polega na stanie świadomości, w którym odrzuca się poczucie oddzielnego „ja” ogarniętego nienawiścią, pożądaniem czy iluzją, a prowadzącego do cierpienia. Inne zasady to między innymi: uznanie, że wszechświat jest wyrazem prawa (Dharma), wszystkie skutki mają swoje przyczyny, energia życiowa podlega karmie jest jedna i niepodzielna, Ośmioraka Ścieżka jest istotna dla wyzwolenia itd. Por. *Nauka Buddy*, dz. cyt.

w niej, iż to właśnie cierpienie uczy, jak ograniczać i w końcu zlikwidować jego przyczynę i je samo.

To, co owe elementy Humphreysa eksponują jako wspólne wobec cierpienia dla wszystkich szkół buddyjskich, można odnieść do najstarszych elementów nauki Buddy – wśród nich do Czterech Szlachetnych Prawd, stanowiących jądro jego nauki, odkryte w momencie oświecenia. Wskazuje się w nim na proces powstawania cierpienia i na naturę uwarunkowanego świata, którego cechą jest cierpienie. Łączy się to z trzema cechami egzystencji (trilakszana, pali, tilakkhana), których uświadomienie sobie stanowi początek drogi buddyjskiej i ukazuje cechy wszystkiego, co powstało jako uwarunkowane. Obejmują one przemijalność, nietrwałość (skr. anitja, pali anicca) odnoszącą się do świata, a w nim także do człowieka. Ostatecznie w buddyjskiej metafizyce cierpienia wskazuje się, że nietrwały świat w swej istocie jest cierpieniem. To nietrwałość jest jego źródłem, czy raczej przyczyną. Nawet przyjemne stany, podobnie jak we wcześniej omawianej jodze, zawierają w sobie załazek cierpienia, jednak w buddyzmie dlatego, że są one ze swojej natury nietrwałe. Cierpienie pojawia się też natychmiast, kiedy uznamy, że „ja” ma trwałą substancjalną podstawę, choć jest ono jedynie ideą względnie trwałej struktury zmiennych, nietrwałych czynników tworzących pozór osobowości²⁹³. To jest z kolei druga cecha egzystencji, określana jako beżażniowość (skr. anatman, pali, anatta). Trzecią jest doznawane cierpienie (skr. dukkha, pali dukkha). Wszystkie te elementy metafizyki cierpienia w buddyzmie wskazują na jego specyfikę i odrębność w stosunku do wcześniej przedstawianych pomysłów hinduskich jego interpretacji.

Po Czterech Szlachetnych Prawdach, Trzech Cechach Egzystencji, wspólne dla wszystkich szkół buddyjskich wobec metafizyki cierpienia jest również zwrócenie uwagi na Doktrynę Współzależnego Powstawania. Wyjaśnia²⁹⁴ ona cierpienie na poziomie uwarunkowań Prawa Przyczynowego, wskazując na nie nie tylko jako na cechę samsary, ale zmieniających się w niej egzystencji: przeszłej, terażniejszej i przyszłej.

²⁹³ W buddyzmie nie istnieje żaden trwały substancjalny podmiot (dusza), który mógłby się wcielać. Człowiek to nieustannie kontynuujący się potok (pali santana), pojawiających się i znikających w odpowiednim porządku elementów (pali dhamma, skr. dharma), które tworzą szczególne układy (pali khandha, skr. skandha) i to złożone. Por. Ł. Trzeciński, *Zagadnienie reinkarnacji...*, dz. cyt., s. 11 i n.

²⁹⁴ W hinajanie, na przykład, wyjaśnia się powstawanie cierpienia, stwierdzając, że wszystko ukształtowane (samskryta) ma przyczynę i uwarunkowanie, zatem jest pozbawione substancjalności. W ten sposób neguje się istnienie trwałego „ja”.

Oczywiście trzy elementy wspólne dla wszystkich szkół buddyjskich dotyczące metafizyki cierpienia nie wyczerpują tego zagadnienia. Pozostaje w nim także do omówienia wiele zagadnień szczegółowych, na przykład te odkrywające swoistość buddyzmu na tle wcześniej analizowanych poglądów hinduskich. Dotyczą one między innymi zagadnień: cierpienie a pożądanie (tryszna) czy cierpienie a niewiedza (awidja). Choć oczywiście jest wiele możliwych relacji ukazujących cierpienie w stosunku do innych ważnych, podejmowanych w buddyzmie zagadnień, to można mieć wrażenie, że zmienia się w nich sposób jego widzenia charakterystyczny dla innych wcześniejszych przykładów myśli hinduskiej. W buddyzmie wobec metafizyki cierpienia zwraca się na nie uwagę, ale z perspektywy warunkowanego procesu. Już nie relacja, cierpienie wobec podmiotu go doznającego, jest zasadnicza w rozważaniach buddyjskich. Jest to oczywiste ze względu na negację istnienia substancjalnego podmiotu. Choć oczywiście powoduje natychmiastowe powstanie pytania, co albo kto wędruje w samsarze, i następnego, kto albo co w niej cierpi. Mamy zatem nowy sposób podejścia do zagadnienia metafizyki cierpienia w kontekście procesu czy elementu kategorii zmiany w dynamicznej analizie rzeczywistości przedstawianej przez buddyzm.

Co wydaje się jednak ciekawe, analiza rozwoju buddyzmu wskazuje, że choć wszystkie ze szkół starają się nawiązać do głównych elementów nauki Buddy, a wśród nich wskazać na jego doświadczenie jako punkt wyjścia, to zdaje się ono z biegiem czasu stawać jedynie tłem dla ich własnych rozważań. Jest to jeszcze bardziej ciekawe, gdy zestawia się zachowane przez historię słynne wypowiedzi Buddy.

Pierwsza zawarta w *Majjhima-nikaya* (22)²⁹⁵ wskazuje, czym jest jego nauka:

Zarówno teraz, jak i dawniej nauczam tylko o jednym, o cierpieniu i jego unicestwieniu.

Druga, zwana *Przypowieścią o strzale*²⁹⁶, zwraca uwagę słowami Buddy na konieczność wstrzymania się w praktyce od dyskusji na tematy metafizyczne, które powstrzymują doskonałą wiedzę i Nirwanę, czyli sposobność ostatecznego unicestwienia cierpienia. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że pojęcie metafizyki cierpienia zastosowane

²⁹⁵ *Majjhima-nikaya* 22 (Alagadd-upama-sutta), cytuję za V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, dz. cyt., s. 47. Por. też np. I. Kania, *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999.

²⁹⁶ Przypowieść o strzale. *Majjhima-nikaya* I. 426 (Cula-Malunkya Sutta), przekł. Z. L. Nikuli w: *Buddyzm, wybór tekstów*, J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Kraków 1987, s. 69-70.

przy omawianiu buddyzmu jest oczywiście pomocnicze i umowne dla celów całej publikacji. Tym niemniej w dalszej części rozważań powstaje wiele pytań nie tylko na temat tego, czym ostatecznie jest buddyzm²⁹⁷, ale i na temat spójności logicznej systemów²⁹⁸ poszczególnych jego szkół oraz pytanie wspólne, na ile eksponują one pierwotne przesłanie Buddy, jako teorii i praktyki usuwania cierpienia.

3.2.5.1. Czy buddyzm jest jedynie teorią i praktyką usuwania cierpienia?

Zanim odpowie się przecząco na tak sformułowane zagadnienie, a nie ma innego wyjścia wobec wielu teorii przedstawionych i przedstawianych przez różne szkoły buddyjskie, przyjrzymy się zagadnieniom mniej problematycznym z buddyjskiej metafizyki cierpienia, o których wspomniano już wcześniej, czyli Doktrynie Współzależnego Powstawania, cechom egzystencji i Czterem Szlachetnym Prawdom.

Dobrym tekstem, który może poprzedzić te rozważania jest fragment z ostatniego nauczania Buddy w Kusinagarze. Wydaje się, że ukryta jest w nim znacząca część buddyjskiej nauki o cierpieniu, w której Budda, zwracając się do swoich uczniów, powiedział:

²⁹⁷ Pomijając ciekawe dyskusje na ten temat, na potrzeby niniejszej pracy przyjmujemy jak najszersze rozumienie buddyzmu pomimo kontrowersji, które ze sobą niesie. To rozumienie obejmuje zarówno religię, filozofię, światopogląd, jak i świadomą teorię i praktykę bycia. Na tych wszystkich płaszczyznach można zatem mówić o buddyjskiej analizie cierpienia. Co ciekawe, uznając, że buddyzm jest religią czy filozofią, trzeba zastanowić się nad definicjami tych ostatnich. W świecie zachodnim definicja filozofii ewoluuje, ze względu na przedmiot i metodę, jaką się posługuje w danej epoce. Gdyby słusznie uznać, że filozofia jest znaczącym elementem myśli buddyjskiej, to w niej z kolei jest nim teoria nieustannej zmienności wszystkiego, co istnieje. Por. np. Angarika Govinda, *Buddyzm jako żywe doświadczenie*, w: *Podstawy mistyki tybetańskiej*, Szczecin 1986; Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, dz. cyt., s. 25-26. Por. też W. Wilowski, *O filozofii indyjskiej...*, dz. cyt.

²⁹⁸ Mało jest krytycznych opracowań tego zagadnienia. Na przykład wobec odrzucenia przez buddyzm istnienia trwałego substancjalnego „ja” na wzór atmana, powstaje pytanie, co lub kto wędruje w samsarze. Co więcej, ujawnia się też dylemat przyjętej przez buddyzm wolności woli, która zakłada konieczność autonomizacji podmiotu, nirwany i wielu innych zagadnień, które poszczególne szkoły starają się logicznie pokonać. Powstaje też pytanie zasadnicze: czy, oraz ewentualnie co, zadecydowało o tym, że pierwotna refleksja buddyjska o charakterze etycznym związana z problemem sensu została przekształcona w szczegółową koncepcję ontologiczną wskazującą na chwilowość zdarzeń (skr. kszanikawada)? Ciekawym pytaniem jest też to, jak pokonywano w poszczególnych szkołach trudności wynikające z konieczności podporządkowania się logice wywodu filozoficznego. Por. np. F. Tokarz, *Problem duszy w systemach indyjskich*, „Znak”, VI/1959; także Ł. Trzeciński, *Zagadnienie reinkarnacji...*, dz. cyt., s. 11-13 oraz 101.

Zastanówcie się nad waszym ciałem i pomyślcie o jego nieczystości. Jak możecie ulegać jego pragnieniom wiedząc, że zarówno ból, jak i rozkosz tak samo prowadzą do cierpienia? Rozważcie wasze „ja” i pomyślcie o jego przemijaniu. Jakże możecie ulegać co do niego złudzeniom, pielęgnować dumę i samolubstwo, skoro wiecie, że muszą się one zakończyć nieuniknionym cierpieniem? Rozważcie wszelkie rzeczy; czy możecie znaleźć w nich coś trwałego? Czy każda rzecz nie jest złożeniem elementów, które wcześniej czy później rozpadną się i rozproszą? Niech was nie przeraża wszechobecność cierpienia. Po mojej śmierci postępujcie według mojej nauki, a wyzbędziecie się bólu. Uczynicie to, a naprawdę staniecie się moimi uczniami”²⁹⁹.

Poszukując zrozumienia ostatniego przesłania danego przez Buddę, w buddyjskiej metafizyce cierpienia znowu wracają, wcześniej już wspomniane: nietrwałość, beżażniowość albo bezosobowość oraz cierpienie albo bolesna natura uwarunkowanych rzeczy (duhkha). To ich uświadomienie, jako cech egzystencji, ale jedynie przez osobisty wgląd, daje wyzwolenie od bólu i cierpienia. Zdałoby się to dość paradoksalne, że uświadomienie sobie cierpienia jako konsekwencji innych cech egzystencji daje jego pokonanie. Choć wydaje się, że to paradoks, jednak w nauce buddyjskiej tak nie jest, bo osobisty wgląd w naturę rzeczy warunkowany jest wiedzą albo znajomością Czterech Szlachetnych Prawd, stanowiących rozszerzenie zasady powszechnego warunkowania. W niej poszukuje się między innymi odpowiedzi na pytanie, od czego zależy cierpienie, co je warunkuje. Okazuje się, że w buddyzmie jest wiele takich czynników.

3.2.5.2. Co warunkuje cierpienie?

Poszukując ich można się odwołać do Strof o starości, *Dhammapady*³⁰⁰, w których przyjemność, śmiech i radość nabierają szczególnego znaczenia wobec obrazu tego, co zwykło się brać za człowieka. Cierpienie szczególnie mocno dostrzegane i doświadczane w starości jest jedynie częścią wielu innych starości i cierpień doświadczanych w samsarze. Zwrócenie uwagi na taki obraz człowieka może zmusić go do działania, stąd sugestia Buddy:

²⁹⁹ *Digha Nikaya 16, Mahāparinibbāna-sutta*, teksty źródłowe nauki Buddy, w: *Nauka Buddy*, dz. cyt., s. 28.

³⁰⁰ *Dhammapada* należy do piątego zbioru (*Khuddakanikaya*) *Suttapitaki* (Kanon palijski). Fragmenty cytuję w oparciu o *Dhammapadam. Ścieżka Prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej*, przekł. S. F. Michalski, Łódź MCMXLVIII.

*Patrz na ten obraz pstry człowieka, na zlepek ten, na ciało w ranach,
Chore, a jednak żądz niesyte, – nie ma stałości w nim ni mocy*³⁰¹.

*Ten kształt starzeje się i więdnie, jest gniazdem chorób, kruchy, nędzny,
Rozpada się ta kupa gnoju, – śmiercią jest życie otoczone*³⁰².

*Z kości siedziba zbudowana i ulepiona krwią i mięsem, –
Starość w niej mieszka wraz ze śmiercią,
i pycha mieszka i zawody*³⁰³.

W buddyjskiej metafizyce cierpienia zwraca się uwagę, że nie same cierpienia starości, kondycja ciała czy jego kruchość i przemijalność są przyczyną cierpienia. To ciągłe stawanie się, kolejne nowe narodziny, egzystencja, starzenie się i śmierć, czyli po prostu samsara warunkuje cierpienie. Jednak aby odnaleźć to, co je ostatecznie warunkuje, trzeba poznania, o którym Budda mówi:

*Kołowrót wielu narodzin przeszedłem dotąd
daremnie,
Budowcy domu szukając, – a rodzić się ciągle
to męka.*

*Budowco domu, poznałem cię! Nie wybudujesz domu więcej!
Wszystkie twe belki załamane i obalony
domu szczyt,
Od świata myśl już oderwana, rozwianie
pragnień już zdobyte!*³⁰⁴

Samsara jest procesem, cierpienie powstaje w procesie, ów proces powstawania cierpienia jako warunkowanego współtworzenia się³⁰⁵ opisuje buddyjskie Prawo Współzależnego Powstawania. Jest

³⁰¹ Tamże, Strofy o starości, strofa 147.

³⁰² Tamże, strofa 148.

³⁰³ Tamże, strofa 150.

³⁰⁴ Tamże, strofy 153 i 154.

³⁰⁵ Także „warunkowe współtworzenie się”, termin Conzego; pierwotnie sformułowane na planie intelektualnym oświecenia Buddy. Stanowi logiczne oparcie dla późniejszego rozwoju filozofii buddyjskiej. Zasadniczo dotyczy wglądu w zależne powstawanie wszystkich zjawisk. Formuły doktryny zawarte są w *Majjhima-nikaya*, II, 32 oraz *Samyutta-nikaya*, II, 28. Są one dość ogólne: „*Kiedy jest to, staje się tamto, z powstania tego, rodzi się tamto, gdy tego nie ma, nie powstaje tamto; z ustaniem tego, ustaje tamto*”. Por. Sagharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, dz. cyt., s. 132-133.

to niewątpliwie jedna z najbardziej znaczących nauk w analizie wschodniego myślenia o metafizyce cierpienia – w naszych rozważaniach nowy swoisty element buddyjskiej metafizyki cierpienia. Ukazuje on cierpienie jako cykl od poczęcia aż do śmierci. Dla Govindy³⁰⁶ dwanaście elementów (ogniów – nidana), które składają się na jego opis, wskazuje na niezwykle dynamikę egzystencji i ciągłe jej zmiany. Egzystencji, dodajmy, bezjaźniowej (Anatta), w której każde jej ogniwo zawiera podsumowanie wszystkich poprzednich i jednocześnie stanowi warunek dla następnych, jak i dla istnienia samarycznego cierpienia.

W tekstach buddyjskich, zanim przechodzi się do analizy kolejnych ogniów tego współzależnego powstawania cierpienia, zwraca się uwagę na przywiązania, które tworzą nawyki, pozorne radości i zadowolenia. To one odwracają uwagę od elementów warunkujących cierpienie:

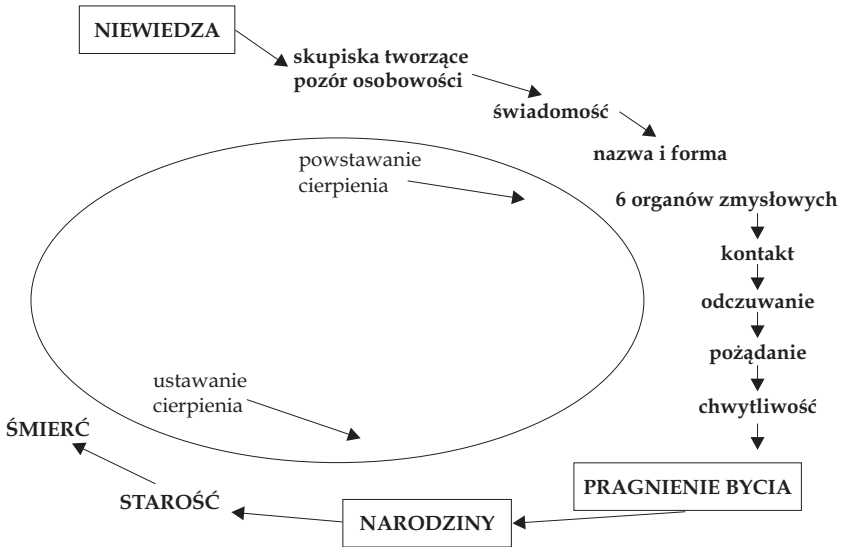
(...) Ludzie są całkowicie pochłonięci swymi przywiązaniami, w nich znajdują radość i zadowolenie. Trudno jest rodzajowi ludzkiemu, pochłoniętemu swymi nawykami, ujrzeć tę zasadę, mianowicie warunkowanie, powstanie wskutek przyczyny (paticca-samuppada). Ta zasada również jest trudna do zobaczenia, mianowicie ustanie wszystkich rzeczy złożonych, wyrzeczenie się wszelkiego lgnięcia do odradzania się, wygaszenie pragnienia, brak namiętności, ustanie, nirvana³⁰⁷.

O owej zasadzie, która warunkuje cierpienie w nauce buddyjskiej, mówi się oczywiście w innych tekstach. Na przykład w *Samyutta nikaya* (II. 10), gdzie Budda przedstawia doktrynę zależnego (współzależnego) powstawania, nawiązując do własnej biografii. Pierwsza uwaga jest tu niezmiernie znacząca. Dotyczy ona postrzegania świata przez nieoświeconego, który choć poznał, że ten świat jest pełen bólu, cierpienia i niedoli, nie potrafi z niego wyjść.

Budda zaś uzyskuje widzenie, dzięki niemu poznanie, potem pełne poznanie, aby ostatecznie uzyskać zrozumienie powstawania i ustawiania całej tej masy bólu i cierpienia, który jest konsekwencją świata, jaki popadł w niedolę przez rodzenie się, starzenie, umieranie, odchodzenie i ponowne rodzenie się. Ten proces, określany przez Buddę powstawaniem całej masy bólu, ma kilka elementów

³⁰⁶ Por. Lama Angarika Govinda, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London 1973, s. 56.

³⁰⁷ *Ariyapariyesana sutta, Majjhima-nikaya*, I. 167, w: *Early Buddhist Scriptures*, przekł. E. J. Thomas, London 1935, s. 23. Cytuję za: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, dz. cyt., s. 134.



Rysunek 16. Elementy w łańcuchu powstawania i ustawiania cierpienia na podstawie *Samyutta nikaya* (II. 10)

znaczących dla metafizyki cierpienia. Są nimi narodziny, pragnienie bycia i ostatecznie niewiedza. Poszukując wyjścia ze świata bólu i cierpienia, Budda zwraca uwagę na zależności przyczynowe. W ten sposób przyczyną starości i śmierci są narodziny. Z kolei bezpośrednią przyczyną narodzin jest pragnienie bycia (por. rysunek 16). Wszystko w poznaniu, jakie uzyskał Budda, ma swoją przyczynę. Dlatego przyczyną pragnienia bycia jest chwytność, chwytności pożądanie, pożądania odczuwanie, odczuwanie kontaktu itd., aż do niewiedzy włącznie, która jest pierwszą przyczyną tego długiego łańcucha zależności.

Cały proces, zarówno powstawania, jak i ustawiania całej tej masy bólu i cierpienia doświadczanego w samsarze, opisywany w *Samyutta nikaya* wskazuje na dwanaście jego najważniejszych ogniw (nidana). Można oczywiście uznać, jak czyni to Sangharakszita, że jest ich o wiele więcej i że stanowią podstawę buddyjskiego urzeczywistnienia. Ale nie tylko. Pierwotnie wskazują na warunki cierpienia od poczęcia poprzez narodziny, choroby, starość, śmierć i inne nieszczęścia. Dodatkowo wskazują też na drogę wyjścia z niego, czyli na drogę od tego, co światowe i związane z samsarą, do tego, co nieuwarunkowane przyczynowo, czyli wolne od cierpienia. Wskazują też na stan wolny od cierpienia, na nirwanę.

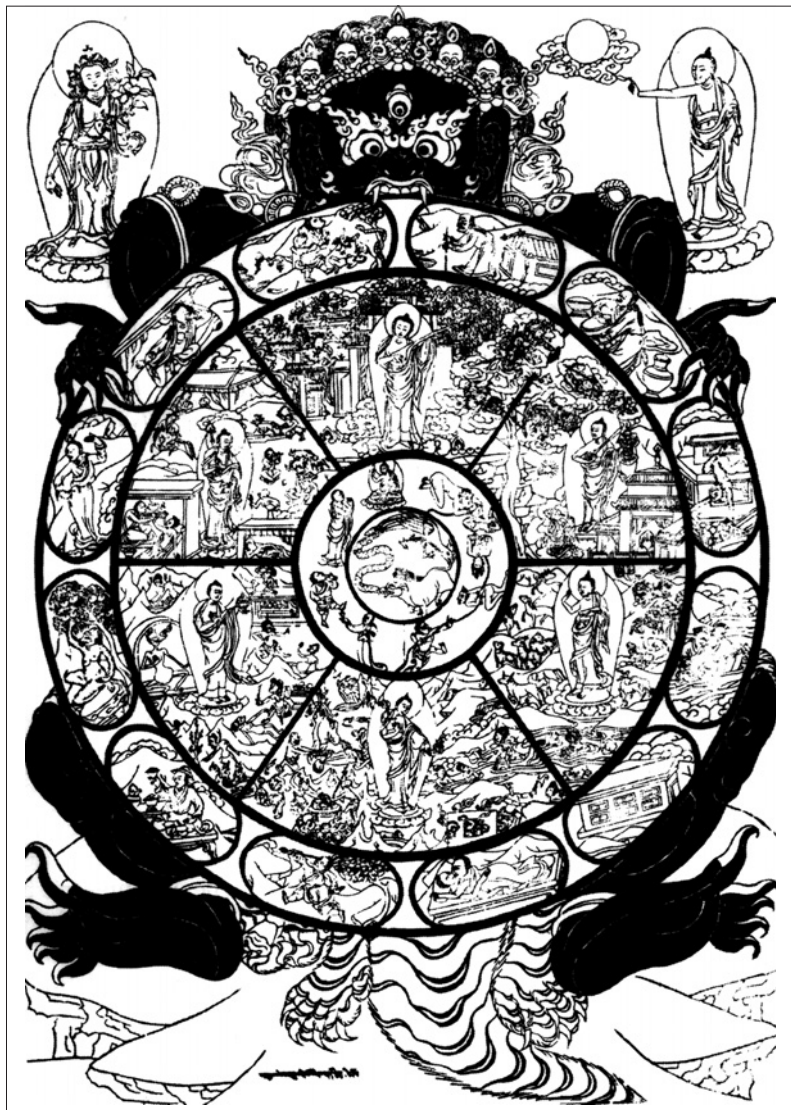
3.2.5.3. Cierpienie w dwunastu ogniwach prawa współzależnego powstawania a bhawaczakra (koło życia)

Dwanaście ogniw współzależnego powstawania wskazuje na warunki tworzące cierpienie w samsarycznym świecie, wskazuje też na jego doznawanie albo odczuwanie w kolejnych powtarzających się egzystencjach. Dobrym unaocznieniem zarówno prawa współzależnego powstawania, jak i miejsca cierpienia w buddyjskiej nauce jest tybetańskie bhawaczakra – „koło życia” (por. rysunek 17). Wskazuje się w nim na nietrwałość jako cechę egzystencji warunkującą cierpienie, ponadto na sześć jego samsarycznych odmian, jak i na dwanaście warunków je podtrzymujących, w kontekście trzech czasów, oraz na trzy elementy niosące zarodek wcześniejszych i przyszłych cierpień (akuśala), wreszcie na bezpośrednie doświadczanie czy doznawanie cierpienia, które lokalizuje się gdzieś pomiędzy kontaktem z przedmiotami zmysłów a ich pożądaniem.

W opisie „koła życia” wskazuje się na „demona nietrwałości” czy „boga śmierci”, który je trzyma; to on symbolizuje nietrwałość jako cechę wszystkich egzystencji samsarycznych i jednocześnie znaczący element metafizyki cierpienia. Centralną część koła stanowi piasta, w której przedstawione są trzy zjadające się zwierzęta. Na ogół jest to: kogut, wąż i świnia. Pierwsze zwierzę symbolizuje chciwość (żądza, lobha), drugie gniew (nienawiść – skr. dweśa, pali: dosa), trzecie ignorancję lub niewiedzę (avidya)³⁰⁸. Są to bezpośrednie trzy źródła cierpienia i jednocześnie czynniki wiążące z cierpieniem samsarycznym.

Na zewnątrz centralnej piasty, w następnym okręgu podzielonym na pięć lub sześć części, znajduje się symboliczne przedstawienie typów istnienia w świecie, czasami nazywanych też krainami sfery zjawiskowej (także sposobami istnienia – gati). Ich wspólną cechą jest to, że w nich wszystkich bezwzględnie doświadczają się cierpienie i śmierci. Na dobrą sprawę nie ma pomiędzy nimi różnicy, jest tylko różnica stopnia karmy, która może owocować mniejszą lub większą subtelnością w doznawanych cierpieniach. Obrazowo można to przedstawić, odwołując się do porównania cierpienia w świecie (gati) bogów i świecie (gati) piekieł, które tradycja buddyjska dzieli na gorące i zimne. Zatem krąg ten wskazuje na różne formy cierpienia w ujęciu kosmicznym i ich zmieniającą się subtelność – od wyższych światów, z bardziej „subtelny” formami cierpienia

³⁰⁸ Także zaślepienie (moha), ale też w sensie nieznanomości Czterech Szlachetnych Prawd.



Rysunek 17. Buddyjskie koło życia

obejmującymi świat: ludzi, sferę Asurów (tytanów), do świata bogów (dewa). Są też niższe sfery egzystencji z charakterystycznymi dla nich cierpieniami: królestwo zwierząt, głodnych duchów (preta) i mieszkańców piekieł (naraka). Cierpienie doświadczane w sferach egzystencji ma swoje charakterystyczne formy, które uzależnione są od stopnia karmy, stąd zrozumiałe stają się w tradycji buddyjskiej

zabiegi, nie tylko mające na celu pokonanie działania samsary i cierpienia w ogóle, ale i dające możliwość uniknięcia odrodzenia się w niższych formach egzystencji, gdzie cierpienie dla człowieka jest niewyobrażalne³⁰⁹.

Najbardziej zewnętrznym krąg koła życia symbolizuje albo wskazuje na warunki cierpienia indywidualnego. Początkuje je, podobnie jak w sferach egzystencji: niewiedza, ignorancja albo zaślepienie. Jest ona najbardziej podstawowym źródłem ludzkiego cierpienia w indywidualnej egzystencji. Choć wcześniej była udziałem zarówno bogów, jak i istot piekielnych w świecie ludzkim, ma szczególne znaczenie, a to dlatego, że tylko w nim można ją pokonać, pokonując jednocześnie cierpienie życia indywidualnego, jak i jego konsekwencji, czyli cierpienia doświadczanego w wyższych lub niższych sferach egzystencji.

Tenże najbardziej zewnętrzny okrąg koła życia podzielony jest na dwanaście części. Symbolika obrazu tych ogniw na ogół jest dość podobna³¹⁰. Najważniejszym wśród nich jest niewiedza, która jest zasadniczą przyczyną cierpienia jako dwunastoelementowego procesu³¹¹ oraz jego indywidualnego doznania, które jest siódmą jego

³⁰⁹ Bardzo ciekawe są wizje i opisy piekieł buddyjskich. Wyróżnia się ich różne rodzaje; choć częściowo przejęte z wizji hinduskich, niewątpliwie posiadają swoją specyfikę. Wymienia się różne ich liczby: osiem głównych, z których każde otoczone jest przez 16 pobocznych. Mieszkańcy piekieł doświadczają najwymyślniejszych cierpień, które są skutkiem ich karmy. Są np. rąbani na kawałki, pożerani na żywo przez ptaki, cięci przez ostre narzędzia. Po wyczerpaniu się złej karmy mieszkańcy piekieł mogą odrodzić się w innej sferze egzystencji. Por. *Majjhima nikaya*, 130, w: *Buddhist Scriptures*, E. Conde (wyd.) Penguin 1979, oraz *Buddyzm, wybór tekstów*, dz. cyt., s.155-160.

³¹⁰ Na przedstawionym rysunku na prawo od głowy trzymającego koło, zgodnie z ruchem wskazówek zegara: ślepy człowiek z kijem symbolizuje ignorancję, zaślepienie lub niewiedzę (avidya); garniarz z kołem i garnkami wskazuje na dyspozycje karmiczne (samskara); małpa wspinająca się na drzewo – świadomość (vijñana); następny rysunek symbolizuje umysł i ciało – „nazwa i forma” (nama-rupa); statek z pasażerami (pusty dom) to sześć organów zmysłowych (sadayatana); obejmujący się kobieta i mężczyzna – kontakt (sparśa); człowiek ze strzałą w oku – odczuwanie albo wrażenie (vedana); kobieta ofiarowująca napój siedzącemu mężczyźnie – pragnienie lub pożądanie (trans); człowiek zrywający owoc z drzewa – chwytliwość (upadana); brzemienista kobieta – stawanie się (bhava); kobieta z niemowlęciem – narodziny (jati); człowiek wiozący zwłoki – starość i śmierć (jara-marana).

³¹¹ Podstawowe źródło tej koncepcji zawarte jest w *Mahanidanasutta*, por. *Mahanidana Sutta, The Great Discours on Causation. The Sutta and its Commentaries*, przekł. Bhikku Bodhi, BPS Kandy, b.r.w. Por. Także Ł. Trzciniński, *Zagadnienie reinkarnacji*, dz. cyt.. s. 19-25.

częścią. Zrozumienie cierpienia jako procesu zakłada jego wyjaśnienie w łańcuchu zależności przyczynowej. Wszystko ukształtowane ma przyczynę i jest uwarunkowane, zatem jest pozbawione substancjalności. To właśnie jej brak generuje cierpienie w sensie procesu, wskazując też na jego element, czyli doznanie indywidualne cierpienia.

Niewiedza (pali avijja, skr. awidja) jest pierwszym ogniwem tego, co określiliśmy jako warunki indywidualnego cierpienia. Dotyczy niezrozumienia Czterech Szlachetnych Prawd oraz współzależności zjawisk i błędnej ich interpretacji prowadzącej do fałszywego uznania podmiotu działania – „ja”, który rzekomo ma się przemieszczać w samsarze. Stanowi ona podstawę dla samskar³¹², dla ich przejawiania, powstawania, funkcjonowania³¹³ i zanikania. Gdyby uznać za Buddhaghoszą³¹⁴, że samskary („psychiczne siły kształtujące”) są tworcami nieświadomymi, to stanowią jednocześnie pole działania zdeterminowane działalnością sił karmicznych, jak i działaniem wolnej woli. Łączy się w nich zatem element kształtujący, jak i bierny, kształtowany pod wpływem czynów poprzednich egzystencji. Oba odgrywają niemałą rolę w kształtowaniu następnego elementu łańcucha uwarunkowanego powstawania, czyli świadomości (vinnana, vijnana), a to między innymi dlatego, że mogą być dobre, złe lub neutralne. W efekcie to rodzaj samskara decyduje o rodzaju świadomości odrodzeniowej. Na tę ostatnią wywiera też wpływ współdziałanie różnych rodzajów karmana. Po śmierci istoty niewyzwolonej świadomość ta wraca do łona matki i tak staje się przyczyną powstania następnego czynnika łańcucha, nama-rupa, czynnika cielesnego i duchowego, czyli nowej istoty empirycznej, złożonej z pięciu skandha (por. przypis 314). Wybór łona odrodzenia³¹⁵, czyli w efekcie sposobu istnienia (gati), jak i cierpienie z nim związanych, w dużym stopniu uzależniony jest od czynnika karmicznego, który w znacznej mierze to determinuje.

³¹² Skr. samskara, pali sankhara, obejmuje wszystkie impulsy woli lub zamiary czynów, które poprzedzają czyn. Ich obecność warunkuje nowe narodziny, czyli także cierpienie samsaryczne. Jeżeli ich brak, nie powstaje nowa karma, zatem nie ma także cierpienia. Samskara są czwartą skandha, czyli „grupą nagromadzenia”, które łącznie stanowią to, co zwykle nazywa się osobowością. Pozostałe to: cielesność (rupa), uczucia (wedana), postrzeganie (samdźña), świadomość (widźñana).

³¹³ Por. np. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. I, Cambridge 1952, s. 93-94.

³¹⁴ Por. tamże, s. 98, oraz Ł. Trzciński, *Zagadnienie reinkarnacji...*, dz. cyt., s. 19.

³¹⁵ Por. np. *Tybetańska Księga Umarłych*, przekł. I. Kania, Kraków 1991.

Rozwinięcie potencjalności zawartej w nama-rupa stanowi sześć podstaw zmysłowych (szadajatana, pali salayatana), które ujawniając się po narodzeniu, warunkują kontakt albo zetknięcie się ze światem (skr. sparśa, pali phassa). To także kontakt umysłu z przedmiotami mentalnymi. Właśnie ten kontakt stanowi w *Samyutta Nikaya* (III 101)³¹⁶ korzeń (hetu) i warunek (paccaya) dla odczuwania (veda-na). Odczuwanie jest uznane za konsekwencję pojawienia się relacji między obiektem, zmysłem i świadomością. Może być przyjemne, obojętne lub nieprzyjemne, czyli może wywoływać ból i cierpienie, co więcej, odgrywa znaczącą rolę w ukierunkowaniu woli, czyli wywołuje pożądanie (tryszna), choć jak we wcześniejszych analizach przedstawiano, powinno wywoływać też awersję. W buddyjskim łańcuchu uwarunkowanego powstawania zwraca się jednak głównie uwagę na zależność odczucia od kontaktu i na jego skutek w postaci pożądania. Każde odczucie³¹⁷ (wedana) wywołuje pożądanie (tryszna, pali tanha)³¹⁸ i odwrotnie. Zależność jest tu niezwykle dynamiczna i istotna z tego względu, że pożądanie warunkowane odczuwaniem wywołuje żądzę odczuwania, ta z kolei przywiązanie albo lgnięcie do odczuwania, doświadczeń zmysłowych, życia i bytowania. Słowem, warunkuje to przejście do upadana, czyli chęci powrotu do łona matki, do samsary i nowego w niej cierpienia. Jak widać, to tryszna miała być jednym z kolejnych głównych elementów warunkujących cierpienie w łańcuchu przyczynowym. Dalsze elementy łańcucha zaczynają się powielać: stawanie się i bytowanie (bhawa), czyli nowy proces życiowy poprzez narodziny (Dźati, jati), do nowego, pełnego cierpienia istnienia, poprzez starość i śmierć (dżaramarana). Gdy w momencie śmierci pojawia się jakaś forma niewiedzy, łączy się ostatnie ogniwo z pierwszym, zamykając w ten sposób krąg współzależnego powstawania, generującego indywidualny proces cierpienia. Z punktu widzenia trzech czasów albo trzech kolejnych egzystencji: przeszła (aspekt potencjalny cierpienia) generowana przez niewiedzę i samskary wpływa na teraz-

³¹⁶ Por. Ł. Trzciniński, *Zagadnienie reinkarnacji...*, dz. cyt., s. 23.

³¹⁷ Są różne podziały wedana. Na ogół trzy kategorie: przyjemne, nieprzyjemne, obojętne, i pięć klas: umysłowe przyjemne i nieprzyjemne oraz cielesne przyjemne, nieprzyjemne i obojętne. Zatem zwraca uwagę interpretacja cierpienia: umysłowego i cielesnego. Ponadto podobnie dzieli się wrażenia ze względu na uwarunkowanie przez organy zmysłowe.

³¹⁸ W buddyzmie wyróżnia się trzy rodzaje żądz: pożądanie zmysłowe (kama-tryszna), żądzę bycia (bhawa-tryszna) i samozniszczenia (wibhawa-tryszna). Rozróżnia się też żądze ze względu na formę (zmysły).

niejszą (odbieranie potencjału przeszłości i tworzenie potencjału dla teraźniejszości i przyszłości cierpienia) poprzez: świadomość, czynniki cielesne i duchowe, sześć podstaw zmysłowych, kontakt, wrażenie, pożądanie, pragnienie powrotu do łona matki, powstawanie nowego istnienia i przyszłe istnienie (realizacja potencjału wcześniejszego) jako rezultatu obejmującego narodziny, starzenie się i śmierć.

Zrozumienie procesu współzależnego powstawania cierpienia oraz roli, jaką odgrywają w nim niewiedza, nietrwałość oraz pożądanie, stanowi nieodzowny element w zrozumieniu buddyjskiej nauki o Czterech Szlachetnych Prawdach, wskazujących na metafizykę cierpienia.

3.2.5.4. Cztery Szlachetne Prawdy o cierpieniu

Niewiedza, do której się ciągle odwoływano w doktrynie współzależnego powstawania, wyrażała się w niezrozumieniu Czterech Szlachetnych Prawd. W efekcie trzeba zauważyć, że w nauce buddyjskiej przyjmuje się, iż niewiedza determinuje cierpienie samsaryczne, tak jak opisuje to współzależne powstawanie, a Cztery Prawdy starają się je dokładnie opisać. Jednak zanim przejdzie się do próby ich opisu, wypada zwrócić uwagę na proces uświadamiania prawdy oraz jej zależność od prawa przyczynowego.

Uświadomienie prawdy, dające w efekcie pokonanie cierpienia, dokonuje się mocą myśli doskonale oczyszczonej, nakierowującej umysł na przypomnienie doświadczeń istot, ich narodzin, ich doświadczeń i ich cierpień w różnych światach (gati). To za ich pomocą Budda ujrzał Cztery Szlachetne Prawdy, a także zniszczył trucizny zwane asrawami³¹⁹ i dowiedział się, że ponowne narodziny są dlań unicestwione³²⁰. Mówiąc innymi słowy, to, na co wskazuje *Majjhima nikaya*, wcześniej przywołana, wskazuje na zależność Czterech Prawd od prawa przyczynowego. Cztery Szlachetne Prawdy o cierpieniu można zrozumieć, jeśli wyprowadzi się je z mechanizmu prawa przyczynowego. Analizuje się wtedy cierpienie niejako z metodologicznego poziomu. Bez względu na to, jak szkoły Mahajany czy Hinajany pojmują ową prawdę, osiąga się ją poprzez zrozumienie prawa przyczynowego:

³¹⁹ Pali asawa, dosł. „wpływ”, „skalanie”. Trzy stanowią korzenie wszelkiego cierpienia. Są nimi: kamasrawa – skalanie pożądaniem, bhawasrawa – istnienie i awidjasrawa – niewiedza.

³²⁰ Por. *Majjhima nikaya* I. 247-248.

*Ten, kto uświadamia sobie przyczynowe powstanie rzeczy, widzi prawdę; kto widzi prawdę, widzi Buddę*³²¹.

Ostatecznie niezrozumienie prawdy o cierpieniu i wszystkie tego konsekwencje są skutkiem niewniknięcia w istotę i sens cierpienia jako uwarunkowanego procesu:

*Poprzez niezrozumienie, poprzez niewniknięcie w cztery szlachetne prawdy, bracia, popadliśmy i wędrujemy w kółko w tej długiej, długiej podróży (ciągłych narodzin), zarówno wy, jak i ja*³²².

Przejdźmy jednak do najkrótszej syntezy buddyzmu i jednocześnie syntezy buddyjskiej metafizyki cierpienia, do Czterech Szlachetnych Prawd³²³.

Kiedy Budda przebywał w Benaresie w Isipatana, w Parku Jelenim, zwracając się do pięciu swoich uczniów, wskazał nie tylko na wyższość środkowej ścieżki³²⁴, ale także na cztery prawdy³²⁵, w których zawarta jest istota buddyjskiej metafizyki cierpienia.

Są nimi: Prawda o cierpieniu (pali dukkha, skr. dukkha), o jego powstaniu (dukkha samudaya), ustaniu (dukkha-nirodha) i o ścieżce wiodącej do jego ustania (dukkha-nirodha-gamini-patipada). Budda ogłosił je, zwracając się do uczniów słowami:

A to jest, mnisi, szlachetna prawda o bólu: narodziny są bolesne, starość jest bolesna, choroba jest bolesna, śmierć jest bolesna, smutek, lament, przygnębienie i rozpacz są bolesne. Pokrótce, pięć grup chwytania (khandha) jest bolesnych.

³²¹ Aspects, s. 51, cytuję za: Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, dz. cyt., s. 142.

³²² *Some Sayings of the Buddha*, dz. cyt., s. 13.

³²³ Por. np. *Dhammacakkappawattana sutta*, *Samyutta-nikaya*, V, 420, w: *Elary Buddhisth Scriptures*, dz. cyt., s. 29-31. Por. także: H. Oldenberg, *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, przekł. I. Kania, Kraków 1994, s. 130-131; S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 350; *Dvayatanupassana Sutta* oraz *Mahavagga*, I, 6, 17-22, 29-30, w: *Buddyzm, wybór tekstów*, dz. cyt., s. 57-58 oraz 61-62; *Dhammacakra-pravartana-sutta*, w: *Nauka Buddy*, s. 48, czy *Dighanikaya* II, 305, 308, 310 oraz *Dhammapadam* 273-276, w: *Muttavali. Księga wypisów starobuddyjskich*, przekł. I. Kania, Kraków 1999, s. 205-210.

³²⁴ Środkowa Ścieżka (majjhima patipada) pomiędzy skrajnościami, do których zaliczano zarówno oddanie się nadmiernej ascezie, jak i oddanie się nadmiernym namietnościom. Analiza Środkowej Ścieżki (buddyzm) wskazuje na konieczność wglądu i poznania, dających możliwość osiągnięcia wyższej wiedzy, oświecenia i w efekcie nirwany.

³²⁵ Na ogół Cztery Szlachetne Prawdy interpretowane są jako metafizyczny pogląd na świat. Sangharakszita, powołując się na Nalinaksha Dutta, zwraca uwagę na metologiczną interpretację Czterech Prawd. Kolejno mają one wskazywać na: istnienie, jego źródło, ustanie i środek do ustania. Por. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, dz. cyt., s.170.

A to jest, mnisi, szlachetna prawda o przyczynie bólu: pragnienie, które dąży do odrodzenia się, połączone z przejemnością i żądzą, znajdujące przyjemność to tu, to tam, mianowicie, pragnienie namiętności, pragnienie egzystencji, pragnienie nie-egzystencji.

A to jest, mnisi, szlachetna prawda o ustaniu bólu, ustanie bez pozostałości pragnienia, opuszczenie, zaniechanie, uwolnienie, brak przywiązania.

A to jest, mnisi, szlachetna prawda o drodze, która wiedzie do ustania bólu: jest to szlachetna ośmioraka ścieżka, mianowicie właściwy pogląd, właściwa intencja, właściwa mowa, właściwe działanie, właściwe środki utrzymania, właściwy wysiłek, właściwa uważność, właściwe skupienie³²⁶.

Budda wybrał jako treść pierwszej prawdy, podobnie jak uczynił to w *Sankhjakarika* Iśwarakriszna, zwrócenie uwagi na doświadczanie cierpienia. Wskazał nie tylko na różne jego przejawy, ale i na to, że cierpienia się doświadcza, że się je odczuwa, w całym egzystencjalnym istnieniu. Człowiek istnieje, bo cierpi, albo cierpi, bo istnieje. Cierpienia doświadcza się w życiu w sposób nieustanny i trzeba jeszcze raz przypomnieć ewentualnym oponentom takiego poglądu, że wcale jako przeciwieństwo cierpienia nie jawi się tu przyjemność:

Zastanówcie się nad waszym ciałem i pomyślcie o jego nieczystości. Jak możecie ulegać jego pragnieniom wiedząc, że zarówno ból jak i rozkosz tak samo prowadzą do cierpienia?³²⁷

Analiza pierwszej prawdy z czterech szlachetnych wskazuje, że Budda przedstawił jedną z najgłębszych i najszerzych prawd na temat metafizyki cierpienia, identyfikując je z istnieniem empirycznym. Jednak tu może powstać pytanie, skąd ta jednoznaczna identyfikacja i jakie jest jej ostatecznie zadanie. Czy może to być zabieg uzasadniający właściwy wysiłek w poszukiwaniu doskonałości, a może chodzi o wskazanie na to, że źle się żyje, albo chodzi o wstrząs zmuszający czy też inicjujący rozwój duchowy człowieka? Wszystkie pytania zawierają, jak się wydaje, właściwe motywacje, wskazują na pozytywny aspekt rozwoju duchowego, który wychodzi poza metodę usuwania jedynie cierpienia³²⁸.

³²⁶ *Samyutta-nikaya*, V, 420, w: *Early Buddhist Scriptures*, dz. cyt., s. 29-31.

³²⁷ *Digha Nikaya* 16, *Mahāparinibbana-sutta*, w: *Nauka Buddy*, dz. cyt., s. 28.

³²⁸ Z pierwotnej nauki zostały wyprowadzone różne nowe interpretacje buddyzmu. Poszukiwać można tej rdzennej nauki Buddy wskazującej na pozytywny element rozwoju duchowego, który Sangharakszita od początku kojarzy z motywem osiągnięcia doskonałości daleko wychodzącym poza jednostkowe pokonywanie cierpienia. Por. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, dz. cyt., s. 182-185.

Pierwsza prawda o cierpieniu ukazuje przykłady oraz główne typy cierpienia. Ukazuje też pięć grup chwytania (skandha), o których wspomniano już wcześniej, tworzących pozór osobowości, które generują cierpienie poprzez: cielesność, odczuwanie, postrzeganie, dyspozycje karmiczne i świadomość. Jednak buddyjska nauka mówiąca o cierpieniu nie tylko wskazuje na przejawy cierpienia, ale także stara się je przeanalizować w ich fazach. Mamy zatem opisy albo definicje faz cierpień wcześniej wymienianych, które pomagają zrozumieć, dlaczego narodziny czy śmierć są cierpieniem:

Czym zaś są narodziny? Narodziny istot należących do tego lub tamtego porządku istot, to, że się rodzą, ich poczęcie i wyłonienie się do egzystencji, pojawienie się „grup egzystencji” (Khandha), powstanie aktywności zmysłowej: to się nazywa narodzinami.

A czym jest starość? Starość istot należących do tego lub tamtego porządku istot, ich starzenie się, kruchość, posiwienie i pomarszczenie; spadek ich siły życiowej, zużywanie się zmysłów – to nazywa się starością.

A czym jest śmierć? Odchodzenie i ginięcie istot z tego czy tamtego porządku istot, ich zniszczenie, znikanie, śmierć wypełnienie się ich okresu życia, rozpuszczenie grup egzystencji, wyzbycie się ciała- to nazywa się śmiercią.

A czym jest smutek? Smutek powstający przez tę czy tamtą stratę lub niepowodzenie, które się spotyka, martwienie się, stan zatrzwożenia, wewnętrzny smutek, wewnętrzna niedola – to nazywa się smutkiem.

A czym jest lament? Przez jakąkolwiek, tą czy tamtą stratę lub niepowodzenie, które komuś przypada, następuje jęk i lament, zawodzenie i lamentowanie, stan niedoli i lamentu – to nazywa się lamentem.

A czym jest ból? Cieleśny ból i nieprzyjemność, bolesne i nieprzyjemne uczucie wytworzone przez cielesne wrażenie – to nazywa się bólem.

A czym jest żal? Umysłowy ból i nieprzyjemność, bolesne i nieprzyjemne uczucie wytworzone przez umysłowe wrażenie – to nazywa się żalem.

A czym jest rozpacz? Strapienie i rozpacz powstają poprzez tę czy tamtą stratę lub niepowodzenie, które ktoś napotyka, utrapienie i desperacja – to się nazywa żalem.

A czym jest „cierpienie nieuzyskiwania tego, czego się pragnie”?

Do istot poddanych narodzinom przychodzi pragnienie: „Ach, żebyśmy nie byli poddani narodzinom! Ach, żeby nowych narodzin nie było przed nami!” Poddani są starości, chorobie, śmierci, smutkowi, lamentowi, bólowi, żalowi i rozpaczcy, przychodzi do nich pragnienie: „Ach, żebyśmy nie byli poddani tym rzeczom! Ach, żeby tych rzeczy nie było przed nami!” Ale tego nie można osiągnąć jedynie poprzez pragnienie; a nieuzyskiwanie tego, co się pragnie, jest cierpieniem”³²⁹.

³²⁹ *Digha-nikaya*, XXII, przekł. Njanatiloki, w: *The Word of the Buddha*, wyd. 11, Colombo 1952, s. 3-4. Cytuję za Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, tamże, s. 177-178.

Mamy zatem w przytoczonym fragmencie nie tylko dziewięć głównych przejawów cierpienia trapiących istoty empiryczne, ale i opis kolejnych znaczących jego faz. Po tym rozbudowanym opisie w drugiej Szlachetnej Prawdzie przechodzi się do opisu podstawowej przyczyny cierpienia. Jest nią pożądanie (tryszna), o którym wcześniej już wspomniano, że powstaje na bazie kontaktu organu zmysłu z odpowiednim obiektem. Skłania ona do czynu, niosąc za sobą odpłatę i cierpienie. Trzecia Prawda odnosi się do zjawiskowej sfery przedstawianej w prawdzie pierwszej i drugiej. Jest też, w pewnym sensie, kontynuacją drugiej, gdyż wskazuje na jej przeciwieństwo. Tam gdzie nie ma pragnienia i pożądania, nie ma też cierpienia. Cierpienie ustaje tam, gdzie zanika pożądanie (pragnienie). Jednak do tego potrzebna jest Szlachetna Ośmioraka Ścieżka³³⁰, w której zwraca się uwagę na właściwy pogląd, dotyczący zrozumienia czterech szlachetnych prawd, początkowo tylko racjonalnego, aby ostatecznie pod koniec tej ścieżki stał się on wglądem duchowego doświadczenia. Po właściwym poglądzie następujące elementy ośmiorakiej ścieżki to: właściwe pragnienie (intencja), mowa, działanie, utrzymanie, wysiłek oraz właściwa uważność i skupienie. Pięć pierwszych wskazuje kolejno na: nieprzyczynianie się swymi pragnieniami do jakiegokolwiek krzywdy; powstrzymywanie się od wszelkich przewinień wynikających z używania języka, od zabijania, kradzieży, od szkodliwych myśli, czy wskazuje na aktywne zapobieganie złu itp. Wreszcie właściwa uważność i właściwe skupienie. Ta pierwsza ma na względzie ciało, uczucia, umysł i myśli, skupiając się na rozpraszeniu pragnień i przygnębień, które one niosą. Druga, uważność, ostatecznie owocuje rozproszeniem przyjemności i bólu, a przed ich rozproszeniem także uniesienia i depresji, stanem „(...) bez przyjemności i bólu, który cechuje się uważnością i równowagą”³³¹.

Próba analizy buddyjskiej metafizyki cierpienia niesie z sobą wiele innych możliwości jego interpretacji, które warto podjąć. Wszystkie wydają się łączyć z głównymi elementami nauki o cierpieniu, o których wspomniano wcześniej. Nowe interpretacje i rozwinięcia metafizyki cierpienia pojawiają się w różnych okresach rozwoju buddyzmu i są częścią nauki różnych jego szkół. Nie sposób ich wszystkich omówić. Kończąc omawianie buddyjskiej metafizyki cierpienia, zwrócimy jeszcze uwagę na wybrane, ciekawe jego koncepcje w nauce: Gampopy, Nagardżuny i Śantidewy.

³³⁰ Por. *Samyutta-nikaya*, V. 8, por. *Buddyzm, wybór tekstów*, dz. cyt., s. 62-64.

³³¹ Por. tamże.

3.2.5.5. Cierpienie jako element życia prenatalnego

Nawiązaniem do wcześniejszych rozważań dotyczących pierwszej prawdy o cierpieniu są niewątpliwie poglądy Gampopy³³². Przenosi się w nich uwagę do rzadko podejmowanego zagadnienia cierpienia, ale doświadczanego w wymiarze płodowym (prenatalnym) – od poczęcia (okkanti) do narodzin (sanjati). Gampopa, odwołując się do uznanej prawdy, mówiącej, iż wszystkie istoty w stanie pośrednim, pomiędzy śmiercią a odrodzeniem, posiadają cudowne moce, nie tylko przemieszczania się w przestrzeni, ale także zdolność ujrzenia przyszłego miejsca odrodzenia, zwraca uwagę na ich przykre doświadczenia, których doznają w tym czasie. Powstają one oczywiście jako rezultat własnej karmy. Istoty mające się odrodzić, ze względu na zebrane zasługi i przewiny, udają się do gorszych lub lepszych miejsc (gati). Gdy mają się odrodzić jako mężczyźni, odczuwają silne przywiązanie do swej matki i antypatię do ojca. Jeżeli mają się odrodzić jako kobiety, odczuwają silne przywiązanie do ojca i antypatię do matki. Wskutek tego przywiązania i antypatii zasada świadomości łączy się z wydzielinami ojca i matki (okkanti). Od tej chwili istoty pozostają w łonie matki przez 38 tygodni albo osiem, dziewięć czy dziesięć miesięcy, doświadczając nieustającego bólu i cierpienia, które jest udziałem nowej, tworzącej się istoty. Gampopa pisze o tym tak:

Podczas pierwszego tygodnia w łonie matki istota gotuje się i smaży jak w ciepłym naczyniu, podczas gdy organy zmysłowe ciała i zasada świadomości doświadczają niewyobrażalnego bólu. W tym stanie zarodek nosi nazwę owalnego kształtu (kalala) i przypomina ryż w wodzie lub osłodzony twaróg³³³.

Dzieje się tak poprzez następne tygodnie wzrastania i zmiany kształtów, aż do tygodnia siódmego kiedy:

(...) powstaje tzw. ściskający wiatr, przez dotyk którego powstają dłonie i stopy. Zarodek w tym stanie czuje ból, sprawiający powstanie w nim myśli o porywaniu poprzez silny wiatr i rozciąganiu go przez kogoś kijem.

³³² Gampopa (sGam po pa), 1079-1153, uczeń Milarepy, jedna z centralnych postaci szkoły Kagyupa. Najważniejsze jego dzieło to *Ozdoba z klejnotów wyzwolenia*. Por. przekład H. V. Guenthera, sGam.po.pa, *The Jewel Ornament of Liberation*, Berkeley 1971, Boston-London 1986. Por. także przekład jego fragmentu, do którego się odwołuje, przytaczając poglądy Gampopy: *Dvags.po.thar.rgyan*, cz. V, autorstwa J. Sieradzana, w: *Buddyzm, wybór tekstów*, dz. cyt., s. 153-154. Por. też Gyaltsab Rinpoche, *Cztery Dharmy Gampopy*, przekł. z tybetańskiego K. Holmes, przekł. polski KT, Kraków, w Roku Drewnianego Psa.

³³³ *Dvags.po.thar.rgyan*, cz. V, dz. cyt.

W jedenastym tygodniu w łonie matki powstaje tzw. wiatr wstępnego pojawienia się, przez dotyk którego powstaje dziewięć otworów ciała. W tym czasie odczuwa się ból taki, jak gdyby otwartą ranę przebijano palcem.

Cierpienie pobytu w łonie można zilustrować w inny sposób. Kiedy matka nie przestrzega diety, dając pierwszeństwo zimnym potrawom, zarodek odczuwa taki ból, jak naga osoba wyrzucona na lód. Podobnie, ból pojawia się, kiedy pożywienie jest zbyt gorące lub zbyt kwaśne. Przejadanie się prowadzi do tego, że czuje on jak gdyby był zgniatany pomiędzy skałami; niedożywienie z kolei prowadzi do odczucia zawieszenia i bujania się w powietrzu. W wyniku pospiesznego chodu, skakania lub spadania w dół matki, odczuwa on ból, jak gdyby toczył się w dół po pochyłości wzgórza. Jeśli w czasie ciąży matka nadużywa seksu, zarodek odczuwa to tak, jak gdyby był kluty kołcami.

W trzydziestym siódmym tygodniu, świadomość płodu, ciągle przebywając w macicy, zmartwiona stanem brudu, smrodu, ciemności i uwięzienia, postanawia myśl o ucieczce.

W trzydziestym ósmym tygodniu, w łonie matki powstaje tzw. Wiatr zrywania kwiatu, który obraca płód wokół i pcha go w pobliże otworu łona. Odczuwa się wtedy ból, jakby pochodzący od ran zadanych przez żelazne maszyny.

W ten sposób płód gotowany i smażony w ciepłe łona jak w gorącym naczyniu przez długi czas, był dotykany i wstrząsany przez dwadzieścia osiem różnych wiatrów. Rosnąc i żywiąc się tym, co było zawarte we krwi matki, owalny kształt istoty rozwijał się³³⁴ w normalne ciało. (...) Wreszcie powstaje tzw. wiatr patrzący w dół, który skierowuje głowę płodu w dół i dziecko osiąga zewnętrznego świata z wyciągniętymi dłońmi. Tutaj doświadcza bólu, jakby było przeciągane przez sieć z żelaznych prętów”³³⁵.

Cierpienie analizowane w buddyjskiej nauce posiada swoje liczne interpretacje. Przykład tej bardzo realistycznej wersji Gampopy niewątpliwie stanowi przedłużenie czy konsekwencję zwrócenia uwagi na samsaryczne uwarunkowania buddyjskiej metafizyki cierpienia. Wyjście poza nie stanowi analiza cierpienia u Nagardżuny, którego myśl powstała przeszło 850 lat wcześniej niż rozważania Gampopy.

3.2.5.6. Dwie prawdy o cierpieniu Nagardżuny

To, co stanowiło podstawę w buddyjskiej metafizyce cierpienia, opartej na poszukiwaniu wspólnych dla wszystkich szkół elementów

³³⁴ Wszystko to sprawia moc karmy.

³³⁵ *Dvags.po.thar.rgyan*, cz. V, dz. cyt.

nauki, w naturalny sposób zostało przeinterpretowane w filozofii Nagardżuny³³⁶. Nowość metafizycznej interpretacji cierpienia Nagardżuny polegała między innymi na zwróceniu uwagi na zjawiskową naturę świata, ale nie tylko. Oczywiście naszym zadaniem nie jest odtworzenie całej nauki Nagardżuny, lecz jedynie zwrócenie uwagi na wybrane nowości w analizie cierpienia. Można mieć w związku z tym wrażenie, że wszystko, co do tej pory zostało powiedziane na temat cierpienia w buddyzmie, było czynione z perspektywy widzenia człowieka jeszcze niewyzwolonego. Zatem rzeczywistość, a w nim metafizyka cierpienia do czasów Nagardżuny były opisywane tak, jak je przeżywał człowiek niewyzwolony. Nagardżuna co prawda nie zanegował ostatecznie takiego opisu świata i cierpienia, ale odróżnił go od opisu świata czynionego z perspektywy prawdy ostatecznej. Zatem Nagardżuna analizując rzeczywistość, odróżnił dwie prawdy satja-dwaja (satya-dvaya), prawdę potoczną (samwryti-satja [samvrti-satya]), relatywną, konwencjonalną albo empiryczną, doświadczenia oraz prawdę ostateczną (paramartha-satja [paramartha-satya]), stanu wyzwolenia, która każdy składnik bytu ukazuje jako pusty (siunja [śunya])³³⁷. Podobnie jak w analizie rzeczywistości, tak i w przypadku analizy metafizyki cierpienia na poziomie prawdy potocznej ważne jest zwrócenie wobec niego uwagi na tego, albo to, co doświadcza cierpienia, i wyodrębnienie owego ze świata, który tworzy cierpienie. Poznanie cierpienia z perspektywy prawdy ostatecznej, jako dane bezpośrednio, wolne jest natomiast od tych wcześniejszych uwarunkowań wskazujących na relacje podmiotowo-przedmiotową. Ponieważ wszystkie składniki bytu, podmiotowy byt, jak i wszystkie rzeczy poddane wnioskowaniu lub percepcji, są puste, podobnie trzeba traktować cierpienie. Ale zanim się o nim powie, trzeba wspomnieć, iż Nagardżuna przed

³³⁶ Najbardziej znaczące nurty Mahajany przyznały Nagardżunie (ok. 150-250 n.e.) najwyższe miejsce zaraz po Gautamie. W VIII w. sobór w Lhasie uznał za sprawą Kamalaśili, że system Nagardżuny jest jedyną ortodoksyjną nauką. Nagardżuna założył szkołę madhjamaki, inicjując tym samym spekulatywną odmianę mahajany. W analizie myśli Nagardżuny korzystam m.in. z: K. Satchidananda Murty, *Nagardżuna*, New Delhi 1971; C. Lindner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, Delhi 1987 (1982); Kenneth K. Inada, *Nagarjuna. A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay*, Tokyo 1970. Por. też: S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. I, dz. cyt., s. 588-607, 633-638; M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 257 i n.; K. Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu Mahajany, Madhjamaka i Jogaczara*, w: *Filozofia Wschodu*, dz. cyt., s. 207-244; V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, dz. cyt.

³³⁷ Por. V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, dz. cyt., s. 122.

jego analizą zauważa, że już sama nauka Buddy odnosi się do dwóch prawd³³⁸.

Udzielane przez Buddów nauki Dharmy opierają się na dwóch prawdach: relatywnej [światowej] prawdzie oraz ostatecznej [najwyższej] prawdzie³³⁹.

Za pomocą tego rozróżnienia Nagardżuna wskazuje, że ową wyższą prawdę o rzeczywistości osiąga się przez niższą (relatywną). Zatem poznanie wyższej prawdy o cierpieniu (paramartha) możliwe jest przez fałsz (samvrti) tej niższej o nim, co jest niezmiernie ważne dla zrozumienia argumentacji, które stosuje filozof, a które przytaczamy poniżej:

Ci, którzy nie znają różnicy pomiędzy tymi dwiema prawdami, nie są w stanie zrozumieć głębokiej natury nauk Buddy.

Bez wsparcia się na zwykłym, codziennym życiu [czyli prawdzie relatywnej] nie uda się wyrazić prawdy ostatecznej, a bez zrozumienia prawdy ostatecznej, nie uda się zrealizować Nirwany.

Niewłaściwie rozumiana śunjata może doprowadzić do zguby tępą osobę. Przypomina źle schwytanego węża albo błędnie zastosowaną wiedzę magiczną³⁴⁰.

Powstaje zatem pytanie, jaka jest ta wyższa prawda, ukryta przed umownością naszego życia.

W sensie ścisłym wskazuje, że nie ma egzystencji, ustawiania bytu, narodzin, wyzwolenia. Rzeczywistość jest pusta (siunja)³⁴¹. Gdyby świat był rzeczywisty, nie mogłyby w nim zachodzić żadne przemiany. Dlatego świat jest nierzeczywisty. Nic nie posiada w nim swojej własnej natury i egzystencji. Wszystko jest relatywne, nic nie posiada własnej istności (swabhawata). Wszystkie rzeczy są puste³⁴². Świat Nagardżuny jest nierzeczywisty i pusty, ale jego siunja³⁴³ nie wskazuje na nihilizm sprowadzający świat do nicości. W efekcie u Nagardżuny siunja ma to samo znaczenie co współzależne powstawanie:

³³⁸ Por. K. K. Inada, *Nagarjuna...*, dz. cyt., XXIV, 8. Por. też, Nagardżuna, *Wybór pism*, wybór i przekł. J. Sieradzan, Kraków w Roku Wodnej Owcy. Fragmenty *Mulamadhyanamakarikā* cytujęw oparciu o polski przekład.

³³⁹ MMK XXIV 8.

³⁴⁰ MMK XXIV 9, 10, 11.

³⁴¹ Por. rozwinięcie tej kwestii np. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, dz. cyt., s. 601.

³⁴² Por. K. Satchidananda Murty, *Nagardżuna*, dz. cyt., s. 80-82.

³⁴³ Pusty oznacza tu brak istotności rzeczy, ale nie ich nieistnienia jako fenomenów.

Jeżeli coś koresponduje z śunją, wówczas wszystko jest możliwe, a jeśli coś nie koresponduje z śunją, wówczas nic nie jest możliwe³⁴⁴.

Uważamy, że współzależne powstawanie jest śunją. Śunją jest prowizoryczną nazwą [czyli tworem myślowym] dla współzależności [bytów], a nie pojęciem, które umożliwia poznanie. Jest to w istocie środkowa ścieżka³⁴⁵.

Jej cechą charakterystyczną jest pokonanie orzekania, w którym uznaje się, że coś „jest” lub „nie jest”³⁴⁶, co przekłada się na uznanie, że świat składający się z narodzin, życia i śmierci jest nierzeczywisty³⁴⁷, podobnie sanskary³⁴⁸, wyzwolenie³⁴⁹, wszelkie uczynki³⁵⁰ i przede wszystkim to, co najważniejsze dla naszych rozważań, cierpienie³⁵¹ – też jest nierzeczywiste.

Wszystko to zawdzięcza swoje istnienie stosunkom, których nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć. Świat ma istnienie jedynie zjawiskowe³⁵². Nic nie posiada własnej natury. Nawet ostateczne składniki świata (dharma) nie posiadają substancjalności, nie są trwałe ani chwilowe. Podobnie cierpienie, chociaż w istocie może istnieć, ostatecznie, przez to, że jest nierzeczywiste, nie ma go. Taka prawda trudna do zrozumienia na gruncie potocznego myślenia³⁵³ ujawnia nie tylko, że coś może być ani wieczne, ani nie wieczne, podobnie, że nie jest substancjalne ani nie-substancjalne. Taka prawda wskazuje na wolność od dualnej interpretacji świata w sensie już wcześniej wspomnianym, że coś „jest” lub „nie jest”. Stąd ostateczną prawdą jest pustka i na tym poziomie możemy przejść do analizy cierpienia u Nagardżuny, którą dokonuje w XII rozdziale *Mulamadhjamakakariki*. Swoją analizę cierpienia rozpoczyna od odniesienia się do poglądów, o których wcześniej wspomniano także w tym opracowaniu.

³⁴⁴ MMK XXIV 14. Śunją jest podstawą wszelkiego istnienia, a zatem bez niej nic nie jest możliwe, por. K. Inada, *Nagardżuna*, dz. cyt., s. 147.

³⁴⁵ MMK XXIV 18.

³⁴⁶ Tak więc twierdzenie, że rzeczy są i że ich nie ma, jest fałszywe. Prawda leży pośrodku w pustce.

³⁴⁷ Por. MMK XI.

³⁴⁸ Por. MMK XIII.

³⁴⁹ Por. MMK XVI.

³⁵⁰ Por. MMK XVIII.

³⁵¹ Por. MMK XII.

³⁵² Por. S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, dz. cyt., s. 597-598.

³⁵³ Myśl Nagardżuny jest bardzo trudna do zrozumienia. Oparta na dwuwarściowej logice czterech alternatyw, często wymyka się pełnemu zrozumieniu. Por. Satchidananda Murty, *Nagardżuna*, dz. cyt., s. 80-82.

Niektórzy utrzymują, że cierpienie powstaje z siebie, z czego innego, z obu tych przyczyn na raz, lub zgoła bez przyczyny. Jednak twierdzenia, które traktuje cierpienie jako skutki (skutek), nie da się uzasadnić.

Jeżeli cierpienie powstawałoby z siebie, nie powinno istnieć w zależności od czegoś innego, ponieważ, naturalnie, te [istniejące obecnie] skandhy są pokrewieństwo związane z powstawaniem [przyszłych] skandh.

Jeżeli te [obecne] skandhy różniłyby się od tamtych [przyszłych], lub jeśli późniejsze byłyby różne od wcześniejszych, wówczas cierpienie, jak również tamte [przyszłe] skandhy, byłoby spowodowane przez coś innego”³⁵⁴.

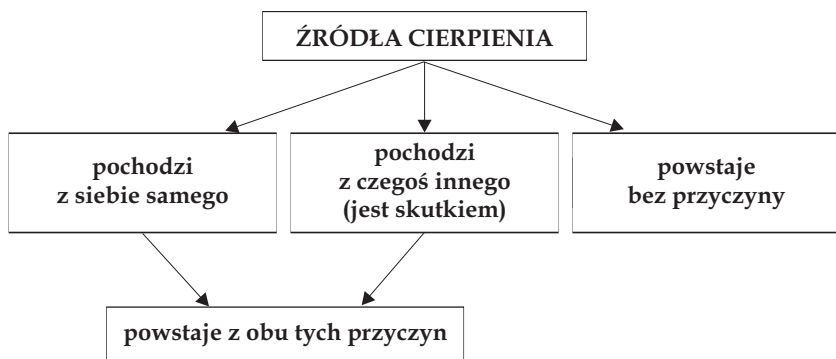
Jednak, co ciekawe, choć Nagardżuna, wzorem niektórych swoich poprzedników początkowo wymienia różne możliwe źródła cierpienia (por. rysunek 18), ostatecznie poddaje je krytycznej analizie, w której musi ukazać ich fałsz, aby przejść do opisu cierpienia z punktu widzenia ostatecznej prawdy.

Zatem, zdaniem Nagardżuny, trudno utrzymać twierdzenie, jakoby cierpienie powstawało z samego siebie, podobnie jak to, w którym uznaje się, iż jest czegoś skutkiem. Powstanie z siebie wyklucza istnienie w zależności, podobnie jak różnice pomiędzy tym, co istnieje obecnie, a tym, co istnieje w przyszłości, wyklucza powstanie cierpienia z siebie samego³⁵⁵. Zatem gdyby uznać, że przyczyna cierpienia leży poza nim samym, to może przyczyną cierpienia jest sama jednostka lub jakaś inna jednostka. Oczywiście, tu mogą kryć się wszelkiego rodzaju byty, o których filozof nawet nie wspomina, bo i po co, skoro wszystkich ich tajemnicą czy istotą jest to, co można by nazwać indywidualnym ego. W efekcie Nagardżuna przenosi rozważania poszukujące źródeł cierpienia poza nim samym na te, które poszukują podstaw pozornego poczucia indywidualności, ja, czyli ego. Chciałoby się słowami Nagardżuny spytać, gdzie ono jest, wobec czynionej przezeń analizy elementów uwarunkowanych (samskara)³⁵⁶ i analizy połączenia

³⁵⁴ Por. MMK XII. 1-3.

³⁵⁵ Choć na gruncie logiki Nagardżuny może nie budzić to większych zastrzeżeń, to taka argumentacja niesie z sobą oczywiście wiele pytań. Na przykład: Jak rozwiązać znamiona upływu czasu ciała ludzkiego? Dla Nagardżuny wydaje się to być proste w momencie, kiedy odwołamy się do analizy elementów uwarunkowanych (samskara) – por. MMK XIII oraz MMK XV. Wskazuje się w niej na niezależność myśli Nagardżuny od koncepcji bytu i niebytu. Zatem „...młodość [a także starość] się nie starzeje” (MMK XIII. 5) Bo, choć śunjata, czyli natura takości, rezygnuje z wszystkich fałszywych poglądów, to ci, zdaniem Nagardżuny, którzy „...obstają przy idei czy koncepcji śunjaty, są niepoprawni” (por. MMK XIII. 8).

³⁵⁶ Por. MMK XIII oraz uwagi w przypisie poprzednim.



Rysunek 18. Główne źródła cierpienia, których realność zanegował Nagardżuna

(samsarga)³⁵⁷. Przytoczmy jednak przykład, jak filozof dokonuje całej analizy cierpienia, poszukując jego źródeł w czym innym niż ono samo:

Jeżeli przyczyną cierpienia jest sama jednostka, wówczas powinna być ona czymś odrębnym od cierpienia. Kim jest to indywidualne ego, które powoduje cierpienie ego?

Jeżeli przyczyną cierpienia jest inna jednostka, to gdzie jest ego, które – będąc oddzielone od cierpienia – [na pozór]doświadcza cierpienia spowodowanego przez inną jednostkę?

Jeżeli przyczyną cierpienia jest inna jednostka, jaka jest [natura] tej jednostki, która – choć sama nie cierpi – to jednak powoduje cierpienie innych?

Jeżeli nie da się dowieść, że przyczyna cierpienia leży w sobie, to gdzie szukać cierpienia, którego przyczyną jest coś innego, skoro przyczyną cierpienia innej jednostki jest z pewnością właśnie ta jednostka?

A zatem, przyczyną cierpienia nie jest ego, ponieważ nie może ono powstać samo z siebie. Jeżeli inna jednostka nie może spowodować własnego cierpienia, to dlaczego cierpienie miałyby powstać z czegoś innego?

Jeżeli cierpienie mogłoby powstać z siebie, albo z czegoś innego, wówczas mogłoby także powstać z obu tych przyczyn na raz. Gdzie jest to nie mające przyczyny cierpienie, które nie powstało ani z siebie, ani z czegoś innego?

³⁵⁷ Por. MMK XIV wskazująca, że widzący, widziany obiekt oraz akt widzenia w efekcie nie istnieją, podobnie jak niemożliwy jest proces ich połączenia.

Ten czworaki przyczynowy pogląd jest niemożliwy do zastosowania nie tylko w odniesieniu do cierpienia, ale także jeśli chodzi o zewnętrzne byty³⁵⁸.

Można zatem jeszcze raz powtórzyć kolejną ważną dla buddyjskiej metafizyki cierpienia konkluzję, która wynika z rozważań Nagardżuny. Cierpienie jest niereczywiste, nie ma go, ale z absolutnego punktu widzenia. Podobnie jak, co może wydać się szokujące, Cztery Szlachetne Prawdy o Cierpieniu³⁵⁹, koncepcja nirwany³⁶⁰ i wiele wcześniej wskazywanych elementów opisujących cierpienie³⁶¹ – są nierealne. Nie można się co prawda, w koncepcji Nagardżuny, ostatecznie wyprzec cierpienia, bo istnieje ono w sferze zjawiskowej, tak jak świat, który ostatecznie jest ułudą stworzoną przez relacje.

3.2.5.7. Intencja przebudzenia, przebudzenie oraz pomoc wszystkim żywym stworzeniom w pokonaniu cierpienia. Ideał bodhisattwy Śāntidewy

Po Nagardżunie, który pryncypialnie odrzucił wszystkie poglądy na temat cierpienia, wraz z nim samym, na szczególną uwagę w rozważaniach dotyczących metafizyki cierpienia w myśli buddyjskiej zasługuje Śāntidewa. Oczywiście, historia linii przekazu nauki Buddy, od ojca Buddy naszych czasów do pierwszego Dalaj Lamy³⁶², zawiera wiele znaczących poglądów dotyczących także cierpienia, w co najmniej stu trzydziestu sześciu interpretacjach³⁶³. Jednak stojąc przed koniecznością wyboru znaczących i inspirujących poglądów na temat cierpienia w myśli buddyjskiej, nie sposób pominąć tych, które łączą je z ideałem bodhisattwy³⁶⁴.

³⁵⁸ MMK XII. 4-10.

³⁵⁹ Por. MMK XXIV.

³⁶⁰ Por. MMK XXV.

³⁶¹ Na przykład powstawanie i zniszczenie.

³⁶² Pierwszy Dalaj Lama Gendyn Drub żył w latach 1391-1474. Był jednym z najbardziej znanych uczonych tamtych czasów obok, Cziele Namgyala. Wybudował klasztor Taszi Lhunpo, który później stał się rezydencją Panczen Lamów.

³⁶³ Por. np. *Historia Linii Przekazu, od Buddy do Dalaj Lamy*, przekł. polski Karma Votem Sangpo, Kraków w Roku Wodnego Ptaka.

³⁶⁴ Pojęcie bodhisattwy pojawia się już w dżatakach („opowieściach o urodzeniu” należących do zbioru *Khuuddaka-nikaja*, części *Sutra Pitaki*) traktujących o wcześniejszych żywotach Buddy. Mahajana wyróżnia dwa rodzaje bodhisattwy (dosł. „istota oświecona”): ziemski pomagający – miłosierny, pełen altruizmu, dążący do stanu buddy, i transcendentny, który osiągnął już stan buddy, ale odsunął pełne wkroczenie do nirwany, aby innych wyzwolić z cierpienia, wskazując drogę do wyzwolenia. Najważniejsi to: Awalokiteśwara, Mańdżuśri, Samantabhadra.

Ich autorem jest Śantidewa³⁶⁵. Wnosi on do rozważań buddyjskich dotyczących metafizyki cierpienia nowy element, powiązany i wyprowadzony z nauki o bodhisattwie. Ten ideał, w przeciwieństwie do ideału arhata³⁶⁶ buddyzmu hinajany, stara się nie tylko o wyzwolenie z własnego cierpienia, ale stara się wyprowadzić z cierpienia wszystkie żyjące i czujące istoty. Jego determinacja jest tak duża, że jest gotów przelać na nie wszystkie swoje zasługi i ostatecznie przyjąć na siebie nawet ich cierpienie, poświęcając w związku z tym także własne ciało. Niewątpliwie jest to nowe spojrzenie na zagadnienie cierpienia w myśli wschodniej. Oczywiście Śantidewa w swoich rozważaniach na temat cierpienia nie tylko zwraca uwagę na bodhisattwę odbierającego cierpienie od innych, czemu towarzyszy oddanie także własnego ciała. Zwraca też uwagę na pytania stawiane wobec cierpienia. Wśród nich na to, na które odpowiedź ma wskazać, kto lub co doświadcza cierpienia. Ale nie tylko. Wskazuje na prawdziwe i skuteczne lekarstwo uwalniające raz na zawsze od cierpienia i doświadczenia bólu. Jest nim wgląd w prawdziwe istnienie zjawisk. Daje go *W Pełni Przebudzony Umysł*. Śantidewa, choć pisząc o różnych sposobach myślenia o cierpieniu czy o jego źródłach może nie zaskakuje, ale zwraca też ostatecznie uwagę na zalety cierpienia. Przyjrzyjmy się niektórym wybranym elementom jego teorii.

Analizy czynione przez Śantidewę w związku z tym, kto lub co cierpi, wobec wcześniejszych Nagardżuny nie zaskakują. Śantidewa jest tu zgodny z Nagardżuną. Prawdziwy właściciel cierpienia nie istnieje:

³⁶⁵ Buddyjski mistrz mahajany, związany ze szkołą madhjamaków z klasztoru uniwersytetu Nalanda w Indii. Żył na przełomie VII-VIII wieku. Syn króla Kaljanawaram w Saurasztra. Autor dzieła *Przewodnik na ścieżce Bodhisattwy* (także tłumaczonego jako *Wstąpienie [na drogę] praktyki bodhi[sattwy]*) – *Bodhisattvacaryavatara* oraz *Zbioru reguł (Śikszamuććaja)*. Pierwsze dzieło do dzisiaj stanowi niezwykle ważny podręcznik w buddyzmie tybetańskim. W dalszej części pracy korzystam z polskiego przekładu angielskiej wersji tego dzieła, opartej na tłumaczeniu Sherpy Tulku z komentarzem Geshe Ngawang Dhargje. Podstawę całości przekładu stanowił komentarz, którego autorem był lama tybetański Thogme Zangpo (ok. XII w.). Por. Śantidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy, Bodhisattvacaryavatara*, przekł. W. Czapnik z zespołem oraz J. Sieradzan, redakcja całości J. Sieradzan, Kraków w Roku Wodnej Owcy. Por. ciekawe informacje na temat Mahaczarji Śantidewy, w: *Historia Linii Przekazu...*, dz. cyt. Por. też Geshe Ngawang Dhargyey, *The Tibetan Tradition of Mental Development...*, dz. cyt.

³⁶⁶ Reprezentuje ideał wczesnego buddyzmu. Jego przeciwieństwem jest bodhisattwa, który pragnie wyzwolić wszystkie istoty.

*Takie rzeczy jak kontinuum (istnienia) i złożenia (skandhy),
Są w ten sam sposób fałszywe, jak różaniec i armia.
(Prawdziwy) właściciel cierpienia nie istnieje...³⁶⁷*

Co więcej, samo cierpienie też nie istnieje, co jednak nie usprawiedliwia odwrócenia się od niedoli innych. Śāntidewa, nie negując wcześniej wypowiedzianej prawdy, przechodzi do następnej, która zwraca uwagę już nie na „własne” doświadczanie cierpienia, ale na cierpienie innych istot. Logika Śāntidewy wydaje się tutaj niepodważalna:

*„(Skoro jednak ani cierpienie, ani cierpiący naprawdę nie istnieją),
Dlaczego powinienem odwrócić oczy od nieszczęść wszystkich?”
To nie jest podstawa do dysputy, ponieważ jeśli staram się zapobiegać
Swojemu (cierpieniu), to powinienem również zapobiegać (niedoli) innym.
Jeżeli nie, to ponieważ przypominam (inne) czujące istoty,
(Nie powinienem również zapobiegać własnemu cierpieniu) (8. 103).*

Oczywiście mogą powstawać wątpliwości dotyczące współczucia dla innych istot ze względu na ich cierpienie bo:

*„(...) skoro to współczucie sprowadzi na mnie wiele nieszczęść,
To dlaczego powinienem zmuszać się, by je w sobie rozwinąć?”
Jeżeli medytuję nad cierpieniem żyjących istot,
To jak nieszczęście współczucia może się zwiększyć? (8. 104)*

Jednak Śāntidewa, wobec wszystkich tych wątpliwości wskazuje, że cierpienia jednej istoty mogą zniwelować cierpienia wielu innych istot. Jest to konsekwencja stanu umysłu, dobrego serca czy w efekcie działania bodhisattwy, który zaakceptował cierpienie. Stąd w stanzach rdzennego tekstu czytamy:

*Jeżeli dzięki cierpieniom jednej istoty, można zniszczyć
Cierpienie wielu istot, to dla dobra własnego i innych
Ludzie o dobrym sercu z pewnością to zaakceptują (8. 105).*

*Dlaczego bodhisattwa Supuścandra zaakceptował swoje cierpienie (...)?
Uczył tak po to, aby usunąć przyczyny cierpienia wielu istot (8. 106).*

*Ponieważ ten, którego umysł został zestrojony w ten sposób,
Uwielbia uśmierzać ból innych; może nawet zejść*

³⁶⁷ Por. Śāntidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy*, dz. cyt. rozdział 8: „Medytacja”. Od tej pory przypisy dotyczące tekstu Śāntidewy podaję w nawiasie w tekście zgodnie ze stanzami rdzennego tekstu, które korespondują z rozdziałami i ich częściami ułożonymi w formie wersów. W ten sposób cytowany tekst z rozdziału 8, wers 101 zapisuje (8. 101).

Do najgłębszego piekła, tak jak dzika gęś nurkuje w sadzawce lotosów” (8. 107).

Jednak czy w zamian wystarczy mu ocean radości, który zaistnieje:

Po uwolnieniu z cierpienia wszystkich istot? (8. 108)

Oczywiście nie, choć kontekst w którym Śāntidewa analizuje cierpienie jest zaskakujący. Cierpienie innych jako skutek własnego działania oraz cierpienie przejmowane od innych czujących istot. Jedno i drugie prowadzi do odmiennych efektów opisywanych u Śāntidewy następująco:

*Jeżeli dla własnej korzyści powodują cierpienie innych,
Będę cierpieć katusze w piekielnych rejonach;
Jeżeli jednak dla dobra innych sprowadzę cierpienie na siebie,
Wszystko to co wspaniałe, stanie się moim udziałem (8. 126).*

*Jeżeli mam o sobie pochlebne zdanie,
Znajdę się, szpetny i głupi, w nieprzyjemnych światach,
Ale jeśli ta (postawa) zostanie przeniesiona na innych,
Czekają mnie zaszczyty w pełnych radości światach (8. 127).*

*Jeżeli wykorzystuję innych dla swych własnych celów,
Sam stanę się niewolnikiem. Ale jeśli używam siebie
Dla dobra innych, doświadczę tylko wspaniałości (8. 128).*

W konsekwencji wobec powodowania cierpienia i przyjmowania go na siebie od innych Śāntidewa dochodzi do ciekawych wniosków mocujących cierpienie w kontekście pojęć szczęścia i radości:

*Źródłem każdej radości, jaka tylko pojawia się w świecie,
Są życzenia szczęścia dla innych.
A źródłem każdego pojawiającego się w świecie cierpienia.
Są pragnienia własnego szczęścia (8. 129).*

Wątek przejmowania cierpienia od innych u Śāntidewy powraca wielokrotnie³⁶⁸ i kończy go pointa, którą zawiera końcowa część *Bodhisattvacaryavatary*, wskazująca na mądrość³⁶⁹. Ci, którzy pragną uśmierzyć cierpienie powinni wytworzyć mądrość, która „...rozumie

³⁶⁸ Por. np. Śāntidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy*, dz. cyt. 8. 161, 8. 165. Wątek ten uznany jest za szczególnie ważny w medytacji. W stanzie 8. 161 czytamy:

„Muszę oddzielić się od szczęścia
I przejąć na siebie cierpienie innych (...).”

³⁶⁹ Por. W. Wilowski, *Mądrość antyczna a mądrość orientalna. Kilka uwag w poszukiwaniu mądrości jako źródła wartości w ludzkim życiu*, w: *Ku źródłom wartości*, Poznań 2008, s. 93-115.

pustkę” (por. 9. 40)³⁷⁰. Śāntidewa, pisząc o rezultatach mądrości (9. 151-167), jeszcze raz przypomina, iż uwarunkowana egzystencja zawiera wiele otchłani cierpienia (9. 157). Do jego pokonania potrzeba wyzwającego zrozumienia prawdy ostatecznej i zrealizowania pustki (9. 157)³⁷¹. Żeby to zrozumieć, trzeba powrócić do początku wyżej wspomnianego tekstu Śāntidewy. Wskazuje się w nim na *W Pełni Przebudzony Umysł* jako warunek rezultatu, który wydaje się naturalny dla każdego człowieka poszukującego metody pokonania cierpienia³⁷².

Usunięcie smutków (cierpień) uwarunkowanej egzystencji zależne jest od *W Pełni Przebudzonego Umysłu* (1. 6-9). To on daje stan najwyższej błogości, przemienia nieczyste ciało, jakie przybraliśmy (1. 10), daje możliwość pozbycia się wypaczonych koncepcji (8. 2), nieszczęście w tym i następnym życiu (8. 39), czyli pokonuje wszystkie światowe związania niosące cierpienie (1. 11):

*Podobnie jak czyni to ogień przy końcu epoki,
Tak też umysł ten w mgnieniu oka trawi całe nieprzebrane zło*³⁷³.

Co ważne, Śāntidewa wskazuje na dwa rodzaje Przebudzonego Umysłu (1. 16): ten, który pragnie osiągnąć przebudzenie, i ten, który odważa się je realizować (1. 15). Nadzwyczajnym klejnotem tego drugiego jest:

Intencja przynoszenia pożytku wszystkim istotom (1. 25).

W efekcie *W Pełni Przebudzony Umysł* i owa wynikająca zeń intencja są lekarstwem, które uwalnia świat od bólu i cierpienia i jest

³⁷⁰ Ujrzenie pustki jest warunkiem, do którego odnosi się także tekst *Doskonałości Mądrości (Pradžniaparamita Sutra)*. Warunkiem pokonania cierpienia, jakkolwiek by się je rozumiało.

³⁷¹ Śāntidewa, pisząc o rezultatach mądrości (Przewodnik na ścieżce bodhisattwy, dz. cyt., 9. 157-158), zauważa:

*„W uwarunkowanej egzystencji jest wiele otchłani (cierpienia),
Brak natomiast (wyzwalającego zrozumienia) prawdy ostatecznej.
Ponadto, (percepcja prawdziwej egzystencji oraz zrozumienie pustki),
Wzajemnie się wykluczają. Jeśli jednak będąc w uwarunkowanej egzystencji,
Nie (zrozumiem) tej ostatecznej prawdy, będę (nadal doświadczał)
Bezgranicznego i nie znającego analogii oceanu cierpienia.
Podobnie, (jeśli nie zrealizuję pustki),
Nie odnajdę w sobie wielu sił (do wykonywania pozytywnych działań)
A moje (cenne) ludzkie życie stanie się bardzo krótkie”.*

³⁷² Rezultatem jest rozpoznanie natury mądrości. Z kolei rezultatem tej ostatniej jest pokonanie cierpienia.

³⁷³ Por. tamże, *Pożytek płynący z Przebudzonego Umysłu* (1. 14).

źródłem wszelkich radości (por. 1. 26), jak i następnym ważnym elementem buddyjskiej metafizyki cierpienia.

*(...) Przebudzony Umysł obdarza radością,
Rozprasza wszelkie cierpienie i pomieszanie (1. 29).*

Bodhisattwa zaczyna istnieć wraz z rozwijającym się Przebudzonym Umysłem, który skierowany jest na wszystkie żywe istoty doświadczające cierpienia. Jednak, choć przebudzony umysł pokonuje cierpienie, według Śāntidewy, powstają pytania, jak go przygotować czy na przykład, jaki jest jego stosunek do ciała.

Poszukując natury współczucia usuwającego cierpienie, Śāntidewa wskazuje na konieczność ofiarowania stworzonych w umyśle najcenniejszych rzeczy świata (2. 6) oraz, co bardzo znaczące, własnego ciała. Ten drugi motyw powraca wielokrotnie, ale zanim do niego przejdziemy, trzeba zwrócić uwagę także na schronienie, jakie przyjmuje się u wszystkich Buddów, schronienie w Dharmie i w zgromadzeniu bodhisattwów (por. 2. 26). Przyjmuje się je wraz ze skrucą za niezdrowe działania będące źródłem cierpień i przerażeniem przed nadchodzącymi (2. 62). Oczywiście to nie wszystko. Dalej zdaje się pojawiać idea porzucenia owoców własnych złych czynów jako warunek wstępny przygotowania Przebudzonego Umysłu i przekazania ich Tym, u których przyjęło się schronienie, buddom i bodhisattwom:

*Błagam was, wszyscy przewodnicy świata,
Przyjmijcie moje negatywne czyny.
Ponieważ nie są dobre, w przyszłości ich nie powtórzę (2. 65).*

Rozwinięcie Przebudzonego Umysłu niesie zasługę, która uśmierza cierpienie (3. 1), prowadzi do przebudzenia (Arhata) (3. 2) i wyzwala z cierpień cyklicznej egzystencji. Owe zasługi mogą usunąć ból każdej czującej istoty (3. 7) i są na nie wszystkie przelewane.

To bezgraniczne współczucie, zamiar i pragnienie wyzwolenia wszystkich istot przez własną zasługę. Działanie dla dobra wszystkich istot żyjących, aby uwolnić je od cierpienia, jest myślą przewodnią dla Śāntidewy. W efekcie, aby uwolnić żyjące istoty od cierpienia, trzeba ich cierpienie przejąć na siebie. Stąd idea odbierania cierpienia wraz z oddaniem własnego ciała³⁷⁴, bez poczucia jakiegokolwiek straty, dla urzeczywistnienia stanu poza smutkiem, dla pożytku innych istot³⁷⁵:

³⁷⁴ Włącznie z ofiarowaniem własnego ciała na pokarm (7. 26).

³⁷⁵ Por. ciekawe rozwinięcie motywu poświęcenia własnego ciała dla pożytku innych żyjących istot: jako spłata długu (6. 120), jako zasługa (6. 101). Por. też 8. 92-94, 7. 20, 3. 11, 3. 13-15.

*Najlepiej będzie, jeśli (już teraz) oddam wszystko innym,
W ten sam sposób jak uczynię to w chwili śmierci (3. 12).*

*Skoro oddałem już to ciało dla przyjemności wszystkich żyjących istot,
Niech zawsze robią z nim to, na co mają ochotę,
Niech je nawet zabijają, poniżają i biją (3. 13).*

*Choćby zabawiały się moim ciałem, czyniły je celem kpin i zniewag,
Po cóż mam je teraz cenić tak bardzo, skoro już raz im je oddałem? (3. 14).*

Wobec idei bodhisattwy takie działanie ukazuje, iż staje się on źródłem życia dla rozmaitych istot, dopóki nie zniknie z nich ból i cierpienie (por. 3. 22).

Śantidewa w swoich rozważaniach na temat metafizyki cierpienia nie poprzestaje jedynie na idei Przebudzonego Umysłu, przejęcia cierpienia, ofiarowania własnego ciała dla uwolnienia od cierpienia czujących istot. Zwraca także uwagę na środki zapewniające takie działanie. Wśród nich na cenniejszą ludzkiej egzystencji, która jako jedyna, daje możliwość uwolnienia od cierpienia (7. 14)³⁷⁶, ponieważ to właśnie w niej pojawia się możliwość rozróżnienia tego, co pożyteczne i szkodliwe (7. 19).

Oczywiście w tekście jest wiele innych rozważań na temat cierpienia³⁷⁷, jednak wśród nich zwraca uwagę pogląd, iż cierpienie ma także wiele zalet. Pojawia się zawsze tam, gdzie istnieje wyrzeczenie (por. 6. 12), gdzie prowadzi się wojnę z przeszkadzającymi koncepcjami (6. 19), z nienawiścią i podobnymi emocjami (6. 20). Jednak, co najważniejsze:

*Cierpienie ma (...) wiele zalet:
Przygnębiając nas, rozwiewa naszą arogancję;
Powstaje wtedy współczucie dla uwikłanych w cykliczną egzystencję (6. 21).*

Uzupełnia to jeszcze jeden ważny motyw zawarty u Śantidewy, który identyfikuje nasze cierpienie z cierpieniem innych:

*(...) powinienem rozpraszać niedolę innych,
Ponieważ jest ona cierpieniem, takim jak moje.
Powinienem też przynieść innym pożytek,
Ponieważ są one czującymi istotami, tak jak i ja (8. 94).*

Jeszcze inne podejście do metafizyki cierpienia zawiera myśl chrześcijańska.

³⁷⁶ Por. też tamże, 4. 15, 17, 20 i 26. Cierpienie w niższych światach doprowadza do pomieszania, uniemożliwiając wyjście z niego, por. 4. 18.

³⁷⁷ Zwraca uwagę np. na aspirację rozwijaną z lęku przed cierpieniem jako podporę w pracy dla pożytku żyjących istot (7. 31). Cierpienia błaha i zasadnicze (6. 15). Źródła cierpienia: np. śmierć (6. 56), zawiść, gniew (6. 81, 6. 88, 6. 22, 6. 32, 6. 73) czy ciało (6. 43, 6. 66). Por. o nieczystości ciała 8. 47-61.

4. Wybrane elementy chrześcijańskiej nauki o sensie cierpienia i właściwym zachowaniu się wobec niego

Czy chrześcijańską metafizykę cierpienia trzeba uznać za przeciwieństwo postawy wobec niego zarówno w nauce wschodniej, jak i antycznej? A jeśli wskaże się na główne różnice w odpowiedziach na pytanie o sens cierpienia na Wschodzie i na Zachodzie, to co mogło zadecydować o ich powstaniu? Pomimo to, czy w przedstawionych przykładach można jednak poszukiwać również podobnych poglądów na temat metafizyki cierpienia?

Na tle czynionych prób zestawiania wybranych myśli wschodnich i zachodnich na temat metafizyki cierpienia zastanawiające jest, czy zarówno w myśli chrześcijańskiej, jak i we wcześniej przedstawianych poglądach wspólnie można stwierdzić, że życie ludzkie jest cierpieniem?

Jeśli nie, to jakie jest największe i najgłębsze cierpienie w chrześcijaństwie? Wreszcie, na czym polega i jak zrozumieć chrześcijańskie połączenie cierpienia z miłością?

Gdy poszukujemy istoty i sensu cierpienia, zestawienie myśli wschodniej z antyczną i chrześcijańską może okazać się inspirujące. Jednak, zanim przejdziemy do takich prób, zatrzymamy się nad wybranymi wątkami myśli chrześcijańskiej, poszukując w nich nie tylko odpowiedzi na niektóre z pytań postawionych powyżej, ale i chrześcijańskiej nauki o sensie cierpienia i najwłaściwszym zachowaniu się wobec niego, czyli chrześcijańskiej metafizyki cierpienia.

Analizując myśl chrześcijańską na temat cierpienia, można oczywiście uznać, że *Pismo Święte* jest wielką księgą o cierpieniu³⁷⁸, zawierającą nie tylko historię dziejów człowieka, ale także historię ludzkiego cierpienia. Jednak w tej historii zawarte są różne wątki, charakterystyczne dla *Starego* i *Nowego Testamentu*. Choć ostatecznie

³⁷⁸ Por. np. Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, dz. cyt. s. 8.

w chrześcijaństwie prowadzą one do wskazania zbawczego sensu cierpienia w osobie Jezusa Chrystusa, to ukazują także wiele ciekawych wypowiedzi na jego temat. Łączą się one oczywiście z kolejnymi pytaniami, które wskazują na specyficzne, nie tylko dla myśli chrześcijańskiej, konteksty analiz towarzyszących rozważaniom czynionym na temat cierpienia. Wśród nich na przykład na te, które ukazują, że cierpienie jest złem; pytając ostatecznie o źródła cierpienia, pytają także o źródła owego zła. Pośród innych pytań, powstających przy okazji biblijnych opisów cierpienia, może pojawić się też pytanie o kondycję ludzkiego stworzenia, zwracające uwagę na Boskie Prawo, stosunek do niego człowieka, ale ostatecznie pojawiającej się wobec jego zachowania i niezawinionego cierpienia człowieka, tajemnicy Boga.

Próbie analizy wybranych wątków dotyczących chrześcijańskiej metafizyki cierpienia rozpoczniemy od wskazania na *Księgę Mądrości Syracha*³⁷⁹. Zawiera ona ideały mądrościowe i etyczne judaizmu, z których wiele podjął i dowartościował *Nowy Testament*. Wydaje się, że może ona stanowić jednocześnie podsumowanie i punkt wyjścia dla prób analiz *starotestamentowych* rozważań na temat chrześcijańskiej metafizyki cierpienia.

4.1. Starotestamentowe usprawiedliwienie cierpienia

W *Księdze Mądrości Syracha* (Syr), ze względu na chrześcijańską metafizykę cierpienia, szczególną uwagę zwracają dwa fragmenty tekstu. W pierwszym analizuje się kondycję ludzką, uznając, iż wpisane jest w nią cierpienie. Drugi fragment zwraca uwagę nie tylko na tajemnicę jego zrozumienia, ale i na postawę, która wydaje się najbardziej właściwa wobec niego. Chodzi oczywiście o umiejętność znoszenia cierpienia.

Mówiąc o kondycji ludzkiej, Mądrość Syracha wskazuje, iż:

*Wielka udręka stała się udziałem każdego człowieka
i ciężkie jarzmo [spoczęło] na synach Adama,*

³⁷⁹ Tradycja łacińska nazywała ją od czasów św. Cypriana *Księgą Kościelną*, łac. *Ecclesiasticus* (*Eklezjasty*). Cytaty w dalszej części podaję w nawiasie bezpośrednio w tekście, korzystając z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wydanie piąte, Poznań 2007, posługując się tradycyjnymi skrótami.

*od dnia wyjścia z łona matki,
aż do dnia powrotu do matki wszystkich*³⁸⁰ (Syr 40, 1).

W Mądrości Syracha uznaje się, że w kondycję ludzką wpisane jest cierpienie. Jednak zrozumienie jego natury jest niemożliwe bez odniesienia się do jego źródeł. A źródła zdają się tkwić w relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem, stworzeniem i Stwórcą. Zatem nie można zrozumieć Janowej³⁸¹ interpretacji źródeł cierpienia, w której uznaje się, że cierpienie rodzi się z potrójnej pożądlivosti³⁸², w którą człowiek popadł ze względu na zerwanie pierwotnej zażyłości ze swoim Stwórcą, bez odpowiedzi na pytanie o pierwotną naturę stworzenia i przyczyny wtórnej jego kondycji.

Choć synom Adama przysługuje jedynie los grzeszników pełen hańby i cierpienia jako wyraz sprawiedliwej kary od Boga (por. Syr 41, 5-13), to na początku stworzenia Bóg wiedział, że wszystko, co uczynił, również człowiek, było bardzo dobre (por. Rdz 1, 27; 1, 31). Dopóki człowiek przestrzegał Praw Pańskich, nie miał umierać ani cierpieć (por. Rdz 2, 17; 3, 19). Cierpienie, którego najwyższym przejawem była śmierć, stało się jednak udziałem człowieka ze względu na przeciwstawienie się Prawu Boskiemu. *Księga Mądrości Syracha* pisze zatem o cierpieniu wywołanym świadomością śmierci, wskazując na:

*Rozmyślenia (...) i lęk serca [które]
Wywołuje przewidywanie tego co (...) czeka [wszystkich] – dzień śmierci*
(por. Syr 40, 2)³⁸³.

Ale nie tylko gdyż:

*Dla każdego stworzenia, od człowieka do zwierzęcia,
a dla grzeszników siedem razy więcej:*

³⁸⁰ To jest do ziemi.

³⁸¹ Por. 1 J 2, 16.

³⁸² Św. Jan Apostoł w swoim *Pierwszym Liście* (2, 16) wskazuje na trzy pożądlivosti: ciała, oczu i pychę tego życia. W nich skupia się wszelkie zło na świecie. One są ostatecznie źródłem cierpienia. Nie pochodzą od Ojca i są przemijające, zatem oddalają ostatecznie człowieka od Niego. Choć jest wiele fragmentów na temat pożądlivosti i żądzy jako źródeł grzechu i cierpienia (por. Dn 13, 56; Rz 6, 12; Ga 5, 24; Kol 3, 5), *List św. Jakuba Apostoła* (Jk 1, 14 i n.) zwraca uwagę na zależność od własnej pożądlivosti, która wystawia każdego na pokusę i nęci, rodząc grzech i ostatecznie śmierć.

³⁸³ Tekst nieco zmieniony dla potrzeb wywodu. O tym, że śmierć jest przykra, wspomina wiele fragmentów ksiąg *Starego Testamentu*. Por. Syr 41, 1-4. Zwraca się w nich uwagę nie tylko na cierpienie, które wywołuje, ale i na dylemat, który z sobą niesie, np. dla człowieka beztroskiego cieszącego się swym dobytkiem czy dla biednego opadającego z sił. Śmierć to wyrok wydany z upodobania Najwyższego, któremu nie można się przeciwstawić. Por. Syr 40, 2.

*śmierć, krew, kłótnia i miecz,
klęski, głód, ucisk i ciężki (Syr 40, 8-9)³⁸⁴.*

Choć autor tekstu zwraca uwagę na wszystkie te wielkie troski człowieka, które są udziałem pokolenia Adama, wskazując, że są odbierane łękiem serca³⁸⁵ (cierpieniem serca), to konkluduje je ostatecznie, uznając, iż:

*Przeciw bezbożnym to wszystko zostało stworzone
i przez nich nastął potop (Syr 40, 10).*

Można mieć zatem wrażenie, że cierpieniu nadaje się z wielką konsekwencją sens usprawiedliwiający. Cierpienie jest karą za grzechy. Oczywiście nie jest to jedyny sens, jaki nadaje się cierpieniu w księgach *Starego Testamentu*, o czym mogą świadczyć choćby księgi Koheleta, Hioba czy Jeremiasza. Zanim przejdziemy do prób ich analiz, powróćmy do Mądrości Syracha, w której można także poszukiwać innego sensu cierpienia z perspektywy niezawinionego doświadczenia człowieka sprawiedliwego. No właśnie, doświadczenia, które przykrywa tajemnica Boska, wobec którego należy zachować spokój serca i cierpliwość. Ma ono być próbą dla wytrwałości, która może, czy powinna, prowadzić do doskonałości³⁸⁶. Jednak, czy tej pierwotnej, którą obdarzył Bóg człowieka, stwarzając go?

Księga Mądrości Syracha ujawnia zatem kilka sensów cierpienia *starotestamentowego*, budując elementy chrześcijańskiej metafizyki cierpienia, również ten, który okrywa tajemnica Bożego działania skierowanego do człowieka przestrzegającego Jego Prawa. Autor

³⁸⁴ Księga przytacza także: gniew, zazdrość, przerażenie, niepokój, lęk przed śmiercią, nienawiść i kłótnię jako źródła cierpienia, por. Syr 40, 4.

³⁸⁵ W Księgach *Starego Testamentu* zwraca się często uwagę na emocjonalny, uczuciowy i duchowy kontekst cierpienia. Por. np. Księgę Przysłów (Prz 15, 13), gdzie wskazuje się, iż serce radosne twarz rozwesela, gdy ból w sercu, to i duch przygnębiony.

³⁸⁶ Por. podobne teksty wskazujące na cierpienie jako na próbę (por. Tb 12, 13), czy doświadczenie (por. Jdt 8, 25 i n.) albo na relację między ojcem i synem, w której ten pierwszy karmi, bo kocha drugiego (por. Prz 3, 12). W tekstach *Nowego Testamentu* analogiczne poglądy, choć często rozwinięte, można odnaleźć np. w Dz 14, 22, gdzie wskazuje się, iż przez wiele ucisków wchodzi się do Królestwa Bożego. Wskazuje się też, że ucisk (cierpienie) wyrabia wytrwałość, ona zaś cnotę, która stanowi podstawę nadziei (por. Rz 5, 3 i n.). Prześladowania są dla tych, którzy chcą żyć w Chrystusie Jezusie (por. 2 Tm 3, 12). Jest też pogląd, w którym uznaje się, że kogo miłuje Pan, tego karmi. Chłozcze zaś każdego, którego za syna przyjmuje (por. Hbr 12, 4-11). W *Nowym Testamencie* mówi się też o doświadczeniu cierpienia jako o narzędziu budującym wytrwałość dla doskonałości (por. Jk 1, 2 i n. oraz Jk 1, 12).

Mądrości Syracha usprawiedliwia takie działanie, choć częściowo, pisząc:

*Dziecko, jeśli masz zamiar służyć Panu,
przygotuj swą duszę na doświadczenia!
Zachowaj spokój serca i bądź cierpliwy,
a nie trać równowagi w czasie utrapienia!
Przyłgnij do Niego i nie odstępuj,
abyś był wywyższony w twoim dniu ostatnim.
Przyjmij wszystko, co przyjdzie na ciebie,
a w zmiennych losach poniżenia bądź wytrwały!
Bo w ogniu próbuje się złoto,
a ludzi miłych Bogu – w piecu poniżenia (Syr 2, 1-5).*

Konsekwentnie w wielu fragmentach *Mądrości Syracha* odnajduje się podobne usprawiedliwienia dotyczące chrześcijańskiej metafizyki cierpienia doświadczanego przez ludzi prawych podporządkowanych Bogu. Usprawiedliwienie tego cierpienia wydaje się proste:

*Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi,
aby na końcu mógł się nim cieszyć (Syr 30, 1-2).*

W *Księdze*, wobec ukazania sensu cierpienia jako próby, ujawnia się też ważny wobec niej motyw konieczności bezgranicznego w cierpieniu zawierzenia Panu, gdyż ostatecznie:

*Nie spadnie zło na bojącego się Pana,
ale nawet w doświadczeniu będzie wybawiony (Syr 33, 1).*

Tym niemniej w *Mądrości Syracha* zwraca się także uwagę na niezależność i nieograniczoność Boga. Z kolei człowiek w ręku Boga jest:

*Jak glina w ręku garncarza –
wszystkie Jego drogi są według Jego upodobania –
tak ludzie są w ręku Tego, który ich stworzył,
a odda im według swego osądu (Syr 33, 13)³⁸⁷.*

Wybrane fragmenty *Mądrości Syracha* mogą wskazywać na ważne interpretacje chrześcijańskiej metafizyki cierpienia w księgach *Starego Testamentu*. Poszukuje się w nich nie tylko interpretacji sensu cierpienia, ale także zwraca uwagę na jego organiczny charakter. Zarówno cierpienie fizyczne, jak i duchowe zawierające psychiczny wymiar bólu (cierpienie psychiczne) oraz cierpienie moralne

³⁸⁷ Por. też fragmenty, np. Iz 29, 16; Jr 18, 6; Rz 9, 20 i n., wskazujące, że człowiek nie może przeciwstawiać się Bogu czy że Bóg jest niezależny od stworzenia, także od człowieka.

odczuwane jest nie tylko w różnych częściach ciała czy organach, ale przede wszystkim w emocjonalnej i intelektualnej³⁸⁸ sferze ludzkiego istnienia, którym jest serce. Choć cierpienie uznać można za przejaw zła, powstaje pytanie o naturę owego zła. Zatem także o jego źródło i ostatecznie o relację Boga do niego. Stąd pytania: Kto albo co jest źródłem cierpienia, sam człowiek, a może Bóg? W obu przypadkach ostatecznie wobec cierpienia pojawiają się dwie podstawowe interpretacje. Zło, jakim jest cierpienie, to konsekwencja grzechu, kara czy jednocześnie odpłata za naruszenie Prawa lub Porządku. Druga wskazuje, że Bóg jako Stwórca wszystkiego, co było pierwotnie dobre, ostatecznie decyduje także o cierpieniu. Czy można uznać je zatem za wyraz słusznego gniewu Boga, czy za wynagrodzenie moralne, pozostaje kwestią kolejnych interpretacji³⁸⁹.

O ile łatwo zaakceptować zło cierpienia jako konsekwencję złamania Prawa Sprawiedliwego Boga, o tyle cierpienie, które staje się udziałem przestrzegających Sprawiedliwych Zasad i Praw wyznaczonych przez Boga, staje się tajemnicą stworzenia i ostatecznie też tajemnicą Boga. Ten rodzaj cierpienia niesie oczywiście ludzkie pytanie, dlaczego. Zanim jednak do niego przejdziemy, zwróćmy uwagę na bogactwo chrześcijańskich opisów doświadczanego cierpienia stanowiące istotny element jego metafizycznej interpretacji.

4.1.1. Jak odczuwa się cierpienie?

Cierpienie jako doświadczany ból wewnętrzny

Autorzy ksiąg *Starego Testamentu*, choć ostatecznie poszukują sensu cierpienia, nie poprzestają jednak tylko na nim. Co ciekawe, starają się też odpowiedzieć na pytanie jak cierpimy, jak człowiek odczuwa cierpienie. Choć często rozróżnia się cierpienie duchowe od fizycznego, to oba zdają się współistnieć ze sobą. W Księgach *Starego Testamentu* zwraca się zatem uwagę na cierpienie jako boleść duszy odbieraną poprzez serce albo inne organy wewnętrzne człowieka³⁹⁰. Można mieć wrażenie, że częste zwracanie uwagi na cierpienie od-

³⁸⁸ Serce to także organ myślenia. Por. Ps 16 [15], 5.

³⁸⁹ Por. np. S. Jankowski, *Zbawczy charakter cierpienia w świetle tekstów biblijnych*, „Ateneum Kapłańskie”, z. 2-3 (555-556), t. 137, wrzesień-grudzień 2001.

³⁹⁰ Teksty *Starego Testamentu* w większości zwracają uwagę na cierpienia duchowe, którym towarzyszą: trwoga serca, drżenie ciała, ból wnętrza, ból kości. Por. np. Ps 73 [72] 21; 25-26; Iz 38, 13-14; Jr 23, 9; Ps 31 [30] 10-11; Ps 42 [41], 10-12. Por. także: Jan Paweł II, *Salvifici Dolores*, dz. cyt., s. 9.

bierane przez trwogę serca wskazuje, iż wypełnia ono całkowicie emocjonalną oraz intelektualną stronę ludzkiego istnienia. Dowodzi też tego, że nie było ono tylko teoretycznym rozważaniem Autorów, ale i bliskim oraz znaczącym ich doświadczeniem. Jest wiele przykładów opisujących doświadczanie bólu i cierpienia w księgach *Starego Testamentu*. Znaczące jest to, że prawie zawsze łączą one opis doświadczania czy odczuwania cierpienia z bezpośrednimi jego przyczynami. Sugestywność opisów zawarta w księgach niewątpliwie narasta od wskazania na boleść duszy do tragicznych opisów niezmierzonej, nieukojonej boleści wewnętrznej, której nie sposób wyrazić słowami.

Mamy zatem opis smutku serca jako przejawu cierpienia wywołanego przykrościami i poniżeniami doznawanymi od osób bliskich. W efekcie, na przykład, ten rodzaj cierpienia Anna, druga żona Elkana, nazywa „boleścią duszy” (por. 1 Sm 1, 16). Innym powodem cierpienia jest myśl o wojnie niosącej zagładę i spustoszenie ziemi. Dla Jeremiasza sama myśl o zniszczeniach wojny (por. Jr 4, 19) niesie niewyobrażalne cierpienie i rozpacz, które odbiera nie tylko sercem, ale i trzewiami. Stąd Prorok woła:

*Moje łono, moje łono! Wić się muszę
w boleściach!
Ściany mego serca!
Burzy się we mnie serce –
nie mogę milczeć!” (Jr 4, 19)*

Analizując *Księgę Jeremiasza*, można zauważyć, że wskazuje się w niej na cierpienie i jego bezpośrednią przyczynę. Wojna z jej konsekwencjami ukazana jest jako skutek nieprawości. Jest karą za niezajomość obowiązków wobec Boga (Jr 5, 5), za przewrotność ludzką, za opuszczenie Boga (Jr 5, 6), ostatecznie też za zepsucie moralne (Jr 5, 8).

To, jak człowiek cierpi i dlaczego cierpi, zawsze odnosi się do relacji człowieka do Boga. Tym bardziej, kiedy przypomni się fragment z *Księgi Mądrości* wskazujący na to, że to:

*...Bóg [jest] świadkiem jego nerek,
prawdziwym stróżem jego serca... (Mdr 1, 6)³⁹¹.*

I choć Bóg ostatecznie zagłady nie dopełnia (por. Jr 4, 27), nie odstępkuje od niej, gdyż jest ona karą (por. Jr 4, 28 oraz Lm 2, 1). Jeremiasz,

³⁹¹ Tekst uzupełniony [] dla lepszego kontekstu.

choć wypełnia misję Pana, cierpi, ogarnia go smutek, a serce jego trawi niemoc (por. Jr 8, 18).

Opisów trwogi i cierpienia jest w *Starym Testamencie* oczywiście więcej. Na przykład w *Lamentacjach* czytamy, podobnie jak wcześniej, o tym wewnętrznym nieprzekazywalnym doświadczeniu cierpienia, w którym:

*...drżają me trzewia,
ściska się we mnie serce...* (Lm 1, 20, 22).

Myśl, że grzech przynosi cierpienie jako karę, jest jedną z głównych. Podobnie jak ta, że cierpienie odczuwane jest przez cały organizm. Zwróćmy uwagę na przejmujące opisy cierpienia zawarte w *Psalmach*:

*Jestem zgnębiony, nad miarę pochylony,
przez cały dzień chodzę smutny. |
Bo ogień trawi moje łądzwie
i w moim ciele nie ma nic zdrowego.
Jestem nad miarę wyczerpany i złamany;
skowyczę, bo jęczy moje serce* (Ps 38 [37] 8, 9)³⁹².

Ból i cierpienie człowieka dotkniętego klęską wyraża się w płaczu, ale nie tylko, dotyka nawet niekontrolowanych odruchów ciała:

*Wzrok utraciłem od płaczu,
drżają me trzewia,
żółć się wylała na ziemię* (Lm 2, 11)³⁹³.

Jeszcze bardziej sugestywny obraz cierpienia, jako wyrazu gniewu Bożego, można odnaleźć w innym fragmencie *Lamentacji*. Wskazuje on na porażającą jego moc. Cierpienie prowadzi aż do zatraty ufności do Stwórcy³⁹⁴. Przypatrzmy się temu opisowi, zwracając uwagę na cierpienia męża:

*Jam mąż, co zaznał boleści
pod różgą Jego gniewu;
On mnie prowadził, iść kazał
w ciemnościach, a nie w świetle,*

³⁹² W innym miejscu czytamy: „Serce się we mnie trzepocze i moc mnie opuszcza” (Ps 38 [37], 11).

³⁹³ Żółć – dosłownie wątroba jest siedliskiem uczuć. Wskazuje na stronę bólu duchowego w cierpieniu.

³⁹⁴ Czyżby była to granica cierpienia w jakiś sposób potrzebna człowiekowi? Odpowiedź na to pytanie zdaje się znajdować w najmłodszych księgach *Starego Testamentu*.

*przeciwko mnie jednemu
 cały dzień zwracał swą rękę.
 Zniszczył me ciało i skórę,
 połamał moje kości,
 otoczył mnie dookoła
 goryczą i mozolem;
 ciemności mi dał na mieszkanie,
 tak jak umarłym na wieki.
 ...obciążył moje kajdany...,
 ...głazami zagroził mi drogi...,
 ...ścieżki moje poplątał...,
 ...sprowadził mnie z drogi i zmiażdżył,
 porzucił mnie w nędzy...,
 On mnie nasycił goryczą,
 piołunem napoił.
 Startł mi zęby na zwirze,
 cisnął mnie w popiół...
 Przepadła moc moja
 i ufność moja do Pana" (Lm 3, 1-15)³⁹⁵.*

Ten przerażający opis cierpienia, zabierający ostatecznie ufność do Pana, zwraca uwagę na to, jak człowiek cierpi. Jaka jest nieopisywalna głębia jego cierpienia. Choć traci się w nim ufność, to w *Lamentacjach* wskazuje się, że pomimo to jednak zawsze pozostaje nadzieja³⁹⁶. Ufność zdaje się tu być jakąś znaczącą granicą cierpienia. Pozostają pytania: Jaką i czemu służącą?

³⁹⁵ Tekst skrócony wskazuje na sugestywny opis doświadczanego cierpienia.

³⁹⁶ Por. Lm 3, 19-24:

*„Wspomnienie udręki i nędzy –
 to piołun i trucizna;
 stale je wspomina, rozważa
 we mnie dusza.
 Biorę to sobie do serca,
 Dlatego ufam:
 Nie wyczerpała się litość
 Pana,
 Miłość nie zgasła.
 Odnawia się ona co rano;
 Ogromna jest Twa wierność.
 Działam mym Pan – mówi moja
 dusza,
 dlatego czekam na niego”.*

4.1.2. Główne przyczyny cierpienia albo poszukując jego najwyższego przejawu w księgach *Starego Testamentu*

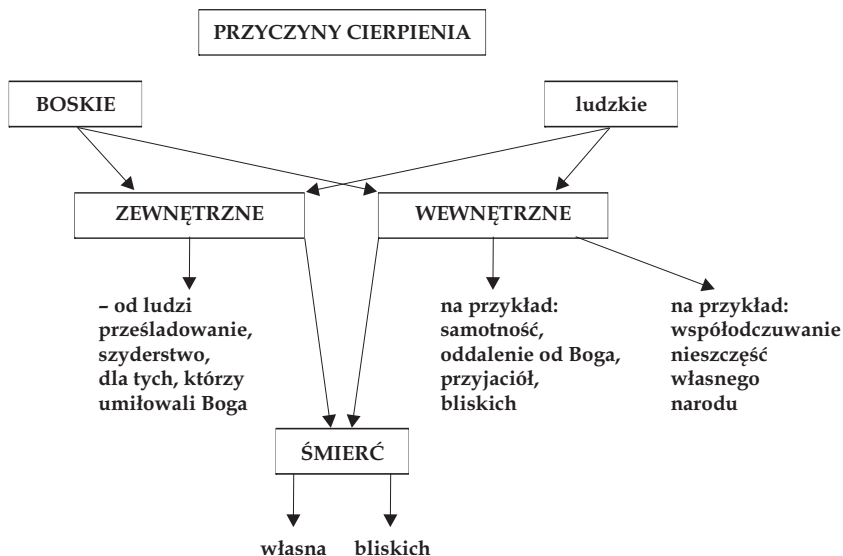
Kiedy człowiek cierpi, nie zastanawia się nad wielkością swego cierpienia. Jednak w jego analizach często poszukuje się odpowiedzi na pytania. Co przynosi człowiekowi największe cierpienie? Prześladowanie, wrogość otoczenia, niewierność i niewdzięczność bliskich, choroba, a może śmierć czy nieszczęścia własnego narodu? To tylko wybrane przyczyny odczuwanego przez człowieka cierpienia, o których wspomina się w księgach *Starego Testamentu*. Wybrane, choć znaczące i swoiste dla chrześcijańskiej metafizyki cierpienia. Wcześniej nigdzie tyle miejsca nie poświęcano tak realistycznym i szczegółowym opisom cierpienia doświadczanego przez człowieka. W *Starym Testamencie* można podzielić je na kilka grup wskazujących na jego przyczyny. Przedstawia je rysunek 19. Wśród nich można poszukiwać, podobnie jak czyniono to w poprzednich rozdziałach, źródeł zewnętrznych i wewnętrznych cierpienia, poszukując w nich także miejsca dla śmierci, o której wspomniano już wcześniej, analizując fragmenty *Księgi Mądrości Syracha*. Tam uznano, że jest ona najwyższym przejawem ludzkiego cierpienia (por. Syr 40, 2).

Choć sam podział przyczyn cierpienia, o których pisze się w księgach *Starego Testamentu*, jest zasadniczo podobny do przedstawionych we wcześniejszych rozdziałach, to przykłady odniesień poszczególnych grup są zasadniczo inne. To właśnie w ich treści można poszukiwać specyficznego dla myśli starotestamentowej ostatecznego odniesienia cierpienia do Boga.

Przypatrzmy się zatem cierpieniom, które nazwaliśmy zewnętrznymi. Chyba w żadnej innej koncepcji cierpienia nie ujawnia się tak mocno jak w księgach *Starego Testamentu* myśl, w której wskazuje się, że jednym z najbardziej znaczących źródeł cierpienia jest prześladowanie, szyderstwo i wrogość otoczenia. Skierowana jest ono do tych, którzy umiłowali Pana, Boga Zastępów, Boga Dawida i Jakuba³⁹⁷. To cierpienie jest tak przejmujące, że w *Psalmie Dawidowym* słyszymy na samym wstępie wołanie:

Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił? (Ps 22[21], 2)

³⁹⁷ Por. fragmenty *Starego Testamentu* szczególnie ważne ze względu na rysunek wskazujący przyczyny cierpienia. Oczywiście można mówić o przyczynach pierwotnych i wtórnych. Te pierwsze są ludzkie, wtórne zaś Boskie. Por. np. 2 Sm 5, 10; Ps 46; Iz 10, 24; Iz 10, 33 oraz Jr 9, 14.



Rysunek 19. Starotestamentowe przyczyny cierpienia jako konsekwencja zła moralnego człowieka

Owo wołanie poprzedza skargę, w której wskazuje się także na przyczyny cierpienia:

*Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą,
rozwierają wargi, potrząsają głową:
Zaufał Panu, niechże go wyzwoli (Ps 22 [21], 8-9).*

Szydzenie z wybrańców Pana przynosi wewnętrzne cierpienie, które rozlewa się na całego człowieka, aż do cichej skargi do Niego. Bo przecież On jest Panem wszystkiego. Także decyduje o cierpieniu. Przypatrzmy się zatem wersowi 16 w poniższym cytacie:

¹³ Otacza mnie mnóstwo cielców,
osaczają mnie byki Baszanu.
¹⁴ Rozwierają przeciwko mnie swoje paszcze,
jak lew drapieżny i ryczący.
¹⁵ Jak woda się rozptywam
i rozłęczają się wszystkie moje kości;
jak wosk się staje moje serce,
we wnętrzu moim topnieje.
¹⁶ Moje gardło suche jak skorupa,
język mój przywiera do podniebienia,
kładziesz mnie w prochu śmierci.
¹⁷ Bo psy mnie opadają,

osacza mnie zgraja złoczyńców.
 Przebili ręce i nogi moje,
¹⁸ policzyć mogę wszystkie moje kości.
 A oni się wpatrują,
 sycą mym widokiem;
¹⁹ moje szaty dzielą między siebie
 i los rzucają o moją suknię (Ps 22 [21], 13-19).

W księgach *Starego Testamentu* jest wiele przykładów cierpienia³⁹⁸, którego przyczyną jest szyderstwo, czy wręcz wrogość otoczenia skierowana do wyznawców Pana. W ich opisach pojawia się też głębokie uczucie smutku:

Mówię do Boga: Moja Opoko,
 czemu zapominasz o mnie?
 Czemu chodzę smutny,
 gnębiony przez wroga?
 Kości we mnie się kruszą,
 gdy lżą mnie przeciwnicy,
 gdy cały dzień mówią do mnie
 Gdzie jest twój Bóg? (Ps 42 [43], 10-11)

W wielu fragmentach *Starego Testamentu* wskazuje się na smutek jako na uczucie towarzyszące cierpieniu. Słynne wołanie z *Psalmu* 22 [23], 2 mówiące o opuszczeniu przez Boga, kiedy zostanie uzupełnione przez następne fragmenty tekstu³⁹⁹, może wskazywać, że ważnym wyrazem ludzkiego cierpienia jest smutek, a jego najważniejszym źródłem wrażenie opuszczenia, czy też oddalenia od Boga. Źródłem cierpienia jest zatem oddalenie bądź zapomnienie przez Pana. Co ciekawe, wcześniejsze teksty *Starego Testamentu* zdają się interpretować w ten właśnie sposób zewnętrzny ucisk skierowany na wyznawców Pana. Stąd na przykład w *Psalmie* 31 (10-13) czytamy:

³⁹⁸ Na przykład: wrogość dla Jeremiasza, sługi Pana, Jr 18, 18; szyderstwa czynione Hiobowi, Hi 19, 18, Hi 30, 1. 9. Por. też Ps 44 [43] 16-17; Ps 41 [40], 6-10; Ps 55 [54] 13-15. Por też Iz 53, 3:

„Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi,
 Mąż boleści, oswojony z cierpieniem,
 jak ktoś, przed kim się twarz zakrywa,
 wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic”.

³⁹⁹ W *Psalmie* 22 [21], 2-3 czytamy:

„Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?
 daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku.
 Boże mój wołam w ciągu dnia, a nie odpowiadasz,
 I nocą, a nie zaznaję pokoju”.

Zmiłuj się nade mną, Panie, bo jestem w ucisku,
 od smutku słabnie me oko,
 a także moja siła i wewnętrzności.
 Bo zgryzota trawi me życie,
 a wzdychanie – moje lata.
 Siłę moją zachwiał ucisk
 i kości moje osłabły.
 Stałem się znakiem hańby dla wszystkich moich wrogów,
 dla moich sąsiadów przedmiotem odrazy,
 dla moich znajomych – postrachem;
 kto mnie ujrzy na ulicy, ucieka ode mnie.
 Zapomniano w sercach o mnie jak o zmarłym,
 stałem się jak sprzęt wyrzucony.

Oddalenie od Boga niesie z sobą cierpienie – to jedno z ważniejszych przesłań chrześcijańskiej metafizyki cierpienia; podobnie jak oddalenie od bliskich, przyjaciół i znajomych⁴⁰⁰. Co ciekawe, dla ludzi Starego Przymierza to Bóg oddala czy odsuwa także bliskich:

*Oddaliłeś ode mnie moich znajomych,
 uczyniłeś mnie dla nich ohydny,
 pozostaje w zamknięciu, bez wyjścia* (Ps 88 [87], 9).

*Odsunąłeś ode mnie przyjaciół i towarzyszy;
 domownikami moimi stały się ciemności*” (Ps 88 [87], 19).

Jeszcze inny wymiar cierpienia samotności przekazuje Jeremiasz. Przejmuje on gniew Pana, który staje się jego udziałem i jednocześnie przyczyną jego cierpienia. Jednak słowa żalu w związku z tym skierowane do Boga pozostają takie same jak we wcześniejszych przykładach:

*Ilekróć otrzymywałem Twoje słowa,
 chłonałem je,
 a Twoje słowo stawalo się dla mnie
 rozkoszą
 i radością serca mego.
 Bo imię Twoje zostało wezwane nade
 mną,
 Panie, Boże Zastępów!
 Nigdy nie zasiadałem w wesołym
 gronie,
 by się bawić;
 pod Twoją ręką siadałem samotny,*

⁴⁰⁰ Por. np. Ps 38 [37] (12), traktujący o samotności oddalenia od bliskich

*bo napełniłeś mnie gniewem.
Dlaczego mój ból nie ma granic,
a moja rana jest nieuleczalna,
niemożliwa do uzdrowienia?
Czy będziesz więc dla mnie jakby
zwodniczym strumieniem,
zwodniczą wodą? (Jr 15, 16-18)*

Choć źródeł cierpienia wymienianych w *Starym Testamencie* jest wiele, zwróćmy jeszcze uwagę na dwa fragmenty. Pierwszy z *Psalmu* 73 [72], drugi z *Księgi Koheleta*. Są one szczególne, gdyż podejmują zagadnienie cierpienia sług Pana, w kontekście zazdrości i niezrozumienia oraz grzeszności tych, którzy ostatecznie odsunęli się od Boga. Ci ostatni nie doświadczają cierpienia, lecz tylko pozornie, bo przez krótki czas życia. W istocie można uznać, iż tekst *Psalmu* niesie jakże ważne przesłanie dotyczące akceptacji tego, co zsyła Bóg. Także cierpienia. To kolejny istotny element chrześcijańskiej metafizyki cierpienia. Cierpienie zdaje się tylko efektem zamysłu Pana, który ostatecznie przyjmie cierpiących do wiecznej chwały. Psalmista pisze zatem:

*Zazdrościłem bowiem niegodziwym
widząc pomyślność grzeszników.
Bo dla nich nie ma żadnych cierpień,
ich ciało jest zdrowe, tłuste.
Nie doznają ludzkich utrapień
ani z [innymi] ludźmi nie cierpią.
Toteż ich naszymylnikiem jest pycha,
a przemoc szatą, co ich odziewa.
Ich oko wystaje z tłuszczu,
złe zamysły nurtują ich serca.
Szydzą i mówią złośliwie,
butnie grożą uciskiem.
Ustami swymi niebo napastują,
język ich krąży po ziemi.
Dlatego lud mój do nich się zwraca
i obficie piją ich wodę.
I mówią: „Jakże Bóg może widzieć,
czyż Najwyższy posiada wiedzę?”
Tacy są to grzesznicy
i zawsze beztroscy gromadzą bogactwo.
Czy więc na próżno zachowałem czyste serce
i w niewinności obmywałem ręce?
Co dnia bowiem cierpię chłostę,
każdego ranka spotyka mnie kara (Ps 73 [72], 3-15).*

Kohelet doda do zazdrości jako do źródła cierpienia wszystkie inne jego formy, tworząc obraz świata jeszcze tragiczniejszy. Jednak pomimo to, poszukuje w nim także pocieszyciela, który mógłby dać w nim nadzieję:

*A dalej widziałem wszystkie uciski,
jakie pod słońcem się zdarzają.
I oto: tzy uciśnionych,
a nie ma kto ich pocieszyć;
ręka ciemieżców twarda,
a nie ma pocieszyciela.
Więc za szczęśliwych uznałem martwych,
którzy dawno już zmarli,
od żyjących, których życie jeszcze trwa;
za szczęśliwego zaś od jednych i
drugich uznałem tego,
co jeszcze wcale nie istnieje
ani nie widział spraw niegodziwych,
jakie się dzieją pod słońcem.
Zobaczyłem też, że wszelki trud
i wszelkie powodzenie w pracy
rodzi u bliźniego zazdrość.
I to jest marność i pogoń za wiatrem (Koh 4, 1-4).*

Przyczyny cierpienia, które określiliśmy jako zewnętrzne, stanowiące ważne elementy chrześcijańskiej metafizyki cierpienia, w księgach *Starego Testamentu* uzupełniane są przez te, które nazwaliśmy umownie wewnętrznymi. Samotność, oddalenie od Boga i cierpienie zadawane przez innych ludzi łączy się ostatecznie z cierpieniami, których źródłem są niepowodzenia i niedole własnego narodu. To jedno z ważniejszych rodzajów cierpienia, które przedstawiają księgi *Starego Testamentu*. Bóg w nich odwraca się nie tylko od człowieka, ale i od całego narodu.

Jest wiele obrazów cierpień narodu, który odwrócił się od Boga, a przez to – Bóg odwrócił się od niego. Choć nie tylko. Jest też opis cierpienia narodu przypominający niezawinione cierpienie. Przyczyny cierpień narodu są zasadniczo identyczne jak cierpienia człowieka grzesznego. Ciekawe natomiast i inspirujące są wskazania na zależność cierpienia od przewiny przodków oraz poszukiwanie sensu cierpienia i najwłaściwszego wobec niego zachowania.

Obrazy cierpień narodu najlepiej przekazują fragmenty *Lamentacji* (Lm 4, 4-5; 4, 10). Można je analizować w zestawieniu z obrazem gniewu Pańskiego, który przedstawia Jeremiasz (Jr 4, 7-8), czy z innymi

opisami cierpień proroków: Izajasza (Iz 22, 4) czy Jeremiasza (Jr 13, 16-18), którzy wewnętrznie doświadczają zagłady swego ludu. Obrazy cierpień narodu, których przykłady cytujemy poniżej, są wstrząsające, szczególnie ten drugi. Oba ukazują nie tylko upadek narodu, ale i jedno z najdotkliwszych cierpień, cierpienie głodu:

*Z pragnienia język ssącego
przysechł do podniebienia;
małeństwa o chleb błagały –
a nie było [nikogo], kto by im
tamał.*

*Ci, co jadali przysmaki,
mdleli na ulicach,
a strojni niegdyś w purpurę
pokładali się na gnoju (Lm 4, 4-10).*

*Pociemniał ich wygląd na węgiel,
na ulicy nie można ich poznać,
przylgnęła ich skóra do kości,
wyschła jak drewno.
Szczęśliwsi mieczem zabici,
niż zabici głodem,
którzy ginęli dotknięci
brakiem płodów pola.
Ręce czułych kobiet
gotowały swe dzieci:
były dla nich pokarmem
w czas klęski Córy mojego ludu” (Lm 4, 8-10).*

Cierpienia doświadczane przez lud są wyrazem gniewu Pańskiego⁴⁰¹. Szczególnie odczuwają je Prorocy wysłani przez Boga. Szczególnie też cierpią w związku z tym, że widzą nieuchronność kary oraz niemożność jej uniknięcia wobec zatwardziałości ludzkich serc. Stąd na przykład Izajasz prosi:

⁴⁰¹ Por. np. Jr 4, 7 -8:

*„Lew wyruszył ze swego legowiska,
i niszczyciel narodów jest w drodze.
Opuścił swoją siedzibę,
by zamienić twój kraj w pustynię.
Miasta twoje zostaną zburzone
i pozbawione mieszkańców.
Dlatego przywódcy szaty pokutne,
podnieście lament i zawođenje,
bo nie odwrócił się od nas wielki
gniew Pański”.*

...„Odwróćcie wzrok ode mnie, żebym mógł gorzko płakać.
 Nie próbujcie mnie pocieszać
 nad zagładą Córy mego ludu!”
 Bo to dzień popłochu, zdeptania
 i rozsypki,
 zarządzony przez Pana, Boga Zastępów (Iz 22, 4-5).

A Jeremiasz poucza, choć przeczuwa, że będzie musiał cierpieć z winy narodu, który bezwiednie podąży w niewolę, wyprzedzając niejako jego cierpienie:

Oddajcie chwałę Panu, Bogu waszemu,
 zanim ciemności nastaną
 i zanim potkną się wasze nogi
 na spowitych mrokiem górach.
 Wyczekujecie światła,
 lecz On je zamieni w ciemności,
 rozciągnie mroki.
 Jeżeli zaś tego nie postuchacie,
 będę potajemnie płakał
 nad waszą pychą.
 Będę płakał nieustannie
 i zamienią się w potoki łez moje oczy,
 bo trzoda Pańska idzie w niewolę.
 „Powiedz do króla i królowej:
 Usiądźcie zupełnie nisko,
 albowiem spadła z waszych głów
 korona chwały” (Jr 13, 16-18).

Prorocy cierpią, gdyż naród będzie cierpiał. A cierpienia obu wynikają z przewinień tego drugiego. Można zatem mówić, podobnie jak akcentowano już wcześniej, o metafizycznym wątku cierpienia jako kary. Zwróćmy jednak uwagę na poszukiwania źródeł cierpienia odwołując się do wybranych ksiąg *Starego Testamentu*. W dalszym ciągu do *Księgi Lamentacji* (Lm 4, 13-14), fragmentów *Psalmów* (por. np. Ps 89 [88], 31-34) czy *Księgi Daniela* (por. np. Dn 3, 26-40 oraz Dn 9, 14-19).

W pierwszej księdze zwraca się uwagę na to, że przewinienia przeciw sprawiedliwym, nawet tych najznakomitszych w narodzie, obracają się w cierpienie ich sprawców. Stąd czytamy:

Z powodu grzechów jej proroków
 i przestępstw jej kapłanów,
 którzy w jej środku rozlali
 krew sprawiedliwych,
 po ulicach błędzili jak ślepi,

krwią obryzgani;
tak iż nie można było
dotknąć ich ubrań (Lm 4, 13-14).

Zapowiedź cierpienia narodu odnajduje się w tekstach *Psalmów*.
Dotyczy ona kary za przewinienia wobec praw i nakazów Bożych:

A jeśli synowie jego porzucą moje prawo
i nie będą postępować według moich nakazów,
jeżeli naruszą moje ustawy
i nie będą pełnili moich rozkazów,
ukarzę różgą ich przewinienia,
a winę ich biczami;
lecz nie odejmę mu łaski mojej
i nie zawiodę w mojej wierności (Ps 89 [88], 31-34).

Podobnie jak w powyższych tekstach, przyczyn cierpienia poszukuje się też na przykład w *Księdze Daniela*. To w niej wobec cierpienia wskazuje się na sprawiedliwość Boga, na słusność kary za popełnione grzechy i nieprawości, na przewrotność ludzką. Wszystkie te relacje cierpienia ukazują nowy obraz chrześcijańskiej metafizyki cierpienia. Wśród nich wskazuje się także na cierpienie wewnętrzne, wyrażające się w strapieniu tych, którzy zrozumieli, że źle uczynili. W związku z tym cierpienie, którego przyczyną jest odwrócenie się Boga od człowieka, zmusza tego ostatniego do poszukiwania miłosierdzia. Podstawą tych poszukiwań staje się nadzieja, odnaleziona w przymierzu zawartym przez Boga z człowiekiem. Przytoczmy zatem fragment z *Księgi*, w którym odnajduje się prawie wszystkie elementy *starotestamentowej* metafizyki cierpienia:

Błogosławiony jesteś, Panie, Boże
naszych przodków, i pełen chwały;
imię Twoje jest błogosławione na
wieki.
Albowiem jesteś sprawiedliwy we
wszystkim,
co nam uczyniłeś,
a wszystkie czyny Twoje pełne prawdy,
drogi zaś Twoje proste
i wszystkie wyroki pełne słusności.
Bo wydałeś prawdziwe wyroki
we wszystkim, co sprowadziłeś na nas
i na Jerozolimę, święte miasto naszych
przodków.
Bo zgodnie ze sprawiedliwym wyrokiem
sprowadziłeś to wszystko na nas

z powodu naszych grzechów.
Tak, zgrzeszyliśmy i popełniliśmy nieprawości,
opuszczając Ciebie.
Okazaliśmy się przewrotni we wszystkim,
a przykazań Twoich nie słuchaliśmy.
Nie zachowaliśmy ani nie wypełniliśmy
tego, co nam nakazałeś,
by się nam dobrze wiodło.
Wszystko, co na nas sprowadziłeś,
i wszystko, co nam uczyniłeś,
uczyniłeś według sprawiedliwego sądu.
Wydaleś nas w ręce naszych niegodziwych
nieprzyjaciół,
najgorszych spośród odstępców,
i niesprawiedliwemu królowi,
najbardziej przewrotnemu na ziemi.
Teraz zaś nie mamy odwagi otworzyć swych ust.
Wstyd i hańba okryła Twoje sługi
i tych, co cześć Ci oddają.
Nie opuszczaj nas na zawsze –
przez wzgląd na święte Twe imię
nie zrywaj Twego przymierza.
Nie odwracaj od nas swego miłosierdzia,
przez wzgląd na Twego przyjaciela,
Abrahama,
sługę Twego, Izaaka,
i Twego świętego – Izraela.
Im to przyrzekłeś
rozmnożyć potomstwo
jak gwiazdy na niebie
i jak piasek nad brzegiem morza.
Panie, oto jesteśmy najmniejsi
spośród wszystkich narodów.
Oto jesteśmy dziś poniżeni na całej ziemi
z powodu naszych grzechów.
Nie ma obecnie władcy,
proroka ani wodza,
ani całopalenia, ani ofiar,
ani darów pokarmowych, ani kadzielnych.
Nie ma gdzie ofiarować Tobie pierwocin
i doznać Twego miłosierdzia.
Niech jednak dusza strapiona i duch uniżony
znajdą u Ciebie upodobanie.
Jak całopalenia z baranów i cielców,
i z tysięcy tłustych owiec,

*tak niech będzie dziś nasza ofiara przed Tobą
i niech Ci się podoba!
Ponieważ ci, co pokładają ufność w Tobie,
nie mogą doznać wstydu (Dn 3, 26-40).*

Ostatecznie Daniel wskazuje, że to Bóg decyduje o cierpieniu narodu. Choć powtórzą się zatem niektóre argumentacje z wcześniejszego cytatu, następny, także z *Księgi Daniela*, ukazuje inną ciekawą starotestamentową zależność cierpienia narodu od przewinień wcześniejszych pokoleń. Jest to kolejny znaczący element starotestamentowej metafizyki cierpienia. Przewinienia wcześniejszych pokoleń zdają się być przyczyną cierpień, których doznaje naród w terażniejszości:

*Czuwał więc Pan nad nieszczęściem i
sprowadził je na nas, bo Pan, Bóg nasz,
jest sprawiedliwy we wszystkich swych
poczynaniach, my zaś nie usłuchaliśmy
Jego głosu. A teraz, Panie, Boże nasz,
który wyprowadziłeś swój naród z ziemi
egipskiej mocną ręką, zyskując sobie
imię, jak to jest dziś: zgrzeszyliśmy i
popełniliśmy nieprawość. Panie,
według Twojego miłosierdzia, niech ustanie
Twój zapalczywy gniew nad Twoim
miastem, Jerozolimą, nad Twoją świętą
górką. Bo z powodu naszych grzechów i
przewinień naszych przodków stała się
Jerozolima i Twój naród przedmiotem
szyderstwa u wszystkich wokół nas.
Teraz zaś, Boże nasz, wysłuchaj modlitwy
Twojego sługi i jego błagań i rozjaśnij
swe oblicze nad świątynią, która leży
zniszczona – ze względu na Ciebie,
Panie! Nakłoń, mój Boże, swego ucha i
wysłuchaj! Otwórz swe oczy i zobacz
nasze spustoszenie i miasto, nad którym
wzywano Twego imienia. Albowiem
zanosimy swe modlitwy do Ciebie,
opierając się nie na naszej sprawiedliwości, ale
ufni w Twoje wielkie miłosierdzie.
Usłysz, Panie! Odsuść, Panie! Panie,
miej na uwadze i działaj niezwłocznie,
przez wzgląd na siebie samego, mój Boże!
Bo Twój imienia wzywano nad
Twoim miastem i nad Twoim narodem (Dn 9, 14-19).*

Zwrócenie uwagi na zależność cierpienia od przewinień przodków pojawia się w *Księdze Lamentacji*:

*Przodkowie nasi zgrzeszyli – ich nie ma,
a my dźwigamy ich grzechy (Lm 5, 7).*

Wcześniej też pojawiała się w *Psalmach*, włącznie z błaganiem o Boże miłosierdzie:

*Nie pamiętaj nam win naszych przodków,
niech rychło przyjdzie ku nam miłosierdzie Twoje,
bo bardzo jesteśmy słabi (Ps 79 [78], 8).*

Związek cierpienia z wolą Boga jest ścisły w starotestamentowej metafizyce cierpienia. Cierpienie zdaje się trwać tak długo, jak długo Bóg odwrócony jest od człowieka. Człowiek cierpi, gdy traci łaskawość Boga, tak długo cierpi, jak długo oddalony jest od Boga. Dotyczy to także narodu⁴⁰².

Pomijając cierpienia indywidualne czy cierpienia całego narodu, próba analizy ksiąg Starego Testamentu, w których poszukuje się elementów metafizyki cierpienia, niesie z sobą oczywiście pytania. Wśród nich nie tylko te o relację: człowiek a Bóg wobec cierpienia, ale i te o najwłaściwszy sposób zachowania się wobec doświadczanego cierpienia. Te pytania, jak i próby odpowiedzi na nie, wymagają zrozumienia wielu zagadnień dodatkowych. Wśród nich odpowiedzi na pytanie: Co jest źródłem i ostatecznym celem

⁴⁰² Por. np. Ps 77, 3-11:

*„Szukam Pana w dzień mojej niedoli.
Moja ręka w nocy niestrudzenie się wyciąga,
moja dusza odmawia przyjęcia pociechy.
Jęczę, gdy wspomnę na Boga,
duch mój słabnie, kiedy rozmyślam.
Ty zatrzymujesz powieki mych oczu:
jestem wzburzony i mówić nie mogę.
Rozważam dni starodawne
i lata poprzednie wspominam.
Rozmyślam nocą w sercu,
roztrząsam i duch mój docieka:
«Czy Bóg odrzuca na wieki,
i nie jest już łaskawy?
Czy Jego łaskawość ustała na zawsze,
a słowo umilkło na pokolenia?
Czy Bóg zapomniał o litości,
czy w gniewie powstrzymał swoje miłosierdzie?»
I mówię: «To dla mnie bolesne,
że się otworzyła prawica Najwyższego»”. Por. też Lm 3, 48-51.*

ludzkiego życia? Oczywiście nie tylko na nie. W związku z powyższymi pytaniami przytoczmy fragment *Księgi Lamentacji*, poszukujący nie tylko odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, ale i o najważniejszy sposób zachowania się wobec niego, wskazujący także na główne drogi życia człowieka i przyczynę jego cierpień. Oczywiście można w nim odnaleźć także nutę smutku z powodu utracenia łaski Bożej:

*„Działem mym Pan” – mówi moja dusza,
dlatego czekam na Niego.
Dobry jest Pan dla ufnych,
dla duszy, która Go szuka.
Dobrze jest czekać w milczeniu
ratunku od Pana.
Dobrze dla męża, gdy dźwiga
jarzmo w swojej młodości.
Niech siedzi samotny w milczeniu,
gdy On na niego je włożył.
Niech usta pogrąży w prochu!
A może jest jeszcze nadzieja?
Bijącemu niech nadstawi policzek,
niechaj nasyci się hańbą!
Bo nie jest zamiarem Pana
odtrącić na wieki.
Gdy udręczył, znów się lituje
w dobroci swej niezmiernej;
niechętnie przecież poniża
i uciska synów ludzkich.
Gdy pod nogami się depcze
wszystkich jeńców kraju –
gdy prawa ludzkie się łamie
w obliczu Najwyższego,
gdy gnębi się w sądzie człowieka –
czyż Pan tego nie dostrzega?
Któż rzekł i stało się,
gdy Pan tego nie nakazał?
Czyż nie pochodzi z ust Najwyższego
i niedola, i szczęście?
Czemu się skarży człowiek żyjący?
Mąż – na karę za grzechy?
Rozważmy, oceńmy swe drogi,
powróćmy do Pana;
wraz z dłońmi wnieśmy i serca
do Boga w niebiosach;
myśmy grzesznicy – odstępcy:*

*A Ty nie przebaczyłeś.
 Odziałeś się w gniew, by nas ścigać,
 zabijałeś, nie miałeś litości.
 Ukryłeś się za obłokiem,
 by prośba nie doszła.
 Uczyniłeś z nas śmieci, plugastwo
 pomiędzy ludami.
 Rozwarli na nas swe usta
 wszyscy nieprzyjaciele –
 naszym działem przestrasz i przepaść,
 ruina i zniszczenie.
 Strumienie łez płyną mi z oczu
 nad zniszczeniem Córy mego ludu.
 Nie ustaje w płaczu me oko,
 bo nie ma ulgi,
 póki nie spojrzysz i nie zobaczysz
 Pan z niebios.
 Oko me sprawia ból mojej duszy
 z powodu córek mego miasta (Lm 3, 24-51).*

Poszukując elementów metafizyki cierpienia w księgach *Starego Testamentu*, można zastanawiać się, czy mówią one o jakimś szczególnym jego rodzaju. Każde cierpienie wypełnia człowieka całkowicie. Trudno zatem mówić o wartościowaniu cierpienia, gdyż składają się nań także wewnętrzne predyspozycje człowieka. Jednak powstaje pytanie: Jak *Stary Testament* podchodzi do cierpienia, które wywołuje śmierć? Spośród wybranych zagadnień wydaje się ono znaczące nie tylko dla starotestamentowej metafizyki cierpienia.

4.1.3. Czy śmierć wywołuje największe cierpienie?

Próba analizy poszukująca elementów metafizyki cierpienia w wybranych wątkach myśli indyjskiej i antycznej wskazała na bardzo częste łączenie cierpienia ze śmiercią. Arystoteles zwrócił uwagę na cierpienie wywołujące śmierć. Pomijając szczegóły, można uznać, że w myśli indyjskiej śmierć jest największym złem i jednocześnie największym cierpieniem, z jakim musi się uporać każdy człowiek w trakcie całego swojego życia. Uznano nawet, że śmierć jest jednocześnie źródłem wszystkich pozostałych cierpień. Jednak, choć w myśli indyjskiej zdaje się ona panować nad wszystkim i wszystkimi, można ją pokonać. To poznanie daje człowiekowi taką możliwość. Inaczej jest w *Księdze Rodzaju* (Rdz 2, 17): poznanie dobra i zła,

choć jest pretekstem do okazania nieposłuszeństwa Bogu, zabiera człowiekowi nieśmiertelność i obarcza go śmiercią. Co więcej, to chęć jego uzyskania i przyjemność smaku oraz rozkosz oczu, będące jednocześnie podstawą wiedzy⁴⁰³ (por. Rdz 3, 6), jak i pokusą dorównania Stwórcy (por. Rdz 3, 5 oraz Rdz 3, 22)⁴⁰⁴, stają się przyczynami cierpienia człowieka nie tylko w jego nowym życiu⁴⁰⁵, ale i w doświadczeniu cierpienia śmierci⁴⁰⁶. Oczywiście pierwotnym źródłem obu jest przeciwstawienie się zakazowi Pańskiemu.

Śmierć, w księgach *Starego Testamentu*, niewątpliwie niesie smutek i cierpienie, czego przykładem jest Ezechiasz (por. Iz 38, 1-3)⁴⁰⁷. Jej bezpośrednią przyczyną jest złamanie zakazu zrywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2, 15-17). Jednak w *Starym Testamencie* szczególną dotkliwość cierpienia śmierci zdaje się przynosić nie śmierć własna, lecz śmierć bliskich. Cierpi Hagar, Jakub, Tomasz, Anna, tak jak mogą cierpieć tylko rodzice po śmierci swoich dzieci. Piszą o tym Samuel (por. 2 Sm 19, 1-3), Tobiasz (Tb 10, 1-7), Jeremiasz (Jr 6, 26), Amos (Am 8, 10), Zachariasz (Za 12, 10) i inni⁴⁰⁸. To cierpienie staje się rozpaczą.

⁴⁰³ Powstaje pytanie, jakie poznanie i o jaką wiedzę chodzi. Tę formę poznania, o której mowa w *Księdze Rodzaju*, można traktować jako pozbawienie człowieka części jego możliwości, jakie uzyskał od Boga (por. Rdz 1, 27). Zatem, czyżby wiedza uzyskana przez poznanie, o którym mowa, dotyczyła prawdy postrzeganej, relatywnej, jak np. u Nagardżuny, a nie ostatecznej? Przejście z poziomu tej drugiej na poziom pierwszej zamyka i ogranicza człowieka, zabierając mu pierwotną naturalność daną od Boga. Zatem, można by mówić o zatraceniu pewnej zdolności i o uzyskaniu nowej, której elementem jest pożądanie – zła skłonność ludzka. Ciekawą analizę, choć nie do końca idącą w tym kierunku, zawiera komentarz do *Księgi Bereszit* 3: 5, por. *Tora, Pardes Lauder*, księga pierwsza *Bereszit*, Kraków 2001, s. 22-25. W efekcie porównanie przedmiotu poznania decyduje o różnicy w ujęciu wschodnim i tym, które odnajduje się w *Starym Testamencie*. W tym ostatnim mamy zatem do czynienia z zatraceniem poznania bezpośredniego Tego, który jest Ostateczny, na korzyść poznania relatywnego, względnego, zmysłowego. W myśli wschodniej chodzi o poznanie bezpośrednie pokonujące relatywne.

⁴⁰⁴ Choć fragment *Księgi Rodzaju* Rdz 3, 22 interpretuje się na ogół jako gorzka ironia skierowaną do ludzi, którzy chcieli dorównać Bogu, trzeba go analizować.

⁴⁰⁵ Por. Rdz 3, 17-19.

⁴⁰⁶ Ciekawy komentarz do tej księgi zawiera pierwsza księga *Tory: Bereszit*, która wraz z pozostałymi księgami składa się na *Tanach* (Biblię Hebrajską). Objasnienie jej przez midrasz, por. *Księga Bereszit* 3: 6, dz. cyt., s. 25, wskazuje, że po zjedzeniu owocu Ewa (Chawa) zobaczyła Anioła Śmierci. Uznała, że jeśli ma umrzeć, umrze z Adamem, dlatego podała mu owoc. Przez zjedzenie owocu *jecer hara* (zła skłonność) weszła w ich serca.

⁴⁰⁷ Por. 2 Krł 20, 1.

⁴⁰⁸ Por. Rdz 21, 15; Rdz 37, 33.

Choć na cierpienie śmierci w *Starym Testamencie* można patrzeć z różnych perspektyw⁴⁰⁹, dwie wydają się szczególnie ważne. Pierwsza wskazuje na jej naturalistyczny wymiar. Druga na jej przyczyny. Obie interpretacje posiadają bogate rozwinięcia. W efekcie w obu można odnaleźć nie tylko istotę metafizyki cierpienia, wskazującą na śmierć, ale i stwierdzenie, że wszystkie rodzaje cierpienia są jednocześnie rodzajami śmierci, jakich doświadcza człowiek w trakcie swojego życia.

Metafizyka cierpienia w swej istocie ukazuje, że jest ono wejściem w sferę śmierci. Wynika to przede wszystkim z *Księgi Rodzaju*. Potwierdzają to także *Psalmy*, ukazując, że cierpienie ucisku i prześladowań to fale śmierci, pęta Szeolu, sidła śmierci (por. Ps 18, 5-6) czy też więzy śmierci (por. Ps 116, 3). Podobnie cierpienie choroby przypomina nasycone nieszczęciami i bezsilnością życie, schodzących do grobu (por. Ps 88, 4-6).

Śmierć, choć jest niewątpliwie cierpieniem, nie budzi jednak ogromnej trwogi dla sług Pana. Wydaje się, że *Księga Przysłów* ukazuje stosunek całego *Starego Testamentu* do cierpienia śmierci, stwierdzając:

*Błogosławiony jest człowiek, który
mnie słucha,
kto co dzień u drzwi moich czeka,
czuwając u progu mej bramy.
Bo kto mnie znajdzie, znajdzie życie
i osiągnie upodobanie Pana.
Kto przeciw mnie grzeszy, duszę swą rani,
wszyscy co mnie nienawidzą,
śmierć kochają" (Prz 8, 34-36).*

Śmierć jest wspólnym miejscem żyjących (por. Hi 30, 23), jest połączeniem z przodkami (Pwt 32, 48-50; Lb 20, 23-24; 27, 13). Zaświadcza o tym Bóg Mojżeszowi, tuż przed jego śmiercią, wskazując na Aarona. Śmierć to naturalny proces dotyczący ciała, które starzeje się jak ubranie (por. Syr 14, 17). Abraham umiera w szczęśliwej starości, nasycony życiem (Rdz 25, 8), podobnie Izaak (Rdz 35, 29) czy Izmael, przeżywając 137 lat. Wszyscy odchodzą w pokoju (por.

⁴⁰⁹ Por. na temat samej śmierci np. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 188-190; M. Eliade, *Wprowadzenie do mitologii śmierci*, „Pismo”, 1988 nr 2, s. 114. Por. też H. Cyrzan, *Pojmowanie śmierci w antropologii dawnego, czyli biblijnego Judaizmu*, w: *Misterium śmierci spotkanie ze sobą. Egzystencjalne interpretacje fenomenu śmierci*, pod red. A. Pawliszyn i W. Pawliszyna, Gdańsk 1996, s. 76-77.

Rdz 15, 15). Podobnie jak Jakub, dołączają do swoich przodków (Rdz 49, 29-33). Co więcej, w księgach *Starego Testamentu* istnieje przekonanie, że człowiek wcale nie musi umierać, nie musi doświadczać cierpienia śmierci, gdy żyje w przyjaźni z Bogiem tak jak Henoch (Rdz 5, 240) czy jak Eliasz (2 Krl 2, 11)⁴¹⁰. Jeśli tak, to skąd powstaje ów niepokój przed śmiercią Ezechiasza, o którym wspomniano wcześniej? Spróbujmy to wyjaśnić. Choć w metafizyce cierpienia *Starego Testamentu* przyjmuje się, że:

Dobra i niedole, życie i śmierć, ubóstwo i bogactwo pochodzą od Pana (Syr 11, 14)⁴¹¹,

Bóg zostawił człowiekowi ostateczny wybór. W efekcie jest to wybór pomiędzy życiem i śmiercią (por. Syr 15, 14-17), pomiędzy doświadczaniem łaski i szczęścia od Pana a cierpieniem. Jednak, skoro śmierć jest bezpiecznym spoczynkiem pośród swoich przodków, powstaje pytanie, co jest istotą, cierpienia śmierci, w ogóle? Wydaje się, że istotą cierpienia śmierci w *Starym Testamencie* jest opuszczenie ziemi żyjących i, co ważniejsze, oddalenie od łaski Boga, która towarzyszy tylko żyjącym⁴¹². Na tym zdaje się opierać metafizyka cierpienia śmierci w *Starym Testamencie*. W *Psalmach* czytamy o ziemi żyjących i o jej przeciwieństwie – krainie zmarłych, gdzie jest tylko trwanie⁴¹³. W ziemi żyjących ogląda się i doświadcza dóbr Pańskich (Ps 27, 13). W tej ziemi żyje się w obecności Pana (Ps 116, 9). Temu życiu towarzyszy wierność Boga, Jego cuda i łaska (Ps 88, 11-12). Ta łaska jest tak wielka, że przywraca do życia nawet tych, którzy już umarli (por. 1 Krl 17, 17-25; 2 Krl 4, 29-37).

Bóg stworzył człowieka dla nieśmiertelności, uczynił go obrazem swej własnej wieczności. Cierpienie śmierci, ze wszystkimi swoimi konsekwencjami, weszło na świat przez zawiść diabła. Doświadczają jej ci, którzy do niego należą (por. Mdr 2, 23-24). Śmierć w *Pieśni nad Pieśniami* (Pnp 8, 6) przyrównana jest, ze względu na swoją potęgę, do miłości. Atrybutem tej drugiej jest zazdrość „nieprzejednana jak Szeol”, „żar jej to żar ognia”, który jest płomieniem Pańskim. Zatem, co ważne dla metafizyki cierpienia śmierci i dla samej śmierci,

⁴¹⁰ Por. też Ps 16; 49; 73.

⁴¹¹ Por. Syr 39, 28-33. Różne rodzaje cierpienia, w tym też głód i śmierć, stworzone zostały jako narzędzie pomsty.

⁴¹² Por. ideę rozwiniętą w *Nowym Testamencie*, np.: Mt 22, 32; Łk 20, 38; Dz 10, 42.

⁴¹³ Por. Iz 14, 11; Ps 94, 17; 115, 17; 1 Sm 28, 15; Hi 3, 17; 21, 21; Syr 41, 2 i podobne opisy Szeolu. Nie ma tam nagrody, kary, wiedzy, miłości, nienawiści i zazdrości, ale i działania.

może być pokonana jedynie przez miłość⁴¹⁴. Do tego zagadnienia powrócimy w próbie analizy metafizyki cierpienia w *Nowym Testamencie*. W dalszej części przyjrzymy się jednak jeszcze drugiej perspektywie, o której wspomniano, metafizyki cierpienia śmierci, wskazującej jeszcze raz na jej przyczyny.

4.1.4. Jeszcze raz o starotestamentowych przyczynach cierpienia i śmierci

Co ważne dla metafizyki cierpienia śmierci, to uznanie, że grzech jest przyczyną ludzkiego cierpienia, które jest jednocześnie wejściem w sferę śmierci. To grzech przynosi karę cierpienia i śmierci. Na tym poziomie nie można w związku z metafizyką cierpienia człowieka mówić jeszcze o tajemnicy Boga, zajmiemy się tym dalej, odnosząc ją do Hioba. Teraz patrząc na wszystkie dotychczasowe rozważania dotyczące metafizyki cierpienia w *Starym Testamencie*, można zauważyć, że jego tajemnica zawiera się w tajemnicy stworzenia, gdyż idąc za słowami Samuela:

*To Pan daje śmierć i życie,
wtrąca do Szeolu i zeń wyprowadza.
Pan uboży i wzbogaca,
poniża i wywyższa.
Z pyłu podnosi biedaka,
z barłogu dźwiga nędzarza,
by go wśród możnych posadzić,
by dać mu tron zaszczytny.
Do Pana należą filary ziemi:
na nich świat położył.
On ochrania stopy pobożnych.
Występní zginą w ciemnościach,
bo nie swoją siłą człowiek zwycięża.
Pan wniwecz obraca opornych:
przeciw nim grzmi na niebiosach.
Pan osądza krańce ziemi,
On daje potęgę królowi,
wywyższa moc swego pomazańca" (1 Sm 2, 6-10).*

⁴¹⁴ Por. Iz 25, 7-9. Zapowiedź zniszczenia śmierci, która jest zapowiedzią wybawienia z grzechu. Por. też *Księgę Tobiasza* (Tb 4, 10; 12, 9) na temat wybawienia od śmierci, jakie daje jałmużna.

Cytat z Księgi Samuela wystarczyłby, aby zrozumieć, że w cierpieniu jako karze zsyłanej przez Boga chodzi o nieśmiertelność człowieka, choć 2 Księga Kronik (2 Krn 15, 12-13) dopowie o zobowiązaniu przymierzem, szukaniu Pana, Boga Izraela, przez każdego człowieka. Wszyscy, którzy nie szukają Pana, są skazani na śmierć. Przestrzeganie prawa Bożego daje szczęście i życie, działanie przeciw niemu – śmierć i cierpienie (por. Pwt 30, 15-16). Pan Bóg zsyła śmierć zarówno na tych, którzy są źli, jak Er, syn Judy (Rdz 38, 7), jak i na tych, którzy nie wykonują Jego poleceń, jak Onan, drugi syn Judy. Każdy umiera za swój własny grzech (por. Pwt 24, 12)⁴¹⁵. W metafizyce cierpienia wskazuje się na sprawiedliwość Bożą, w której nie ma kary dla narodu, który nie zgrzeszył (por. Jdt 11, 10-11). Kara jest konsekwencją przekroczenia praw Boskich⁴¹⁶, przeznaczona jest dla tych, co odwracają się od Pana i występują przeciwko Niemu⁴¹⁷. Jednak dzieje się tak nie zawsze; przykładem tego jest Hiob, który wskazuje wobec rozważań dotyczących chrześcijańskiej metafizyki cierpienia na tajemnicę Boga.

4.1.5. Tajemnica cierpienia a przypadek Hioba. Poszukując zrozumienia niezrozumianego?

Cierpienie jest złe bez względu na to, czy jest fizyczne, czy duchowe. Zabiera coś człowiekowi z tej jego pierwotnej doskonałości i godności. Być może ukryta pamięć o niej nie pozwala go zaakceptować i pozostawia cierpienie na poziomie zła, przeciwnego dobrej pierwotnej naturze stworzenia. O metafizyce cierpienia można zatem mówić, i mówi się w księgach *Starego Testamentu*, w kontekście dobra i zła. Człowiek, gdy cierpi, doznaje zła. W ten właśnie sposób myślano o cierpieniu w *Starym Testamencie*. Oddawał to niewątpliwie język⁴¹⁸, ale i idee przedstawione we wcześniejszych przykładach. W języku hebrajskim zło i cierpienie utożsamiano ze słowami *ra' i rā'ā* oraz *sar (sarar)*⁴¹⁹. Dwa pierwsze wskazywały zarówno na

⁴¹⁵ Por. też 2 Krl 14, 6; 25, 4.

⁴¹⁶ Por. np. Wj 21, 28-29; Kpł 20; Lb 35, 18; 35, 30 oraz 2 Mch 1, 17; 13, 7-8.

⁴¹⁷ Por. np. Rdz 20, 7; Ezd 7, 25-26; 2 Krl 1, 1-6.

⁴¹⁸ Por. dwa fragmenty *Starego Testamentu*: Syr 37, 16-18; Prz 18, 20-21. Wskazuje się w nich na znaczenie języka nie tylko w działaniu, ale i w jego konsekwencjach.

⁴¹⁹ Zło przeciwstawiano dobru. W hebrajskim: *tōb*, w greckim (por. przekł. *Septuaginty*, *BGT Biblia Works Greek LXX/ BNT*), odpowiednikiem dla słów określających zło – cierpienie było: *κακός*, przeciwieństwo *καλός*. Greckie odpowiedniki

zło cierpienia fizycznego, jak i na zły czyn, czy na jego sprawcę. To ostatnie wskazywało dodatkowo na doświadczanie owego zła. Z kolei główne idee, do których odwoływały się analizy metafizyki cierpienia czynione w powyższych, wybranych fragmentach *Starego Testamentu*, wskazywały na istotę owego zła – cierpienie. Samo istnienie przecież, jak wynika z *Księgi Rodzaju*, jest dobre. Istota zaś zła – cierpienia – leży w odwróceniu się Boga, od swojego stworzenia. Nie od wszystkiego oczywiście i nie ostatecznie. Poprzez odwrócenie się Boga od człowieka, człowiek nie może uczestniczyć w Dobru Stwórcy. Jest jakby odcięty od niego, nie może z niego korzystać. Jednak, czy owo pozbawienie Dobra Boskiego, wyrażające się w ludzkim cierpieniu, zawsze jest konsekwencją ludzkiego grzechu? *Stary Testament* ukazuje, że nie. Czasami, jak w przypadku Hioba, cierpienie jest konsekwencją woli Bożej, wobec której człowiek czuje się bezradny. Oczywiście, wtedy powstaje pytanie, dlaczego i co wtedy czynić⁴²⁰.

Można na wiele sposobów interpretować *Księgę Hioba*, również wobec wcześniej czynionych rozważań na temat metafizyki cierpienia. To właśnie w niej wskazuje się na nowy znaczący element chrześcijańskiej metafizyki cierpienia. W *Księdze Hioba* wskazuje się na historię sprawiedliwego człowieka, który bez żadnej winy ze swojej strony zostaje doświadczony wielorakim cierpieniem. Cierpi z powodu straty swojego majątku, potem z powodu straty synów i córek, potem z powodu fałszywego poglądu najbliższego otoczenia, wreszcie z powodu trądu, który niszczy całe jego ciało. Jakby tego jeszcze było mało, cierpi z powodu przekonania o własnej sprawiedliwości, która jego zdaniem została naruszona przez Najwyższego.

słowa sar (sara) to: thlipsis (ucisk, nieszczęście), ananke (przymus, konieczność), tapeinosis (upokorzenie), kopos (trud) itd. Hebrajski język nie ma odpowiednika greckiego πάσχο – cierpię. Por. np. E. Jenni, C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, Bd 2, München-Zürich 1976, kol. 794-803; J. De Fraine, *Dobro i zło*, w: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, Poznań 1973, s. 207-211; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 474.

⁴²⁰ Choć, w dalszej części będziemy poszukiwali odpowiedzi na to pytanie, dlaczego człowiek doświadcza cierpienia i Bóg zezwala na nie, odpowiedź na nie pozostaje zamknięta w Tajemnicy Boga. Jednak istnieją tu trzy częściowe rozwiązania: szacunek Boga wobec wolnej woli człowieka; poddanie się złu, aż do śmierci, idąc za przykładem Chrystusa; odwołanie się do chwalebego końca świata, kiedy zło zostanie ostatecznie pokonane.

Na tle *Księgi Hioba* powstaje pytanie: Czy Bóg oczekuje od człowieka pytań o sens jego cierpienia⁴²¹? A może to człowiek, w swoim niezrozumieniu i swojej pysze, stawia je Bogu, podważając w ten sposób Jego sprawiedliwość? Być może, musi to jednak uczynić z sercem rozdartym i pełnym niepokoju, żeby zrozumieć inny sens cierpienia niż tylko jako kary za przekroczenie praw Pana. Ostatecznie chodzi zatem o nowy zbawczy sens cierpienia, o nową metafizykę cierpienia, która odwiedzie człowieka nie tylko od grzechu, ale także od pychy, aby ostatecznie uchronić jego duszę od grobu⁴²² i oświecić blaskiem żyjących⁴²³. Ostatecznie ten „blask żyjących” staje się stawką, której Hiob nie może zrozumieć, aż do chwili swojego bezpośredniego spotkania z Bogiem. W *Księdze Hioba* Bóg się nie spieszy wobec jego wołań, jakby uznając, że Hiob jeszcze nie jest gotów. Jednak ostatecznie Hiob, dzięki Elihu, zdaje się rozumieć, że to On, Bóg, jest źródłem tego blasku, który daje Życie, a Hiob musi przejść wszystkie etapy doświadczenia cierpienia, aby wznieść się na wyższy poziom prawdy o Bogu. To w nim wyraża się najgłębszy sens metafizyki cierpienia. Powstają jednak pytania: Jaka jest ta prawda o Bogu w *Księdze Hioba* i jakie jest to ludzkie cierpienie, które do niej prowadzi?

Oba pytania można przykryć tajemnicą Boga albo uznać, że problem cierpienia w *Księdze Hioba* pozostaje nierozwiązany. Można też, wobec niezawinionego cierpienia, którego doświadcza Hiob, poszukiwać relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ostatecznie ze

⁴²¹ Por. Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, dz. cyt., s. 15. W tekście jednoznacznie „...Bóg ... słucha tego pytania i oczekuje na nie”.

⁴²² Por. Hi 33, 15-19:

*„We śnie i w nocnym widzeniu,
Gdy twardy sen spada na ludzi;
i w czasie drzemki na łóżku
otwiera On ludziom uszy,
przeżalenie budzi w ich sercach.
Chce odwieść człowieka od grzechu
i męża uwolnić od pychy,
uchronić duszę od grobu,
a życie – od ciosu dzidy.
Przez cierpienie nawraca na łożo
i przez udrękę w kościach nieustanną”.*

⁴²³ Por. Hi 33, 28-30:

*„ocalił mi życie od zejścia do grobu,
moje życie raduje się światłem.
Wszystko to dwa i trzy razy Bóg czyni względem człowieka,
chcąc go uwolnić od grobu i oświecić blaskiem żyjących”.*

strony Hioba jest ona pełna pokory⁴²⁴, jakby przywracająca „dawną prawość”⁴²⁵ jeszcze z czasów raju. Jednak nie możemy zapominać, że analiza cierpienia Hioba prowadzi przez prawdę o Bogu, która zderza się z zagadnieniem zła⁴²⁶. Ono z kolei wyraża się także w cierpieniu. Wcześniejsze rozważania wskazały na sens metafizyki cierpienia jako „zła usprawiedliwionego”. W przypadku Hioba jest inaczej. Nie każde cierpienie jest następstwem winy i ma charakter kary. Jednak, czy cierpienie może mieć charakter tylko próby, wiary i ufności Hioba? Takie tłumaczenie zdaje się być zubożeniem pojęcia sprawiedliwości Bożej⁴²⁷. Zatem, czy cierpienie Hioba jest zapowiedzią metafizycznego cierpienia Chrystusa? W przypadku Hioba to Bóg otwiera mu „oczy”:

Biednego On ratuje przez nędzę, cierpieniem otwiera mu uszy (Hi 36, 15).

Choć cierpienie jest tu warunkiem koniecznym, jego efektem jest nowa prawda o Bogu⁴²⁸, a w związku z nią nowa prawda o cierpieniu, które przenosi człowieka do Jego blasku. Stąd Hiob może powiedzieć:

*Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
teraz ujrzało Cię moje oko,
dlatego odwołuję, co powiedziałem,
kajam się w prochu i w popiele (Hi 42, 5-6).*

Jednak, zanim to uczyni, musi przejść wszystkie etapy ludzkiego cierpienia. Tym razem nie w poczuciu winy, że cierpienie jest karą za przeciwstawienie się Bogu, ale z tym „dodatkowym” cierpieniem z poczucia niesprawiedliwości.

Pomijając relację pomiędzy Bogiem i szatanem, jak się wydaje, mało istotną⁴²⁹ wobec metafizycznego sensu cierpienia Hioba, zwróćmy

⁴²⁴ Hi 40, 4-5:

*„Jam mały, cóż Ci odpowiem?
Rękę położę na ustach.
Raz przemówiłem, i nie odpowiem,
i drugi raz, a niczego nie dodam”.*

⁴²⁵ Por. Hi 33, 20-30.

⁴²⁶ Można mówić o tajemnicy zła, która wyraża się między innymi w tym, że choć Bóg jest wszechmocny, pozwala na tak wiele grzechów i cierpienia. Częściowe rozwiązanie tej tajemnicy ujawnia przypis 43.

⁴²⁷ Trudno sens cierpienia ostatecznie wiązać tylko z porządkiem moralnym opartym na sprawiedliwości. Por. Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, dz. cyt., s. 18-19.

⁴²⁸ Prawda o Bogu Elifaza, Bildada, Sofara i Hioba jest fałszywa, por. Hi 42, 7.

⁴²⁹ Dla niektórych relacja pomiędzy Bogiem i szatanem jest kluczowa w poszukiwaniu sensu cierpienia, choć staje się ona wtórna wobec poszukiwania na jej

uwagę na jego etapy. Szatan, za przyzwoleniem Boga, obarcza prawego, sprawiedliwego, bogobojnego i unikającego grzechu Hioba (Hi 1, 8) cierpieniem straty wszystkiego, co posiada. Giną jego wszystkie bogactwa. Giną też wszystkie jego dzieci, synowie i córki (por. Hi 1, 19). Cóż dla człowieka jest naprawdę cenne w życiu? Hiob doświadcza cierpienia straty, ale nie jest to dla niego jeszcze druzgocące. Rozdziera swoje szaty, goli głowę, upada na ziemię, ale oddaje pokłon Panu i mówi:

*Nagi wyszedłem z łona matki
i nagi tam wrócę.
Dał Pan i zabrał Pan.
Niech będzie imię Pańskie błogosławione!* (Hi 1, 21)

Cierpienie straty nie zabiera Hiobowi ufności, nie przypisuje on jeszcze Bogu nieprawości. Pytanie, co dla człowieka jest cenne, pozostaje. Jednak nawet cierpienie trądu, które staje się udziałem Hioba, nie zaburza jego wewnętrznej prawości. Przyjmuje je, podobnie jak dobro, które wcześniej było jego udziałem – teraz także przyjmuje zło. Bo dobro i zło pochodzą od Boga, także i zło, które dotyka tego, co wydaje się w życiu ludzkim najcenniejsze, zdrowia i życia (Hi 2, 10). Taka jest prawda na temat Boga Hioba, choć wkrótce ją zmieni.

Jakże ludzka jest reakcja przyjaciół Hioba, która zamiar pocieszenia przekształca, wobec naoczności cierpienia i bólu, w milczenie. Przyjaciele Hioba także cierpią, choć inaczej, z niezrozumienia, z lęku przed podobnym losem.

Wszyscy przeczuwają tajemnicę Boga, która staje się ich udziałem, dlatego milczą:

*Siedzieli z nim na ziemi siedem dni i siedem nocy, nikt nie
wyrzekł słowa, bo widzieli ogrom jego bólu* (Hi 2, 13).

Lecz milczenie nie może trwać wieczność. Zarówno przyjaciele Hioba, jak i on sam, nie pozostają w tym milczeniu, przerywają je. Nie ma zatem w ich reakcji bezgranicznego zawierzenia Bogu, choć chyba o to by chodziło, aby odkryć sens metafizycznego cierpienia. Cierpienie Hioba zdaje się dopiero teraz rozpoczynać. Czy musi przejść przez oderwanie od wszystkiego, co dla Hioba cenne?

podstawie prawdy o Bogu. Por. np. uznaną częściowo za heretycką interpretację cierpienia Hioba o. Victora White'a i Oskara Pfistera) czy za co najmniej intrygującą Paul Tilicha i Josef Goldbrunera, w: C. G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, Warszawa 1995, na przykład s. 47, 55 i in.

Cenne było życie, bo przeklina ostatecznie dzień swojego urodzenia (Hi 3, 1-5), poczęcia (Hi 3, 6-10), uznając na koniec, że w śmierci znalazłby ukojenie (Hi 3, 13). Nic obłędniejszego nie może Hiob wymyślić, ale zaczyna się już teraz odrywać od Boga. Jeżeli Hiob był przywiązany do życia, to do życia szczęśliwego. Teraz potrzebuje poznania tajemnicy Bożej, którą Bóg przed człowiekiem zamyka, i to nie pierwszy raz (por. Rdz 2, 16-17). Tym razem wyraża się ona w zdaniu:

*Po co się daje życie strapionym,
istnienie złamanym na duchu (Hi 3, 20).*

Zatem, jaka jest prawda o Bogu Hioba i jego przyjaciół? Prawda, która pozwoli zrozumieć metafizyczny wymiar cierpienia Hioba? Prawda ojców i dziadów? Zatem prawda przejęta, a nie własna? Prawda, którą ostatecznie zakwestionuje nie tylko Elihu, ale i sam Bóg (Hi 32-41)? Bóg jest sprawiedliwy (np. Hi 4, 7-11; Dn 3, 27-28; Ps 19, 10; 36, 7; 48, 12; 51, 6 itd.); cierpienie jest owocem grzechu (Hi 5), nikt nie jest bez winy u Boga (Hi 4, 17-18). Lecz tylko umęczony zna swą nędzę. Nic nie pomogą pomysły Elifaza, w których uznaje, że powinien być szczęśliwy ten, którego Bóg karci (Hi 5, 17). Jeszcze nie teraz. Teraz przywiązanie Hioba do tego ziemskiego powodzenia i szczęścia jest jeszcze zbyt mocne. Nie może zrozumieć, co jest ostatecznym celem ludzkiego życia, jakie szczęście i na czym ono polega. A sam Elifaz pewnie też nie wie, no bo i skąd. Powtarza tylko zasłyszaną prawdę o Bogu. Hiob cierpi, schodzi coraz głębiej w swoim cierpieniu. Jeszcze próbuje zachować swoją podmiotowość, niezależność od Boga, wskazując na Prawo, które jest pomiędzy nimi. Lęk przed Bogiem jest jeszcze tak wielki (Hi 6, 4), że powstrzymuje się przed wykazaniem Mu odstępstwa od Prawa, stąd ucieczka do samozniszczenia (Hi 6, 9). Choć tylko na chwilę, jakby dla zaczerpnięcia oddechu, a potem z powrotem w cierpienie. Co w nim jest takiego, że niesie aż taki ból. I znowu, żeby nie dotykać Boga, Hiob stwierdza:

Bracia moi zawiedli jak wody potoku (Hi 6, 15).

Zrozpaczonemu potrzebna jest pomoc od bliskich (Hi 6, 14), a ich przeraziło cierpienie, którego stali się świadkami (Hi 6, 21). Jednak już dłużej nie można ukrywać tego, co od początku Hiob czuł, choć o tym nie mówił, jakby bojąc się, że może okazać się to prawdą. Bo przecież sam szuka najgłębszej istoty swojego cierpienia, jego metafizycznego wymiaru. Jeszcze jednak musi przejść boleść swojego życia, życia, w którym póki co nie ma już nadziei na powtórny zmianę

(Hi 7, 6-7). Czy jest już na dnie swojego cierpienia? Jeszcze trochę. Choć śmierć wydaje się znowu jedynym wybawieniem wobec cierpienia nie do zniesienia (Hi 7, 15). Niestety, Hiob ma trzech przyjaciół, a czwarty się przysłuchuje. Zatem cierpienie Hioba trwa tak długo, jak mówią. Bildad, drugi przyjaciel, wraca do sprawiedliwości Bożej, jakby wyczuwając to, co w Hiobie jeszcze głęboko. Powstaje problem:

*Czy Bóg nagina prawo,
Wszemchnocny zmienia sprawiedliwość?* (Hi 8, 3)

Cóż by zostało z tego świata, gdyby tak było? Może zatem to dzieci Hioba zgrzeszyły, dlatego on musi cierpieć? (Hi 8, 4) Jednak istota cierpienia Hioba jest inna. Jej metafizyczny wymiar jest inny. U jej podstaw leży niesprawiedliwy sąd. Hiob zdaje się Boskie Prawo stawiać ponad Bogiem. O konsekwencjach tego jednak nie wspomni, choć Hiob zdaje się być właśnie teraz przy niewidzialnej granicy swojego cierpienia, które z egzystencjonalnego wymiaru przejdzie w metafizyczny. Przywiązanie do własnej sprawiedliwości jest mocniejsze od przywiązania do Boga. Wszemchnocny Boga jest oczywista. Jednak Jego obraz u Hioba⁴³⁰ prowadzi ostatecznie do odrzucenia przez niego życia (por. Hi 9, 21; 10, 1). Sofar, nadal wraca do grzechu Hioba, wzywając go do nawrócenia. Jednak Hiob wylał już gorzkość swojego cierpienia na Boga, po ludzku nie może zaakceptować tego subtelnego, choć najdotkliwszego dla niego cierpienia, z przywiązania do własnej sprawiedliwości. Nie potrafi jej oddać Bogu? Musi spotkać się z Bogiem (Hi 13, 1), lecz nie dla Niego samego, a dla zaspokojenia siebie?

Lęk przed Bogiem zostaje, cierpienie Hioba nie przemija, ale nagle dokonuje on oceny życia ludzkiego, jakby zapomniał o szczęśliwości, która jeszcze niedawno była jego udziałem. Patrzy na niespokojne, krótkie życie, które przemija jak cień (Hi 14, 1-2). Śmierć nie niesie już nadziei, jak wcześniej myślał (Hi 14, 10; 14, 19).

Kolejne mowy przyjaciół zdają się współuczestniczyć w cierpieniu Hioba, a on przeżywa coraz głębiej oddalenie i opuszczenie przez Boga (Hi 16, 7-11; 19, 6; 27, 2). Hiob jest na dnie swojego cierpienia. Opuszczony przez Boga, poszukuje w Bogu nadziei na rozsądzenie sporu człowieka z Bogiem. Poszukuje w nim Wybawcy (Hi 19, 25). Choć wydawałoby się, że nie można zejść niżej w swoim cierpieniu, Hiob jednak schodzi. Musi przeanalizować jeszcze raz

⁴³⁰ Por. np. Hi 9, 2; 9, 19-20; 9, 22-23; 9, 27-28; 9, 32; 10, 12.

sprawiedliwość Pańską, wobec życia złych i dobrych na świecie (Hi 21). Śmierć dla Hioba nie jest wyrównaniem tej niesprawiedliwości doczesnej, bo jego zdaniem:

*Jeden umiera szczęśliwy,
ze wszech miar bezpieczny, beztroski.
Naczynia ma pełne mleka,
szpik jego kości jest świeży.
A drugi umiera w goryczy duszy,
i szczęścia nigdy nie zaznał.
I razem będą leżeć w prochu,
obydwu pokryje robactwo (Hi 21, 23-26).*

Hiob staje się w swoim cierpieniu podobny do niewiernych, choć jeszcze niedawno wzywał Boga, aby rozsądził jego spór, z... Bogiem. Teraz chce jeszcze zrozumieć zło panujące na świecie. Oczywiście, odnosi je do Boga, jakby czyniąc Go współodpowiedzialnym za nie (por. Hi 24, 1). Jednak coraz więcej zdaje się w poszukiwaniach Hioba ujawniać tajemnica Boga. Obejmuje ona nie tylko zło, ale i cierpienie – ich wspólny metafizyczny wymiar. Hiob wreszcie zdaje się na nią zgadzać, uznając wszechmoc Boga. Poszukuje zatem mądrości, która wychodzi poza wnioskowania rozumu. Jest ona częścią metafizyki cierpienia. Choć Hiob jeszcze raz musi przeanalizować swoje życie, owa analiza staje się jak rachunek sumienia, po którym nastąpi już akceptacja własnego doświadczenia (Hi 31). Hiob jest gotów, zaakceptował cierpienie, choć jeszcze go nie porzucił. Sam nie mógł tego uczynić. Potrzebny był Elihu, który przygotowuje, nie tylko dla Hioba, nową prawdę o Bogu⁴³¹, aby Hiob mógł Go ujrzeć. Warunkiem było cierpienie, w którym odrzucił wszystko oprócz Boga, nawet własną pozorną sprawiedliwość. Dopiero to bezpośrednie doświadczenie Boga „oko w oko” (Hi 42, 5-6) doprowadza do tego, że nowa prawda o Bogu stanie się jego udziałem. Nieważne staje się wtedy przywiązanie do własnej sprawiedliwości czy zrozumienie cierpienia. Ważny jest Bóg, a Hiob staje się prawdopodobnie nowym człowiekiem, choć z *Księgi Hioba* nie możemy się już o tym przekonać.

Metafizyczne cierpienie Hioba ma wiele etapów. Hiob, choć ostatecznie go nie rozumie, dzięki niemu doświadcza przemiany, która

⁴³¹ Por. cztery mowy Elihu, Hi 32-36. Wskazują one, że Bóg dla człowieka nie jest wrogiem, że cierpienie jest narzędziem ratującym od zejścia do grobu, od ostatecznego oddalenia od Boga. Bóg jest cierpliwy. Ostatecznie odrywa też człowieka od zadufania w swoją sprawiedliwość, rodzącą pychę. Człowiekowi potrzebne jest całkowite zawierzenie Bogu.

doprowadza go do jego osobistej prawdy o Bogu. Sens cierpienia Hioba wskazuje, iż jest ono narzędziem nowego bezwarunkowego podporządkowania się Bogu, jak kiedyś, u zarania dziejów.

Jeszcze głębszego sensu cierpienia w *Starym Testamencie* można poszukiwać w *Księdze Izajasza*.

4.1.6. Cztery Pieśni o Cierpieniu Sługi Jahwe

Już na samym początku *Księgi pocieszenia Izraela*⁴³², choć sam Bóg mówi o konieczności pocieszenia swojego ludu i o kończącym się czasie jego cierpienia, którego doświadczał za wszystkie swe grzechy (Iz 40, 2), wspomina się też o lichości życia człowieka:

*Wszelkie ciało jest jak trawa,
a cały wdzięk jego – jak polnego kwiatu.
Trawa usycha, więdnie kwiat,
Gdy na nie wiatr Pana powieje (Iz 40, 6-7).*

Ową lichotę ukazuje się nie tylko ze względu na zależność człowieka od Boga, także w doświadczaniu cierpienia i śmierci, ale i na naukę o słowie Bożym, które przeciwne do wszystkiego, co przemijające, trwa na wieki (por. Iz 40, 8).

Co ważne, lichota i grzeszność natury człowieka i zapowiedź kończącego się czasu jego cierpienia ściśle wiąże się z osobą tajemniczego Sługi Pańskiego. To on, wybrany przez Boga, będzie miał w tym udział. Cierpienie Sługi zmieni albo uzupełni dotychczasowy sens metafizycznego cierpienia, o którym pisano w *Starym Testamencie*. Jednak, podobnie jak wcześniej, wskaże także na relację, ale tym razem pomiędzy Bogiem a Sługą. Otworzy też relację pomiędzy Sługą a odkupionymi przezeń ludźmi. Choć wydawałoby się, że księga Izajasza wskazuje jedynie na nową interpretację starotestamentowej metafizyki cierpienia, to niesie ona jednak wobec niego także ważne pytanie poszukujące motywu sprawczego przyjęcia przez Sługę cierpienia. Zatem, czy motywem przyjęcia przez Sługę cierpienia była wierność i ufność Bogu, czy także litość i miłość skierowana do cierpiących grzeszników? Jeśli tak, są to nowe znaczące elementy chrześcijańskiej metafizyki cierpienia.

⁴³² Dzisiejszy podział *Księgi Izajasza*, ze względu na treść i autorstwo, obok *Księgi gróźb (Proto-Izajasz, rozdz. 1-39)*, *Księgi triumfu (Trito-Izajasz, rozdz. 56-66)*, wskazuje na *Deutero-Izajasza, rozdz. 40-55 (Księga pocieszenia Izraela)*. W tej ostatniej odnajduje się rozważania dotyczące cierpienia Sługi Jahwe.

Czy *Księga Izajasza* to ujawni, czy pozostanie to tajemnicą Sługi, może okazać się mniej ważne wobec nowego sensu cierpienia, który ukazuje. Jednak, żeby go zrozumieć, wydaje się, że trzeba odpowiedzieć na pytanie: Kim był i jaki był Sługa Pański oraz jakie przed nim postawił zadanie Bóg?

W *Czterech pieśniach o Słudze Jahwe* czytamy, iż to Bóg go powołał (Iz 42, 6) i wybrał (Iz 42, 1). Powołał go już z łona matki (Iz 49, 1) i od urodzenia ukształtował na swego Sługę (Iz 49, 5a). Działanie Sługi było łagodne, nie było w nim przemocy (Iz 42, 3-4), choć sam o sobie mówi, iż Bóg uczynił go zaostrzoną strzałą w Jego kółczanie, czy też że ostrym mieczem uczynił jego usta (por. Iz 49, 2). Sługa nie opierał się Bogu, tak jak czynił to Hiob, ani nie cofał się przed tym, co przygotował mu Bóg (por. Iz 50, 5). To, co łączyło go z Hiobem, to niewinność⁴³³. Sługa nie wyrządził nikomu krzywdy, był prawdomówny i sprawiedliwy (por. Iz 53, 9). Nie miał ani wdzięku, ani blasku, ani wyglądu, który mógłby spodobać się ludziom (Iz 53, 2). To, co dla niego było charakterystyczne, to cierpienie i jego bliska relacja z Bogiem. Sam nazwany był mężem boleści, oswojonym z cierpieniem (por. Iz 53, 3). Pozwalał się dręczyć i gnębić, nawet ust nie otwierając (por. Iz 53, 7), podawał grzbiet bijącym i policzki rwącym mu brodę (Iz 50, 6).

Co ważne wydaje się dla zrozumienia metafizycznego sensu cierpienia Sługi, to jego bardzo bliska relacja z Bogiem. Bóg go podtrzymuje, obdarza go swoim Duchem (Iz 42, 1), językiem wymowy, by umiał pomóc strudzonym, krzepiąc ich słowem (por. Iz 50, 4). Bóg stał się jego siłą (por. Iz 49, 5b) Bóg też wspomaga go w cierpieniach, dlatego on sam mówi, iż jest nieczuły na obelgi i może uczynić swoją twarz jak gład (por. Iz 50, 7).

Jednak, co najważniejsze dla Sługi, to powołanie, jakim obdarzył go Bóg. Mówi ono także o metafizycznym sensie jego cierpienia. Bóg ustanowił Sługę i jego cierpienie przymierzem dla ludu (por. Iz 42, 6)⁴³⁴. W gruncie rzeczy chodzi w nim o nawrócenie i zbawienie nie tylko pokoleń Jakuba, ale także wszystkich innych, aż do krańców świata (por. Iz 49, 5a; 49, 6; 42, 6). Sługa i jego cierpienie, w zapowiedzi, stanie się zatem światłością dla narodów, w tym także dla pogan (por. Iz 42, 6). Sługa przyniesie im wszystkim Prawo⁴³⁵ (por. Iz 42, 1)

⁴³³ Sługa nie spiera się z Bogiem jak Hiob. Por. Iz 45, 9-13.

⁴³⁴ Por. Iz 49, 8: „Ukształtował go Pan i uczynił przymierzem dla ludu”. Tego fragmentu brak w LXX – w *Septuagincie*.

⁴³⁵ Obejmujące całą naukę religijno-moralną, a w niej prawdy wiary o Bogu, naukę moralną i przepisy o kulcie.

otwierające oczy, uwalniające z zamknięcia i wyzwajające z ciemności (por. Iz 42, 7; 49, 8-9)⁴³⁶. Ostatecznie też wzywające do oparcia się na jedynym, prawdziwym Bogu⁴³⁷.

Sługa cierpi nie tylko fizycznie, ale i duchowo. Nieludzko oszpecony, aż tak, że postać jego była niepodobna do ludzi (Iz 52, 14). Wzgardzony⁴³⁸ i odepchnięty przez ludzi (Iz 53, 2-3), którzy mieli go za nic i zaliczyli do grona przestępców (Iz 53, 12). Zgładzony, zбитy na śmierć i położony między bezbożnych (Iz 53, 8-9).

W *Księdze Izajasza* wydaje się, że nie jest ważne, kto zadał mu cierpienie, tylko samo cierpienie, jego nowy metafizyczny sens, w którym staje się ono aktem ekspiacji, zadośćuczynieniem za winy i grzechy ludzkie. Sługa sam dźwiga nieprawość ludzką przez swoje cierpienie (por. Iz 53, 11) i ostatecznie spełnia też wolę Pańską (por. Iz 53, 10).

Metafizyczne cierpienie Sługi jest zapowiedzią metafizycznego zbawiającego cierpienia Jezusa Chrystusa⁴³⁹ i ostatecznego jego metafizycznego sensu w chrześcijaństwie. O Słudze u *Deutero-Izajasza* pisze się:

*(...) On się obarczył naszym cierpieniem,
On dźwigał nasze boleści,
a my uznaliśmy Go za skazańca,
chłostanego przez Boga i zdeptanego.
Lecz On był przebity za nasze grzechy,
zdruzgotany za nasze winy.
Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas,
a w Jego ranach jest nasze uzdrowienie.
Wszyscyśmy pobłądzili jak owce,
każdy z nas się obrócił ku własnej drodze,
a Pan obarczył go
winami nas wszystkich (Iz 53, 4-6).*

Choć sprawiedliwy Sługa Boga z *Księgi Izajasza* odbierze ostatecznie nagrodę za swoje cierpienie i śmierć, gdyż „ujrzy światło i nim się nasyć” (Iz 53, 11), to wnosi też nim zapowiedź „usprawiedliwienia

⁴³⁶ Ciekawe porównanie do tego fragmentu stanowi *starotestamentowa* nauka o Szeolu. Czyżby można to uznać za zapowiedź wyzwolenia tych, co przebywają w Szeolu?

⁴³⁷ Por. fragmenty mówiące na temat Boga, np. Iz 43, 13 – od wieczności ten sam; Iz 43, 10-11 – jedyny, Który istnieje; Iz 45, 21 – sprawiedliwy i zbawiający; Iz 48, 17 – pouczający i kierujący; Iz 44, 22 – Który usunął grzechy i wykroczenia.

⁴³⁸ Por. też Iz 49, 7.

⁴³⁹ Por. np. Iz 53,4; 1, 4 oraz Mt 3, 17; 8, 17; 12, 17-21 oraz Łk 2, 31; 4, 17-21; Dz 3, 13.

wielu" (por. tamże) z ich nieprawości. Co to oznacza, powie *Nowy Testament*. Choć Izajasz wnosi w *Starym Testamencie* nowy metafizyczny sens cierpienia, pełny jego sens pozostanie tajemnicą przykrytą stwierdzeniem:

Spodobalo się Panu zmiążdżyć go cierpieniem (Iz 53, 10).

4.2. Oczyszczające cierpienie miłosiernej miłości Boga cierpienie w Nowym Testamencie

Gdyby nie istniała wizja życia wiecznego, cierpienie byłoby czystym absurdem⁴⁴⁰. Chrześcijańskie rozwiązanie problemu cierpienia jest ściśle z nią związane, jednak ostatecznie wskazuje nie tylko na zbawczy i odkupieńczy sens cierpienia dokonujący się za sprawą Chrystusa, ale i znaczący w nim motyw miłości. Miłość staje się zatem głównym źródłem zrozumienia metafizycznego sensu cierpienia nie tylko Chrystusa, ale i przekształcenia własnego, ludzkiego cierpienia w uczestnictwo w jego odkupieńczym sensie. Ostatecznie też ludzkie cierpienie, dzięki Chrystusowi, daje człowiekowi szansę na uczestnictwo w zbawczym planie Boga.

Ostateczny metafizyczny sens cierpienia w myśli chrześcijańskiej ukazują *Nowy Testament*. Choć w *Starym Testamencie* przeważały analizy cierpienia doświadczanego w życiu doczesnym, to są w nim także przesłania mówiące o mesjańskim sensie cierpienia⁴⁴¹ (metafizycznym sensie cierpienia) *Nowego Testamentu*. Wspomina o tym św. Łukasz, przywołując na pamięć spotkanie uczniów ze zmartwychwstałym Chrystusem. Chrystus Zmartwychwstały poucza ich o pismach proroków, które ukazywały nie tylko zbawczy charakter Jego męki, ale i jej zapowiedź:

*Na to On rzekł do nich: „O nierozumni,
jak nieskore są wasze serca do
wierzenia we wszystko, co powiedzieli
prorocy! Czyż Mesjasz nie miał tego
cierpieć, aby wejść do swej chwały?”
I zaczynając od Mojżesza poprzez*

⁴⁴⁰ M. A. Krąpiec, *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, dz. cyt., s. 13.

⁴⁴¹ Por. np. *Psalmy* 2, 17, 22, 45, 49, 72, 89, 110. Także Iz 9, 5-7; Ez 34, 23-24; 37, 24-25; Sm 7, 12-16.

*wszystkich proroków wykladał im,
co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 25-27).*

Poszukując podstawowego i ostatecznego sensu chrześcijańskiej metafizyki cierpienia w *Nowym Testamencie*, można zwrócić uwagę na jego sens nadprzyrodzony, zawierający Boską tajemnicę odkupienia świata, i sens ludzki, który ostatecznie będąc związany z poprzednim, wskazuje na człowieka i jego posłannictwo⁴⁴². Warunkiem tego ostatniego jest osobiste spotkanie z Chrystusem, wolne przyjęcie cierpienia, duchowe złączenie go z cierpieniem krzyża Chrystusa i powrót do poziomu ludzkiego cierpienia. Z ludzkiej perspektywy metafizyczny sens cierpienia jest zatem zupełnie inny niż z perspektywy zbawczego jego metafizycznego sensu, jaki uzyskuje cierpienie przez Jezusa Chrystusa i które może stać się udziałem człowieka. Przejście od jednego sensu do drugiego jest dynamiczne, a efekt wyraża się w akceptacji i duchowej radości w doświadczanym przez człowieka cierpieniu. Poszukując metafizycznego sensu cierpienia w *Nowym Testamencie*, można oczywiście wskazać także na cierpienie, przez które następuje pojednanie z Bogiem⁴⁴³ i nowe przymierze realizowane przez Jezusa Chrystusa. Jest ono jednocześnie jakby naprawieniem starego przymierza naruszonego przez człowieka wskutek grzechu nieposłuszeństwa. Jednak metafizyczny sens cierpienia, podstawowy i ostateczny, wskazuje na jego zbawczy wobec świata charakter, a w nim na ścisły związek zmartwychwstania z męką i śmiercią Chrystusa. Spróbujmy przyjrzeć się Boskiej Tajemnicy cierpienia, aby później przejść do jego ludzkiego wymiaru, który może ulec transformacji, pokonując wszystkie dotychczasowe sensy cierpienia, o których wspomiano wcześniej.

W próbie poszukiwania ostatecznego metafizycznego sensu cierpienia w *Nowym Testamencie* zwrócimy zatem uwagę na trzy zagadnienia. Pierwsze to Cierpienia Chrystusowe, ale z perspektywy poszukiwania roli cierpienia w posłannictwie Chrystusa, ze szczególnym zwróceniem uwagi na skutki, jakie ono przynosi dla życia i cierpienia człowieka. Drugie zagadnienie (Cierpienie Chrystusa) to poszukiwanie głównego motywu Jego cierpienia. Jest nim Miłość. Trzecie zagadnienie (Cierpienie z Chrystusem) dotyczy relacji pomiędzy odkupieńczym i zbawczym cierpieniem Chrystusowym a współuczestnictwem

⁴⁴² Por. Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, dz. cyt., s. 69, oraz J. Nagórny, *Zbawczy wymiar cierpienia*, „Cywilizacja”, 16/2006, s. 26-33.

⁴⁴³ W tym kontekście pojawia się zbawienie jako wyzwolenie z niewoli grzechów i śmierci. Por. np. Mk 1, 5; Rz 5, 12 i n.; Hbr 2, 14-18.

w nim cierpienia ludzkiego. Wszystkie te elementy są ukoronowaniem chrześcijańskich rozważań dotyczących metafizyki cierpienia – ostatecznym i najwyższym jego wymiarem.

4.2.1. Zbawczy sens cierpienia. Cierpienie Chrystusowe

Chrystus mówił o sobie: „*Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie*⁴⁴⁴. *Każdy, kto jest z prawdy, słucha Mojego głosu*” (J 18, 37).

Świadectwo św. Jana wskazuje, iż jest On doskonałym objawieniem Ojca, Jego ucieleśnionym Słowem (J 1, 14)⁴⁴⁵ i jednocześnie Jednorodzoną Bogiem (J 1, 18), przez którego przychodzi łaska i prawda, a także zgładzenie grzechu świata (J 1, 29)⁴⁴⁶. Co więcej, Chrystus jest też, jak czytamy u św. Jana (J 14, 6-7)⁴⁴⁷, „...*drogą i prawdą, i życiem...*”. Nikt nie przychodzi inaczej do Ojca jak tylko przez Chrystusa. Poznanie Chrystusa jest równoznaczne z poznaniem Ojca, który jest w Chrystusie.

Chrystus, w swoim posłannictwie (J 8, 42)⁴⁴⁸ wskazuje, że każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu, a z tego, co pamiętamy z wcześniejszych rozważań, to grzech wnosi w życie ludzkie cierpienie i śmierć. Tylko Jezus, Syn Boga, może ludzi z tego grzechu wyzwolić (J 8, 36)⁴⁴⁹. Zatem w konsekwencji tylko Jezus może wyzwolić i wyzwala człowieka z cierpienia i śmierci⁴⁵⁰.

⁴⁴⁴ W *Nowym Testamencie* rozumie się prawdę, przez analogię do hebrajskiego emet, jako „żywą wierność”, odnosząc ją do Chrystusa czy Ducha Świętego.

⁴⁴⁵ „*A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy*” (J 1, 14).

⁴⁴⁶ „*Nazajutrz zobaczył Jezusa, nadchodzącego ku niemu, i rzekł: «Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata»*” (J 1, 29).

⁴⁴⁷ „*Odpowiedział mu Jezus: «Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie. Gdybyście Mnie poznali, znalibyście i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie i zobaczyliście»*” (J 14, 6-7).

⁴⁴⁸ „*Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem od siebie, lecz On Mnie posłał*”.

⁴⁴⁹ „*Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni*”.

⁴⁵⁰ Warto zauważyć, że tylko św. Jan pisze w *Apokalipsie* o śmierci „drugiej” (por. Ap 2, 11; 20, 6; 20, 14; 21, 8), odróżniając ją od naturalnej śmierci człowieka. Pisząc o cierpieniu Chrystusa, które daje możliwość pokonania śmierci, właśnie o taki rodzaj śmierci chodzi. Śmierć druga niesie z sobą niekończące się cierpienie, „w jeziorze gorejącym ogniem i siarką”. Trzeba pamiętać, o czym pisaliśmy wcześniej, że głównym sensem ludzkiego cierpienia jest oddalenie się od Boga.

W związku z tym u św. Pawła można odnaleźć przesłanie, w którym stwierdza się, że przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli (por. Rz 5, 12). Śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama (por. Rz 5, 14).

Jednak tak jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, tak łaska i dar Boży, udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa, przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów (por. Rz 5, 15) dla wszystkich ludzi, dając im ostatecznie życie (por. Rz 5, 18).

Jak można zauważyć na podstawie wcześniejszych stwierdzeń, w *Nowym Testamencie* wobec metafizyki cierpienia na pierwszym miejscu ukazuje się posłannictwo Chrystusa i Jego odkupieńcza oraz zbawcza wobec człowieka rola. Uznając, że tak jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi (por. Rz 5, 19). Tak jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska Boga przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa.

Jednak zbawczy sens posłannictwa i odkupienie człowieka dokonane przez Chrystusa nakłada na Niego konieczność męki i cierpienia aż do śmierci krzyżowej. Ofiara z ciała i przelanie krwi Jezusa ustanawia na wzór Mojżeszowy (por. Jr 31, 31-33) nowe przymierze pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Przypomina o tym moment ustanowienia Eucharystii i Sakramentu Kapłaństwa, w którym Jezus wskazuje na metafizyczny sens własnego cierpienia i możliwość ciągle żywego w nim uczestnictwa dla odkupienia i zbawienia oraz na własną ofiarę z ciała i krwi⁴⁵¹. Jednak zanim do niej przejdziemy, powróćmy na chwilę jeszcze do posłannictwa Chrystusa. Jest wiele fragmentów, które mówią o Jego posłannictwie, o królewskim mesjaństwie (por. Łk 4, 17-21; Mk 8, 29). Chrystus jest królewskim Mesjaszem⁴⁵², obiecany przez Boga wybawcą cierpiącego narodu, o którym wspomina wcześniej wskazywany Izajasz. Jest obiecany królem z rodu Dawida, o którym wspomina nie tylko *Księga Samuela*

⁴⁵¹ Por. „...Ciało, które będzie za was wydane...”, Łk 22, 19; Mt 26, 26; Mk 14, 22; „...moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów...”, Mt 26, 28; Łk 22, 20; Mt 14, 24.

⁴⁵² Od hebr. *masziah*, „namaszczony, pomazaniec”. W *Starym Testamencie* przyimiotnika *masziah* używano na oznaczenie króla. Por. 1 Sm 10, 1; 24, 7; 2 Sm 2, 4 itp.

(por. 2 Sm 7, 12-16), ale także *psalmy* (por. 2; 17 [16]; 22 [21]; 45 [44]; 49 [48]; 72 [71]; 89 [88]; 110 [109]).

Wydaje się, że analizując metafizyczny sens cierpienia Chrystusowego, trzeba je odnieść do pierwszego zdania rozdziału 3.2. Chodzi w nim w gruncie rzeczy nie tylko o pokonanie śmierci. W *Liście do Koryntian* (1 Kor 15, 53-56) św. Paweł zwraca uwagę, że: „*Ościeniem (...) śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo*”⁴⁵³ (1 Kor 15, 56). Jednak w pokonaniu śmierci chodzi także o to, ażeby to, co „*zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność*”, a to, „*co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność*”. „*A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się [dopiero] słowa, które zostały napisane: «Zwycięstwo pochłonęło śmierć»*” (por. 1 Kor 15, 53-54). Zatem posłannictwo Chrystusa ma pokonać śmierć i jego przyczynę, którą jest grzech, ale nadal nie tylko. Chrystus pokonuje śmierć i grzech, dając człowiekowi ostatecznie życie wieczne (por. J 3, 16), oddając za niego swoje życie (por. J 10, 10-11)⁴⁵⁴ dobrowolnie i wypełniając w ten sposób wolę Boga (por. J 10, 17-18)⁴⁵⁵. Tak więc w gruncie rzeczy Bogu chodzi o życie wieczne człowieka. W nim wyraża się zatem metafizyczny sens cierpienia Chrystusa.

Próba analizy, poszukująca elementów nowego zbawczego i odkupieńczego metafizycznego sensu cierpienia, musi zwrócić także uwagę na cierpienie Jezusa.

4.2.2. Cierpienie Chrystusa

W tekstach *Nowego Testamentu*, można poszukiwać odpowiedzi na pytanie, które postawiliśmy wcześniej. Dotyczyło ono relacji pomiędzy chrześcijańskim metafizycznym sensem cierpienia a zagadnieniem miłości. Jeżeli uznać, że głównym motywem metafizycznego

⁴⁵³ W zrozumieniu tego fragmentu tekstu dotyczącego Prawa może pomóc fragment *Listu św. Pawła do Galatów* (Ga 2, 16) „(...) człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, my właśnie uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa, by osiągnąć usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa, a nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, jako że przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków nikt nie osiągnie usprawiedliwienia”.

⁴⁵⁴ „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości. Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce”.

⁴⁵⁵ „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca”.

cierpienia Chrystusa jest miłość, to w tekstach *Nowego Testamentu* zdają się ukazywać dwa poziomy jej interpretacji. Pierwszy dotyczy działalności miłosiernego Chrystusa, który nie jest obojętny na ludzkie przejawy różnych cierpień, jakich może doświadczać człowiek w trakcie całego swojego życia. Ostatecznie miłość jest też motywem sprawczym przyjęcia przez Chrystusa wszystkich cierpień, których doświadczał w Ogrójcu i na Golgocie. Dla Chrystusa miłość zdaje się być zatem także ostatecznym źródłem Jego cierpienia⁴⁵⁶. To jest drugi poziom, na którym można analizować zagadnienie miłości Bożej w metafizycznym cierpieniu Boga.

Cierpienie Chrystusa zostało nierozwiązalnie połączone z miłością. To właśnie ona nadaje nowy metafizyczny sens cierpieniu w *Nowym Testamencie*. Chrystus mówi o niej Nikodemowi (J 3, 16-17), wskazując, że ostatecznym jej źródłem jest Bóg. To On tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, lecz w swojej miłości po to, by świat został przez Niego zbawiony.

To miłość Boga, która jest także w Jezusie Chrystusie, doprowadza Go do oddania własnego życia i śmierci. Miłość Boga do człowieka jest jedyna i największa, gdyż: „*Nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich*” (J 15, 13). Apostołowie po tym poznają tę miłość, „... że On oddał za [ludzi] swoje życie”⁴⁵⁷ (1 J 3, 16).

O istocie miłości Bożej i wynikającym z niej przebaczeniu mówi wiele przypowieści Chrystusa, na przykład o zabłąkanej owcy czy o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 3-32). Metafizyczny sens cierpienia wyraża się zatem w tym, że to Chrystus cierpi z miłości i przez miłość. Umiera za grzeszników. Bóg w ten sposób okazuje człowiekowi swoją miłość „*właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami*” (Rz 5, 8).

Św. Jan w swoim liście apostołskim zauważa zatem (1 J 4, 16 -19): „*Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim (...). My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował*”.

Zanim miłość Chrystusa ujawni się w swym ostatnim akcie cierpienia i śmierci, poprzedza ją działalność, w której Jezus okazuje

⁴⁵⁶ Por. J 13, 1: „*Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował*”, tzn. do ostatniej chwili swojego życia, aż do daru z samego siebie.

⁴⁵⁷ Zmieniono cytat, zamiast za [ludzi] jest za „nas”.

swe miłosierdzie wszystkim cierpiącym przez grzech. W ten sposób zdaje się unaoczniać sens życia wiecznego i Królestwa Bożego, czyli pokonania śmierci i cierpienia. Królestwo Boże w osobie Jezusa Chrystusa przybliżyło się⁴⁵⁸ przez współczującą i pełną litości⁴⁵⁹ działalność uwalniającą ludzi od różnych form cierpienia w ich ziemskim życiu. Trzeba pamiętać, że uwalnianie od cierpień może też stanowić dowód jakości życia przyszłego, w którym nie ma już ani cierpienia, ani śmierci (por. Ap 21, 4)⁴⁶⁰.

Na tle działalności Jezusa pojawia się pytanie, które postawiono już wcześniej, a dotyczące ludzkiego wymiaru cierpienia, jego metafizycznego odniesienia.

Przyczyny cierpienia, choć istotne, w takim kontekście mogą wydawać się mniej ważne. Litość i współczucie pojawia się tylko w bliskości cierpiących i cierpienia. Zatem trudno pytać, jakie jest cierpienie rodziców po stracie jedyne, ukochanego dziecka. Jak mocno cierpią dzieci, gdy odchodzi ich ukochany ojciec? Jezus uwalnia zatem od cierpienia nie tych, którzy już umarli, ale tych, którzy cierpią z powodu śmierci bliskich i czasami jedyne osób. Wskrzeszając młodzieńca z Nain⁴⁶¹, Jezus sam użala się nad wdową, podobnie wskrzeszając córkę Jaira⁴⁶² czy Łazarza⁴⁶³.

Uwalnianie od cierpienia śmierci nie jest jedynym, jakiego dokonuje Jezus. Uwalnia też od cierpień, jakie przynosi opętanie przez złego ducha. Tego cierpienia podobnie jak wcześniejszego nie doświadczają tylko opętani, ale także ci, którzy im towarzyszą. Ewangelie odnotowują wiele takich przykładów⁴⁶⁴. Uderzające wśród nich jest cierpienie ciała, które towarzyszy opętaniu: ślepotą i głuchotą⁴⁶⁵, niemoc całego ciała⁴⁶⁶ czy ataki epileptyczne⁴⁶⁷.

⁴⁵⁸ Por. Łk 11, 20.

⁴⁵⁹ Por. np. uzdrowienie pod Jerychem, Mt 20, 29. Jezus zdjęty litością uzdrowia.

⁴⁶⁰ „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły”.

⁴⁶¹ Por. Łk 7, 11. Teraz i w następnych cytatach, wskazując na źródła mówiące o uwalniającej od cierpienia działalności Jezusa, podaję jedynie początki tekstów omawiających kolejne przypadki, z uwzględnieniem opisu tego samego przypadku u różnych ewangelistów.

⁴⁶² Por. Mk 5, 35; Mt 9, 23; Łk 8, 49.

⁴⁶³ Por. J 11, 38.

⁴⁶⁴ Por. Łk 8, 26; Mt 8, 28; Mk 5, 1; Mk 7, 24; Mt 15, 21.

⁴⁶⁵ Por. Mt 12, 22.

⁴⁶⁶ Por. Mt 9, 32.

⁴⁶⁷ Por. Mk 9, 14; Mt 17, 14; Łk 9, 37.

Choć uwolnień od cierpień czynionych przez Jezusa jest wiele, znaczące miejsce wśród nich zajmuje uwolnienie od niemożności widzenia i słyszenia. Jezus przywraca wzrok i słuch⁴⁶⁸. W przypadku niewidomego od urodzenia zwraca jednak uwagę, że jego cierpienie było środkiem pozwalającym na ujawnienie się spraw Bożych⁴⁶⁹.

Jezus uwalnia także od cierpień wszystkich chorób⁴⁷⁰, jakich mogą doświadczać ludzie, choć ewangelisti zwrócą szczególną uwagę na cierpienie, które przynosi trąd⁴⁷¹, paraliż⁴⁷², krwotok⁴⁷³, puchlina wodna⁴⁷⁴ czy uschnięta ręka⁴⁷⁵.

Jezus uwalniał ludzi od cierpienia, czasami sam, zanim ktoś poprosił o to, pytając jednak, czy ktoś chce być zdrowy, jak w przypadku chorego nad sadzawką Betesda (J. 5, 1). Jego litość, miłosierdzie i wrażliwość na cierpienie ludzkie ukazały się szczególnie w Kazaniu na Górze (Mt 5, 1), gdzie zwraca uwagę na wszystkich cierpiących i oczekujących pomocy, zapowiadając im nagrodę w Królestwie Bożym. Ową nagrodę można otrzymać, przyjmując wszystko, także cierpienie, i stając się jak dziecko w stosunku do Boga Ojca⁴⁷⁶. To sens metafizycznego cierpienia, o którym wspomniano już wcześniej. Choć w Kazaniu na Górze ujawnia się przede wszystkim kodeks moralności chrześcijańskiej, to stanowi ono także znaczący element rozważań na temat metafizyki cierpienia w relacji do miłości, jak i do cierpienia z Chrystusem, które będzie przedmiotem następnego rozdziału. Poniżej przytoczymy fragment Kazania zawierający Osiem Błogosławieństw. Ze względu na wcześniejsze rozważania znaczące w nim jest cierpienie w kontekście nadziei na życie wieczne w Królestwie Bożym. Tego, że jest znaczące dla chrześcijańskiej metafizyki cierpienia, nie trzeba przypominać. Jezus nauczał zatem:

⁴⁶⁸ Por. Mt 9, 27; Łk 18, 35; Mk 8, 22; Mk 7, 31; Mt 15, 29.

⁴⁶⁹ Por. J 9, 1-3.

⁴⁷⁰ Por. J 4, 46; J 5, 1; Mt 8, 13; Łk 7, 10; Mt 19, 1. Także uzdrowienia wielu chorych, np. w Genezaret, por. Mk 6, 53; Mt 14, 34; Mk 8, 1; Mt 15, 29.

⁴⁷¹ Por. Mk 1, 40; Mt 8, 2; Łk 5, 12.

⁴⁷² Por. Mk 2, 1; Mt 9, 1; Łk 5, 17.

⁴⁷³ Mk 5, 24; Mt 9, 23; Łk 8, 49.

⁴⁷⁴ Por. Łk 14, 1.

⁴⁷⁵ Por. J 5, 1.

⁴⁷⁶ Por. Mt 18, 1-4: „W tym czasie uczniowie przystąpili do Jezusa z zapytaniem: «Kto właściwie jest największy w królestwie niebieskim?» On przywołał dziecko, postawił je przed nimi i rzekł: Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego. Kto się więc unieży jak to dziecko, ten jest największy w królestwie niebieskim”.

Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni. Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię. Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni. Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią. Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą. Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi. Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladowują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was (Mt 5, 3-11).

Jezus Chrystus przybliżył się do świata ludzkiego cierpienia, współbucując z nim. Jednak uczynił to przede wszystkim przez to, że sam wziął je na siebie. Świadomość cierpienia, które było przed Nim, towarzyszyła Mu ciągle. Wielokrotnie mówił swoim uczniom o cierpieniu i śmierci, które czekają na Niego⁴⁷⁷. Karcił też Piotra za próby odwiedzenia Go od przyjęcia na siebie cierpienia⁴⁷⁸.

Jezus Chrystus, ten współistotny Ojcu Syn, cierpi w swoim Człowieczeństwie. Tylko On jest zdolny ogarnąć miarę zła, jaka zawiera się w grzechach ludzkich⁴⁷⁹. Tylko On jest zdolny odebrać wszystkie rodzaje ludzkiego cierpienia z Bożej miłości. To właśnie w jego cierpieniu ukryty jest jego metafizyczny sens. Przyjrzyjmy się zatem etapom cierpienia Jezusa Chrystusa. Najistotniejsze z nich, jak się wydaje, dotyczą cierpienia w Ogrójcu i cierpienia na Golgocie. O ile drugie cierpienia Jezusa ewangelicści opisują dość dokładnie, pierwsze przykrywają tajemnicą.

4.2.2.1. Miłość jako źródło cierpienia Jezusa – Ogrójec

Czy można zatem odkrywać tajemnice Boże? Z pewnością tylko Bóg to wie, jednak to On sam je odkrywa człowiekowi. Dzieje się tak również w przypadku cierpienia Jezusa w Ogrójcu. Św. Marek (por. Mk 14, 32), św. Mateusz (Mt 26, 36) i św. Łukasz (Łk 22, 40) wspominają tylko ogólnie o pogrążeniu Jezusa w smutku, o Jego drzeniu, odczuwaniu trwogi czy o udreće, która wywołuje krwawy pot, sączący się na ziemię (Łk 22, 44). Św. Jan wspomina tylko o Ogrodzie, do którego On wszedł razem z uczniami, choć przecież był nie daleko, razem z Piotrem i Jakubem obok cierpiącego Jezusa.

⁴⁷⁷ Por. Mk 10, 33-34.

⁴⁷⁸ Por. J 18, 11; Mt 26, 52-54.

⁴⁷⁹ Por. Jan Paweł II, *Salvifici Doloris*, dz. cyt., s. 30-31.

Odkrywanie głębi cierpienia Jezusa w Ogrójcu porównywanego z konaniem czy agonią jest jednak znaczące. To właśnie w cierpieniach Ogrójca rozpoczyna się odkupienie i zbawienie człowieka, które zakończy się ostatecznie w konaniu na krzyżu. Wydaje się, że to właśnie tam należy szukać zrozumienia wagi i znaczenia metafizycznego cierpienia i śmierci Jezusowej. Choć ewangeliści nie rozwijają tego zagadnienia z prostej przyczyny⁴⁸⁰, to istnieje wiele objawień, które ukazują mnóstwo szczegółów tych zdarzeń. Można choćby wspomnieć wśród nich objawienia Marii z Agredy⁴⁸¹, Marii Valtorta⁴⁸², Anny Katarzyny Emmerich⁴⁸³ czy Luisy Piccarrety⁴⁸⁴. Oczywiście, choć dotyczą one wielu zagadnień, wskazują też na metafizyczne cierpienie Jezusa w Ogrójcu, a przez nie na ważne elementy, które mu towarzyszą. To dzięki nim można starać się odkryć chrześcijański metafizyczny sens cierpienia. Poszukajmy najważniejszych z nich, odwołując się do wybranych fragmentów z objawień wspomnianych mistyczek.

Mistyczki doświadczające objawień cierpienia Jezusa w Ogrójcu wskazują na cierpienie duchowe, które poprzedzało i uzupełniało cierpienie Jego mąk i śmierci. Choć jest ono zawsze zamkniętym wewnętrznym doznaniem, którego nie jest się w stanie pojąć bez jego doświadczenia, znaczącym jego elementem pozostanie zawsze próba jego zrozumienia. Jezus w swoim Człowieczeństwie, według A. K. Emmerich, nie był wolny od takiego momentu. Warunkiem zbawczego i odkupieńczego cierpienia Jezusa było Jego przyzwolenie, zgoda na nie. Przedmiot owego metafizycznego cierpienia musiał się za sprawą Bożą, ale nie tylko, ujawnić przed Jezusem. Człowieczeństwo Jezusa musiało uzyskać poznanie, wgląd, zarówno w istotę grzechu, jak i w sens metafizycznego cierpienia zadośćuczyniającego. Jezus zatem u A. K. Emmerich doświadcza w Ogrójcu

⁴⁸⁰ Większość czasu cierpienia Jezusa w Ogrójcu towarzyszący Mu uczniowie przespali.

⁴⁸¹ Por. Maria z Agredy, *Mistyczne Miasto Boże*, Warszawa 2009.

⁴⁸² Por. Maria Valtorta, *Poemat Boga-Człowieka*, przekł. E. Bromboszcz, 7 ksiąg, tomów 16, Katowice od 1999.

⁴⁸³ Por. *Żywot i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i najświętszej Matki Jego wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń Świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano*, przekł. Władysława Rakowskiego, wydanie III, Wrocław 1993.

⁴⁸⁴ Por. *Le Ventiquaroro Ore Della Passione di N. S. Gesu Cristo*, Associazione Luisa Piccarreta, Via Nazario Suaro, 25, 70033 Corato, (B A) Italy 1997, por. www.divinewill.org, także por. polski przekł. M. Tuszyńskiej 1997.

wielu wizji, które napełnią jego duszę smutkiem aż do śmierci. Choć mistyczki przytaczają wiele elementów cierpienia Jezusowego w Ogrójcu, zwróćmy uwagę na cierpienie pokus, których doświadcza się w trakcie agonii przed śmiercią. Doświadcza ich Jezus, podobnie jak każdy człowiek, jako jednego z elementów powodujących zachwianie woli i prowadzących do zwątpienia. Istotną częścią ludzkiego cierpienia jest także naturalny do niego wstręt. Jezus w swoim metafizycznym cierpieniu musiał zmierzyć się także ze słabością ludzkiej natury do cierpienia i śmierci. Można mieć wrażenie, że pokonanie tego naturalnego ludzkiego wstrętu do cierpienia i śmierci jest jednym ze znaczących elementów chrześcijańskiego metafizycznego sensu cierpienia. Czyżby także warunkiem uzyskania w cierpieniu wewnętrznego pocieszenia i nadziei?

W mistycznych wizjach cierpienia Jezusa wskazuje się także na miłość jako główne źródło Jego cierpienia.

Trzygodzinne cierpienie Jezusa w Getsemani to nieustanne doświadczenie wizji „...ohydnych i strasznych obrazów wszystkich grzechów, wszystkich żądz i ich następstw i kar od upadku pierwszego człowieka aż do końca świata”⁴⁸⁵. Wszystkie te wizje poprzedzone są obrazem całej wspaniałości człowieka po stworzeniu, jako wizerunku Boga (por. Emmerich, s. 309). Uzupełniają je wizje człowieka po upadku, wskazujące na pochodzenie każdego grzechu z grzechu pierworodnego. Człowieczeństwo Jezusa na ich podstawie uzyskuje zrozumienie istoty i znaczenia wszystkich żądz grzechowych, ich wpływu na władze duszy i na ciało oraz na istotę i znaczenie wszystkich karzących cierpień przeciwstawnych żądom grzechowym (Emmerich, s. 309). Człowieczeństwo Jezusa potrzebuje też zrozumienia metafizycznego sensu cierpienia zadośćuczyniającego. Cierpienie ciała i duszy, choć przez swą mękę jest równoważne z karą, jakiej wymaga Boska sprawiedliwość za wszystkie grzeszne występki całej ludzkości, to wymaga jednak specjalnego warunku. Aby mogło stać się zadośćuczynieniem, musiało stać się udziałem Najświętszego Człowieczeństwa Syna Bożego. A Ten, biorąc z miłości ku ludziom wszelką ich winę i karę na Siebie, musiał także wywalczyć zwycięstwo nad oporem swej ludzkiej natury przeciw cierpieniu i śmierci (Emmerich, s. 309). Przerażenie obrazami, jakie pojawiały się Jezusowi w jego wizjach, napełniło Go taką trwogą, że zaczął pocić się krwawym potem (Emmerich, s. 309).

⁴⁸⁵ A. K. Emmerich, dz. cyt., s. 305. Od tego momentu strony podaję w nawiasie w tekście podając też Autorkę.

Doświadczenia Jezusa w Getsemani obejmują też trwogę, której człowiek doświadcza w agonii przed śmiercią (Emmerich, s. 306)⁴⁸⁶. Czy jest ona próbą zachwiania woli człowieka w momencie konania? Czy też zwróceniem uwagi na przywiązanie człowieka do siebie, a nie do swojego Stwórcy? Człowiek zdaje się być w świadectwie Emmerich przywiązany do swoich dobrych uczynków, którym przypisuje wartość samą w sobie. Jednak każdy dobry uczynek ludzki zyskuje wartość jedynie dopiero poprzez łączność z zasługami śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa (Emmerich, s. 307).

Jezus w swoich mękach w Ogrójcu wskazywał też na słabość natury ludzkiej wzdrygającej się przed cierpieniem i śmiercią (Emmerich, s. 308). Ludzka wola toczyła w Nim walkę ze wstrętem przeciw niewysłowionym mękom, które musiał ponieść za niewdzięczność ludzką wobec Boga (Emmerich, s. 309 oraz 312), za zepsucie człowieka (Emmerich, s. 311).

Trwoga, której doznawał, obejmowała wizje wszelkich ludzkich win oraz obrazy wszystkich cierpień i mąk odkupienia, jakie musiały stać się Jego udziałem (Emmerich, s. 310). Jezus dopiero w trzeciej godzinie cierpienia w Ogrójcu przewyciężył ludzką odrazę do cierpienia i śmierci (Emmerich, s. 316). Jego udziałem stała się wtedy wizja zasługi, mocy zbawczej i uświęcającej Go śmierci odkupienia, która stanie się także udziałem dla tych przebywających w Szeolu (Emmerich, s. 317).

A. K. Emmerich wskazuje w swoim widzeniu, że Jezus z nieskończonej miłości oddał się za grzechy świata. Na tę doskonałą miłość Boga i ludzi wskazuje także Luisa Piccarreta. Jezus w widzeniu L. Piccarrety właśnie za sprawą miłości doświadcza w Ogrójcu większego cierpienia niż to, które zadadzą mu Jego oprawcy⁴⁸⁷. Odwieczna miłość sprawia, że Jezus cierpi. Wszystko w Jego cierpieniu dokonuje się mocą Jego miłości. Miłość jest zarówno gwoździem, biczem, jak i koroną z cierni w Jego cierpieniu. Miłość jest wszystkim dla Jezusa. Jest także Jego nieustającą Męką (Piccarreta, godzina 9-10 w nocy). Luisa Piccarreta, opisując na podstawie swoich wizji Miłość Jezusa jako źródło cierpienia, wskazuje na jej wewnętrzny

⁴⁸⁶ Jezus doświadczał trwogi zwątpienia, jak człowiek w swoim konaniu (Emmerich, s. 306). Na przykład: poczucia winy i współodpowiedzialności za wymordowanie przez Heroda dzieci, nieuzdrowienie wszystkich chorych itp.

⁴⁸⁷ Ze względu na różne dostępne przekłady, od tej chwili podaję w nawiasie w tekście odniesienia do kolejnych godzin cierpienia Jezusa. L. Piccarreta opisuje trzy godziny konania Jezusa w Ogrodzie Getsemani od godz. 9 do 12 w nocy. Odpowiednio 5., 6., 7. godzina z 24 godzin cierpienia Jezusa.

żar, przyrównując go do ognia⁴⁸⁸. To właśnie ów żar miłości wypala wewnętrznie Człowieczeństwo Jezusa, zadając Mu nieopisane wewnętrzne cierpienie. Ten żar miłości jest jedynie zdolny obmyć dusze z grzechów i nadać ludziom miano dzieci Miłości (Piccarreta, godzina 9-10). Symbolem tej miłości jest Krew Chrystusa.

Żar miłości wypala Człowieczeństwo Jezusa. W tym żarze miłości dokonuje się odkupieńcze dzieło Jezusa pozwalające na współuczestnictwo człowieka w dziele odkupienia. Żar miłości Jezusa (Krew Chrystusa) jest zadośćuczynieniem dla Boga. Jezus umiera w swojej własnej krwi, wskazując na pierwszeństwo Miłości, która daje życie (Piccarreta, godz. 10-11). To Krew Jezusa zapewnia zatem odkupienie każdemu człowiekowi. Jezus obdarza ludzi Miłością w postaci przynieszonego im cierpienia. To czyni ich podobnym do Niego. Przez Krew Chrystusa (żar miłości) ludzie mogą otrzymać światło dla zrozumienia dobra, jakie płynie z cierpienia, i podobieństwa, jakie do Niego nabywają (Piccarreta, godz. 11-12). Krew Jezusa ostatecznie uśmierza też ból cierpiącym. Jest siłą i łaską powstrzymującą od grzechu, zawiera życie, usuwa ignorancję i ratuje tych, co mają spaść do piekła (Piccarreta, godz. 11-12)⁴⁸⁹.

W trakcie przebywania w Ogrodzie Getsemani Jezus doświadczył najbardziej gorzkich metafizycznych cierpień porównywanych do agonii czy konania. Odczuwał w sobie życie, cierpienia i śmierci wszystkich stworzeń, dając każdemu z nich Jego własne życie (Piccarreta, godz. 11-12).

Częścią wizji Jezusa w Ogrójcu była Jego męka, która miała wkrótce nadejść i zakończyć się na Golgocie. Jest ona drugim etapem Jego metafizycznego cierpienia.

4.2.2.2. Cierpienie na Golgocie

Analizując etapy męki Pańskiej w oparciu o Ewangelie i wizje mistyczek (A. K. Emmerich, L. Piccarreta, M. Valtorta), można zauważyć, że wskazują one nie tylko na szczegółowe cierpienia Jezusa, ale i na potworną skłonność do zadawania cierpienia, tkwiącą w ludzkich

⁴⁸⁸ Analogia, jaka pojawia się przy tym opisie, dotyczy Pnp, gdzie pisze się o żarze miłości: „...jak śmierć potężna jest miłość, a zazdrość jej nieprzejeđnana jak Szeol, żar jej to żar ognia, uderzenie boskiego gromu” (Pnp 8, 6).

⁴⁸⁹ Dodatkowo daje pocieszenie strapionym, biednym akceptację, kuszonym zwycięstwo, niewiernym wiarę, oszczercom błogosławieństwo dla innych, przywódcom narodów miłość dla poddanych. Oczyszcza cierpiących w Czyśćcu. Daje też chwałę świętym.

sercach. Piłat, oglądając Jezusa po ubiczowaniu, stwierdza: „Czyż możliwa jest taka potworność w ludzkich sercach? Ach, nie było to moją intencją, gdy skazywałem Go na ubiczowanie”⁴⁹⁰. Sam będąc przerażony widokiem ubiczowanego Człowieka, liczy na współczucie innych, wołając „*Ecce Homo!*”⁴⁹¹ (por. J 19, 5). Piłat żałuje, że kazał Jezusowi tak cierpieć⁴⁹², lecz inni nie chcą, czy raczej nie mogą, przerwać tego cierpienia Sprawiedliwego, choć trudno w tym momencie powiedzieć, aby tłum wołający: „Ukrzyżuj Go” (por. J 19, 15) miał świadomość, czego żąda (por. Łk 23, 34). Biorąc pod uwagę warunki odkupieńczego i zbawczego sensu metafizycznej męki i śmierci Jezusa, trzeba pamiętać, iż zwracają one uwagę, że jedynie ukrzyżowanie Jezusa je spełni. Ważą się zatem, już przed wyrokiem Piłata losy ludzkości. Kto nie pragnie ukrzyżowania Jezusa, odcina się od zbawienia i życia wiecznego – choć to ostatnie zdanie może brzmieć jak paradoks. Rozwiązuje go ostatecznie intencja owego pragnienia. Jeżeli pragnienie śmierci Jezusa podyktowane jest nienawiścią do Niego, potwierdza to wieczne potępienie człowieka. Jeżeli zaś intencja owego pragnienia jest podyktowana odnalezieniem Życia w Jezusie, to On przyjmuje śmierć za ludzi, uwalniając ich od wiecznego potępienia, otwierając bramy Nieba na ich przyjęcie⁴⁹³. Pozostaje jednak dla tych ludzi jeszcze jedna kwestia, naśladownictwo Jezusa we własnym życiu, włącznie z przyjęciem i akceptacją własnego cierpienia. Jednak zanim przejdziemy do uczestnictwa człowieka w metafizycznym cierpieniu Chrystusa, powróćmy jeszcze raz do cierpień Jezusa Chrystusa. Oczywiście jest, że nie można ich odtworzyć, bo każdego cierpienia doświadcza się indywidualnie. Każde cierpienie jest jedynie i niepowtarzalnie związane przez doświadczenie cierpiącego. Jednak rozpamiętywanie cierpień Jezusa ma w chrześcijaństwie szczególnie charakter, przybliża człowieka do osobistego przyjęcia cierpienia jako daru od cierpiącego Jezusa Chrystusa dla uzyskania przez człowieka zbawienia.

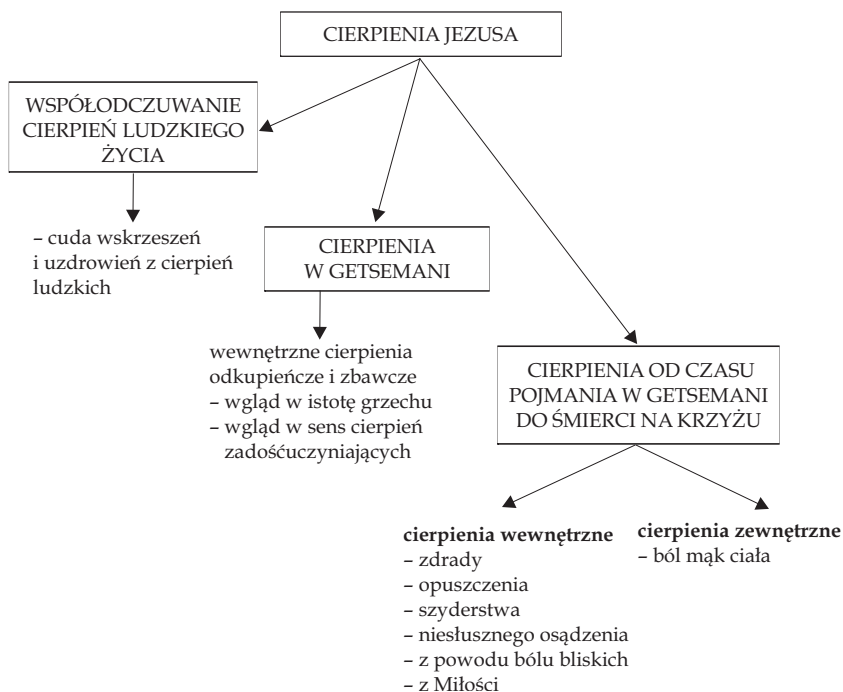
Gdyby poszukiwać rodzaju cierpień Jezusa (por. rysunek 20), jakich doświadczał po cierpieniach w Getsemani, ukazuje się cały bezmiar różnych cierpień, jakich doświadczali i doświadczają ludzie w historii rodzaju ludzkiego. Jednak cierpienia Jezusa, choć zawarte w Jego człowieczeństwie, są szczególne. Posiadają zbawczy metafizyczny wymiar. Pomimo to można jednak zwrócić uwagę na zewnętrzny

⁴⁹⁰ Por. L. Piccarreta, dz. cyt., godz. 17 cierpienia Jezusa od 9-10 rano.

⁴⁹¹ „Oto Człowiek”.

⁴⁹² Por. Piccarreta, dz. cyt., oraz J 19, 12.

⁴⁹³ Por. Piccarreta, dz. cyt., godz. 17 cierpienia Jezusa.



Rysunek 20. Cierpienia Jezusa w kontekście różnych jego etapów i doznań

i wewnętrzny ich charakter, o którym pisaliśmy przy próbach analiz poszukujących starotestamentowej metafizyki cierpienia.

Od czasu pojmania w Getsemani Jezus odbiera cierpienia ogoławające całe jego Człowieczeństwo. Jakby musiał się wyzbyć wszystkich ludzkich przywiązań, wypalając wszystkie ludzkie źródła cierpienia i grzechu. Przechodzi zatem cierpienie, którego źródłem jest zdrada bliskiego Mu ucznia. Judasz nie waha się w swoim działaniu, choć Jezus napomina go: „*Judaszu, pocatunkiem wydajesz Syna Człowieczego?*”⁴⁹⁴.

Jezus musi też przejść cierpienie opuszczenia i osamotnienia. Dotyczy ono nie tylko ucieczki uczniów w Getsemani (por. Mt 26, 56; Mk 14, 50) i zaparcia się Piotra, któremu może jednak spojrzeć w twarz, aby osamotnienie przerodziło się w gorycz zdrady (por. Łk 22, 59)⁴⁹⁵. Cierpienie osamotnienia dotyczy także odsunięcia od

⁴⁹⁴ Por. Łk 22, 47; Mk 14, 45; Mt 26, 49.

⁴⁹⁵ Por. także Mk 14, (66, 69, 70); Mt 26, (69, 71, 73); Łk 22, (56, 58, 59); J 18, (17, 25, 26).

Boga. Doświadcza go Jezus w końcowym momencie konania, agonii, która poprzedza Jego śmierć. Ostatnie słowa Jezusa wyrażają tę twogę, najwyższe cierpienie, także ludzkie, pozostawienie w samotności przez Boga. Stąd wołanie: „*«Eloi, Eloi, lema sabachthani»*, to znaczy *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?*” (por. Mk 15, 34; Mt 27, 46).

Jezus przechodzi też cierpienia szyderstw, obelżywości, obelg, zniewag, drwin w całej swojej męce od czasu pojmania aż do ukrzyżowania. Doświadcza ich nie tylko od Annasza i Kajfasza (por. J 18, 19; Mk 14, 65; Mt 26, 67; Łk 22, 63), ale i od Heroda (por. Łk 23, 8). Także od żołnierzy-oprawców, którzy koronują Jezusa cierniami (por. Mk 15, 16; Mt 27, 27; J 19, 2). Nawet kiedy Jezus wisi już na krzyżu, doznaje wyszydzenia, drwin od kapłanów i ludzi (por. Mk 15, 29), żądających dowodów, aby Weń uwierzyć (por. Mt 27, 42). „*Wybaw sam siebie*” (por. Łk 23, 35). Lżą i złorzeczą mu też ci, którzy słusznie za karę zostali z Nim ukrzyżowani (por. Mk 15, 32; Mt 27, 44; Łk 23, 39).

Jezus doznaje też cierpienie z niesłusznego osądzenia⁴⁹⁶ i wyroku. Choć Piłat dwa razy nie znajduje w Nim winy (por. J 18, 38; 19, 6), skazuje Go na śmierć pod wpływem zawiści arcykapłanów (por. Mk 15, 10) i żądań podburzonego tłumu (por. Mt 27, 20).

Wreszcie Jezus cierpi przez to, że cierpią Jego bliscy, doświadczając Jego cierpienia na drodze krzyżowej⁴⁹⁷ i będąc przy śmierci krzyżowej⁴⁹⁸.

Ból mąk ciała, jakie zadawane są Jezusowi, najlepiej oddaje reakcja Piłata, o której wspomnieliśmy. Choć ewangeliści zwracają uwagę na biczowanie (por. Mk 15, 15; Mt 27, 27 J 19, 1), cierniem koronowanie (por. Mk 15, 16, Mt 27, 27; J 19, 2), niesienie krzyża (J 19, 18), przybicie do niego (por. Mk 15, 25; Mt 27, 35; Łk 23, 33; J 19, 18) i przebicie boku Jezusa, kiedy już umarł (J 19, 33), to zrozumienie bezmiaru cierpienia, które wiązało się z tymi wszystkimi etapami Jezusowej metafizyki cierpienia, możliwe jest poprzez szczegóły, których dostarczają objawienia mistyczek, na przykład A. K. Emmerich

⁴⁹⁶ Por. także wiele niesprawiedliwych oskarżeń przeciw Jezusowi: Mk 15, 3; Mt 27, 12; Łk 23, 4; J 18, 38.

⁴⁹⁷ Brak w Ewangeliach odniesień do spotkania Najświętszej Panny i Jej omdlenia oraz wyszydzenia Jej przez oprawców. Na podstawie A. K. Emmerich, t. II, Maryja koło domu Kajfasza, s. 345; Maryja podczas biczowania Jezusa, s. 369; Jezus niosący krzyż i Jego bolejąca Najświętsza Matka, s. 388.

⁴⁹⁸ Ewangelia św. Jana wspomina tylko o obecności bliskich przy krzyżu (por. J 19, 25). Por. też A. K. Emmerich, Maryja i święte niewiasty idą na Golgotę, s. 397; Zaćmienie słońca. Drugie i trzecie słowo Jezusa, s. 407.

czy L. Piccarrey⁴⁹⁹. Cierpienie tortur ciała zadawanych z okrucieństwem, których celem jest ból, jest niewyobrażalne. Jak możliwa jest taka potworność istniejąca w ludzkich sercach, pozostanie chyba na zawsze niezrozumiałe, choć historia tej potworności jakby wzrastała z historycznym rozwojem człowieka, uzyskując coraz to perfidniejszą doskonałość.

Metafizyczne cierpienie Jezusa Chrystusa, choć zakończone Jego śmiercią na krzyżu, otwiera jednak kolejne ważne zagadnienie w myśli chrześcijańskiej. Dotyczy ono wyniesienia ludzkiego cierpienia na poziom Odkupienia – czyli również na metafizyczny jego poziom.

4.2.3. Cierpienie z Chrystusem

Ostateczny sens metafizycznego cierpienia w myśli chrześcijańskiej, choć powstaje dzięki męce i śmierci Chrystusa, przekłada się także na nowy metafizyczny sens ludzkiego cierpienia. Wyraża się on w możliwości, jaką otwiera Chrystus dla człowieka – możliwości współuczestnictwa cierpienia człowieka w odkupieńczym cierpieniu Zbawiciela. Człowiek poprzez współuczestnictwo w cierpieniu Chrystusa może stać się także współuczestnikiem Jego zmartwychwstania i chwały w życiu wiecznym. Co nie znaczy jednak, że „...Jezus Chrystus w przezwyciężeniu swym krzyżem i zmartwychwstaniem grzechu i śmierci...”⁵⁰⁰ usunął cierpienia doczesne z życia ludzkiego. W życiu doczesnym nie można usunąć cierpień ani ich ostatecznie przezwyciężyć. Cierpienie jest złem, choć ostatecznie można je także uznać za trudne dobro⁵⁰¹. Jeśli tego zła nie można przezwyciężyć, wtedy można je uczynić znakiem miłości i połączyć z ofiarą Chrystusa⁵⁰². Przejść do jego metafizycznego wymiaru. Ostatecznie, to nie cierpienie zbawia człowieka, tylko miłość⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Por. np. A. K. Emmerich, *Maryja podczas biczowania Jezusa*, s. 369; *Cierpieniem ukoronowanie Jezusa*, s. 374; oraz rozdziały drogi krzyżowej Jezusa, s. 385-399, także, Jezus przybity do krzyża, s. 400. Por. też L. Piccarreta, tamże, szczególnie cierpienie krzyża, godzina 18 i 19 cierpienia Jezusa oraz trzy godziny konania Jezusa na krzyżu z Miłości, godzina 20, 21 i 22 cierpienia Jezusa.

⁵⁰⁰ Por. Jan Paweł II, *Salvifici Doloris...*, dz. cyt., s. 25.

⁵⁰¹ Por. tamże.

⁵⁰² Por. J. Nagórny, *Zbawczy wymiar cierpienia*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁰³ Por. tamże, s. 30. Analiza Ksiąg Starego i Nowego Testamentu wskazuje, że Chrystus połączył dwa starotestamentowe pojęcia miłości. Por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18 oraz Mk 12, 30-33:

Jednak, choć cierpienie człowieka mimo wszystko będzie posiadało wiele funkcji, kiedy stanie się współuczestnictwem w cierpieniu z Chrystusem, to znaczący w nim jest motyw sprawczy jego przyjęcia i zaakceptowania przez niego. Jeszcze trudniejszą rzeczą jest przejście od tych wszystkich transcendentnych wobec życia empirycznego motywów sprawczych ludzkiego cierpienia do miłości jako jego ostatecznego i najwyższego ostatecznego źródła.

Przejdźmy od razu do rzeczy najtrudniejszej, do miłości jako najwyższego motywu przyjęcia metafizycznego cierpienia. W *Nowym Testamencie* można odnaleźć wiele motywów⁵⁰⁴ uzasadniających przyjęcie, w sposób dobrowolny⁵⁰⁵, przez człowieka cierpienia (czy też jego akceptacji). Wcześniej wspomniano już o miłości Bożej. Bóg pierwszy umiłował człowieka, przez Swego Syna⁵⁰⁶, a jego miłość wyzwala miłość w człowieku. Od śmierci Jezusa miłość Boża rozlana została w sercach ludzkich przez Ducha Świętego, który został im dany (por. Rz 5, 5). Człowiek zaś został wezwany do miłości Syna i Ojca (por. J 17, 26). Nie można w tym momencie zapomnieć, że z zamyślu Bożego istota ludzka przeznaczona jest do życia wiecznego.

„Będziesz miłował Pana, Boga twójego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 5);

„Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18);

„Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych». Rzekł Mu uczyony w Piśmie: «Bardzo dobrze, Nauczycielu, słusznieś powiedział, bo Jeden jest i nie ma innego prócz Niego. Miłować Go całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary»” (Mk 12, 30-33).

⁵⁰⁴ W sensie czynników nakłaniających wolę do podjęcia decyzji. Tu zwraca się uwagę na utożsamienie celu działania, który intencjonalnie łączy się z motywem.

⁵⁰⁵ Czasami w literaturze analizującej treść *Nowego Testamentu* z perspektywy cierpienia wskazuje się na motyw wyboru jako warunku wolnego przyjęcia cierpienia przez człowieka, wskazując na tradycje ewangeliczne, np.: Mk 10, 32; Łk 9, 52; Mt 26, 39 Mk 14, 36; J 12, 27; por. S. Jankowski, *Zbawczy charakter cierpienia...*, dz. cyt. Treść cytowanych fragmentów wskazuje jednak na złożoność zagadnienia. Na przykład u św. Marka, choć późniejsze dzieje Apostołów ukażą, że wybór, jakiego dokonali, był w pełni świadomy, to cierpienie jako przedmiot wyboru zdaje się znajdować pomiędzy „aktem ludzkim” a „aktem człowieka”. Jakub i Jan pragną udziału w chwale Jezusa (Mk 10, 32), spierając się, kto z nich jest ważniejszy (Mk 9, 34). Wybór zdaje się być zdeterminowany z jednej strony posłuszeństwem (por. Mt 26, 39; Mk 14, 36), z drugiej nadzieją na życie wieczne (por. J 12, 25: „Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne”). Przyjęcie cierpienia uzasadnia akceptacja woli Bożej jako czynnika determinującego ludzkie życie, ku świętości. Por. np. 1 P 3, 17; Rz 12, 2 czy 1 J 3, 11.

⁵⁰⁶ Miłość Boga jest w Jezusie Chrystusie, por. Rz 8, 39.

Jej ojczyzną jest niebo. Oczekuje ona zatem także, mocą Jezusa Chrystusa, przekształcenia poniżonego ludzkiego ciała w chwalebne (por. Flp 3, 20-21). Człowiek to byt stworzony ku doskonałości (por. Ef 4, 13), zaś owa doskonałość wyraża się w życiu miłości (Ef 4, 16)⁵⁰⁷. Skoro zaś miłość Boga jest w Jezusie Chrystusie (por. Rz 8, 39), to życie ludzkie musi być w Nim, w Jego życiu. W ten sposób zdaje się metafizyczne cierpienie nierozzerwalną konsekwencją miłości, która jest w człowieku, i Miłości Bożej.

Przyjęcie cierpienia przez człowieka, choć ostatecznie uzasadnione jest miłością otrzymaną przez niego mocą Ducha Świętego, uzasadniają też inne motywy, oprócz wcześniej wspomnianych, na przykład udział człowieka w chwale Jezusa czy możliwość jego dostępu do królestwa Bożego.

Przyjmuje się cierpienie wspólne z Chrystusem, aby mieć też z Nim wspólnie udział w Jego Chwale (por. Rz 8, 17). Cierpienia doczesne są znikome wobec chwały, jaką przez nie można uzyskać (por. Rz 6, 8). Dotyczy to również odkupienia ciała człowieka (por. Rz 8, 23), które przestanie być zatem podatne na cierpienie. Przez śmierć Chrystusa człowiek został z Nim złączony w jedno (por. Rz 6, 5). Przez metafizyczne cierpienie można zatem wkroczyć w nowe życie (Rz 6, 8). Wreszcie przez cierpienie człowiek zyskuje możliwość dostępu do królestwa Bożego (por. 2 Tes 1, 5)⁵⁰⁸. Cierpienie zapowiada też sprawiedliwy sąd Boga, którego celem jest uznanie godnych królestwa Bożego. Przeciwnieństwem tego ostatniego jest wieczna zagłada z dala od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego (por. 2 Tes 1, 9).

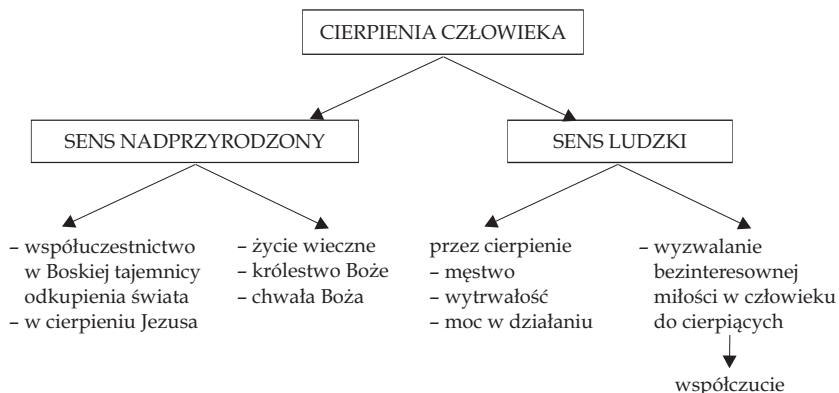
Chrystus ukazuje potrzebę metafizycznego cierpienia człowieka⁵⁰⁹ nie tylko ze względu na możliwość uczestnictwa człowieka w Jego chwale⁵¹⁰ (por. rysunek 21), ale i na konieczność wyzwolenia w nim bezinteresownej miłości, w nowym jej sensie.

Ludzka strona cierpienia, dzięki cierpieniu Jezusa, wyzwala też w człowieku męstwo w działaniu zgodnym z wolą Bożą (por.

⁵⁰⁷ Wyraża się ono między innymi w porzuceniu człowieka dawnego, który uległ zepsuciu na skutek zwoźniczych żądz, i przyobleczenia nowego, stworzonego według Boga w sprawiedliwości i świętości (por. Ef 4, 22-24).

⁵⁰⁸ Por. też np. Dz 14, 22.

⁵⁰⁹ Por. np. Mt 7, 13-14; Łk 9, 23-25; Łk 21, 12-20. Powyższe fragmenty zwracają uwagę na: konieczność akceptacji cierpienia i trudów życia, którego symbolem jest brama wąska, ale prowadząca do życia wiecznego. Jej przeciwieństwem jest brama szeroka, prowadząca do zguby. Zwraca uwagę zaproszenie Jezusa do naśladowania Jego życia przez wzięcie własnego krzyża i pójście za Nim, czy też wytrwałość w przyjmowanych cierpieniach w imię Jezusa, która ocala życie wieczne.



Rysunek 21. Wybrane sensory cierpienia człowieka przez cierpienie Jezusa Chrystusa

Mt 10, 28). Cierpienie może też być dla człowieka źródłem mocy, która nie tylko chroni człowieka przed pychą, ale i daje sposobność uczestnictwa w mocy Bożej (por. 2 Kor 12, 7-9; 2 Tm 1, 8-12). Moc doskonali się w słabości cierpienia. Cierpienie umacnia, jeśli jest Bogu poświęcone (por. Flp 4, 13).

Cierpienie wyrabia też w człowieku wytrwałość, a wytrwałość cnotę. Cnota zaś nadzieję dostąpienia do życia wiecznego (por. Rz 5, 3-5; 5, 10).

Wśród wielu innych znaczeń i sensów, jakie przypisuje się metafizycznemu cierpieniu człowieka w *Nowym Testamencie*, zwraca uwagę cierpienie za innych i cierpienie innych. Pierwsze jest środkiem przynoszącym radość i dopełniającym cierpienie Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24; 1 Kor 6, 15). Drugie otwiera w człowieku współczucie, miłosierdzie i miłość dla cierpiących (por. Mt 25, 34-46).

Choć w Biblii jest wiele wątków dotyczących metafizyki cierpienia, końcowe jej fragmenty wskazują na oczyszczający apokaliptyczny jego sens.

⁵¹⁰ Por. np. Rz 8, 17-18; 2 Kor 4, 17-18; 1 P 4, 13-14. Wskazuje się w nich między innymi na wspólne cierpienie z Chrystusem, aby mieć w nim chwałę, ale nie tylko. Ukazuje się także ludzkie cierpienia jako niewielkie utrapienie wobec bezmiaru chwały, który może być udziałem człowieka. Ciekawa myśl zawarta w cytowanych fragmentach dotyczy także ludzkiego cierpienia, którego źródłem zdaje się być niezłomne przestrzeganie sprawiedliwości i prawa Bożego. Ich podstawą jest nowe przykazanie miłości (por. J 13, 13; 13, 34; 1 Kor 12, 31; 13, 13) oraz doskonała jej forma, która wyraża się w umiłowaniu nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48). Por. też Mt 25, 31-46; Łk 10, 29-37.

4.2.4. Oczyszczające cierpienie apokaliptyczne

*Apokalipsa św. Jana*⁵¹¹ zamyka nie tylko *Nowy Testament*, ale i całą Biblię. Choć w treściach księgi wskazuje się na ogół na siedem wielkich tematów⁵¹², można wśród nich poszukiwać także oczyszczającego sensu metafizycznego cierpienia apokaliptycznego. Jego zapowiedź przekazuje św. Mateusz (Mt 24, 4-13). Cierpienie apokaliptyczne poprzedza sąd i początek ery mesjańskiej. Jest to czas wojen, czas, kiedy naród przeciwstawia się narodowi, czas głodu, zarazy kataklizmów, trzęsień ziemi. Wszystkie te wydarzenia są jednak dopiero początkiem nieopisanej boleści i cierpienia, jakiego doświadczą ludzie. Będą oni wystawieni na udręki, nieprawość, nienawiść i śmierć. Całe stworzenie zostanie poddane takiej marności w nadziei na wyzwolenie z niewoli zepsucia (por. Rz 8, 20-22). Diagnoza świata jest jednoznaczna. Świat pogrążony jest w złu, „...leży w mocy złego” (por. 1 J 5, 19). Szatan wraz ze swymi aniołami został strącony na ziemię w momencie wejścia Chrystusa do Nieba (por. Ap 12, 7-12). Najwyraźniej wcielenie Boga, Jezus, uwolnił jakąś część jego wymiaru. Od tej pory szatan włada na ziemi. Dlatego świat ostatecznie musi zostać oczyszczony w nieugaszonym ogniu cierpienia. Jego zapowiedź czyni już Jan Chrzciiciel (por. Łk 3, 17). Zatem metafizyczne cierpienie apokaliptyczne zdaje się odnosić do tajemnicy sprawiedliwości Bożej⁵¹³ czasów ostatecznych. Wyraża się ona nie tylko w ostatecznej walce dobra ze złem, ale i w cierpieniu człowieka, który widzi i doświadcza tryumfu zła na świecie. Dane przez Boga człowiekowi poczucie sprawiedliwości domaga się wobec zła kary, pomsty, zadośćuczynienia czy też zemsty. Działania tego tajemniczego prawa pomsty zdaje się strzec sam Bóg, wołając do Kaina, który zabił Abła: „Cóżś uczynił! Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi” (Rdz 4, 10). Choć Bóg ostatecznie ukazuje wobec niego swoje miłosierdzie,

⁵¹¹ *Apokalipsis* z greckiego znaczy *objawienie*. Nazywana jest też „*Księgą z siedmioma pieczęciami*”. Jest niewątpliwie księgą niosącą wiele inspiracji nie tylko komentatorskich, ale i na przykład literackich czy artystycznych. W księgach proroków: Zachariasza, Ezechiela czy Joela, także w prorocztwie Daniela, można poszukiwać podobnych wątków. W literaturze uznana także za najbardziej tajemniczą i najstraszniejszą z ksiąg Biblii.

⁵¹² Pomijając wstęp (Ap 1, 9-3, 22), na ogół wskazuje się na: otwarcie siedmiu pieczęci (Ap 4, 1-8, 5); siedmiu aniołów dmących w trąby (Ap 8, 6-11, 9); o bestii i smoku (Ap 12-14); o siedmiu czasach gniewu (Ap 15-16), o losach Babilonu (Ap 17, 1-19, 10); o przyjściu Chrystusa (Ap 19, 11-20, 15), o nowej Jerozolimie Niebieskiej (Ap 21, 1-22, 5).

⁵¹³ Do moralnego porządku świata stworzonego przez Boga.

przeklinając go jedynie, chroni go przed śmiercią, zapowiadając jednocześnie własną pomstę na tych, którzy złamaliby Jego zakaz przeciw krzywdzeniu Kaina za śmierć Abla⁵¹⁴ (por. Rdz 4, 15).

Dusze jednak domagają się w czasach ostatecznych kary (zemsty?⁵¹⁵) za przelaną krew sprawiedliwych (por. Ap 6, 9-11). Trąby aniołów są symbolem tej kary, pomsty (por. Ap 8, 1-6)⁵¹⁶, podobnie jak uwolnieni aniołowie śmierci, którzy zabijają trzecią część ludzkości (por. Ap 9, 15), czy aniołowie trzymający czasze gniewu Boga. Czasze prawdy, które w zetknięciu z ziemią przemieniają się w gniew Boży, niosąc nieopisane cierpienie (por. Ap 15, 5-8; 16,1). Ujawnienie cierpień apokaliptycznych odkrywa otwarcie pieczęci księgi tajemnic. Jest wiele cykli kłesk niosących cierpienie świata i całym narodem w tej księdze. Doświadczają ich nie tylko ci, którzy zasłużyli na nie, ale i naród wybrany „opieczętowany przez Boga”. Symbolem cierpień metafizycznych w widzeniu św. Jana stają się Jeźdźcy Apokalipsy, zapowiedziani u Izajasza i Zachariasza (Iz 22, 6-7; Za 1, 8; 6, 2-7)⁵¹⁷. Reprezentują oni źródła cierpień albo same cierpienia, które spadną na ludzi (por. Ap 6, 1-8). Wśród czterech Jeźdźców Apokalipsy pierwszy reprezentuje cierpienia, które przynoszą imperia światowe wraz ze swoimi zniewoleniami. Bestia symbolizuje imperium, które jest przeciwieństwem królestwa Bożego (por. Ap 13). Diabeł daje władzę imperium (Bestii), które ukazują tryumf szatańskich sił zła. Niosą one zniszczenie i cierpienie każdemu, kto im się podporządkuje. Zarówno ze strony gniewu Bożego (Ap 14, 9-10), jak i ze strony szatana. Szatan poprzez Bestie podporządkowuje sobie wszystkich ludzi, których zdoła przekonać lub zmusić do korzyści z tego płynących (por. Ap 13, 16-17 – „znamię Bestii”). W efekcie ci zwiedzeni przez obietnice Bestii stają się porzuceni, doświadczają zła, którego byli źródłem, i które muszą odebrać. Doświadczają okrutnych cierpień (por. Ap 16, 1-10), tak dotkliwych, że gryzą własne języki. Ciała ich pokrywają ropiejące wrzody (por. Ap 16, 10-11), lecz ich cierpienie nie przerywa śmierć. Ich cierpienia są tak straszne, że jej szukają i pragną jak wybawienia, lecz nie mogą umrzeć (por. Ap 9, 4-6).

⁵¹⁴ Kain uznał przed Bogiem swoją winę, por. Rdz 4, 13.

⁵¹⁵ Są różne interpretacje analizujące pojęcia: kary, pomsty, zemsty, zadośćuczynienia za krew przelaną sprawiedliwych. Por. np. A. Mień, *Apokalipsa. Komentarz*, przekł. M. Buchalik, Kraków 2000, s. 83.

⁵¹⁶ Sugestia Mienia zawiera myśl dyskusyjną. Uznaje w niej, że pomsta zdaje się działać według własnych reguł, por. tamże, s. 83 i in.

⁵¹⁷ Jeźdźcy niosący bicz Boży, posłannicy wyroków Bożych.

Drugi Jeździec Apokalipsy ukazuje cierpienia wojen domowych, jako konsekwencję łączenia na siłę i podporządkowywania narodów. Trzeci to cierpienia głodu jako dalsza konsekwencja. Wreszcie czwarty to czeluść i śmierć⁵¹⁸ (por. Ap 18) i cierpienia, które im towarzyszą.

Oczyszczające cierpienia apokaliptyczne niosą też plagi, które zwiastują trąby anielskie (por. Ap 8, 1-6), wskazując, podobnie jak wcześniej wspomiano, na zło uczynione przez człowieka, które musi być przez niego odebrane. Człowiek doświadcza zatem także cierpienie z uwolnionych sił przyrody (Ap 8, 7-9), które jakby starały się uzyskać swoją pierwotną naturę otrzymaną w akcie stworzenia.

Ci, którzy byli i są wierni Bogu w czasie ostatecznym, podobnie jak wcześniej przeżywają nieustanne cierpienia i poniżenia, lecz choć wielu z nich wydaje się, że w związku z tym na tym świecie nie mogą być szczęśliwi, myślą się. W rzeczywistości mogą być, ale ich szczęście jest zupełnie innego rodzaju, nawet jeśli umierają (por. Ap 14, 13)⁵¹⁹.

Co ciekawe, choć apokaliptyczne oczyszczające cierpienie jest przerażające, wskazuje na jego oczyszczającą moc wobec ostatecznego tryumfu królestwa Bożego. Ci, którzy zostaną oczyszczeni, będą mogli pić ze źródła życia (por. Ap 21, 6). Trawienie oczyszczającym ogniem cierpienia wydaje się tak głębokie, jak głębokie było zło w człowieku. Człowiek, z którego po wypaleniu nic nie zostaje, rzeczywiście przechodzi drugą śmierć⁵²⁰. To ostateczna karta chrześcijańskiego metafizycznego cierpienia.

⁵¹⁸ Odpowiednikami czeluści są hebr. Szeol, gr. Hades. Odpowiednikami śmierci są: hebr. mawet, gr. Thanatos.

⁵¹⁹ Por. komentarz do Ap 14, 13, w: A. Mień, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 127.

⁵²⁰ Por. A. Mień, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 180.

5. Kilka uwag o metafizyce cierpienia

Metafizyka cierpienia wskazuje, że jest ono częścią życia człowieka. Kiedy mówi się o ludzkim życiu, można mieć na uwadze różne jego aspekty, nie tylko biologiczny, ale i duchowy. Ten drugi wskazuje na akty rozumu i woli. Wskazuje jednak także na duchowy wymiar cierpienia oraz na możliwość nieuwarunkowanego sposobu istnienia człowieka wolnego od niego. To jest jedno z głównych przesłań właśnie metafizyki cierpienia, która wychodzi poza jednostkowe jego doświadczanie, poszukując jego najgłębszego sensu. Częścią metafizyki cierpienia jest jednak także analiza jego doświadczenia. Związek cierpienia z życiem empirycznym jest oczywisty. Nieuchronnie tworzy jednak w tym ostatnim napięcie, dlatego poszukuje się jego rozwiązania, za pomocą którego można by zmniejszyć albo zlikwidować cierpienie.

Zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie nie trzeba dyskutować, żeby uznać, że człowiek w swoim życiu doświadcza różnorodnych cierpień. Opisyw „podsumowujących” życie wskazujących na nie jest wiele. Przytoczmy tylko dwa. W pierwszym uznaje się, że:

Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt, a większość z nich to trud i marność: bo szybko mijają, my zaś odlatujemy (Ps 90, 10).

Oczywiście są też inne opisy życia człowieka. Ten pierwszy pochodzi od Autorów zwracających uwagę na istnienie po śmierci. Choć nic nie mówi na temat jego jakości, zwraca uwagę na trud życia empirycznego, podporządkowując je temu przyszłemu. Drugi tekst jest autorstwa osoby, która starała się takiej możliwości zaprzeczyć, choć wskazuje, że człowiek w swoim życiu prawie przez dwa naście i pół roku doświadcza bez przerwy różnych cierpień, trosk i zmartwień:

Sto lat to najdłuższy czas życia człowieka. Jednakże nawet jednemu [człowiekowi] na tysiąc nie udaje się dożyć stu lat. Załóżmy nawet, że znalazłby się ktoś taki. To jednak czas niemowlęctwa spędzonego na rękach

u matki łącznie z mrocznym niedołęstwem starości zajmuje niemal połowę [tego stuletniego okresu]. Nocne marzenia senne i dzienne chwile zamyslenia na jawie zajmują niemal połowę tego, [co pozostało]. Choroby i cierpienia, troski i zmartwienia, zguby i straty, niepokoje i lęki zajmują jeszcze niemal połowę tego, [co pozostało]. W ciągu [pozostałych] kilkunastu lat nie ma takiej chwili, w której byłby w pełni szczęśliwy, zadowolony i wolny od rozmyślań [nad dręczącymi go kłopotami]. Takie jest właśnie życie człowieka⁵²¹.

Takie są diagnozy życia ludzkiego, wskazujące, że jego elementem jest cierpienie. Niewątpliwie skłaniają one do refleksji nad metafizycznym wymiarem cierpienia. Jego częścią są rozważania na temat sensu życia ludzkiego, a w nim sensu cierpienia. Idąc za tokiem myśli M. A. Krąpca, o którym wspomniano na początku książki, można uznać, że cierpienie byłoby absurdem bez życia wiecznego, nie miałoby swojego metafizycznego wymiaru. Ten absurd w myśli chrześcijańskiej pokonuje Jezus Chrystus Zbawiciel. Poświęca mu znaczną uwagę eschatologia wyprowadzona z teologii systematycznej. W rozważaniach M. A. Krąpca trzeba by jednak dodać, że istnienie życia wiecznego, gdyby człowiek nie miał w nim uczestnictwa, nie rozwiązywałoby tego absurdu. W metafizycznej myśli chrześcijańskiej dotyczącej cierpienia cierpienie ludzkie ciągle byłoby absurdem, gdyby nie Syn Boży mający ludzką naturę, który cierpiał i umarł na krzyżu. Metafizyczna myśl chrześcijańska wskazuje zatem ostatecznie na przerażające cierpienie i śmierć Syna, jako na Boskie pełne Miłości rozumienie bólu i cierpienia ludzi. Ludzkie cierpienie nie miałoby zatem swojego ostatecznego metafizycznego wymiaru, gdyby nie Syn, Jezus Chrystus. Oczywiście to wymiar ostateczny, zbawczy. Nie można jednak cierpieniu starotestamentowemu odmówić także metafizycznego wymiaru, ale jest to wymiar ogólny i szczegółowy, lecz nie zbawczy wyzwalający ze zła, cierpienia, śmierci i grzechu, choć często o wymiarze zbawczym wspominający.

Samo cierpienie czy uznanie cierpienia za absurd również w myśli indyjskiej ma swoje metafizyczne interpretacje. Wśród nich znaczące wskazują na substancjalny nośnik osobowości bądź jego brak. W związku z cierpieniem ukazuje się prawo moralne czy strukturę rzeczywistości. Jednak w indyjskiej metafizyce cierpienia najistotniejsze staje się przede wszystkim ich poznanie. To ostatnie ma

⁵²¹ Cytuję, zachowując pisownię taką jak w oryginale. Co prawda, tekst ma swój chiński, taoistyczny rodowód, jednak wydaje się charakterystyczny dla całej myśli wschodniej. Por. siódmy rozdział traktatu Lie-tsy, *Jang Czu*, przekł. T. Żbikowski, „Przegląd Orientalistyczny”, 100(4)/1976, s. 442.

wyzwalającą moc z cierpień doświadczanych w życiu empirycznym czy w samsarze, które są skutkiem czynów. Nie ma tu Boga, który przyjąłby ludzką naturę, przyjął przerażające cierpienia, aby ludziom otworzyć życie wieczne, uwolnić ich od bólu i cierpienia. Człowiek sam musi pokonać ból i cierpienie.

Metafizyka cierpienia wychodzi zatem poza jego empiryczne doświadczenie, jednak jej punktem wyjścia jest właśnie ono.

Zatem gdyby zwrócić uwagę na tradycyjne rozumienie metafizyki cierpienia, można mówić o jej ogólnej i szczegółowej interpretacji. Ta druga wskazuje na doświadczenie cierpienia, ograniczając je do życia empirycznego. Ta pierwsza poszukuje jego warunków i ostatecznych przyczyn. Warto zatem zwrócić uwagę na szczegółową metafizykę cierpienia oraz na ogólną. Obie zdają się, pomimo problemów, wzajemnie warunkować. Co ważne, owo wzajemne warunkowanie tych „poziomów” cierpienia połączonych z pojęciami życia empirycznego i transcendentnego w sposób uproszczony wyraża się czasami w zdaniach: Cierpienie w tym życiu, w tamtym szczęśliwość. W tym „szczęśliwość” w tamtym cierpienie. Choć jest to zbyt daleko idące uproszczenie, daje jednak możliwość zwrócenia uwagi na znaczenie metafizyki cierpienia w życiu empirycznym człowieka, zanim przejdziemy do jego głębszych sensów. Podstawowe „empiryczne” sensory metafizyki cierpienia można odnaleźć w myślach Arystotelesa. Analizując jego poglądy, można by poprzestać na wnioskach, jakie sformułował wobec nich M. Scheler. Z pewnością nie potrzebował on Arystotelesa tylko po to, aby przy okazji rozważań na temat cierpienia wskazać na swoją teorię poziomów uczuć⁵²². Dzięki niemu rozwinął własną teorię i wzbogacił Arystotelesowską. Pomijając ten pogląd, zwróćmy uwagę na główną myśl Arystotelesa na temat cierpienia, którą wyprowadza Scheler z jego rozważań. Otóż zdaniem Schelera Arystoteles zwraca uwagę, że wszelka przyjemność i przykrość jest wyrazem rozkwitu (*Förderung*) albo zahamowania życia⁵²³. Na podstawie tego twierdzenia Scheler wyprowadza trzy prawdy dotyczące bólu i cierpienia. Są one znaczące także dla dzisiejszych rozważań na temat szczegółowej metafizyki cierpienia.

W pierwszej Scheler wskazuje, że życie uczuciowe stanowi system sensownego ostrzegania⁵²⁴. Ze swej natury jest on nastawiony na typowe pod względem gatunkowym szkody i korzyści doznawane

⁵²² Por. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, rozdz. V 8. Cytuje za: M. Scheler, *Cierpienie...*, dz. cyt., s. 7.

⁵²³ Por. tamże, s. 6.

⁵²⁴ I wabienia (zapraszania).

ze strony samej natury. Mówiąc prościej, ból i cierpienie są wkalkulowane w działanie natury, która w ten sposób ostrzega przed szkodami. Druga prawda wskazuje, że nie wszystkie rodzaje uczuć, których odbiciem psychicznym jest przyjemność i przykrość, odnoszą się do całościowego życia organizmu, a więc że część cierpień doświadczanych przez człowieka dotyczy chwilowych stanów i niektórych czynności życiowych, a nie całego organizmu. Trzecia prawda rozszerza poglądy Arystotelesa i uzupełnia je o teorię poziomów uczuć Schelera⁵²⁵. W gruncie rzeczy owocuje to dość ciekawym rozróżnieniem, w którym uznaje się, że ból pojawia się na poziomie wrażeń uczuciowych i uczuć witalnych. Jedne i drugie, będąc stanami aktualnymi, są niekomunikowalne. Pierwsze zlokalizowane w organizmie dotyczą jego „wrażeń” (ból, rozkosz...), drugie przysługują całemu organizmowi. Choć przeżywane są w sposób nieokreślony, rozciągają się w całym ciele.

Następny poziom uczuć, który także wiąże się z bólem i cierpieniem, Scheler nazywa uczuciami psychicznymi. Odnoszą się one do „ja” i to w nich filozof odnajduje całą złożoność cierpienia, wskazującą między innymi na wartości, ponowne odczuwanie czy współodczuwanie. Ostatni z poziomów uczuć, metafizyczno-religijny, wskazuje na możliwość ich odniesienia, do samego rdzenia duchowej osoby jako niepodzielnej całości. Tu cierpienie odczuwane jest najsilniej, stając się rozpaczą albo udręką⁵²⁶.

Pomysły Schelera rozwijające myśl Arystotelesa zwracają szczególną uwagę na przeżyciową stronę w szczegółowej metafizyce cierpienia. W gruncie rzeczy jest to właściwy dla Stagiryty sposób analizowania cierpienia wskazujący na jego uwarunkowania empiryczne. Jednak, co wydaje się jeszcze ważne w rozważaniach Arystotelesa poza interpretacjami Schelerowskimi, to zwrócenie uwagi na relacje cierpienia do natury. Cierpienie jest stanem przeciwnym naturze. Jest złe. Należy go unikać. Wszystko zaś, co dla człowieka dobre, wypływa z natury. Inny ciekawy pomysł Arystotelesa zwraca uwagę na zależność cierpienia od działania, pamięci i nadziei. Wszystkie te elementy są pobudzane przez percepcję zmysłową. Co ciekawe, cierpienie w takim poglądzie jest konsekwencją działań ludzkich niezależnych od woli, dokonywanych pod wpływem przymusu i konieczności. Oczywiście jest to uproszczenie Arystotelesa. Jednak,

⁵²⁵ Dzieli je na: wrażenia uczuciowe, uczucia witalne, uczucia psychiczne i uczucia metafizyczno-religijne, por. M. Scheler, *Cierpienie...*, dz. cyt., s. 9 i n.

⁵²⁶ Por. tamże.

co jeszcze ważne, to kilka sugestii, których filozof nie rozwija, a które wydają się istotne ze względu na późniejsze analizy cierpienia. Wśród nich zwrócenie uwagi na mądrość życiową, doświadczenie i wiedzę jako na potencjalne źródło przysparzające cierpienie. Jest to myśl podobna do rozważań czynionych przez Koheleta (por. Koh 1, 18). Arystoteles w swoich rozważaniach na temat cierpienia łączy je także z naocznością i oceną moralną. Dotyczy to szczególnie cierpienia, jakie doświadcza się w obliczu niezawinionej „udręki niewinnych”. Dodaje także, że cierpienie (przykrość) zawsze towarzyszy pożądaniu. Wskazuje też na zagadnienie podatności na doznawanie przykrości (cierpienia). Są też dwa elementy jego nauki na temat metafizyki cierpienia szczególnie ważne. Pierwszy wskazuje, że przykrość na wielką skalę jest czymś, dzięki czemu coś może się zmienić. Brakuje tu szczegółowych odniesień, choć sam pomysł „inicjującej” siły cierpienia jest ciekawy. Drugi element zwraca uwagę na możliwość, jaką dopuszcza Arystoteles wobec przyjęcia cierpienia. Jest ono przyjmowane, ale tylko z obawy przed utratą moralnego piękna czy ze względu na obawę przed hańbą. Wiele z elementów tych rozważań odnajduje się w myśli indyjskiej, część także w staro- i nowotestamentowej.

Wskazując na myśl Arystotelesa, zwróciliśmy uwagę na jej podsumowanie i rozwinięcie w poglądach M. Schelera. Podobnie można uczynić, jeśli chodzi o interpretację wybranych poglądów indyjskich na temat metafizyki cierpienia. Różnica wszakże dotyczy tu ogólnego przesłania tej myśli, które H. Nakamura zawarł w stwierdzeniu: życie w tym świecie jest cierpieniem. Takie podsumowanie jest oczywiście nie tylko dyskusyjne, ale i niewskazujące na bogactwo interpretacji, które mogłyby doprowadzić do takiego poglądu.

Upaniszady, podobnie jak Arystoteles, podejmowały zagadnienie cierpienia przy okazji innych „ważniejszych” analiz. Tym niemniej w niektórych fragmentach poglądy Upaniszad na temat cierpienia przypominają myśl Arystotelesa. Cierpienie jest złem – to pogląd wspólny. Co więcej, wstępna analiza cierpienia wydaje się podobna. Opiera się na obserwacji. Zatem nie dziwi, że wspólnie można uznawać, iż cierpienie jest elementem życia człowieka. Towarzyszy postępowi, decyduje o jakiejś zmianie. Jednak w Upaniszadach pojawia się myśl zupełnie nowa, wyrażająca metafizyczną głębię rozważań na temat cierpienia. Przez cierpienie znosi się istniejące cierpienie. Dane indyjskie, na podstawie których próbuje się opowiedzieć na temat natury świata, zdają się bardziej wskazywać

na różne formy istniejącej w nim niedoskonałości, które wyrażają się w cierpieniu. Ostatecznie w tej wizji świata poszukuje się naturalnie tego, co doskonałe, co wolne jest od cierpienia. Wnioskowanie prowadzi do atmana. Podstaw innych opisów świata jest wiele. Hindusi zdają się bardziej w nim zwracać uwagę na nieustanny proces, poszukując w nim czynników jego warunkowania. Zatem postrzeganie tego, co określa się naturalnym stanem, jest inne. Bezwzględne wnioski zdające się potwierdzać taki stan dotyczą ciała. Co jest w nim istotne, to nie jego piękno, lecz przemijalność; dotyczy to również bogactwa. Dalej można patrzeć na życie, ale przez następstwo jego etapów, następstwa, uwarunkowań. Wszystko jawi się jako niezwykle dynamiczny proces. W takiej „rzeczywistości”, podobnie jak u Arystotelesa, można przeciwstawiać cierpienie, lecz w przypadku myślicieli Upaniszad nie przyjemności, szczęściu i radości, tylko cnocie, wiedzy i świecie bogów. Myśl Arystotelesa dotycząca przykrości (cierpienia) poszukuje w życiu szczęśliwości, indyjska, zwracając uwagę na zmienność, poszukuje tego, co trwałe. Podobne u Arystotelesa i Hinduśców może być zwrócenie uwagi na zło śmierci, największe cierpienie. Stawką najważniejszą dla Hinduśców wydaje się ostatecznie nie względność, lecz ostateczność. Dla Arystotelesa ważniejsza zdaje się być terazniejszość.

W myśli upaniszadowej pojawia się też pogląd podobny do Schelerowskich i Arystotelesowskich interpretacji, choć pełniejszy i lepiej ugruntowany. Cierpienie jest formą ofiary połączoną z ideą rozwoju czy postępu. Myśl Arystotelesa i indyjska wobec cierpienia wypracowuje wiele własnych rozwiązań i interpretacji. Ta pierwsza uznaje na przykład, że ważnym działaniem człowieka jest unikanie cierpienia jako doznania przeciwnego naturze. Druga poszukuje tego, co jest wolne od cierpienia. Działanie ludzkie, jak i sens ludzkiego życia, a przez to i cierpienia, są zatem inne. Na przykład w myśli Upaniszad „odejście” od tego, co ostateczne, owocuje cierpieniem, „podążanie” zaś ku temu niesie przekroczenie bólu i cierpienia.

Niewątpliwie bogate analizy metafizyki cierpienia można odnaleźć w przykładach myśli indyjskiej. Podobne do Arystotelesa jest połączenie w Gicie cierpień z pragnieniami i działaniem człowieka. Co jednak także charakterystyczne dla myśli indyjskiej, to przeniesienie rozważań dotyczących cierpienia na grunt analizujący zjawiska świadomościowe. Analizę wewnętrznych źródeł cierpienia można uznać za cechę charakterystyczną indyjskiej metafizyki cierpienia. Prowadzi ona do pytań dotyczących ostatecznej przyczyny świata fenomenalnego. To w nim zdaje się zawierać „napięcie”, pomiędzy

tym, co ostateczne i niepodlegające cierpieniu, i tym, co względne, cierpiące.

Myśl indyjska schodzi bardzo głęboko w swoich analizach metafizyki cierpienia, wskazując na charakterystyczne dla niej analizy struktury psychologicznej człowieka. Wyznacza w niej organizm psychiczny, ciało subtelne, ciało grube. Ostatecznie wskazuje się w tej myśli na możliwość istnienia „potencjalnego” cierpienia w „organizmie” psychicznym. Cierpienie ujawnia się dopiero wtedy, kiedy ten znajdzie „oparcie” w ciele organicznym. Subtelna analiza psychiki darśan indyjskich sytuuje cierpienie w innym kontekście. Jest to kontekst zasadniczo samsaryczny, uzależniony od prawa karmy. To oczywiście nie jedyny charakterystyczny dla myśli indyjskiej kontekst, w którym analizuje się metafizykę cierpienia. Powszechność istnienia cierpienia jest niepodważalna, natomiast jego analiza może przypominać podobne do antycznych rozważania, na przykład poprzez analogie do wykładu medycznego dotyczącego choroby. Tak samo zatem można interpretować cierpienie jako przejaw „niedyspozycji” z powodu braku wiedzy na temat rzeczywistości. Podobne analogie można odnaleźć w ramach rozważań dotyczących źródeł cierpienia odnajdywanych w przedmiocie widzenia. Rozważania Arystotelesa sytuujące cierpienie w kontekście przykrości, której przeciwieństwem jest przyjemność, posiadają swoje indyjskie odpowiedniki. Są też typowo indyjskie analizy metafizyki cierpienia, na przykład odnoszące je do niewiedzy. Ta ostatnia warunkuje cierpienie. Pozostaje jednak kwestia odróżnienia pojęcia wiedzy w kontekstach zachodnich i indyjskich. W darśanach indyjskich analizuje się cierpienie poprzez odniesienie do wpływu złoza karmicznego. To ostatnie powstaje pod wpływem działania człowieka. Trzeba pamiętać, że o działaniu człowieka wspominał także Arystoteles, analizując przyczyny przykrości (cierpienia). W Indiach analizy skutków działania człowieka uwzględniające cierpienie są oczywiście głębsze. Szczególnie w myśli hinduskiej zwraca uwagę analizowanie cierpienia poprzez odniesienie do zjawisk świadomościowych. Analiz charakterystycznych dla darśan jest więcej. Powstaje pytanie: Co wnoszą do myśli na temat metafizyki cierpienia? Przede wszystkim wskazują na jej złożoność, na jej odniesienie do celów praktycznych systemów myślowych, na możliwość wyzwolenia od egzystencji, w której doświadczają się cierpienia. Myśl wspólna dla analiz hinduskich to wskazanie, że cierpienie jest elementem rozwoju. Podobnie myśl wspólna to uznanie, że każde pragnienie sprowadza cierpienie. Myśl o uwolnieniu człowieka od cierpienia

ma różne interpretacje. Wśród nich na przykład warunkowana jest ujarzmieniem zjawisk świadomościowych. To w nich tkwi źródło cierpienia – choć nie tylko. Wszelkie przywiązanie niesie cierpienie. Wśród wielu przywiązań wszakże najmocniejsze jest przywiązanie do życia, które uznaje się za jedno z najmocniejszych źródeł cierpienia.

Na gruncie indyjskim, w opozycji do darśan bramińskich, powstała koncepcja buddyjska. Wskazuje ona także na możliwość analizy metafizyki cierpienia w kontekście cyklu, którego znaczącymi elementami są narodziny, wzrost i rozpad w śmierci. Wszystkie posiadają znamiona cierpienia. Ich podstawowym uwarunkowaniem jest jednak nietrwałość, która staje się kolejnym znaczącym źródłem cierpienia, czy raczej jego główną przyczyną. Co więcej, jedną z cech egzystencji staje się cierpienie jako jej wewnętrzny składnik. Jest on znaczący bez względu na rozwój buddyzmu czy różne jego interpretacje. Bez względu na „odrzucenie” cierpienia ze względu na ostateczną prawdę o rzeczywistości, funkcjonuje w tej „niższej”, w prawdzie życia empirycznego. Jego cierpienia uzupełnia z kolei błędne uznanie, że „ja” ma trwałą substancjalną podstawę. Buddyzm odrzuca ją, stając przed ciekawym dylematem cierpienia jako doświadczenia towarzyszącego uwarunkowanemu istnieniu sam-sarycznemu. Skoro wcześniejsze przykłady pokazały, że czysty podmiot i tak nie doznaje cierpienia, tylko jego ułudy, staje się to i tak mniej ważne. Tym niemniej analiza metafizyki cierpienia staje się i tak intrygująca, choćby ze względu na proces jego warunkowego współtworzenia. Zwraca się zatem uwagę na moment sprawczy cierpienia, odnosząc go ostatecznie do niewiedzy. Dla zrozumienia interpretacji buddyjskiej cierpienia ważne jest jednak zwrócenie uwagi na jego bezpośrednie źródła (czynniki wiążące). Jeśli ignorancję identyfikować z niewiedzą, dojdą do niej chciwość i gniew – centralne cechy, do których trzeba się odwołać, analizując buddyjską interpretację cierpienia. Oczywiście to nie wszystko. Ważny jest indywidualny odbiór cierpienia nie tylko przez „rozwiniecie” potencjalności tkwiącej w nama-rupa. Myśl buddyjska przekazuje jedną z najgłębszych interpretacji cierpienia, zwracając szczególną uwagę na jego mechanizm, a wszystko, jak się zdaje, po to, aby ukazać jego nieuchronność i dewastację jakości egzystencji, i przez to nakłonić czy raczej wskazać na konieczność rozwoju duchowego, który nakierowany jest na eliminację cierpienia. Jednak wszystko wydaje się w tej myśli znajdować się w „rękach człowieka”: pokonanie cierpienia, a przed nim jako warunek zrozumienie i pokonanie niewiedzy, któremu

musi towarzyszyć zaangażowanie, przekonanie i determinacja. Poszukuje się zatem stanu bez bólu i przyjemności, którego wstępnym warunkiem jest uważność i równowaga. Cierpienie jest tak mocno wpisane w definicję egzystencji, że jest także analizowane jako doświadczenie prenatalne. Drogi wskazujące na jego usunięcie są różne, tak jak tradycja buddyjska. Pojawia się w niej ostatecznie wskazanie, że tak naprawdę nie ma egzystencji, narodzin, wyzwolenia. Obok prawdy absolutnej istnieje jednak prawda życia zjawiskowego. To w niej „rodzi się” współczucie dla czujących istot, myśl o pożytku, jaki mogą uzyskać z działania innych. Pojawia się zatem w myśli buddyjskiej także idea przyjmowania na siebie cierpienia innych istot. Staje się znacząca i nazywana jest także „mądrością rozumiejącą pustkę”.

Ostatni rozdział niniejszej książki odnosi się do zagadnienia cierpienia w wybranych wątkach myśli chrześcijańskiej. Zasadniczym źródłem jest tu myśl *Starego i Nowego Testamentu*. Ostatecznie nie neguje się w niej poglądu wstępnego, uznanego we wcześniejszych przykładach, że cierpienie jest złem. Jednak zagadnienie zła jest omawiane inaczej: zło jako przeszkoda, niekoniecznie zaś przeciwieństwo albo brak dobra. Można uznać, że zasadniczo punkt wyjścia chrześcijańskiej metafizyki cierpienia jest podobny do wcześniej omawianych. Obejmuje doświadczenie, obserwację i opis cierpienia. Opisy cierpienia w myśli chrześcijańskiej są szczególnie wnikliwie i wstrząsające. Człowiek doświadcza cierpienia w swoim życiu w różnych formach. Ostatecznie w chrześcijańskiej metafizyce cierpienia wskazuje się, podobnie jak we wcześniejszych przykładach, na różne jego przyczyny. Opis kondycji ludzkiej jest jednak inny. W myśli chrześcijańskiej obejmuje okres przed „poznaniem” różniącym dobro od zła i okres po nim. W tym drugim doświadcza się cierpienia, w pierwszym ono nie istnieje, człowiek żyje w harmonii z Bogiem. Relacja stanowiąca podstawę cierpienia w myśli indyjskiej wskazująca na zależność prawa moralnego (karma) objawiająca się procesem warunkowanego współtworzenia zostaje zastąpiona w myśli chrześcijańskiej inną: relacją między Stwórcą a stworzeniem. Proces poznania, który zdaje się ważnym elementem w egzystencji ludzkiej, w myśli indyjskiej jest odwrócony w stosunku do myśli chrześcijańskiej. Ma inne konsekwencje i ostatecznie inny też przedmiot. Myśl indyjska, oczywiście nie cała, upatruje w poznaniu, które jest podstawą wiedzy różniącej, uwolnienie od cierpienia albo rzeczywistego, albo iluzorycznego. Co ciekawe, przedmiotem poznania dającym wiedzę, która likwiduje niewiedzę, jest nieuwarunkowany podmiot.

Inaczej w myśli chrześcijańskiej, skoro odniesie się ją do wybranych wątków *Starego* i *Nowego Testamentu*. Poznanie odróżniające dobro od zła, będące atrybutem Stwórcy, staje się przyczyną doświadczania najróżniejszych form cierpienia w ludzkim życiu. O Prawie sankcjonującym „dzianie się” świata fenomenalnego można zatem mówić zarówno w myśli indyjskiej i chrześcijańskiej, wskazując w nim na cierpienie, choć jednak inaczej. Odstępstwo od Prawa w jednym przypadku wnosi cierpienie jako konsekwencję. „Odnalezienie” reguł jego działania „znosi” cierpienie w drugim. Rozważania na temat cierpienia czynione w Indiach są inne od chrześcijańskich, choć można się doszukiwać względnych ich podobieństw. Ich uwarunkowania metafizyczne są inne, jednak analizy cierpienia mogą wskazywać na względne podobieństwa, ze względu na doświadczanie cierpienia. Na przykład analizy cierpienia wskazują wobec niego na motyw kary, która może być interpretowana jako przejaw słusznego cierpienia za przewiny, zesłanego przez Boga. Może się ona ujawniać jak w przypadku indyjskim poprzez coraz to gorszą „jakość” egzystencji empirycznych będących skutkiem działania mechanicznego Prawa. Sens obu motywów jest jednak inny, gdyż w chrześcijaństwie wskazuje na relacje stworzenia do Stwórcy, która w myśli zachodniej „nakazuje” Temu ostatniemu „tłumaczyć się” z cierpienia istniejącego w świecie (teodycea). Czy ktokolwiek śmiałyby kwestionować działanie bezosobowego prawa karmy? Zatem, jak można Bogu „nakazywać” tłumaczyć się ze zła, którego źródłem jest działanie człowieka? Można więc rzec, że Bóg jest za dobry dla ludzi, nie zasługują przecież swoim działaniem na to. Ale to jest właśnie Bóg chrześcijański. Żywy, pozostający w nieustannej relacji z człowiekiem, miłosierny, pełny miłości, cokolwiek by człowiek uczynił, do końca, do granicy życia, czyli aż do śmierci, po której odbierze się ostatecznie chwałę albo wieczne potępienie.

Cierpienie jest złem, ale jest też próbą przemieniającą raz na zawsze i ostatecznie człowieka. Próba, której nie sposób do końca pojąć, zakrytą Boską tajemnicą. Jej „zrozumienie” jest podobne do odkrycia, że istota rzeczywistości fenomenalnej jest pustką. A pustka przecież nie jest nicością. W myśli chrześcijańskiej ciekawa jest analiza cierpienia jako procesu. Przedstawia się ją w kolejnych księgach *Starego Testamentu*, ale najwyższy swój wyraz osiąga w *Nowym Testamencie*. Ostatecznie nie można zrozumieć sensu chrześcijańskiego cierpienia bez wstępnego wskazania w nim na jego nieuchronność jako kary. To idea prawie identyczna jak Prawo Hindusów, wskazujące na cierpienie jako skutek niewłaściwego działania. Identyczna

w sensie mechanizmu. Trudniejsze natomiast jest zrozumienie cierpienia jako narzędzia w mechanizmie duchowej dezintegracji człowieka dla reintegracji na innym poziomie. Wspólny pogląd prawie wszystkich koncepcji prezentowanych w powyższych przykładach wskazuje, że cierpienie przekształca, zmienia, jest warunkiem granicznym nowej jakości. W chrześcijaństwie przypadek Hioba wskazuje na elementy procesu owych zmian. Przekształcając one ego, stojące na przeszkodzie w procesie transcendencji? W kontakcie z Tym co ostateczne, z Bogiem?

W chrześcijańskiej metafizyce cierpienia racjonalność czasami może okazać się przeszkodą w owym procesie. Zaufanie i wierność bez granic Bogu uzupełniają go, a ostatecznie także zastępują. W metafizyce cierpienia jogi wskazuje się na potrzebę porzucenia stanów świadomości. Choć analogie obu są dalekie, wskazują na podobne idee procesu, jednak ich cel ostatecznie jest inny.

Jeszcze inne idee chrześcijańskiej metafizyki cierpienia wskazują na Hioba, Izajasza i ostatecznie na cierpienie Jezusa Chrystusa dające zbawienie. To jedyna religia na świecie, która otwiera przed człowiekiem przez ofiarę Boga nową drogę Życia. Wiąże się ona nie tylko z pokonaniem Śmierci, ale i z uniknięciem stałego oddzielenia od Źródła Życia, którym jest Bóg. W chrześcijańskiej metafizyce cierpienia Jezus Chrystus daje człowiekowi nie tylko zbawienie, ale i możliwość uczestnictwa w Jego własnym cierpieniu. Cierpienie człowieka uzupełnia cierpienie Chrystusa w Kościele, dla zbawienia innych. Sytuuje się zatem w zupełnie nowym i charakterystycznym dla myśli chrześcijańskiej kontekście, pomiędzy miłością a śmiercią. Choć kontekst ten służy niektórym do wskazywania dalekich analogii pomiędzy miłością chrześcijańską a współczuciem Bodhisattwy, naprawdę są one dalekie i dowodzą niezrozumienia nie tylko przesłania myśli chrześcijańskiej, ale i buddyjskiej. Ostatecznie w chrześcijańskiej metafizyce cierpienia wskazuje się na najwyższą jego „formę”. Jej motyw sprawczy zawiera się w Miłości, a ucieleśnia w Chrystusie. Sens słodkiego cierpienia krzyża, jak pisze o cierpieniu Chrystusa M. Scheler, przywraca dawną relację pomiędzy Stworzycielem i stworzeniem. Jednak jest to już relacja inna. Człowiek staje się współuczestnikiem chwały Pańskiej, a nie jedynie stworzeniem.

Próba wskazania na metafizykę cierpienia od Arystotelesa, poprzez wybrane wątki myśli indyjskiej do chrześcijańskiej nie wyczerpuje wielu możliwych i interesujących jego interpretacji. Wydaje się, że szczególnie we współczesnych czasach jest potrzebne zwrócenie

uwagi na cierpienie innych. Nie tylko ze względu na wszechobecność cierpienia, ale ze względu na ciągle nowe jego formy generowane przez cywilizację i kulturę. Cierpienie powodowane bólem fizycznym postęp cywilizacyjny powinien łagodzić, jeśli nie eliminować. Czy jednak tak jest? Cierpień przybywa, choć jego formy zdają się coraz to subtelniejsze i wyrafinowane. Czy samotność, obojętność, niemożność lub odrzucenie są nowymi źródłami cierpienia charakterystycznymi dla czasów, w których przyszło nam żyć?

Choć przykłady powyższe wskazały, że w różnych uwarunkowaniach cywilizacyjnych i kulturowych można inaczej analizować metafizyczny wymiar cierpienia, wszędzie jednakowo dotyka ono człowieka. Jednakowo jest wpisane w kondycję ludzką, podobnie jak starość i śmierć.

Cierpienie łączy się z działaniem człowieka – to myśl wspólna dla jego interpretacji. Jednak wszystkie podobnie stwierdzają, że w relacjach międzyludzkich nie musi być ono konsekwencją naszego działania, jeśli jest oparte na poznaniu, wiedzy i poszanowaniu życia, a te powinny być jego podstawą.

Spis rysunków

Rys. 1.	Przyjemność i przykreść (cierpienie) w kontekście działań ludzkich niezależnych i zależnych od woli. Siedem przyczyn działania według Arystotelesa wobec przyjemności i przykreści jako ich skutków	53
Rys. 2.	Dwa rodzaje cierpienia (litość i oburzenie) jako konsekwencja naoczności, oceny moralnej i obawy przed doświadczeniem nieszczęścia	56
Rys. 3.	Elementy upanisadowej analizy cierpienia. Cierpienie naturalnie przynależy ciału i życiu. Droga pokonania cierpienia prowadzi przez poznanie	70
Rys. 4.	Elementy upanisadowej analizy cierpienia. Cierpienie jako świadomy element prowadzący do duchowych narodzin w kontekście życia jako trudu (cierpienia) aśramadharmy	75
Rys. 5.	Elementy upanisadowej analizy cierpienia. Poszukiwanie Tego, co jest wolne od cierpienia	81
Rys. 6.	Wybrane poglądy na temat źródeł cierpienia zawarte w <i>Bhagawadgicie</i>	85
Rys. 7.	Cierpienie jako jeden ze stanów intelektu. Elementy systemu Sankhji zawarte w <i>Mokszadharmie</i>	89
Rys. 8.	Główne źródła cierpienia w <i>Sankhjakarice</i>	93
Rys. 9.	Dwa sposoby analizowania cierpienia. Cierpienie pozorne puruszy i jako wynik działania gun w prakriti	96
Rys. 10.	Cierpienie w kontekście ośmiu dyspozycji intelektu (bhawa) oraz nastawień poznawczych (pratayasarga)	100
Rys. 11.	Reakcja na doświadczenie przykreści (cierpienia). Cierpienie w kontekście awersji, ukierunkowanego działania i skutku karmicznego	112
Rys. 12.	Elementy traktatu medycznego wobec <i>Jogasutr</i> i zagadnienia cierpienia	116
Rys. 13.	Cierpienie jako skutek (symptom) czynników rozproszenia świadomości	118
Rys. 14.	Cierpienie w kontekście citta i writti	122
Rys. 15.	Cierpienie w kontekście zjawisk świadomości (writti) i uciążliwości (kleśa)	123

Rys. 16.	Elementy w łańcuchu powstawania i ustawiania cierpienia na podstawie Samyutta nikaya (II. 10)	135
Rys. 17.	Buddyjskie Koło Życia (ilustracja pochodzi z książki W. Wilowski, <i>Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Wschodu i Zachodu</i> (za zgodą właściciela thanki), Poznań 2000)	137
Rys. 18.	Główne źródła cierpienia, których realność zanegował Nagardżuna	152
Rys. 19.	Starotestamentowe przyczyny cierpienia jako konsekwencja zła moralnego człowieka	170
Rys. 20.	Cierpienia Jezusa w kontekście różnych jego etapów i doznań	212
Rys. 21.	Wybrane sensory cierpienia człowieka przez cierpienie Jezusa Chrystusa	217

Wybór tekstów źródłowych

Arystoteles:

Etyka eudemejska 1229 a, 1227 b, 1221 b, 1222 a.

Etyka nikomachejska 1176 a, 1173 b, 1174 b, 1175 b, 1176 a, 1153 a, 1174 b, 1113 a, 1153 b, 1099 b, 1110 a, 1112 a, 1140 a, 1119 a, 1152 a, 1104 b, 1117 a, 1117b, 1158 a.

Fizyka 247 a, 246 b.

Metafizyka 1022 b.

O duszy 431 a.

O pamięci 450 a, 453 a.

Retoryka 1370 a, 1368 b, 1369 b, 1372 a, 1370 a, 1371 a-b, 1386 a, 1386 b, 1385 b.

Topiki 126 a, 125 b.

Zagadnienie przyrodnicze – Zag. Przym. 948 b, 956 a

Upaniszady:

Ajtareja I. 2; I. 3.

Brihadaranjaka I. 5. 20; I. 5. 23; I. 5. 16; I. 5. 19; IV. 4. 1-5; V. 9; I. 3. 2-6; I. 5. 23; III. 1. 3; V. 10; VII. 1. 3; IV. 3. 20; II. 4. 2; V. 10; I. 2. 1; I. 3. 9; I. 3. 11; I. 5. 23; II. 4. 12; I. 2. 7; I. 3. 9; III. 3. 2; IV. 3. 7; III. 5. 1; III. 7; II. 5. 1; IV. 5. 15; III. 9. 26; IV. 2. 4; III. 7. 23.

Czhandogja III. 17. 1; VIII. 4. 1; VIII. 4. 2; VIII. 14; III. 13. 7-8; VIII. 1. 5; I. 4. 4; I. 4. 2; VIII. 1. 6; VIII. 2. 1-10; VIII. 3. 1-4; III. 17. 1; III. 16. 1-16; VIII. 4. 3; VIII. 5. 3; VII. 22-25; VIII. 12. 1; VIII. 7. 1; V. 1. 5.

Katha IV. 11; I. 6; I. 12; VI. 14.

Kauszitaki II. 15.

Maitri I. 2-4; III. 4; VI. 7; IV. 2; IV. 4.

Mundaka III. 2. 9; III. 2.1-2; III. 2. 9.

Śwetaśwatara VI. 22; VI. 23; III. 10; VI. 20; II. 14; VI. 11-12; III. 1-7.

Bhagawadgita 2.19; 2.20; 2.23; 2.24; 3.27; 16.24; 4.9; 4.38; 8.16; 8.15; 13.9; 2.13; 2.56; 2.65; 6.20-23; 13.22; 18.62; 5.22; 13.21; 18.8; 6.31-32; 5.25; 11.55; 18.62; 18.65; 18.66; 14.17; 14.7; 2.51; 2.29; 4.33; 9.1.

Sankjakerika 1, 2, 18, 3, 17-21, 31, 36, 37, 42, 55, 57-63, 69, 8, 22, 45, 56, 65, 54, 9, 10, 11, 14, 13, 12, 43, 46-51, 25-26, 39-40.

Jogasutry I. 2; II. 15; I. 31; III. 18; I. 49; II. 17; II. 25; I. 48; II. 27; III. 22; I. 30; I. 13-14; I. 4; II. 20; I. 6; II. 3-13; II. 18; I. 11; II. 5; II. 7-10; II. 34; II. 12; III. 23; II. 4.

Jogabhaszja II. 15; III. 18; II. 47; II. 13; I. 31; III. 22; IV. 10; I. 13-14; I. 15; I. 33; I. 8; II. 28; II. 3-13; I. 5; II. 17; II. 3; II. 12; III. 23; II. 4; II. 33.

Księgi Starego i Nowego Testamentu:

Rdz 1, 27; 1, 31; 2, 17; 3, 19; 2, 17; 3, 6; 3, 22; 2, 15-17; 21, 15; 37, 33; 25, 8; 35, 29; 15, 15; 49, 29-33; 38, 7; 20, 7.

Wj 21, 28-29.

Kpł 20.

Lb 20, 23-24; 27, 13; 35, 18; 35, 30.

Pwt 32, 48-50; 30, 15-16; 24, 12.

1 Sm 1, 16; 28, 15; 2, 6-10.

2 Sm 5, 10; 19, 1-3.

1Krl 17, 17-25.

2Krl 20, 1; 2, 11; 4, 29-37; 15, 12-13; 14, 6; 25, 4; 1, 1-6.

Ezd 7, 25-26.

Tb 12, 13; 10, 1-7; 4,10; 12, 9.

Jdt 8, 25; 11, 10-11.

2 Mch 1, 17; 13, 7-8.

Hi 19, 18; 30, 1; 30, 23; 3, 17; 21, 21; 33, 15-19; 33, 28-30; 40, 4-5; 42, 5-6; 36, 15; 1, 8; 1, 19; 1, 21; 2, 10-13; 42, 7; 3, 1-5; 3, 6-10; 3, 13; 4, 7-11; 4, 17-18; 5, 17; 6, 4; 6, 9; 6, 15; 6, 21; 7, 6-7; 7, 15; 8, 3; 8, 4; 9, 21; 10, 1; 13, 1; 14, 1-2; 14, 10, 14, 19; 16, 7-11; 19, 6; 27, 2; 19, 25; 21, 23-26; 42, 5-6.

Ps 73[72], 21; 25-26; 31[30], 10-11; 42[41], 10-12; 38[37], 8-9; 20[21], 2; 22[21], 8-9; 44[43], 16-17; 22[21], 13-19; 41[40], 6-10; 55[54], 13-15; 22[21], 2-3; 88[87], 9; 88[87], 19; 38[37], 12; 73[72], 3-15; 89[88], 31-34; 79[78], 8; 77[76], 3-11; 27[26], 13; 116[115], 9; 88[87], 11-12.

Prz 15, 13; 3,12; 8, 34-36; 18, 20-21.

Koh 4, 1-4.

Pnp 8, 6.

Mdr 1, 6; 2, 23-24.

Syr 40, 1; 41, 5-13; 40, 2; 40, 8-9; 41, 1-4; 40, 2; 40, 4; 40, 10; 2, 1-5; 30, 1-2; 33, 1; 33, 13; 14, 17; 11, 14; 15, 14-17; 39, 28-33; 37, 16-18.

Iz 29, 16; 38, 13-14; 10, 24; 10, 33; 53, 3; 22, 4; 38, 1-3; 14, 11; 25, 7-9; 40, 2; 40, 6-7; 42, 6; 49, 1; 42, 3-4; 50, 5; 53, 9; 53, 2; 53, 7; 42, 1; 50, 7; 52, 14; 53, 12; 53, 8-9.

Jr 18, 6; 23, 9; 4, 19; 4, 27; 8, 18; 9, 14; 18, 18; 15, 16-18; 4, 7-8; 13, 16-18; 4, 7-8; 6, 26.

Lm 2, 1; 1, 20; 2, 11; 3, 1-15; 3, 19-24; 4, 4-5; 4, 10; 4, 13-14; 5, 7; 3, 48-51; 3, 24-51.

Dn 13, 56; 3, 26-40; 9, 14-19.

Am 8, 10.

Za 12, 10.

- Mt 22, 32; 3, 17; 8, 17; 12, 17-21; 26, 26; 26, 28; 14, 24; 5, 1; 9, 23; 8, 28; 15, 21; 12, 22; 9, 32; 17, 14; 9, 27; 15, 29; 8, 13; 19, 1; 14, 34; 15, 29; 8, 2; 9, 1; 9, 23; 26, 52-54; 26, 36; 5, 3-11; 26, 56; 27, 46; 26, 67; 27, 27; 27, 44; 27, 20; 26, 49; 27, 12.
- Mk 1, 5; 8, 29; 14, 22; 5, 35; 5, 1; 7, 24; 9, 14; 8, 22; 7, 31; 6, 53; 8, 1; 1, 40; 2, 1; 14, 32; 14, 50; 15, 34; 14, 65; 15, 16; 15, 29; 15, 32; 15, 10; 14, 45; 15, 3.
- Łk 20, 38; 2, 31; 4, 17-21; 24, 25-27; 4, 17-21; 22, 19-20; 11, 22; 7, 11; 8, 49; 8, 26; 18, 35; 7, 10; 5, 12; 5, 17; 8, 49; 14, 1; 22, 44; 22, 40; 23, 34; 22, 59; 22, 63; 23, 8; 23, 35; 23, 39; 22, 47; 23, 4.
- J 18, 37; 1, 14; 1, 18; 14, 6-7; 8, 42; 1, 29; 10, 10-11; 3, 16; 15, 13; 13, 1; 5, 1; 11, 38; 9, 1-3; 4, 46; 18, 11; 19, 5; 19, 15; 18, 19; 19, 2; 18, 38; 19, 6; 18, 38; 19, 25; 17, 26.
- Dz 14, 22; 10, 42; 3, 13.
- Rz 6, 12; 5, 3; 9, 20; 5, 12; 5, 14; 5, 15; 5, 19; 5, 8; 5, 5; 8, 17; 6, 8; 8, 23; 6, 5; 6, 8.
- 1 Kor 15, 53-56; 6, 15; 12, 31; 13, 13.
- 2 Kor 12, 7-9.
- Ga 5, 24; 2, 16.
- Ef 4, 13; 4, 16.
- Flp 3, 20-21; 4, 13.
- Kol 3, 5; 1, 24.
- 2 Tes 1, 9; 1, 5.
- 2 Tm 3, 12.
- Hbr 12, 4-11; 2, 14-18.
- Jk 1, 14; 1, 2; 1, 12.
- 1 J 2, 16; 3, 16; 4, 16-19.
- Ap 12, 7-12; 6, 9-11; 8, 1-6; 9, 15; 15, 5-8; 16, 1; 1, 9-3, 22; 4, 1-8, 5; 8, 6-11, 9; 21, 6; 14, 13.

Indeks osób

- Aaron 184
Abelard P. 14
Abraham 184
Adam 162-163, 183, 201
Adler M. J. 46
Agnirudha 126
Al-Biruni 23
Amos 183
Ananda 126
Andronikos z Rodos 11
An-shih-kao 126
Ardżuna 83
Arhat 158
Arjadewa 126
Arystoteles 11-12, 14, 16, 18-19, 22,
26, 30-31, 33, 37, 40, 43-60, 72, 78,
223-227
Asanga 126
Aśwaghosza 87
Aśwala 68
Augustyn św. 14 22
Awalokiteśwara 153
Awatje Bhagawan 113

Barth K. 24
Bauman Z. 18
Benfey Th. 23
Bentham J. 14, 21
Bergson H. 11
Bhartryhari 26
Bodhisattwa 153, 155, 158
Boniński P. 127
Bopp F. 23

Brihardratha 66
Budda 127-129, 131-135, 142, 153

Camus A. 21
Carus P. 126
Chatterji B. 25
Comte F. 64
Cyboran L. 91, 110
Cyceron 19, 41
Cyprian św. 161
Cyrzan H. 184
Czachorowski M. 29
Czagme Rinpocze Lama 32-33
Czapnik W. 127, 154

Dalaj Lama 153
Daniel 176-177, 179
Dasgupta S. 106-107, 139
Deussen P. 88
Dharmakriti 126
Dharmapala 126
Dharmaraksza 126
Dignaga 126
Diogenes Laertios 19
Dostojewski F. 21
Dynowska W. 83

Eliade M. 73-74, 105-107, 184
Eliasz 185
Elihu 189, 192, 194
Emmerich A. K. 207-210
Epiktet 14, 19-20
Epikur 19, 37

- Ewa 183
 Ezechiasz 183
 Fahsien 126
 Feuerstein G. 106
 Fichte J. G. 21
 Filipiak M. 184
 Frankl V. 21, 35
 Frauwallner E. 64, 66-67, 87-88, 93,
 101-102, 107
 Freud Z. 18, 20

 Gampopa 145-146
 Gaudapada 87, 93, 104
 Gawroński A. 87
 Gendyn Drub Lama 153
 Gendyn Rinpocze Lama 33
 Geshe Ngawang Dhargje 154
 Głaz S. 35
 Goethe W. 21, 42
 Gordon P. 127
 Govinda A. Lama 131, 134
 Gromska D. 50, 60
 Gyaltsab Rinpocze 146

 Halbfass H. 15, 23-26
 Hegel G. W. F. 15, 20-24
 Henoch 185
 Herkules 19
 Herodot 23
 Hezjod 19
 Hiob 163, 171, 186, 188-194, 196, 231
 Homer 19
 Hopkins E. W. 88
 Hopkins J. 125
 Humboldt von W. 23
 Humphreys Ch. 128

 Inada K. 148-150
 Indra 79
 Íśwarakriszna 87-88, 91-93, 101, 104,
 111, 143
 Iyengar B. K. S. 106
 Izaak 184
 Izajasz 175, 195, 197, 219, 231
 Izmael 184

 Jadźniawalkja 68-69
 Jaigisava Bhagawan 113
 Jakub 183
 Jakubczak M. 87, 94-95, 97-99,
 102-103, 106-107, 148
 Jan Apostoł św. 162, 203, 206, 213,
 218
 Jan od Krzyża 116
 Jan Paweł II 18, 160-161, 189-190,
 199, 214
 Jang Czu 222
 Jankowski S. 165, 215
 Jarosiewicz H. 38-39
 Jeremiasz 163, 166, 171, 174-176, 183
 Jezus Chrystus 161, 163, 197-217,
 231
 Jung C. G. 191

 Kania I. 130, 139, 142
 Kant I. 12, 30, 33
 Kapila 86
 Karczewski L. 127
 Kartezjusz 11, 20
 Kaśjapamatanga 126
 Katjajana 126
 Kępiński A. 33, 38, 46
 Klemens Aleksandryjski 23
 Kohelet 163, 173-174, 225
 Koneczny F. 17
 Kosior K. 127
 Kozłowski R. 15
 Krąpiec M. A. 17-18, 198, 222
 Krokiewicz A. 19
 Kudelska M. 64, 83
 Kumaradziwa 126

 Lévi S. 74
 Lewis C. 21
 Lindner C. 148
 Lommel H. 74
 Lowenstein T. 127
 Łukasz św. 198, 206

 Mahakaśjapa 126
 Mahamaudgaljajana 126

- Majtreji 126
Majumdar J. K. 95
Manu Swajambhuwa 72
Mańdźuśri 153
Marek Aureliusz 14
Marek św. 206, 215
Maria Valtorta 207, 210
Maria z Agredy 207
Masson-Oursel P. 23
Mateusz św. 206, 218
Mejor M. 148
Metz J. B. 22
Michalski-Iwieński S. F. 73, 83, 132
Mień A. 219-220
Milarepa 146
Mill J. S. 21
Misiewicz W. 127
Mojżesz 194, 201
Montaigne M. 20, 36
Moore G. E. 21
Müller M. 23
Murty K. S. 148-150
- Nacziketas 69
Nagardżuna 126, 145, 147-153
Nagórny J. 199
Nakamura H. 62-63, 77, 225
Narayan R. K. 82
Naropa 32, 126
Nietzsche F. 20
- Olcott S. 126
Oldenberg H. 142
- Pannikar R. 24
Patańdźali 105-108, 115-116
Paweł św. 201-202
Pawliszyn A. i W. 184
Pawłowski K. 116
Piccarreta L. 209-211
Piechowski K. 17
Piotr św. 212
Piotrowska-Dubik B. 17
Platon 12, 14, 37, 47, 59, 116
Powers J. 126-127
- Póltawska W. 17
Prabhupada Swami 73, 83
Pradžapati 71, 79
Priestley J. 24
Prometeusz 19
Protarchos 47
Purna 126
- Radhakrishnan S. 24, 62-63, 72, 83, 87, 91, 98-99, 105-107, 148-150
Rahula 126
Rammohan Roy 24
Ruciński T. 73
Rudra 80
- Sabhuti 126
Sachse J. 83
Samantabhadra 153
Samuel 183, 187, 201
Sangharakszita 33, 131, 133-135, 142-144
Satsvarupa dasa Gosvami 82-84
Schayer S. 127
Scheler M. 18, 21, 30, 33, 39, 42-46, 223-224, 226
Schopenhauer A. 15, 20, 37
Schweitzer A. 14
Seal Brajendranath 23
Seneka 14, 19-20
Sherpa Tulku 154
Sieradzan J. 127, 130, 146, 149, 154
Sinh H. P. 25
Sokrates 14, 47
Songtsen Gampo 126
Spencer H. 14
Spinoza B. 21, 42
Sroczyńska E. 35
Suzuki D. 126
Syrach 161-164, 169
Szymańska B. 33, 87, 127
Śakajanja 66
Śantidewa 145, 153-159
Śariputra 126
Śiankara 63

- Tatarkiewicz W. 17, 33, 36-37, 41
Teilhard de Chardin P. 21
Tenga Rinpocze 32
Thogme Zangpo 154
Tilopa 126
Titus Lucretius Carus 19
Tobiasz 183, 186
Tokarz F. 83, 87, 92-95, 97, 101-102,
104, 131
Tolstoj L. 21
Tomasz św. 12, 14, 22
Totorii Njentsen 126
Trzciniński Ł. 129, 131, 138-140
- Upali 126
Urbanowicz A. 127
- Wadzaśrawas 69
Wangyal T. 126
Wasubandhu 126
Williams P. 126
Wilowski W. 15, 20, 23, 25, 32-33,
131, 156
Wiroczana 79
Witek S. 40-41
Wjasa 106-107, 109-117, 120
Wróblewski W. 59
Wryszagana 101
- Zachariasz 183, 218-219
Zotz V. 126, 130, 148
Żbikowski T. 222
Żeromski S. 17

Wybrana bibliografia

- Adler M., J. *Dziesięć błędów filozoficznych*, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-7, Warszawa 1990-1996.
- Aśwaghosza. *Wybrane pieśni epiczne*, Wrocław 1966.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2004.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958.
- Bhagavad-gita, Taka Jaką Jest*, przekł. z komentarzem A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Vaduz 1980.
- Bhagawad Gita*, przekł. S. F. Michalski-Iwieński, Warszawa-Kraków 1921.
- Bhagawadgita*, przekł. J. Sachse, Wrocław 1988.
- Bhagawadgita*, przekł. W. Dynowska, Madras 1956 i 1957 oraz Delhi 1972.
- Bhagawadgita*, przekł. z komentarzem M. Kudelskiej, Kraków 1995.
- Bhagawad-gita. Taka jaką jest*, z objaśnieniami A. C. Bhaktivedanty Swamiego Prabhupady, Vaduz 1981.
- Buddhist Scriptures*, E. Conde (wyd.) Penguin 1979.
- Buddyzm, wybór tekstów*, J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Kraków 1987.
- Cicero, *O pocieszeniu*, t. IV *Pism filozoficznych*, Warszawa 1963.
- Comte F., *Najświętsze księgi świata*, Łódź 1990.
- Cyboran L., *Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji*, w. *Klasyczna joga indyjska*, Warszawa 1986.
- Cyrzan H., *Pojmowanie śmierci w antropologii dawnego, czyli biblijnego Judaizmu*, w: *Misterium śmierci spotkanie ze sobą. Egzystencjalne interpretacje fenomenu śmierci*, pod red. A. Pawliszyn i W. Pawliszyna, Gdańsk 1996.
- Dasgupta S., *A History of Indian Philosophy*, t. I, Cambridge 1952.
- Dasgupta S., *Yoga Philosophy in Relation to Others System of Indian Thought*, Delhi 1966.
- De Fraigne J., *Dobro i zło*, w: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, Poznań 1973.
- Dhammapadam, Ścieżka Prawdy. Podstawy moralności buddyjskiej*, przekł. S. F. Michalski, Łódź MCMXLVIII.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1995.

- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, w: tegoż, *Dzieła wybrane*, t. IV, Warszawa 1984.
- Dvags.po.thar.rgyan*, cz. V, przekł. J. Sieradzan, w: *Buddyzm, wybór tekstów*, J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Kraków 1987.
- Elary Buddhist Scriptures*, przekł. E. J. Thomas, London 1935.
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Kraków 1997.
- Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przekł. B. Baranowski, oprac. T. Ruciński, Warszawa 1984.
- Eliade M., *Patańdzali i joga*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Wprowadzenie do mitologii śmierci*, „Pismo”, 2/1988.
- Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1989.
- Epiktet, *Encheiridion*, w: *Diatryby*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
- Feuerstein G., *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester 1980.
- Filipiak M., *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979.
- Filozofia Wschodu*, pod. red. B. Szymańskiej, Kraków 2001.
- Frankl V., *Homo patiens*, przekł. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1984.
- Frankl V., *Nadać życiu sens*, „Życie i Myśl”, 4/1973.
- Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, t. I-II, Warszawa 1990.
- Frauwallner E., *Untersuchungen zum Moksadharma*, „Journal of the American Oriental Society”, 45/1925.
- Freud Z., *Kultura jako źródło cierpienia*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
- Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, przekł. J. Prokopiuk, Warszawa 1975.
- Geshe Ngawang Dhargyey, *The Tibetan Tradition of Mental Development*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharmasala 1974.
- Głaz S., Sroczyńska E., *Antropologiczny wymiar cierpienia i sensu ludzkiego życia w rozumieniu Victora Emila Frankla*, w: *Życie etycznie – żyć etyką*, pod red. R. Janusza, Kraków 2009.
- Gordon P., *Pierwszy krok do nirwany*, Warszawa 1995.
- Govinda Angarika, *Buddyzm jako żywe doświadczenie*, w: *Podstawy mistyki tybetańskiej*, Szczecin 1986.
- Govinda Angarika Lama, *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London 1973.
- Gyalsab Rinpoche, *Cztery Dharmy Gampopy*, przekł. z tybetańskiego K. Holmes, przekł. polski KT, Kraków w Roku Drewnianego Psa.
- Hajime Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie – Chiny – Tybet – Japonia*, pod red. P. P. Wienera, Kraków 2005.
- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, przekł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
- Halbfass W., *India and the Comparative Method*, „Philosophy East and West”, 35/1985.
- Hegel G. W. F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Historia Linii Przekazu, od Buddy do Dalaj Lamy*, przekł. polski Karma Votem Sangpo, Kraków w Roku Wodnego Ptaka.

- Hopkins J., *Cutting Through Appearances*, Ithaca 1989.
- Hopkins E. W., Deussen P., *The Great Epic of India*, New York 1901.
- Hundersmarck L. F., *Upaniszady*, w: *Wielcy myśliciele Wschodu*, oprac. I. P. Mc Greal, Warszawa 1997.
- Inada K. K., *Nagarjuna. A Translation of his Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay*, Tokyo 1970.
- Iśwarakriśha, *Sankhja-karika*, przekł. M. Jakubczak, w: *Filozofia Wschodu*, wybór tekstów pod red. M. Kudelskiej, Kraków 2002.
- Iyengar B. K. S., *Light On Yoga Sutras of Patanjali*, Harper Collins 2005.
- Jakubczak K., *Filozoficzne szkoły buddyzmu Mahajany, Madhjamaka i Jogaczara*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Kraków 2001.
- Jakubczak M., *Podstawy filozofii Sankhji*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Kraków 2001.
- Jakubczak M., *Poznanie wyzwalające. Filozofia jogi klasycznej*, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *Salvoifici doloris*, Rzym 1984.
- Jankowski S., *Zbawczy charakter cierpienia w świetle tekstów biblijnych*, „Ate-neum Kapłańskie”, zeszyt 2-3 (555-556), t. 137, wrzesień-grudzień 2001.
- Jarosiewicz H., *Psychologia cierpienia*, „Cywilizacja”, 16/2006.
- Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT)*, München-Zürich 1976.
- Jung C. G., *Odpowiedź Hiobowi*, Warszawa 1995.
- Kania I., *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kraków 1999.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przekł. J. Gałęcki, Warszawa 1984.
- Karczewski L., *Buddyzm japoński i tybetański w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy”, 1(163)/1992.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1980.
- Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1977.
- Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1974.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczące prawdziwej wiedzy*, t. I-II, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Kosior K., *Buddyzm pierwotny*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Kraków 2001.
- Kosior K., *Buddyzm w Polsce*, „Nomos”, 18-19/1997.
- Kosior K., *Wprowadzenie w ruch koła dharmy na Zachodzie. Początki recepcji buddyzmu w Europie Zachodniej*, „Nomos”, 18-19/1997.
- Krąpiec M. A., *W poszukiwaniu sensu cierpienia*, w: *Cierpienie przekleństwo czy dar?*, „Cywilizacja”, 16/2006.
- Krokiewicz A., *Szczęście epikurejskie*, „Przegląd Humanistyczny”, 1923.
- Le Venti-quaroro Ore Della Passione di N. S. Gesu Cristo*, Associazione Luisa Piccarreta, Via Nazario Suaro, 25, 70033 Corato, (B A) Italy 1997.
- Lewis C., *Problem cierpienia*, przekł. T. Szafranski, Katowice 1996.
- Lie-tsy, *Jang Czu*, przekł. T. Żbikowski, „Przegląd Orientalistyczny” 100(4)/1976.
- Light On Yoga Sutras of Patanjali*, Harper Collins 2005.

- Lindner C., *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, Delhi 1987.
- Lowenstein T., *Buddyzm*, Warszawa 1996.
- Mahabharata. Największy Epos Świata*, Mayapur, b.d.w., na podstawie wydania angielskiego, *Mahabharata, The Greatest Spiritual Epic of All Time*, przekł. z kalkuckiej wersji manuskryptu Krishna Dharma.
- Mahanidana Sutta. The Great Discours on Causation. The Sutta and its Commentaries*, przekł. Bhikku Bodhi, BPS Kandy, b.r.w.
- Majumdar J. K., *The Sankhya Conception of Personalisty or a New Interpretation of the Sankhya Philosophy*, Calcuta 1930.
- Manu Swajambhuwa, *Manusmryti, czyli traktat o zacności*, przekł. M. K. Byrski, Warszawa 1985.
- Maria Valtorta, *Poemat Boga – Człowieka*, przekł. E. Bromboszcz, 7 ksiąg, tomów 16, Katowice od 1999.
- Maria z Agredy, *Mistyczne Miasto Boże*, Warszawa 2009.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
- Metz J. B., *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008.
- Mieñ A., *Apokalipsa. Komentarz*, przekł. M. Buchalik, Kraków 2000.
- Montaigne M., *Próby II*, rozdz. XII, przekł. T. Żeleński, Warszawa 1957.
- Moore G. E., *Etyka*, przekł. Z. Szawarski, Warszawa 1980.
- Muttavali. Księga wypisów starobuddyjskich*, przekł. I. Kania, Kraków 1999.
- Nagardżuna, *Historia Linii Przekazu, od Buddy do Dalaj Lamy*, przekł. polski Karma Votem Sangpo, Kraków w Roku Wodnego Ptaka.
- Nagardżuna, *Wybór pism*, wybór i przekł. J. Sieradzan, Kraków w Roku Wodnej Owcy.
- Nagórny J., *Zbawczy wymiar cierpienia*, „Cywilizacja”, 16/2006.
- Narayan R. K., *Ramajana*, przekł. K. Wojciechowska, Warszawa 1984.
- Nauka Buddy*, przekł. W. Kurpiewski, Kraków 1999.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, Kraków 1997.
- Oldenberg H., *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, przekł. I. Kania, Kraków 1994.
- Pannikar R., *Aporias in the Comparative Philosophy of Religion*, „Man and World”, 13/1980.
- Pañcatantra, czyli mądrości Indii ksiąg pięcioro*, Warszawa 1984.
- Pawłowski K., *Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża*, Kraków 1996.
- Piechowski K., *Byłem numerem*, Warszawa 2002.
- Piotrowska-Dubik B., *Kwiaty na stepie*, Warszawa 1997.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 5, Poznań 2007.
- Platon, *Fileb*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1991.
- Powers J., *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Kraków 1999.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, od 2001.

- Póltawska W., *I boję się snów*, Częstochowa 2005.
- Praca z emocjami*, wyd. M. Górny, Katowice 1995.
- Radhakrishnan S., *Filozofia indyjska*, t. I-II, Warszawa 1958.
- Sachse, J. *Ze studiów nad Bhagawadgītā*, Wrocław 1988.
- Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa with commentary of Gaudapada*, tłum. T. G. Manikar, Poona 1972.
- Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyizmu*, Kraków 2002.
- Satchidananda Murty K., *Nagardżuna*, New Delhi 1971.
- Satsvarāpa dāsa Gosvāmī, *Czym są Wedy? Zarys myśli staroindyjskiej*, Wrocław 1986.
- Schayer S., *Zagadnienie rekonstrukcji doktryny buddyjskiej*, w: *O filozofowaniu Hindusów*, Warszawa 1988.
- Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.
- Scheler M., *O sensie cierpienia*, w: *tegoż, Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, przekł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I-II, Warszawa 1994.
- Seal Brajendranath, *Comparative Studies in Vaishnavism and Christianity*, Delhi 1958.
- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 2010.
- Seneka, *Myśli*, przekł. Stabryła, Kraków 1987.
- sGam.po.pa, *The Jewel Ornament of Liberation*, przekł. H. V. Guenther, Berkeley 1971, Boston-London 1986.
- Sieradzan J., *Buddologia w Polsce*, Kraków 1993.
- Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, Poznań.
- Szymańska B., *Buddyizm w Japonii*, w: *Filozofia Wschodu*, Kraków 2001.
- Szymańska B., *Czy cierpienie jest złem*, w: *The Peculiarity of Man*, vol. 5, Warszawa-Kielce 2000.
- Śantidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy, Bodhisattvacaryavatara*, przekł. W. Czapnik z zespołem oraz J. Sieradzane, redakcja całości J. Sieradzan, Kraków w Roku Wodnej Owcy.
- Śrimad-Bhāgavatam, Canto Pierwsze, Vaduz 1983.
- Tatarkiewicz W., *Cierpienia*, w: *O szczęściu*, Warszawa 1985.
- Tatarkiewicz W., *Szczęście a nieszczęście*, w: *O szczęściu*, Warszawa 1985.
- Teilhard de Chardin P., *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, Warszawa 1981.
- Tenga Rinpoche, *Pięć gwoździ Naropy, Metody obcowania z przeszkodami*, Kraków 2000.
- The Teaching of Buddha*, Tokio 1987.
- The Word of the Buddha*, wyd. 11, Colombo 1952.
- The Yoga – sutras of Patanjali*, przekł. Ch. Chapple, Yogi Anand Viraj, Sri Satguru, Delhi 1990.
- Titus Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, przekł. G. Żurek, Warszawa 1994.
- Tokarz F., *Problem duszy w systemach indyjskich*, „Znak”, VI/1959.
- Tokarz F., tłumaczenie polskie *Sāṃkhyakārikā*, w: F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej, kwestie wybrane*, cz. 2, Lublin 1985.

- Tokarz F., *Z filozofii indyjskiej, kwestie wybrane*, cz. 2, Lublin 1985.
- Tora, *Pardes Lauder*, Kraków 2001.
- Trzciński Ł., *Zagadnienie reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992.
- Tybetańska *Księga Umarłych*, przekł. I. Kania, Kraków 1991.
- Upaniszady*, przekł. M. Kudelska, Kraków 2004.
- Upaniszady*, przekł. F. Michalski-Iwieński, Warszawa 1910, 1921, 1927.
- Wangyal T., *Cuda Naturalnego Umysłu. Esencja dzogczen w rdzennej tybetańskiej tradycji BÖN*, Katowice 1994.
- Wielcy myśliciele Wschodu*, oprac. I. P. Mc Greal, Warszawa 1997.
- Williams P., *Buddyzm Mahajana*, Kraków 2000.
- Wilowski W., *Hegel a filozofia wschodnia*, w: *Hegel a współczesność*, pod red. R. Kozłowskiego, Poznań 1997.
- Wilowski W., *Mądrość antyczna a mądrość orientalna. Kilka uwag w poszukiwaniu mądrości jako źródła wartości w ludzkim życiu*, w: *Ku źródłom wartości*, pod red. P. Orlika, Poznań 2008.
- Wilowski W., *O filozofii indyjskiej, czyli czym była i czym jest filozofia dla Hindusów?*, w: *Przeszłość i przyszłość filozofii*, pod red. R. Kozłowskiego i P. Juchacza, Poznań 1999.
- Wilowski W., *Tematy indyjskie w filozofii A. Schopenhauera, Twórcza synteza filozofii wschodnich i zachodnich*, w: *A. Schopenhauer. Rekonstrukcje – recepcje – interpretacje*, pod red. A. Przyłębskiego i B. Andrzejewskiego, TPN, t. XVI, Poznań 1991.
- Wilowski W., *Uczucia i emocje w psychologii filozoficznej wobec teorii Arystotelesa i Nauk Górskich Lamy Czagme Rinpocze*, w: *Magma uczuć*, pod red. P. Orlika, Poznań 2005.
- Wilowski W., *Atomizm grecki a indyjski, Kilka uwag na marginesie sporu o zapożyczenie teorii*, „*Studia Filozoficzne*”, 3/1987.
- Witek S., *Cierpienie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979.
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, Kraków 2007.
- Żywot i bolesna męka Pana naszego Jezusa Chrystusa i najświętszej Matki Jego wraz z tajemnicami Starego Przymierza według widzeń Świątobliwej Anny Katarzyny Emmerich. Z zapisków Klemensa Brentano*, przekł. W. Rakowski, wyd. 3, Wrocław 1993.

**PUBLIKACJE WYDAWNICTWA NAUKOWEGO INSTYTUTU FILOZOFII
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

Seria: PISMA FILOZOFICZNE

1. Tadeusz Buksiński (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
2. Jan Such (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
3. Roman Kubicki, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
4. Tadeusz Buksiński (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
5. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Language and Interpretation*, 1992
7. Stanisław Cieniawa, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
8. Jan Such (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
9. Paweł Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
10. Tadeusz Buksiński (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
11. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
12. Janusz Goćkowski, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
13. Stanisław Cieniawa, *Mit raju i raj mitu*, 1993
14. Tadeusz Buksiński, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
15. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm-teoretycyzm-reprezentacja*, 1994
16. Ewa Piotrowska, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
17. Gerhard Funke, *Hermeneutyka i język*, 1994
18. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
19. Anna Pałubicka (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
20. Marek Kwiek, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
21. Dane Gordon, *Filozofia i wizja*, 1994
22. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995

23. Piotr Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995
24. Danuta Sobczyńska, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
25. Tadeusz Buksiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
26. Ernst Cassirer, *Symbol i język*, 1995
27. Barbara Kotowa, Jan Such (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
28. Hermann Schmitz, *Nowa fenomenologia*, 1995
29. Włodzimierz Heller (red.), *Świat jako proces*, 1996
30. Jan Such, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
31. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
32. Reiner Wiehl, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
33. Janusz Goćkowski, Przemysław Kisiel (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
34. Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, 1996
35. Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
36. Anna Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
37. Bolesław Andrzejewski (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
38. Honorata Korpikiewicz, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
39. Marek Sikora, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
40. Tadeusz Buksiński (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
41. Seweryn Dziamski, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
42. Seweryn Dziamski, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
43. Piotr Leśniewski, *Zagadnienie sprowadzalności w antyredukcyjnych teoriach pytań*, 1997
44. Jerzy Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
45. Ewa Zielonacka-Lis (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
46. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, 1998
47. Barbara Kotowa, Janusz Wiśniewski (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
48. Marek Kwiek (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998

49. Jan Such, Małgorzata Szcześniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
50. Tadeusz Buksiński (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
51. Bolesław Andrzejewski, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
52. Mariusz Moryń, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
53. Jarema Jakubowski, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998
54. Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
55. Ryszard Liberkowski (red.), *Filozofia a polityka*, 1998
56. Marek Kwiek, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998
57. Ewa Piotrowska, Danuta Sobczyńska (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, 1999
58. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
59. Jan Wawrzyniak (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
60. Jerzy Kmita (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, 1999
61. Roman Kozłowski, Piotr W. Juchacz (red.), *Przeszość i przyszłość filozofii*, 1999
62. Ewa Nowak-Juchacz, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
63. Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, 1999
64. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
65. Roman Kozłowski (red.), *O filozofii dzisiaj*, 2000
66. Ewa Piotrowska, Honorata Korpikiewicz (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
67. Roman Kozłowski (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000
68. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, Antoni Szczuciński, *Filozofia kosmologii (II wyd.)*, 2000
69. Seweryn Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności (II wyd.)*, 2000
70. Włodzimierz Heller, Ryszard Liberkowski (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
71. Włodzimierz Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, 2000

72. Monika Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
73. Jan Wawrzyniak, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
74. Honorata Korpikiewicz, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
75. Ewa Piotrowska, Małgorzata Szcześniak, Janusz Wiśniewski (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
76. Andrzej Wawrzynowicz, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
77. Tadeusz Buksiński, *Moderność*, 2001
78. Jerzy Kmita (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
79. Piotr Leśniewski, Zbigniew Tworak (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001
80. Tadeusz Buksiński (red.), *Doświadczenie*, 2001
81. Jan Such, Małgorzata Szcześniak, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
82. Roman Kubicki, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
83. Seweryn Dziamski, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002
84. Artur Dobosz, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
85. Tadeusz Buksiński (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
86. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O wyobraźni*, 2003
87. Ewa Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
88. Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.), *Homo experimentator*, 2003
89. Mariusz Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
90. Piotr W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
91. Dariusz Dobrzański, Jarema Jakubowski, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
92. Edward Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
93. Ryszard Liberkowski, Włodzimierz Wilowski (red.), *O życiu*, 2005
94. Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
95. Tomasz Rzepiński, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006

96. Krzysztof Łastowski, Paweł Zeidler (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. III, 2006
97. Mikołaj Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, 2006
98. Danuta Sobczyńska, Antoni Szczuciński (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
99. Piotr W. Juchacz, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
100. Dariusz Dobrzański, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
101. Tadeusz Buksiński, Krzysztof Bondyra, Jarema Jakubowski (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
102. Marek Sikora, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007
103. Karolina M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
104. Ryszard Liberkowski, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
105. Krzysztof Brzechczyn, Marek Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007
106. Sławomir Leciejewski, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
107. Danuta Michałowska, *Drama w edukacji*, 2008
108. Tadeusz Buksiński, *Prawo a władza polityczna*, 2009
109. Ryszard Liberkowski, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009
110. Edward Niesyty, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
111. Anna Leśniewska, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
112. Tadeusz Buksiński, Elżbieta Pakszys (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
113. Marek Woszczek, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
114. Tadeusz Buksiński (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010

**Seria: COOPERA – MIĘDZYNARODOWE STUDIA Z FILOZOFII
I PSYCHOLOGII ŻYCIA DEMOKRATYCZNEGO**
redakcja Ewa Nowak

1. Tadeusz Buksiński, Ewa Nowak-Juchacz, Wolfgang H. Schrader, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań / Przyczyunki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
2. Ewa Nowak-Juchacz (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
3. Piotr W. Juchacz, Roman Kozłowski (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
4. Wilhelm Ostwald, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
5. Wilhelm Ostwald, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
6. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009

W przygotowaniu:

7. Karolina Cern, Piotr W. Juchacz, Ewa Nowak (red.), *Etyka życia publicznego*

Seria: POZNAŃSKIE ZESZYTY FILOZOFII FIZYKI
redakcja Antoni Szczuciński

1. Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006

Seria: PROBLEMY / DYSKUSJE

redakcja Piotr Orlik

- Tom I: *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000
Tom II: *Meandry podmiotowości*, 2001
Tom III: *Światłocienie świadomości*, 2002
Tom IV: *W gąszczu znaków*, 2004
Tom V: *Magma uczuć*, 2005
Tom VI: *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006
Tom VII: *Wolność – szkice i studia*, 2007
Tom VIII: *Ku źródłom wartości*, 2008
Tom IX: *Wobec nicości*, 2010

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej *PROBLEMY/DYSKUSJE* czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu. *PROBLEMY/DYSKUSJE* zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.

Wkrótce w tej samej serii:

Tom X: *Aporie czasu*

Adres internetowy serii PROBLEMY / DYSKUSJE:
www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje