

Adam SAWICKI

## KONFLIKT – ROZDARCIE – ŚMIERĆ Myśl rosyjska o bólu i cierpieniu: Bierdiajew, Iljin, Fiodorow

*Myśliciele rosyjscy na czoło wysuwali problem cierpienia, nie zaś bólu. Wynika to stąd, że ich refleksja przepojona jest religijnie rozumianą duchowością, a ponadto interesuje ich szeroki, metafizyczny kontekst rozważań. Twórcy rosyjskiej literatury nie tyle przedstawiają realistyczne czy naturalistyczne opisy doznania fizycznego bólu, ile wnikają w najgłębsze warstwy cierpień o charakterze duchowym.*

Doświadczenie bólu i cierpienia jest stałym elementem ludzkiej egzystencji. Uniwersalny charakter tego doświadczenia powoduje, że zagadnienie bólu i cierpienia stanowi i stanowiło zawsze jeden z centralnych tematów ludzkiej kultury, w obszarze religii, filozofii, a także sztuki. Filozofowie zagadnienie to rozważali jednak w powiązaniu z innymi problemami filozoficznymi. Pisze o tym Joanna Górnicka: „Filozofowie rzadko poświęcali tej kwestii miejsce osobne w swoich rozważaniach; przeważnie był to margines – wszakże istotny – ich rozważań antropologicznych, moralnych, religijnych. Rzeczą jednak godną uwagi jest fakt, że – choć akcydentalnie – w każdym niemal liczącym się dziele filozoficznym (wyjątek stanowią traktaty logiczne) znajdujemy refleksję autora na temat bólu i cierpienia. Często jest to wątek, który stanowi ogniwo argumentacji teologicznej czy epistemologicznej, nierzadko myśli o cierpieniu wplecione są w rozważania o naturze, o uczuciach, o ludzkiej godności czy sprawiedliwości”<sup>1</sup>. Spośród filozofów, którzy stosunkowo dużo uwagi poświęcili tematowi bólu i cierpienia, można wymienić Arystypa, Epikura, stoików, Immanuela Kanta, Arthura Schopenhauera, Friedricha Nietzschego, Maxa Schelera, utylitarystów i egzystencjalistów. Można jednak odnieść wrażenie, że doświadczenie bólu i cierpienia, mające charakter przeżycia bardzo osobistego, trudno poddaje się konceptualizacji i dlatego nie może zostać w prosty sposób włączone w obszar rozważań teoretycznych. I z tego właśnie powodu jest opisywane i analizowane w horyzoncie szerszych rozważań.

Na trudności związane ze stworzeniem teorii cierpienia zwraca uwagę Zdzisław Cackowski: „Cierpienie jest tak osobistym, tak dojmującym i jednocześnie tak powszechnym doświadczeniem ludzkim, iż nie ma autora rozważań na jego temat, który by owe rozważania mógł snuć tak zwanym czystym, suchym umysłem. Jestem więc przekonany, że każde rozważania o cierpie-

<sup>1</sup> J. G ó r n i c k a, *Wartość cierpienia*, „Etyka” 1999, nr 32, s. 135.

niu są czymś więcej niż rozważaniami, są świadectwem jakiegoś bolesnego doświadczenia autora. Każda t e o r i a na ten temat jest w jakimś stopniu wysnuta z tego osobistego przykrego doświadczenia i jest tym doświadczeniem – mniej lub bardziej «uintelektualizowanym» i sfabularyzowanym<sup>22</sup>. Wydaje się zatem, że literatura i poezja o charakterze filozofującym często mają więcej do powiedzenia na temat fenomenów bólu i cierpienia aniżeli filozofia systemowa, w której z góry zakłada się pewną wizję rzeczywistości i w sposób wyłącznie racjonalny ją opisuje.

Na wstępie trzeba postawić problem rozróżnienia b ó l u i c i e r - p i e n i a. Pojęcie cierpienia zdaje się szersze i obejmuje zarówno ból fizyczny, jak i negatywne doznania w sferze duchowej. Ból – w tym znaczeniu – byłby przestrzennie zlokalizowany w ciele, cierpienie natomiast, dotykając także sfery duchowej, niejako wypełniałoby całą osobę. Można cierpieć duchowo, nie doznając bólu fizycznego, a także doświadczać bólu fizycznego bez duchowego cierpienia. Cackowski następująco wyjaśnia różnicę między bólem a cierpieniem: „C i e r p i e n i e jest kategorią (formą) osobistego doświadczenia ludzkiego, która odnosi się przede wszystkim/pierwotnie do czasu pozaterrańskiego – przeszłego lub przyszłego, gdy tymczasem ból zaczyna się od t e r a z, a czas przyszły i miniony jawią się w tym doświadczeniu wtórnie. Cierpienie jest pierwotnie związane z przestrzenią dużą życia ludzkiego, to znaczy z przestrzenią zewnętrzną wobec organizmu. Tu nie chodzi o źródła cierpienia w przedmiotowym, banalnym sensie<sup>23</sup>. Nie zawsze jednak filozofowie przestrzegają tego rozróżnienia. Górnicka pisze: „Najczęściej pojęć tych używa się zamiennie, ponieważ oba oznaczają doświadczenie bolesnych stanów wewnętrznych, bez względu na ich bezpośredni przedmiot, przyczynę i miejsce w systemie eschatologicznych wyjaśnień ładu wszechświata. Każda próba metafizycznego czy religijnego wyjaśnienia sensu cierpienia czy też każda metoda zapobiegania lub «znoszenia» bólu odnosi się w gruncie rzeczy do częstego fenomenu psychicznego, jakim jest intensywne cierpienie<sup>24</sup>».

Warto zwrócić uwagę na często używane określenie „ból istnienia”, które oznacza w rzeczy samej intensywne cierpienie, osiągające nawet wymiar kosmiczny. Łukasz Musiał, przywołując znaczących pisarzy i myślicieli dwudziestego wieku, stwierdza, że pojęcie cierpienia zastępowane jest kategorią bólu w związku z niepowodzeniem tradycyjnych prób „obudowania” go metafizyką: „Uwagę Valéry’ego, Kafki, Jüngera (i także Gombrowicza), [...] w nikłym stopniu zaprzęta etiologia i celowość bólu; poszukiwanie jego sensu odgrywa tutaj drugorzędną rolę. Frapujące staje się cierpienie samo w sobie, jego idea, figura, «krystalizacja».

<sup>22</sup> Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 33.

<sup>23</sup> Tamże, s. 34.

<sup>24</sup> Górnicka, dz. cyt., s. 136.

Co ciekawe, zmieniają się nawet pojęcia: coraz rzadziej mowa o «cierpieniu», pojęciu zarezerwowanym wcześniej dla obszaru «ducha», teraz jednak najwidoczniej zawierającym zbyt dużo konotacji metafizycznych, a pewnie i zbędnej czułości. Jego miejsce zaczyna zajmować suche i rzeczowe słowo «ból»<sup>5</sup>.

### SPECYFIKA MYŚLI ROSYJSKIEJ

W myśli rosyjskiej zagadnienie cierpienia zdaje się odgrywać rolę bardziej doniosłą niż w filozofii Zachodu<sup>6</sup>. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że myśl ta jest w bardzo dużym stopniu zorientowana antropologicznie i z tego powodu silny stał się w niej wątek *п р з е ж ы ч и о в ы*. Rosyjscy myśliciele bardzo często podkreślali, że poznanie powinno mieć charakter integralny i że należy unikać abstrakcjonizmu. Ich ideał poznawczy stanowi *ж ы в а в и е д з а* – uważają bowiem, że nie wystarczy tylko poznawać prawdę, ale prawdą i w prawdzie trzeba *ж ы ć*. Owo nakierowanie na żywą wiedzę charakterystyczne jest dla rosyjskiego *о н т о л о г и з м у*, według którego należy wychodzić poza czysto poznawcze sposoby wyrażania ludzkiej obecności w świecie. Poznanie stanowi tylko pewien fragment procesu życia i nie można go traktować jako czegoś pierwotnego. Może najtrafniej ten ideał filozofii rosyjskiej wyraża Mikołaj Bierdajew: „Niemał przez całą historię filozofii [podmiot] poznający pozostawał wierny przekonaniu, że poznanie to akt czysto intelektualny, że istnienie uniwersalny rozum, że rozum zawsze jest taki sam i zawsze wierny swej naturze. W istocie poznanie ma charakter emocjonalny, poznanie to duchowa walka o sens i takie jest ono nie w takim czy innym kierunku filozoficznym lub szkole, lecz u każdego prawdziwego filozofa, nawet jeśli sobie on tego nie uświadamia. Poznanie nie jest beznamiętnym dublowaniem rzeczywistości. Waga filozofii wynika z namiętnego napięcia filozofa-człowieka obecnego za poznaniem, wynika z napięcia związanego z pragnieniem prawdy i sensu. Poznaje człowiek integralny”<sup>7</sup>. Emocja i namiętność przeżycia, przez wieki rozwoju zachodniej myśli filozoficznej spychane na plan dalszy, w rosyjskiej filozofii, zwłaszcza religijnej, nabierają istotnego znaczenia jako szczególny sposób pozaracjonalnej relacji człowieka do rzeczywistości, która niesie ze

<sup>5</sup> Ł. M u s i a ł, *O bólu. Pięć rozważań w poszukiwaniu autora*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2016, s. 16.

<sup>6</sup> W ramach filozofii rosyjskiej zagadnienia bólu i cierpienia nie były rozważane w sposób tak uporządkowany, jak miało to miejsce w myśli Zachodu, dlatego też na początku przywołałem opinie polskich filozofów, którzy prezentują owo bardziej porządkujące podejście do tematu. W szczególności chodzi tu o rozróżnienie kategorii bólu i cierpienia.

<sup>7</sup> M. B i e r d i a j e w, *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i uprzedmiotowienie*, tłum. W. Paradowska, R. Paradowski, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2004, s. 40.

sobą odrębny od rozumowego typ poznawania. Taka orientacja filozofii pozwala bardziej adekwatnie wniknąć w tematykę bólu i cierpienia.

Myśliciele rosyjscy, co trzeba podkreślić, na czoło wysuwali właśnie problem cierpienia, nie zaś bólu. Wynika to stąd, że ich refleksja przepojona jest religijnie rozumianą *duchowością*, a ponadto interesuje ich szeroki, metafizyczny kontekst rozważań. Twórcy rosyjskiej literatury nie tyle przedstawiają realistyczne czy naturalistyczne opisy doznania fizycznego bólu, ile wnikają w najgłębsze warstwy cierpień o charakterze duchowym. Znamienne pod tym względem są opowiadania i powieści Fiodora Dostojewskiego. Jego bohaterowie zdają się całkowicie odporni na fizyczny ból i biologiczne niedogodności życia, ciągłym wyzwaniem jest dla nich natomiast konieczność stawiania czoła cierpieniom wynikającym z nieustannego *rodarcia duchowego*. Dostojewski w niezrównany sposób ukazuje wszelkiego rodzaju męki duchowe ludzi zabłąkanych w labiryncie życia. Pisarzowi często zarzucano zresztą skłonność do lubowania się w opisywaniu cierpień, którym poddawał bohaterów swoich utworów. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że wyrażał on w ten sposób także pewną osobliwość rosyjskiej duszy, która ma skłonność do czegoś, co można byłoby nazwać *pochwałą cierpienia*. Dostojewski – co podkreślał Bierdiajew – z jednej strony przejęty był ideą współcierpienia i wyrażał bunt przeciwko cierpieniu, zwłaszcza niezawinionemu, z drugiej zaś do cierpienia nawoływał i wierzył, że na drodze cierpienia osiągnąć można odkupienie. Uważał, że podążanie tą drogą przydaje człowiekowi godności i że cierpienie będące skutkiem zła jednocześnie to zło wypala.

Max Scheler wskazuje na możliwe źródła owego rosyjskiego przywiązania do cierpienia: „Pogląd, że cierpienie *samo w sobie* przybliża do Boga, jest znacznie bardziej grecki i neoplatoński niż chrześcijański i tylko Kościół wschodni i grecki wniósł go do chrześcijaństwa [i utrzymał] od trzeciego stulecia aż po dzień dzisiejszy. Pogląd ten jest źródłem rosyjskiej żądy cierpienia i rosyjskiej odosobniającej ascezy mniszej”<sup>8</sup>. Niemiecki filozof podkreślał także i to, że cechą rosyjskiego prawosławia jest gloryfikowanie postawy pokory i pasywnego cierpiętnictwa oraz traktowanie zła jako czegoś, co należy znosić i przecierpieć, nie zaś aktywnie się z tym zmagać. Dusza rosyjska to dusza *rodarta*, czyli taka, w której nie gości harmonia, lecz nieustannie zmagają się sprzeczności, często o krańcowym charakterze. Przeżywanie właściwe tej duszy ma charakter głębokiego przejmowania się, a nie rozjaśniającego, systematycznego, stopniowego schodzenia we własne głębie. To zaś wzmaga cierpienie.

Człowiek rosyjski nie unika cierpienia, bo jest świadom, że kryje się w nim paradoksalna wartość. Intuicję tę dobitnie wyraził Bierdiajew w *Egzystencjal-*

<sup>8</sup> M. Scheler, *O sensie cierpienia*, w: tenże, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 56.

nej dialektyce Boga i człowieka, gdzie stwierdzeniu Kartezjusza „myślę, więc jestem”<sup>9</sup> przeciwstawił swoją formułę: „Cierpię, więc jestem”<sup>10</sup>. Według rosyjskiego filozofa cała głębia człowieczeństwa wyraża się nie w myśleniu, ale w stosunku do cierpienia. Tak oto tłumaczy sens formuły Bierdiajewa Tomáš Špidlik: „«Cierpię, więc jestem» – oto właściwa interpretacja słów Kartezjusza. Filozof francuski pragnie udowodnić swoje istnienie tym, że myśli (*cogito ergo sum*). Rosjanin natomiast nie udowadnia, lecz «odczuwa» je boleśnie. Nie wychodzi on od własnych myśli, lecz od samej swojej egzystencji. Szuka rozwiązania dla swego istnienia, ponieważ cierpi. On także ma nadzieję, że dojdzie do «idei», która przyniesie wyjaśnienie jego problemów życiowych. To wyjaśnienie jednak nie będzie nigdy typu kartezjańskiego, zgodnie z jakąś *idea clara et distincta a quavis alia*”<sup>11</sup>. A zatem nie w czystym myśleniu, lecz w duchowym cierpieniu należy poszukiwać klucza do rozwikłania zagadki człowieka.

Szeroki kontekst prowadzonych przez rosyjskich myślicieli rozważań na temat cierpienia związany jest z tym, że uprawiali oni f i l o z o f i ę r e l i g i j n ą (wyjątek stanowi wąska grupa materialistów, odwołujących się głównie do zachodniego marksizmu). Kategorie myślenia filozoficznego i teologicznego nie są przez nich oddzielane, co powoduje, że podejmują zagadnienie cierpienia zarówno na płaszczyźnie rzeczywistości ludzkiej i przyrodniczej, jak i Boskiej. Prawie wszyscy rosyjscy filozofowie religijni (wyjątkiem jest tu Lew Szestow) rozwijają chrześcijańską prawdę teologiczną o B o g o c z ł o w i e c z e ń s t w i e, którą traktują także jako istotny element swojej refleksji filozoficznej. Rozpatrują zatem cierpienie nie tylko jako doświadczenie człowieka, ale i Boga. Cierpienia ludzkie i Boże stanowią łącznik między światem boskim a ludzkim. Uosobieniem tej łączności w cierpieniu jest Chrystus, Syn Boży. P a s j o n i z m – wiara w zbawcze znaczenie cierpienia, które realizuje się poprzez współuczestnictwo w krzyżu Chrystusa – odgrywa w refleksji rosyjskich myślicieli rolę kluczową. Są oni przekonani, że w granicach świata fenomenalnego problem cierpienia jest nierozwiązywalny. Dlatego też nie interesują ich „nagie”, odarte z metafizycznego kontekstu fenomeny bólu i cierpienia. Sądzą, że cierpienie, jego dotkliwość, odsyła do głębokich struktur bytowych, ujawnia głęboki plan rzeczywistości i jej ukryty sens. Prezentują postawę przeciwną wobec poglądów, jakie głosili zachodni piewcy absurdu ludzkiej egzystencji – egzystencji wydanej na pastwę bólu,

<sup>9</sup> R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1970, s. 38.

<sup>10</sup> M. B i e r d i a j e w, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2004, s. 62.

<sup>11</sup> T. Š p i d l i k, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 425.

który niczego nie rozstrzyga (na przykład pisarze Franz Kafka czy Witold Gombrowicz). Zdaniem rosyjskich myślicieli religijnych cierpienie nie poniża, ale uwzniośla, przejście przez drogę cierpienia wzmacnia godność człowieka, ponieważ włącza go w cierpienie samego Boga.

Myśliciele rosyjscy, rozpatrując problem cierpienia w różnych kontekstach, poświęcali temu zagadnieniu mniej lub więcej uwagi. Najbardziej chyba skupiał się na nim Bierdiajew; dla niego bowiem – na co wskazano powyżej – cierpienie było tym, co inicjuje filozofowanie. Dlatego w niniejszych rozważaniach, w ramach których zaprezentowane zostaną poglądy trzech wybranych filozofów, należy najpierw przeanalizować właśnie jego przemyślenia. Iwan Iljin nie stawia zagadnienia cierpienia w centrum swojej filozofii i w znacznie mniejszym stopniu niż Bierdiajew odwołuje się do argumentacji teologicznej, koncentrując się na filozoficznych, wyjaśnialnych rozumowaniem spekulatywnym aspektach problemu. Z tego względu jego myśl zostanie zaprezentowana w kolejnej części rozważań. Mikołaj Fiodorow natomiast zajmował się przede wszystkim społecznymi aspektami cierpienia, analizując je w ramach swojej eschatocentrycznej koncepcji wskrzeszenia zmarłych przodków; jego refleksja o cierpieniu jest stosunkowo uboższa, choć także istotna.

#### BIERDIAJEW A TEOLOGICZNE UJĘCIE CIERPIENIA

Mikołaj Bierdiajew, wnikliwie rozważając problem i tajemnicę cierpienia, podkreśla, że nie dotyczy ono tylko niższej, zwierzęcej natury człowieka, lecz odnosi się także do jego wyższej, osobowej natury, obdarzonej wolnością i duchowością. Zauważa, że ucieczka od duchowości mogłaby zmniejszyć cierpienie, ale oznaczałoby to zarazem utratę ludzkiej godności. Jednakże i na poziomie biologicznego istnienia cierpienie jest nieustannie obecne. Rosyjski myśliciel pisał o cierpieniu nie tylko ludzi, ale i świata pozaludzkiego, o tym, że cierpią również zwierzęta. Wskazywał, że temat cierpienia pojawia się we wszystkich religiach, a szczególne miejsce zajmuje w religii Odkupienia, jaką jest chrześcijaństwo. Zdaniem Bierdiajewa Bóg nie może być obwiniany za obecność cierpienia, ponieważ stworzył On świat dla szczęścia. Bóg cierpi podobnie jak człowiek, ale to ludzki grzech jest przyczyną cierpienia: „Cierpienie nie jest pierwotną podstawą stworzenia; w idei Stwórcy nie ma cierpienia. Stworzenie powstało dla szczęścia, zjednoczenie stworzenia ze Stwórcą jest szczęściem. Jeśli stworzenie nie upaja się szczęściem, lecz cierpi, to winę za to ponosi samo stworzenie, jego odpadnięcie od Stwórcy”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> M. B i e r d i a j e w, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Orthdruk, Białystok 1995, s. 145.

Wyjaśniając genezę cierpienia na gruncie filozoficznym, Bierdiajew odrzuca koncepcję, którą głosił Śri Aurobindo, że cierpienie jest reakcją Całości na próbę zredukowania tego, co uniwersalne, do egoistycznego zaspokojenia osobistej radości<sup>13</sup>, jak również pogląd Schelera, że cierpienie jest efektem poświęcenia części na rzecz całości, wartości niższej w imię wyższej<sup>14</sup>. Rosyjski filozof sądzi, że takie wyjaśnienia nie uwzględniają niepowtarzalności jednostkowego losu, i twierdzi, że cierpienie wiąże się z samotnością. Opowiada się za egzystencjalistyczną koncepcją cierpienia, w duchu Sorena Kierkegaarda. Zdaniem Bierdiajewa źródłem cierpienia jest konflikt, dysharmonia między ludzką naturą a zobiektywizowanym środowiskiem świata, w które człowiek został wrzucony. Rozwijając to zagadnienie, filozof posługuje się kategorią o b i e k t y w a c j i<sup>15</sup>. Duch ludzki zderza się ze światem obiektów, ze sferą „nie-ja”. Zniwolenie cierpieniem pochodzi ze świata zewnętrznego wobec człowieka, ale także z obcego mu elementu, który zagościł w jego wnętrzu. Sama jaźń, niebędąca jeszcze osobą, również jest źródłem tego zniwalającego cierpienia.

Bierdiajew podkreśla także, że cierpienie wiąże się ze świadomością. Nawiązuje do stwierdzeń Georga Wilhelma Friedricha Hegla o świadomości nieszczęśliwej i do poglądu Dostojewskiego, że cierpienie jest wręcz przyczyną powstania świadomości. Zdaniem Bierdiajewa między świadomością a cierpieniem zachodzi sprzężenie zwrotne, ponieważ świadomość wzmacnia cierpienie i dlatego ludzie cierpiący, chcąc je przytłumić, starają się wejść w obszar podświadomości albo nadświadomości. Celną jest także uwaga rosyjskiego filozofa, że bardziej cierpią ludzie wrażliwi, a siła ich cierpienia stanowi oznakę większej głębi. Bardziej subtelne dusze silniej odczuwają nie tylko ból psychiczny, ale i fizyczny.

W szczególny sposób wskazuje Bierdiajew na dramat cierpienia niezawinionego, o którym mówi historia Hioba, a które osiąga apogeum w cierpieniu Syna Bożego, Jezusa. Cierpienie Boskie wynika z niezgodności między Bogiem a stanem człowieka i świata. Filozof rozróżnia dwie strony cierpienia: „Istnieje nie jedno, ale dwa cierpienia – jest cierpienie jasne i odkupiające, cierpienie w stronę życia, i jest cierpienie ciemne i piekielne, cierpienie w stro-

<sup>13</sup> Por. t e n ż e, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, s. 65.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 65; S c h e l e r, *O sensie cierpienia*, s. 13-16.

<sup>15</sup> Pojęcie to pojawia się w różnych dziełach Bierdiajewa. Zob. np. N. B i e r d i a j e w, *Ja i mir obiektów. Opyt filozofii odinocznostwa i obszczenija*, YMCA-Press, Paryż 1934; t e n ż e, *Opyt eschatologiczneskoj metafizyki. Tworcziestwo i obiektywacja*, YMCA-Press, Paryż 1947.. W polskim tłumaczeniu tego pierwszego dzieła (zob. t e n ż e *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2002) termin ten oddaje się za pomocą słowa „obiektywizacja”, w tłumaczeniu drugiego (zob. t e n ż e, *Zarys metafizyki eschatologicznej*) za pomocą słowa „uprzedmiotowienie”.

nę śmierci”<sup>16</sup>. Chrześcijaństwo wprowadza na drogę jasnego cierpienia, które prowadzi do zbawienia. Nie oddala ono człowieka do Boga, ale go z Nim łączy. Nie chodzi przy tym o ubóstwianie cierpienia, o jego idealizację. Przyjmowanie poglądu, że cierpienie ludzkie jest przez Boga pożądane, okazuje się niebezpieczne. Interpretując swoje cierpienia – które mogą wynikać z konieczności, jak i z trudnych do wyjaśnienia zbiegów okoliczności – jako karę za grzechy, człowiek mógłby przypisywać Bogu uczucia sadystyczne. Bierdiajew protestuje przeciwko pojmowaniu Odkupienia jako okupu danego Bogu, aby oddalić Jego gniew. Cierpienie stanowi próbę dla ducha ludzkiego na drogach wolności, a zadaniem człowieka jest przemiana c i e m n e g o cierpienia zguby w j a s n e cierpienie zbawienia.

Bierdiajew dzieli ponadto cierpienia na a k t y w n e i p a s y w n e. Cierpienie aktywne łączy się z wysiłkiem zmierzającym do jego wykorzenia, cierpienie pasywne zaś oznacza pogrążanie się w niebycie. Buddyzm i stoicyzm głoszą ideał cierpienia pasywnego, natomiast chrześcijaństwo, opowiadając się po stronie cierpienia aktywnego, zmierza do nadania mu sensu poprzez wyjście z jego kręgu. Rosyjski myśliciel nie podziela jednak optymizmu tych, którzy uważają, że cierpienia można zmniejszyć albo wyeliminować za pomocą reform społecznych czy w wyniku rozwoju nauk. W życiu ludzkim są bowiem obecne takie cierpienia, których źródłem jest sam tragizm istnienia w świecie, i żadna zmiana społeczna ani cywilizacyjny postęp ich nie usuną. Jedynie rozstrzygnięcie eschatologiczne może wybawić od cierpienia, sam człowiek jest wobec niego – i wobec zła – bezsilny. Nawet dobro bez Odkupiciela nie wybawi człowieka od cierpienia. Tylko bogoczułeczka więź może zakończyć jego męki.

Refleksja Bierdiajewa dotycząca cierpienia nie jest jednak wolna od istotnych trudności. Mianowicie, aby wyjaśnić jego przyczynę, rosyjski filozof posługuje się pojęciem z b i o r o w e j w i n y<sup>17</sup>: rajski upadek człowieka był próbą dla jego wolności i grzech prarodziców stał się przyczyną bólu i cierpienia w świecie. Można odnieść wrażenie, że Bierdiajew uważa cierpienie za skutek zła jedynie moralnego. Jak pisze Tadeusz Gadacz: „Bierdiajew nie rozróżnia rodzajów zła jako przyczyn cierpienia. Nie oddziela zła moralnego, którego sprawcą może być sam cierpiący lub ktoś, kto przyczynił się do jego cierpienia, od zła fizycznego czy metafizycznego, gdzie nie da się jednoznacznie wskazać przyczyny cierpienia”<sup>18</sup>. Odwołanie się do mitycznego upadku

<sup>16</sup> T e n z e, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, oprac. W. Polanowski, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 214.

<sup>17</sup> Zob. tamże.

<sup>18</sup> T. G a d a c z, *Mikołaj Bierdiajew. Cierpienie Hioba i strategia pośmiertnego usprawiedliwienia*, „Filozofia Religii” 2014, nr 1, s. 9, [http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/03\\_fr\\_2014\\_1\\_gadacz.pdf](http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/03_fr_2014_1_gadacz.pdf).



pierwszych ludzi powoduje, że los jednostki ukazany zostaje jako pole gry anonimowych sił. Inny zarzut, który stawia Gadacz, dotyczy następującej kwestii: Bierdiajew uważa cierpienie za skutek grzechu i zła, trudno je zatem nazwać dobrem. Nie może ono jednak być złem, skoro Chrystus przez cierpienie odkupił człowieka. „Bierdiajew wikła się w paradoksach, stwierdzając ostatecznie, że cierpienie nie jest ani dobrem, ani złem, lecz rezultatem zła. Natomiast cierpienie Chrystusa jest zwycięskie, gdyż przewyciężył On zło. Wziął na siebie wszystkie cierpienia. Nie wyjaśnia jednak, co to bliżej znaczy. Można za kogoś przyjąć karę. Można solidaryzować się z cierpiącymi. Nie można jednak za nikogo cierpieć, tak jak nie można za nikogo umrzeć”<sup>19</sup>. Trzeba dodać i to, że Bierdiajew w swojej filozofii nie był w stanie przewyciężyć ducha g n o z y, która Boga postrzega jako niepanującego całkowicie nad pierwotną wolnością, a dramat Bożego cierpienia czyni nierozwiązywalnym.

#### ILJINA RACJONALISTYCZNE WYJAŚNIENIE CIERPIENIA

Iwan Iljin, podobnie jak Bierdiajew, podkreślał, że cierpienie w równej mierze dotyczy człowieka, jak i Boga. Swoją koncepcję Boga cierpiącego wywiódł w nawiązaniu do filozofii Hegla, którą zajmował się we wcześniejszym okresie twórczości. Uważał Hegla za głównego przedstawiciela filozofii światowej tragedii. W swojej książce *Filozofija Giegela kak uczenije o konkretности Boga i czelowieka* [„Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka”]<sup>20</sup> z roku 1918 zauważa, że Heglowskie wyjaśnianie tragedii historii świata opiera się na ukazaniu sprzeczności istniejących w samych fundamentach bytu. Panteizm Hegla prowadzi do konieczności zaakceptowania obrazu tragicznego Boga. Heglowska logika nie jest jednak w stanie utrzymać panteizmu w czystej postaci. Hegel przyjmuje, że w Bogu istnieje zasada irracjonalna o charakterze pozytywnym, którą jest miłość. Ta boska strona irracjonalności zachowuje wartość indywidualności, które łączą się w jedności Boga. Jednakże w świecie istnieje też irracjonalność o charakterze negatywnym, wprowadzająca zło, podział i chaos. Interpretując myśli Hegla, Iljin pisze, że Bóg dobrowolnie zstępuje do tych żywiołów i z nimi się jednoczy; żywioł irracjonalny jest nawet konieczny do istnienia Boga. Zgodnie z Heglowską koncepcją przejścia Idei w innobyt Bóg stwarza niższy żywioł, aby mieć „grunt” dla pełniejszego istnienia. Jednocześnie się jednak z niższym żywiołem, nie może go przewyciężyć i musi z nim nieustannie walczyć. Świat

<sup>19</sup> Tamże, s. 10.

<sup>20</sup> Zob. I. Iljin, *Filozofija Giegela kak uczenije o konkretности Boga i czelowieka*, Nauka, Sankt-Peterburg 1994.

empiryczny przeciwstawia się swojemu Stwórcy, ponieważ w samej istocie Boga jest coś, co czyni go cierpiącym.

W Bogu istnieje rozdarcie, które rzutuje także na bezwyjściowość ludzkiego życia. Droga Boga okazuje się więc *tragedią Bóżyh cierpień*. Cierpienie staje się główną charakterystyką Boga, wynikającą właśnie z rozdarcia Jego istoty. Iljin wprawdzie nie pisze, że owo rozdarcie jest złem, które zawiera się w samym Bogu, ale stwierdza: „*Potencja potencji zła* ukryta jest już w samej przed-światowej i czystej naturze Boga... W niej zawarty jest cały przyszły los Boga – i odpadnięcie od siebie, i rozdwojenie, i długa droga spekulatywnych cierpień, i «krzyż rzeczywistości», i nowe znalezienie się w obiektywnie-kontemplacyjnej filozofii. Droga Boża w świecie jest drogą zwyciężającego cierpienia: bo jeśli i wszystko w świecie jest Bogiem, *to nie wszystko w świecie i Bogu jest boskie*; stąd cierpienie w świecie i konieczność zwycięstwa: bo wszelkie cierpienie jest cierpieniem samego Boga, zwyciężającego samym swoim cierpieniem. Ale zwycięstwo to tragicznie przeciąga się i odchodzi w nieskończoność”<sup>21</sup>. Poprzez cierpienie Bóg realizuje siebie w świecie – i dlatego jest ono zwycięskie. Z drugiej jednak strony, każdy efekt cierpienia ma charakter względny i prowadzi do nowego cierpienia i walki z nim.

Krytyka Hegla, którą przeprowadził Iljin, przywiodła go do wniosków bliskich egzystencjalizmowi. Człowiek to byt tragiczny i tragedii tej nie niweluje jego roztopienie się w Bogu. Tragedia człowieka okazuje się tragedią samego Boga. Cierpienie człowieka nie rozgrywa się gdzieś na peryferiach świata, ale pozostaje w samym centrum światowej tragedii. Nie tylko jest ono świadectwem skończoności i ograniczoności człowieka, ale też wiąże go z tym, co nieskończone i absolutne. Cierpienie stanowi rezultat sprzeczności między ludzką skończonością a tym, że człowiek wpisany jest w absolut. Sprzeczności, które tkwią w człowieku, zostają przeniesione do łona Boga – to dlatego cierpienie charakteryzuje nie tylko człowieka, ale i Boga. Co więcej, cierpienie jest dla człowieka niekończącym się zadaniem. Brak cierpienia oznaczałby bowiem zniknięcie człowieka; cierpienie niejako go definiuje. Te wnioski Iljina przypominają przytoczoną wyżej formułę Bierdiajewa: „Cierpię, więc jestem”. W pracy *Religioznyj sens filozofii* [„Religijny sens filozofii”] z roku 1925 Iljin pisze: „*Życie jest cierpieniem prowadzącym do mądrości, a filozofia jest mądrością zrodzoną przez cierpienie*”<sup>22</sup>. Ani Bóg, ani człowiek nie mogą przezwyciężyć skończoności i uciec od cierpienia, które ich wiąże. Od człowieka zależy też to, jak w świecie realizowana będzie boska zasada.

<sup>21</sup> Tamże, s. 498. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – A.S.

<sup>22</sup> T e n ż e, *Religioznyj sens filozofii. Tri riecz. 1914-1923*, w: tenże, *Sobranije soczinienij w diesiati tomach*, t. 3, Russkaja Kniga, Moskwa 1994, s. 58.

Odpowiedzialność spajająca cierpienie i walkę człowieka stawia go w centrum światowej tragedii – każdy jego czyn wpływa na losy całego świata. Centralne miejsce człowieka w świecie polega na tym, że wcieliły się weń wszystkie sprzeczności bytowe i to w nim zмага się w decydującej walce zasada dobra z zasadą zła i materialnego chaosu. „*Korzeń ludzkiej duszy jest boski*; i nie tylko o tyle, o ile Bóg objawia się człowiekowi w postrzeganiu i myśleniu, ale dlatego, że *Bóg realnie działa w człowieku i realizuje siebie poprzez człowieka*; człowiek jest autentycznym «medium» Boga, skrywającym w sobie Jego mocną i twórczą obecność; głębsza natura człowieka sama w sobie i pierwotnie przynależy do boskości, i zadanie człowieka polega na tym, aby uwolnić ją od zewnętrznego i wewnętrznego innobytu”<sup>23</sup>.

W pracach z późniejszego okresu, od lat trzydziestych ubiegłego wieku, wątki tragizmu w twórczości Iljina słabną. Temat cierpienia przestaje odgrywać kluczową rolę, ponieważ filozof ten zaczyna hołdować koncepcji całkowitego doskonałego Boga. Cierpienie rozważa jako fenomen li tylko ziemski. Jeszcze później Iljin powraca jednak, choć w formie bardziej artystycznej, do wczesnych wątków swojej refleksji o cierpieniu. Igor Jewłampijew tak oto charakteryzuje owe przemiany podejścia filozofa do zagadnienia cierpienia po okresie „heglowskim”: „Teraz u Iljina można zauważyć dwa podejścia do objaśnienia i uzasadnienia roli cierpienia w życiu ludzkim: jedno z nich wiąże cierpienie z ziemskim życiem człowieka i osobliwościami ziemskiego bytowania, drugie usprawiedliwia cierpienie, rozpatrując je jako formę realizacji boskiego przeznaczenia człowieka. Przy tym drugie podejście wyrażone jest znacznie mniej dobitnie niż pierwsze, o ile w jego realizacji Iljin w nieunikniony sposób musiałby rozwiązywać problem jedności Boga i człowieka, co prowadziłoby do przeniesienia cierpienia i związanych z nim istotnych sprzeczności na Boga”<sup>24</sup>.

W książce *Pojuszczaje sierdce. Kniga tichich sozierenij* [„Śpiewające serce. Księga cichych medytacji”]<sup>25</sup> z roku 1943 Iljin poświęca zagadnieniu cierpienia osobny rozdział. Zauważa w nim, że każde cierpienie ma wyższy sens. Cierpienie jest czymś powszechnym we wszechświecie. Człowiek cierpi jako organizm przyrodniczy i z cierpieniem powinien się godzić. Powinien jednak uczyć się cierpieć w sposób godny i uduchowiony. Chociaż pozostaje wolnym duchem, w ciągu życia podporządkowany jest koniecznościom przyrodniczym. Iljin twierdzi, że świat bez cierpienia prowadziłby do atrofii człowieczeństwa, do upadku duchowości. Podobnie jak Bierdiajew, sądzi on, że ludzie wrażliwi,

<sup>23</sup> T e n Ź e, *Filosofija Giegela kak uczenie o konkrietnosti Boga i czelowieka*, s. 274.

<sup>24</sup> I. J e w ł a m p i j e w, *Istorija ruskoj mietafiziki w XIX-XX wieskach. Russkaja filosofija w poiskach absoliuta*, cz. 2, Aleteja, Sankt-Peterburg 2000, s. 306.

<sup>25</sup> Zob. I. I l j i n, *Pojuszczaje sierdce. Kniga tichich sozierenij*, w: *Sobranije soczinienij w die-siati tomach*, t.3, Russkaja Kniga, Moskwa 1994, s. 227-375.

uduchowieni cierpią bardziej. Dochodzi zatem do wniosku, że należy mówić o *darze cierpienia*, gdyż jest ono źródłem ludzkiej godności, pobudza, formuje i oczyszcza ludzkiego ducha. Dzięki cierpieniu w człowieku wzrasta męstwo, siła charakteru, a także rodzą się prawdziwa miłość i szczęście. Cierpienie wprowadza człowieka na drogę *oczyszczenia*, zaczyna on poszukiwać harmonii wewnętrznej. Jeśli nie ucieka od cierpienia i odważnie wychodzi mu na spotkanie, to rośnie w nim życiowa siła pozwalająca oddalić jego przyczynę.

Jednocześnie Iljin podkreśla, że czymś niewłaściwym jest sprowadzanie na siebie cierpienia, swoiste samobiczowanie. Cierpieć należy spokojnie i z wiarą, ponieważ w człowieku i z człowiekiem cierpi sam Bóg. Iljin mówi o twórczym doświadczaniu i przezwyciężaniu cierpień, udziela też pewnych wskazówek, jak przyjmować ból ciała i cierpienia psychiczne: „Nie należy poddawać się bólowi cielesnemu, przebywać w nim, nieustannie się mu przysłuchiwać i bać się go: oznaczałoby to uznanie jego zwycięstwa, oddanie się mu i obrócenie się w zawodzące stworzenie. Trzeba przeciwstawiać cielesnemu bólowi duchowe skupienie i *dawać posłuch* nie cielesnej męce, lecz treściom duchowym. [...] Ale jeśli na człowieka zesłane jest *cierpienie psychiczne* – a może ono być znacznie cięższe i bardziej męczące od wszelkiej męki cielesnej – to przede wszystkim nie powinien on uciekać od niego, ale je przyjąć, tj. znaleźć w życiu czas wolny, aby mu się *oddać*. Powinien on stanąć twarzą w twarz ze swoim psychicznym cierpieniem i nauczyć się postrzegania jego istoty i przyczyny. Trzeba nauczyć się swobodnego i spokojnego patrzenia w głąb swojej cierpiącej duszy, z modlitwą w sercu i z twardym przekonaniem o przyszłym zwycięstwie”<sup>26</sup>. Zalecenia Iljina, jeśli pominąć chrześcijański, prawosławny kontekst jego rozważań, przypominają stoicką naukę o mężnym znoszeniu cierpień. Rosyjski myśliciel wskazuje też na znaczenie *modlitwy*, która jest wołaniem do Boga o pomoc i początkiem twórczego przeobrażenia ludzkiej istoty. Jednocześnie Iljin zwraca uwagę na to, że nikt człowieka nie może w cierpieniu wyręczyć, że zmaganie się z własnym cierpieniem jest jego osobistym dziełem. Bóg może darować człowiekowi siłę, inni ludzie mogą dawać dobre rady, ale oczyszczenia każdy musi dokonać sam. Warunkiem tego jest *wolność*.

Iljin podnosi również problem poczucia *winy* jednostki za cierpienia innych ludzi oraz innych stworzeń. Wszyscy ludzie żyjący na ziemi współuczestniczą w powszechnej światowej winie i muszą wspiąć się na wyższy, ponadosobisty poziom cierpienia. Maksymalizując chrześcijańskie powołanie, człowiek powinien naśladować Chrystusa, cierpiąc za wszystkich i za wszystko. „Uczestniczymy w winie całego świata – bezpośrednio, i za pośred-

<sup>26</sup> Tamże, s. 334.

nictwem innych, obrażonych albo zarażonych przez nas, i za pośrednictwem trzecich, nieznanych nam, ale ulegających naszemu złemu wpływowi. [...] Rośliny i zwierzęta cierpią w *świecie*, wchodząc w jego skład i stanowiąc go sobą, ale nie jest im dane cierpieć *za świat i dla świata*. Człowiekowi dany jest wysoki dar wznoszenia się nad stworzonym życiem świata i odczuwania bólu z powodu losu całego stworzenia, cierpienia za nie, cierpiące... Powinniśmy przyjąć na siebie cierpienia żywych istot i nieść je jako wspólny i jeden krzyż świata; i próbować osiągnąć ukrytego, ale głębokiego sensu tego światowego krzyża. W ten sposób oddajemy się światowemu bólowi, tj. cierpieniu z powodu cierpień świata. I oddając się tej boleści, nasz duch wznosi się i wstępuje w cudowną bliskość z Bogiem<sup>27</sup>. O ile w swojej wczesnej twórczości Iljin traktował cierpienie jako pewien środek czy następstwo walki ze złem, o tyle później koncentrował się na *w s p ó ł c i e r p i e n i u*, które doskonalili i współcierpiącą jednostkę, i świat. Takie podejście zaś zbliża go do poglądów Lwa Tołstoja.

#### FIODOROWA SPOŁECZNE PODEJŚCIE DO CIERPIENIA

Problem bólu i cierpienia akcentowany jest także w twórczości Mikołaja Fiodorowa. Głównym tematem jego filozofii było pokonanie przez ludzkość śmierci poprzez wskrzeszenie zmarłych przodków. Opisując aktualną rzeczywistość, ukazuje on powszechność cierpienia w różnorodności jego przejawów. Nie próbuje zgłębiać metafizycznych źródeł cierpienia, ale chce *u w r a ż l i w i ć* ludzi na jego obecność i dotkliwość. Nie chodzi mu o samo poznanie, ponieważ jego filozofia z założenia wzywa do czynu, który ma fundamentalnie zmienić świat, usuwając z niego cierpienie i śmierć. Stosunek do cierpienia, według Fiodorowa, zależy od nastawienia do życia. Można uznać, że życie jest złem i trzeba je zniszczyć – takie rozwiązanie przyjmuje buddyzm. Jeśli jednak uznaje się je za dobro, należy podejmować działania zmierzające do zachowania i odtworzenia życia – to stanowisko chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo, zamiast w sposób pasywny przyjmować cierpienie, chce je przezwyciężyć. Jedno z podstawowych pytań stawianych przez Fiodorowa brzmi: Dlaczego to, co żyje, cierpi? Nie jest to tylko protest czy skarga. Fiodorow nie podziela stoickiej postawy cierpliwego znoszenia bólu i cierpienia, lecz w swojej filozofii wzywa do *u s u n i ę c i a* ich źródeł. Wylimitowanie cierpienia ma poprzedzać końcowe dzieło wskrzeszania martwych.

<sup>27</sup> Tamże, s. 246, 307.

Według Fiodorowa istnienie cierpienia jest efektem działania ślepych sił przyrody, które mają charakter wrogi wobec człowieka, w demoniczny sposób naruszając jego podstawy bytowe. Chodzi o to, aby siły te poddać ludzkiej kontroli, r e g u l a c j i. Człowiek przewyższa przyrodę rozumnością, zatem regulując, zarazem ją doskonali. Oznacza to jednocześnie odwracanie skutków grzechu pierworodnego, który skaził również przyrodę. Znamienne jest jednak, że Fiodorow zdaje się nie dostrzegać cierpienia przyrody pozaludzkiej. Przyroda jawi mu się przede wszystkim jako zadająca cierpienia. Mówi o cierpieniu synów człowieczych, nie wypowiada się natomiast w kwestii ogromu cierpienia zwierząt. Cierpienie ma dla niego wymiar głównie m o r a l n y, ponieważ to moralny upadek człowieka (grzech popełniony w raju) spowodował zaistnienie cierpienia oraz wywołał moralny wstrząs. Dlatego tak istotne jest kształtowanie postawy moralnej – i to nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale także wspólnotowym. Fiodorow głosi maksymalizm etyczny: zmaganie się z cierpieniem i śmiercią ma być wspólnym zadaniem całej ludzkości.

Za podstawowy rodzaj cierpienia Fiodorow uważał ból dzieci po stracie rodziców (można by zadać pytanie, dlaczego nie ból rodziców po stracie dzieci). Ból ten był dla niego charakterystyką człowieczeństwa. „Ten prawdziwie światowy ból jest obiektywnie światowy, jak powszechna jest śmierć, i subiektywnie światowy, jak powszechny jest smutek z powodu śmierci ojców”<sup>28</sup>. Ból po stracie przodków ma być głównym motywem przemiany świata. Immanentne wskrzeszenie głoszone przez Fiodorowa – wbrew Apokalipsie, mówiącej o katastrofie końca świata – przewiduje stopniową eliminację cierpienia i klęsk, aż do ostatecznego pokonania śmierci. Projekt wyeliminowania wszelkich cierpienia i śmierci Fiodorow traktuje też jako p o k u t ę, którą ludzkość nakłada na siebie, aby wymazać grzech pierworodny. Utrata przodków przypomina utratę raju i dlatego ból z powodu tej utraty osiąga wymiar maksymalny.

Rosyjski myśliciel wskazuje na cierpienia, które rodzą się na płaszczyźnie społecznej. Podnosi problem b i e d y i b o g a c t w a, uważa jednak, że żadne reformy społeczne nie będą skuteczne bez rozwiązania kluczowego problemu ż y c i a i ś m i e r c i. Niemniej cierpienia wynikające z nierówności społecznych należy jego zdaniem eliminować. Za szczególnie istotny uważał problem ż y w n o ś c i o w y i s a n i t a r n y, wskazując, że głód i choroby powodują liczne cierpienia ludzkości. Był świadom, że ziemia ma ograniczone zasoby i przewidywał konieczność opanowywania kosmosu. Szczególnie uważliwiony był na kwestie sanitarne, czyli poznanie przyczyn i sposobów leczenia chorób, zwłaszcza epidemicznych: „Odtworzenie zdrowia cieleśnie-

<sup>28</sup> N. F i o d o r o w, *Filozofija obszcziogo diela*, ACT, Moskwa 2003, t. 1, s. 89. Zob. t e n ż e, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, wybór R. Łużny, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

go i psychicznego całego rodu ludzkiego, uwolnienie od chorób nie tylko chronicznych i epidemicznych, ale i genetycznych, organicznych wad – oto, na czym polega treść problemu sanitarnego<sup>29</sup>. Fiodorow sądził, że rozwiązanie tych problemów zależy przede wszystkim od aktywności wsi, nie zaś od miasta. Miasto bowiem jest odizolowane od przyrody, jest też rozsądnikiem bakterii. Samo życie miejskie stanowi źródło chorób i sprzeciwia się higienie. Można nastawienie Fiodorowa uważać za proekologiczne, chociaż nie godził się na podporządkowanie człowieka przyrodzie. Sądził, że nie można w imię wielkości przyrody przystać na cierpienia i wymieranie ludzkości.

Wiele bólu i cierpień – zauważał rosyjski myśliciel – przysparzają ludziom w o j n y. Twierdził, że podstawowym zadaniem ludzkości jest skierowanie potencjału wojennego na tory pokojowej działalności służącej eliminacji cierpień. Jego zdaniem armia powinna mieć charakter pokojowy. Nie należy jej rozwiązywać, lecz przekształcić ją tak, aby służyła życiu, a nie zniszczeniu: „Najważniejszą rzeczą będzie zamiana sztuki wojennej na badanie, poznawanie przyrody, a w skierowaniu wojska ku takiemu poznawaniu wyrazi się nowe jego przeznaczenie; w ten sposób zainicjowana zostanie przemiana albo przejście od tego, co nienaturalne w moralnym, tj. gatunkowym, braterskim działaniu – od walki z sobie podobnymi – do naturalnego, rozumnego oddziaływania na ślepe, nierozumne siły przyrody, porażające nas suszami, powodzią, trzęsieniami ziemi i wszelkiego rodzaju innymi klęskami, do oddziaływania na ślepe siły, które czynią nas, rozumne istoty, nienaturalnie od nich zależnymi<sup>30</sup>”.

Filozofia Fiodorowa jest filozofią r e a l i z o w a n e j n a d z i e i. Nie zatrzymuje się na samym tylko współcierpieniu, ale jest apelem moralnym wzywającym, by przekuć je we wspólny czyn, którego celem ma być przemiana świata ludzkimi siłami. Myśl tego rosyjskiego filozofa charakteryzuje optymizm co do możliwości rodzaju ludzkiego w zakresie zmiany warunków życia, eliminacji cierpień i – docelowo – pokonania śmierci. Znamienne dla s u p r a m o r a l i z m u Fiodorowa jest jednak to, że opisując liczne cierpienia ludzkości, nie odnosi się on do centralnego w chrześcijaństwie nauczania o zbawczym cierpieniu i śmierci Chrystusa. Tematyka K r z y ż a jest w twórczości tego filozofa nieobecna. Czytając jego dzieła, można odnieść wrażenie, że cierpienie ludzi nie ma związku z Chrystusem jako Tym, który swoją męką i śmiercią je przewycięża. Chrystus jest dla Fiodorowa tylko Tym, który uzdrawia chorych i wskrzesza martwych – ale wyłącznie do życia ziemskiego. Uważając śmierć za największe zło dla człowieka, Fiodorow nie dostrzega jednak tego, że nie tylko zniewala ona ludzi, ale także wyzwala ich od bólu i cierpienia. Słabością koncepcji moskiewskiego Sokratesa jest także zredukowanie cierpienia do

<sup>29</sup> T e n ż e, *Filozofia obszczege diela*, s. 70.

<sup>30</sup> Tamże, s. 11.

fizycznych i biologicznych warunków ludzkiego istnienia, które stawiają przed człowiekiem wyzwania moralne. Cierpienie duchowe filozof sprowadza do bólu z powodu śmierci przodków, nie uwzględniając innych jego powodów. Zakłada, że włączenie się ludzkiej jednostki w zbiorowy czyn rozwiąże jej problemy. Tymczasem często właśnie anonimowość w kolektywie jest źródłem licznych cierpień psychicznych i duchowych.

\*

Przedstawione stanowiska trzech rosyjskich myślicieli odnoszące się do zagadnienia cierpienia i bólu dość istotnie się między sobą różnią. Bierdiajew i Iljin dużo uwagi poświęcają genezie ludzkiego cierpienia. Pierwszy z nich podąża jednak drogą teologiczną, kładąc nacisk na chrześcijańską kategorię grzechu pierworodnego, który rodzi zarówno cierpienie człowieka, jak i Boga, drugi natomiast, rozwijając myśl Hegla, wskazuje na stanowiące o obecności cierpienia w świecie rozdarcie w łonie samego Boga. Myśl Bierdiajewa w tej kwestii uzasadniana jest teologiczną chrystologią, podczas gdy u Iljina odwołania do chrystologii są prawie nieobecne i dość konsekwentnie stosuje on metodę wyjaśniania racjonalnego. Niemniej jednak obaj myśliciele akcentują element *t r a g i c z n o ś c i*, który leży u podstaw cierpienia i bólu, tragiczności wykraczającej poza porządek przyrodniczy i społeczny. Z kolei Fiodorow nie próbuje konstruować metafizyki cierpienia i dlatego o jego genezie mówi niewiele, sytuując ją na poziomie nieokiełznanych sił przyrody, nie zaś poza przyrodą czy ponad nią. Podobnie jak Iljin, słabo akcentuje chrystologiczny aspekt tego tematu, czyli teologię Krzyża. Zgodnie z intencją Fiodorowa filozofia ma być przewodnikiem dla *c z y n u*, i to czynu kolektywnego, mającego doprowadzić do wykorzenia cierpienia siłami samej ludzkości. Takiego optymizmu nie odnajdziemy u Bierdiajewa i Iljina. Ich analizy, choć nie pomijają aspektów społecznych, są znacznie bogatsze i zmiernają do wskazania wpływu, jaki cierpienie i ból wywierają na człowieka jako byt osobowy. Fiodorow natomiast w swojej kolektywnej wizji przezwyciężania śmierci i cierpienia zdaje się pomijać podstawowy w chrześcijaństwie motyw *p e r s o n a l i z m u*. Co więcej, według Bierdiajewa i Iljina cierpienie ma w sobie moc zbawczą, nie jest wyłącznie tym, co niszczy i przytłacza. Fiodorow zaś – jak się wydaje – odmawia mu tego waloru i za podstawowe zadanie uważa wykorzenie cierpienia, nie zaś oczyszczające przez nie przejście. Mimo wszystkich różnic omawiane koncepcje cierpienia łączy to, że są one prezentowane w ramach filozofii religijnych, tak charakterystycznych dla myśli rosyjskiej. To zaś oznacza, że rozważania Bierdiajewa, Iljina i Fiodorowa wynikają z pierwotnego impulsu zrodzonego przez *w i a r e*, że rzeczywistość cierpienia i bólu nie jest czymś ostatecznym.