

ELEONORE STUMP

PROBLEM CIERPIENIA  
– PERSPEKTYWA TOMISTYCZNA \*

1. ISTOTA CIERPIENIA

Tylko najbardziej naiwni czy stronnicy spośród nas mogą kwestionować rozmiary i intensywność cierpienia w świecie. Czy można utrzymywać, pozostając w zgodzie z tą rozpowszechnioną opinią na temat cierpienia, że istnieje wszechwiedzący, wszechmocny, doskonale dobry Bóg? Niektórzy filozofowie, których głos był znaczący w debacie o problemie zła we wczesnych latach wieku XX, odpowiadali na to pytanie przecząco i posuwali się nawet do twierdzenia, że istnienie zła jest logicznie nie do pogodzenia z istnieniem Boga.

Jak jednak pokazała późniejsza filozoficzna dyskusja na temat problemu zła, takie twierdzenie znacznie trudniej utrzymać, niż początkowo sądzili jego zwolennicy. Zdania:

(1) Istnieje cierpienie na świecie.

oraz

(2) Istnieje wszechwiedzący, wszechmocny, doskonale dobry Bóg.

---

Dr ELEONORE STUMP – Robert J. Henle Professor of Philosophy, Saint Louis University (USA); adres do korespondencji: 3800 Lindell Blvd., St. Louis, MO 63108; e-mail: stump@slu.edu

Eleonore Stump (ur. 1947) jest jedną z najwybitniejszych współczesnych filozofek katolickich, specjalistką w zakresie filozofii średniowiecznej (jest m.in. wybitną znawczynią filozofii św. Tomasza z Akwinu), oraz metafizyki i filozofii religii; w roku 2003 wygłosiła prestiżowe wykłady im. A. Gifforda w Aberdeen; jest autorką m.in. *Dialectic and its Place in Medieval Logic* (1989), *Reasoned Faith* (1993), *Philosophy of Religion: the Big Questions* (1998).

\* Przekład na podstawie: *The Problem of Suffering: A Thomistic Approach*, [w:] M. D u n n e, J. M c E v o y (red.), *Thomas Aquinas: Scholar and Thinker*, Dublin: Four Courts Press (w przygotowaniu). Przekład za zgodą Autorki.

nie są logicznie sprzeczne ze sobą. Dla poprawności argumentu ze zła przeciw istnieniu Boga musimy dodać przynajmniej następującą przesłankę:

- (3) Nie istnieje moralnie wystarczający powód dopuszczenia przez wszechwiedzącego, wszechmocnego, doskonale dobrego Boga cierpienia na świecie.

Przesłanka ta jednak jest wysoce dyskusyjna. Faktem jest, że teodycea może być pomyślana jako próba wykazania fałszywości tej przesłanki poprzez dostarczenie moralnie wystarczającego powodu dopuszczenia przez Boga cierpienia.

Sformułowałam to, co powszechnie określa się „argumentem ze zła”, odwołując się raczej do cierpienia niż zła, gdyż w moim przekonaniu cierpienie, a nie zło, jest tu istotne. Przyjęło się dzielić zło na zło naturalne, takie jak naturalne kataklizmy czy choroby, oraz zło moralne, takie jak morderstwo, a następnie skupiać dyskusję teodycealną na jednym bądź drugim, bądź na obu tych rodzajach zła. Jednakże tzw. zło naturalne nie stwarzałoby problemu zła, gdyby nie istniały świadome istoty cierpiące z powodu huraganów, trzęsień ziemi etc. To fakt cierpienia, a nie jego źródła w sferze przyrody, stwarza problem zła w związku z tzw. złem naturalnym.

Jeśli chodzi o zło moralne, to już samo wyrażenie „zło moralne” jest mylące i dwuznaczne: z jednej strony może oznaczać „moralnie naganne postępowanie”, z drugiej „cierpienie powodowane jako skutek ludzkiego działania”. Jednakże oba stany rzeczy, do których odnosi się wyrażenie „zło moralne”, generują problem zła jedynie ze względu na cierpienie – drugi w sposób oczywisty, pierwszy zaś jedynie w nieco bardziej skomplikowany sposób. Gdy Chrystus mówi o osobie, która go zdradzi, że byłoby lepiej dla samego zdrajcy, gdyby się nigdy nie urodził<sup>1</sup>, daje wyraz powszechnie odczuwanej, ale rzadko wprost wyrażanej intuicji. Nikt z nas (no, prawie nikt) z własnej woli nie zamieniłby się miejscami z moralnym potworem takim jak Herman Goering, jakkolwiek wesoła czy zadowolona mogłaby się taka osoba wydawać. Nawet jeśli Goering nie odczuwał wyrzutów sumienia z powodu moralnego zła, które wyrządził, jego życie na tym ucierpiało, co potwierdza nasza praktycznie jednomyślna niechęć, by się z nim zamienić miejscami.

Co się zaś tyczy problemu zła, to tym, co wymaga usprawiedliwienia, jest dopuszczenie przez Boga cierpienia świadomych stworzeń.

Jak pokaże krótka refleksja, cierpienie nie może być adekwatnie zinterpretowane po prostu jako ból. Przeciwnie, ból nie jest ani koniecznym, ani

---

<sup>1</sup> Por. Mt 24, 26.

wystarczającym warunkiem ludzkiego cierpienia. W życiu człowieka może występować wielkie cierpienie, nawet jeśli brak w nim fizycznego czy psychicznego bólu. Istnieją np. bezbolesne syndromy neurologiczne uniemożliwiające pacjentowi zarówno samodzielne funkcjonowanie, jak i bycie nie-szczęśliwym z tego powodu. Jest również fizyczny ból długodystansowca, któremu przynosi on radość i który z pewnością nie myślałby o bieganiu jako o cierpieniu. Cierpienia nie można zatem utożsamić z bólem.

Lepszym sposobem ujmowania cierpienia jest myślenie o nim jako zależnym od tego, o co dana osoba się troszczy. Każda istota ludzka troszczy się o to, jaką jest osobą, oraz o swój rozkwit jako takiej właśnie osoby. To, co powoduje rozkwit ludzkiej osoby, da się jednak ustalić obiektywnie. Ten zaś obiektywny element, o który osoba się troszczy, wiąże się z jej byciem tym, kim być powinna, w sensie obejmującym jej ogólną pomyślność, a nie tylko dobro moralne. W konsekwencji cierpienie człowieka polega częściowo na oddaleniu się, w takim lub innym stopniu, od tego, czym winien on być.

Z drugiej strony to, o co się troszczymy, ma również pewien subiektywny wymiar, który nie musi mieć nic wspólnego z naszą pomyślnością. Ten subiektywny element to coś, czemu osoba jest oddana, ale co nie musi być niezbędne ani nawet zgodne z jej rozkwitem<sup>2</sup>. Jest to kwestia tego, co możemy określić „pragnieniami serca”, by posłużyć się zwrotem z Psalmów. Psalmista stwierdza: „Raduj się w Panu, a On spełni pragnienia twego serca. Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu: On sam będzie działał”<sup>3</sup>.

Nie jest łatwo podać zwięzłe wytłumaczenie pojęcia „pragnienia serca”. Moglibyśmy chyba stwierdzić, że pragnienie serca jest szczególnego rodzaju zaangażowaniem wobec pewnej osoby lub przedsięwzięcia, które ma duże znaczenie dla kogoś, niezależnie od jego samorealizacji. Jeśli istnieje coś takiego, jak sieć przekonań, gdzie pewne przekonania są peryferyjne, a inne centralne względem zbioru wszystkich przekonań danej osoby, to może również istnieje sieć pragnień. Pragnienie serca to takie pragnienie, które jest w centrum sieci pragnień danej osoby. Jeśli traci ona to, czego pragnie, a jej pra-

---

<sup>2</sup> W książce *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999) Marilyn Adams przeprowadza rozróżnienie, które jest co najmniej powiązane z tym, do którego ja się tu skłaniam. Adams stwierdza: „Wartość życia danej osoby może być oceniana od wewnątrz (w odniesieniu do własnych celów, ideałów czy wyborów tej osoby) oraz z zewnątrz (w odniesieniu do celów, upodobań, wartości czy preferencji innych). [...] Uważam, że aby życie danej osoby stanowiło dla niej – ogólnie biorąc – wielkie dobro, zewnętrzny punkt widzenia (nawet ten boski) nie wystarcza” (s. 145).

<sup>3</sup> Ps 37, 4-5.

gnienie jest w centrum owej sieci, to inne rzeczy, których wcześniej pragnęła, tracą dla niej swą atrakcyjność, gdyż to, czego najbardziej pragnęła, stało się nieosiągalne. A zatem troszczymy się nie tylko o naszą obiektywną pomysłowość, ale również o te sprawy, które są pragnieniami naszych serc. Wskutek tego możemy określić, na czym polega zło cierpienia w kategoriach tego, o co się troszczymy:

- (S) Zło tego, z powodu czego człowiek cierpi, polega na uniemożliwianiu mu bycia tym, kim być powinien, bądź na uniemożliwianiu mu realizacji pragnień jego serca, bądź na jednym i drugim.

## 2. PYTANIE CENTRALNE

Tak jak to ogólnie rozumieją filozofowie i teolodzy, problem zła w kontekście wiary religijnej dotyczy tego, czy istnieje moralnie wystarczający powód dopuszczenia zła przez Boga. Dalej będę to nazywała „pytaniem centralnym”.

W świetle wcześniejszych rozważań o złu cierpienia możemy nadać centralnemu pytaniu, związanemu z problemem zła, bardziej szczegółową postać. Jeśli zło cierpienia polega na tym, że utrudnia ono osobie bycie tym, kim być powinna, lub spełnianie przez nią pragnień jej serca, to moralnie wystarczający warunek dopuszczenia cierpienia musi być czymś, co w jakiś sposób przewyżcza *prima facie* zło tak rozumianego cierpienia.

Możemy zatem nadać centralnemu pytaniu taką wstępną postać:

- (C) Czy dopuszczenie przez Boga zła, z powodu którego cierpi człowiek, przyczynia się do tego, że osoba ta może być tym, kim być powinna, lub uzdalnia ją do posiadania pragnień jej serca; oraz czy w tych okolicznościach<sup>4</sup> jej cierpienie stanowi najlepszy dostępny środek osiągnięcia owych celów?

Tak jak to przedstawiłam, centralne pytanie w oczywisty sposób sprowadza się do dwóch par pytań pomocniczych i łatwiej będzie poradzić sobie z pytaniem centralnym, rozpatrując po jednej parze pytań pomocniczych naraz.

---

<sup>4</sup> Zastrzeżenie „w tych okolicznościach” musi się tu pojawić, gdyż to, co stanowi konieczny lub najlepszy z możliwych środków do celu, zależy od kontekstu, w którym umieszczone są środki i cel. Konieczne lub najlepsze z możliwych środki dla osiągnięcia harmonii między matką a jej synem są czymś innym w przypadku Gertrudy i Hamleta, gdy jego ojciec wciąż żyje, a czymś zupełnie innym po tym, jak bierze ona udział w jego zamordowaniu.

Następujące pytania stanowią pierwszą parę:

(C a1) Czy dopuszczenie przez Boga cierpienia danej osoby przyczynia się do tego, że może ona być tym, kim być powinna?<sup>5</sup>

oraz

(C a2) Czy w danych okolicznościach cierpienie danej osoby stanowi najlepszy z dostępnych środków, zapewniający cierpiącemu możliwość bycia tym, kim chce?

Te zaś dwa pytania stanowią drugą parę:

(C b1) Czy dopuszczenie przez Boga cierpienia osoby uzdalnia ją posiadania pragnienia jej serca?

oraz

(C b2) Czy w danych okolicznościach cierpienie osoby stanowi najlepszy możliwy środek, aby cierpiący mógł posiadać pragnienia serca?<sup>6</sup>

### 3. PYTANIE CENTRALNE A HIERARCHIA WARTOŚCI

Oczywiście, aby rozpatrzyć to pytanie, potrzebujemy hierarchii wartości, wedle której oceniamy to, co jest dla ludzi dobre. Każda dyskusja na temat problemu zła zakłada pewien probierz wartości, zgodnie z którym istnienie zła jest oceniane jako przynajmniej *prima facie* niespójne z istnieniem dobrego Boga. O tyle zaś, o ile problem zła stanowi atak na wewnętrzną spójność

---

<sup>5</sup> Stawiam to pytanie w ten sposób, aby odróżnić je od kwestii, czy osoba, której cierpienie Bóg dopuścił, jest tym, kim chciałaby być, jeśli uwzględnić wolną wolę. Na tyle, na ile każdy człowiek ma wolną wolę, tak że ma nad nią kontrolę, zawsze może on nie być tym, kim chce. Jest tak, gdyż osoba może być wewnątrznie rozdarta, tak że kimkolwiek jest i chce być, nie jest tym, kim być chce ze względu na inną część swych sprzecznych pragnień i niejednolitej woli. W stopniu, w jakim kontroluje ona swą wolę, będzie mieć kontrolę również nad wewnętrznym rozłamem w obrębie tej ostatniej. Centralne pytanie dotyczy zatem tego, czy dopuszczenie cierpienia przez Boga daje cierpiącemu możliwość odniesienia korzyści z cierpienia, a nie czy automatycznie tę korzyść zapewnia (choć ze względu na zapewnianie możliwości odniesienia korzyści, automatycznie zapewnia korzyść o tyle, o ile możliwość odniesienia korzyści sama jest już jakąś korzyścią). W związku z tym (C1) musi być wyrażone poprzez zdolność cierpiącego do bycia tym, kim chce być, a nie poprzez bycie tym, kim chce być. Analogiczna uwaga stosuje się do (C3).

<sup>6</sup> Słowo „mógł” musi być dodane do (C2) oraz (C4), gdyż skoro ludzie mają wolną wolę, dopuszczenie cierpienia przez Boga nie może gwarantować wywołania jednego określonego skutku wobec cierpiącego.

wiary religijnej lub jej spójność ze świadectwem empirycznym, stosowną rzeczą jest, aby hierarchia wartości, na której podstawie owa spójność jest oceniana, była hierarchią przyjmowaną w ramach tej wiary. Nie miałyby znaczenia dla argumentu ze zła, jeśli okazałyby się, że wierzenia religijne w połączeniu ze sprzeczną z nimi hierarchią wartości byłyby niespójne<sup>7</sup>.

Wedle Tomaszowego poglądu na świat w ludzkiej hierarchii wartości zjednoczenie z Bogiem stanowi wartość najwyższą, jego zaś brak – najniższą. W tej hierarchii wartości rozkwit jest kwestią zbliżania się do Boga. Jeśli tak, to możemy jeszcze bardziej przeformułować pytanie centralne. Możemy zrekonstruować pierwszą parę pytań w terminach osobowej relacji do Boga.

Jest jasne, że jedna osoba (np. Hieronim) nie ma wyłącznej kontroli nad tym, czy jest blisko z inną osobą (np. Pauliną), czy nie. Jeśli Paulina nie chce pozwolić Hieronimowi zbliżyć się do niej, to zdolność Hieronima do bycia kimś bliskim dla Pauliny jest ograniczona bądź nieskuteczna, niezależnie od tego, co Hieronim postanowi zrobić. Tak jest nawet wówczas, gdy w grę wchodzi bliskość Boga, a nie Hieronima, do Pauliny. Dla Akwinaty przeszkody na drodze do bliskości między Bogiem a Pauliną nie mogą być funkcją nieobecności Boga wobec Pauliny. Bóg jest wszechobecny i kocha w sposób doskonały. Jest On zatem obecny w swej miłości do każdego człowieka. Jeśli brak jest bliskości między Bogiem a jakimś człowiekiem, np. Pauliną, problem tkwi w tym, że Paulina nie chce pozwolić Bogu być blisko niej.

Możemy zatem ulepszyć sformułowanie centralnego pytania, by odpowiadało temu Tomaszowemu sposobowi rozumienia koniecznych warunków rozkwitu danej osoby. Możemy zmienić pierwszą parę pytań pomocniczych w ten sposób:

---

<sup>7</sup> O tym, że ludzie wierzący uznają inne standardy odnośnie do wartości niż niewierzący oraz że fakt ten musimy mieć w pamięci, rozpatrując problem zła, przypomniała nam Marilyn Adams, stwierdzając: „O tyle, o ile największe szczęście człowieka jest przeważnie pojmowane jako obejmujące jakąś relację do największego dobra (dóbr), nakazy moralne zaś prowadzą ludzi ku ich indywidualnym i wspólnym celom, różne ontologie będą pociągać za sobą różne wizje tego, czym jest dobro człowieka, oraz różnorodne nakazy moralne” (A d a m s, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 12). Dalej zaś Adams zwraca uwagę, że te standardy w istotnym stopniu wpływają na naszą ocenę tego, czy istnienie zła w świecie jest zgodne z istnieniem wszechwiedzącego, wszechmocnego i doskonale dobrego Boga, czy nie. Te odmienne standardy w odniesieniu do dobra moralnego i różne sposoby rozumienia, czym jest dobre życie człowieka, będą owocować bardzo odmiennymi spojrzeniami na to, czy istnieje moralnie wystarczający warunek dopuszczenia przez Boga cierpienia. Na tyle jednak, na ile problem zła stanowi wyzwanie dla spójności przekonań wierzącego, to jest oczywiste, że trzeba wziąć pod uwagę standardy i wartości osoby wierzącej. Por. tamże, s. 13.

(C A1) Czy dopuszczenie przez Boga cierpienia danej osoby przyczynia się do jej gotowości, by pozwolić Bogu się do siebie zbliżyć?<sup>8</sup>

oraz

(C A2) Czy cierpienie danej osoby stanowi najlepszy dostępny, w danych okolicznościach, środek, służący wywołaniu w niej gotowości, by pozwolić Bogu być w bliskości z sobą?

Powyższe sformułowanie tej pary pytań pomocniczych (C A1 i A2) i pary poprzedniej (C b1 i b2) łącznie stanowi pytanie centralne, na które należy odpowiedzieć, aby obrona lub teodycea mogła być skuteczna, w świetle Tomaszowego rozumienia rozkwitu osoby ludzkiej.

Rozpocznę od pierwszej pary (C A1 i A2), a następnie przejdę do rozpatrzenia, co można powiedzieć o drugiej (C b1 i b2).

#### 4. CIERPIENIE I ROZKWIT OSOBY

Zgodnie z tym, jak Tomasz pojmuje kondycję człowieka, ludzie skłaniają się raczej ku własnej mocy i przyjemności niż większemu dobru; skutkiem tego stają się wewnętrznie wyalienowani względem samych siebie i innych. Z tego powodu nawet Bóg nie może być blisko nich. Nikt, nawet Bóg, nie może być w bliskości z kimś, kto jest względem siebie wyalienowany. Jedynym skutecznym lekarstwem na tą powszechną chorobę człowieka jest, według Tomasza, porzucenie oporu przed tym, by Bóg pomógł nam w tym problemie; jest to poddanie się Bożej łasce. Stanowi to konieczny pierwszy krok na drodze umożliwiającej Bogu zbliżenie się do człowieka. Krokiem ostatnim, kulminacją tego procesu, jest rozkwit osoby w komunii z Bogiem.

---

<sup>8</sup> Stawiam to pytanie w ten właśnie sposób, aby odróżnić je od kwestii, czy osoba, której cierpienie Bóg dopuścił, jest – uwzględniając wolną wolę – tym, kim być chce. O tyle, o ile posiada ona wolną wolę, tak że sama kontroluje swoją wolę, zawsze może ona *nie* być tym, kim chce. Jest tak, ponieważ osoba może być wewnętrznie rozdarta, tak że kimkolwiek jest i chce być, nie jest tym, kim chce być w odniesieniu do innej części swych sprzecznych pragnień i niejednolitej woli. W stopniu zaś, w jakim sprawuje ona kontrolę nad swą wolą, będzie również kontrolować rozdwojenie w obrębie tej ostatniej. Pytanie centralne zatem dotyczy tego, czy dopuszczenie przez Boga cierpienia uzdalnia cierpiącego do odnoszenia z tego korzyści, a nie czy dopuszczenie przez Boga cierpienia automatycznie przynosi korzyść cierpiącemu (choć uzdalniając do odnoszenia korzyści, automatycznie przynosi korzyść w wymiarze, w jakim możliwość odniesienia korzyści sama stanowi korzyść). Dlatego (C1) należy sformułować w terminach zdolności cierpiącego do bycia tym, kim chce, a nie w terminach bycia tym, kim chce.

Dla Tomasza zatem moralnie wystarczający warunek dopuszczenia przez Boga cierpienia to rola cierpienia w procesie prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem. Aby więc ocenić siłę teodycei Akwinaty, musimy zapytać, czy Tomasz ma rację, zakładając, że istnieje twierdząca odpowiedź na pierwszą parę pytań pomocniczych:

(C A1) Czy dopuszczenie przez Boga cierpienia danej osoby przyczynia się do jej chęci, by pozwolić Bogu się do siebie zbliżyć?

oraz

(C A2) Czy cierpienie danej osoby stanowi najlepszy dostępny, w danych okolicznościach, środek, służący wywołaniu w niej gotowości, by pozwolić Bogu być blisko niej?

Jeśli mamy przyjąć teodyceę Tomasza, to musi istnieć przekonująca, twierdząca odpowiedź na te pytania.

Są oczywiście tacy, którzy stanowczo odrzucają nawet samą możliwość pozytywnej odpowiedzi na te pytania. Ich sprzeciw oparty jest na pewnym stanowisku moralnym, a mianowicie, że traktowanie pewnych rodzajów cierpienia jako środków do celu jest niemoralne. Sedno tego sprzeciwu polega często po prostu na przytoczeniu przykładu jakiegoś szczególnie rozdzierającego serce cierpienia i postawieniu pytania, jak ktokolwiek mógłby je potraktować jako środek do celu.

Ale Akwinata odrzuciłby typowy sposób przedstawiania takich przykładów jako niepełny lub chybiony. Powód tego jest taki, że w przykładach tych cierpiący przedstawiony jest tak, jakby cierpiał samotnie. Tomasz jednak jest przekonany, że Bóg jest osobiście obecny, w takim czy innym stopniu, przy wszystkich cierpiących, tak że nigdy nie cierpią sami, niezależnie od tego, czy są świadomi obecności Boga przy nich. Boska obecność nie zmienia faktu cierpienia, ale daje pociechę w cierpieniu, w stopniu, w jakim cierpiący może i chce ją otrzymać. Dlatego Tomasz stwierdza:

Ludzie potrzebują wsparcia w obliczu zła, które ich spotyka. Tym jest właśnie, ściśle mówiąc, pocieszenie. Gdyż jeśli osoba nie ma nic, czym mogłaby ukoić swe serce, gdy osaczają ją przeciwności, nie będzie mogła ich znieść. I tak jedna osoba pociesza drugą, gdy oferuje jej swą pomoc, w której może ona znaleźć oparcie pośród zła. A choć w obliczu pewnych przeciwności jeden człowiek może znaleźć pociechę, odpoczynek i wsparcie w innym, niemniej jednak tylko Bóg pociesza nas we wszelkich przeciwnościach<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Komentarz do 2 Kor – 1.2.

Ponadto w typowym przedstawianiu rozdzierających serce przypadków zła cierpiący przedstawiany jest jako bardziej doświadczany, a mniej cieszący się pomyślnością niż inni. Dla Akwinaty jednak ci, którzy najbardziej cierpią, są bliżej Boga niż inni ludzie. To dlatego Jan Chryzostom, który reprezentuje tę samą tradycję myślową co Tomasz, mówi o ludziach zgorzognym widokiem ludzkiego cierpienia:

Nie wiedzą, że cierpienia te stanowią przywilej tych, którzy są Bogu szczególnie drodzy<sup>10</sup>.

Ostatecznie jednak najbardziej trafna odpowiedź na ten zarzut tkwi we współczesnej praktyce medycznej, która zadaje kłam postawie moralnej, na jakiej jest on oparty. Dla niewielkiej, z perspektywy Akwinaty, korzyści – poprawy czy nawet przedłużenia życia biologicznego – jesteśmy skłonni poddawać istoty ludzkie niemal dowolnej ilości cierpienia. Trudno więc dostrzec, na jakiej podstawie mielibyśmy uznać za moralnie nie do pomyślenia dopuszczenie cierpienia w celu nieskończonego rozkwitu w jedności z Bogiem.

Odruch zatem instynktownego odrzucenia możliwości pozytywnej odpowiedzi na (C A1) i (C A2) można, w moim przekonaniu, odłożyć na bok. Jak więc powinniśmy odpowiedzieć na te pytania?

## 5. PIERWSZA PARA PYTAŃ POMOCNICZYCH

Pierwsze pytanie pomocnicze (C A1) jest empirycznym pytaniem o psychikę ludzką. Można zatem na nie odpowiedzieć albo poprzez refleksję nad doświadczeniem własnym i innych, albo poprzez badania empiryczne.

Moim zdaniem refleksja nad naszym doświadczeniem jedynie wspiera stanowisko Akwinaty; jednak nie musimy się zajmować tym rodzajem oceny (C A1), gdyż *mirabile dictu* istnieją empiryczne badania na ten temat. Badania nad rolą traumy w duchowym i moralnym odrodzeniu stanowią uznany za dział psychologii. Wiele badań empirycznych dokumentuje to, co psychologowie określają mianem „przeciwstawnego wzrostu” (ang. *adversarial growth*), jak to ujmują, kwitnącej i widocznej korzyści, będącej wynikiem doświadczenia traumy i przeciwności. Pewien naukowiec, który specjalizuje

---

<sup>10</sup> J. Chryzostom, *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist. Homilies 48-88*, The Fathers of the Church, tr. Sister Thomas Aquinas Goggin, Washington, D.C.: Catholic University of America 1960, s. 165.

się w badaniach nad, jak to określa, „zmianą kwantową”, czyli przemieniającym doświadczeniem, towarzyszącym traumie, tak tłumaczy taką przemianę:

Jeden sposób wyjaśnienia doświadczeń zmiany kwantowej jest taki, że stanowią one [...] punkt zwrotny w podróży życiowej, w którym poważne zmiany muszą po prostu nastąpić, gdyż dana osoba nie jest zdolna lub nie chce iść dalej swą obecną drogą. Jest to moment desperacji, punkt krytyczny, gdy „coś musi się przełamać” – i tak się dzieje. Wynikiem tego jest nowa, radykalnie przemieniona tożsamość. [...] Poddane napięciu i oddzielone aspekty tożsamości zostają na nowo uporządkowane [...]<sup>11</sup>.

Autorzy innego studium, dokonującego przeglądu rozrastającej się literatury przedmiotu, tak podsumowują swoje badania:

Pozytywne zmiany, będące następstwem przeciwności, już dawno zauważono w filozofii, literaturze czy religii [...]. Były stwierdzane empirycznie [przez psychologów i innych badaczy] jako następstwo przewlekłych chorób, ataków serca, raka piersi, transplantacji szpiku kostnego, HIV i AIDS, gwałtu czy molestowania seksualnego, walk militarnych, morskich kataklizmów, katastrof powietrznych, tornad, strzelanin, żałoby, fizycznych obrażeń, wychodzenia z uzależnień, oraz u rodziców dzieci niepełnosprawnych [...] Studia nad przeciwstawnym wzrostem stanowią ważny obszar badań [...] [natomiast z] perspektywy terapii lekarze winni mieć świadomość potencjału pozytywnej zmiany swoich pacjentów wskutek traumy i przeciwności [...] Wspomaganie przeciwstawnego wzrostu może być traktowane jako uprawniony cel terapeutyczny<sup>12</sup>.

W zakresie, w jakim pozytywne zmiany w następstwie traumy, udokumentowane w takich badaniach, mają integrujący charakter dla osoby doświadczającej przemiany, przyczyniają się również do tego, że osoba ta znajduje się w stanie, który pozwala Bogu być blisko niej.

Oczywiście ani refleksja, ani badania psychologiczne nie mogą dowieść, że cierpienie, w konkretnych okolicznościach życia konkretnej osoby, stanowi najlepszy możliwy środek prowadzący do tego celu. Jest tak jednak, gdyż ani refleksja, ani badania psychologiczne nie są wystarczające, aby

---

<sup>11</sup> W. R. Miller, J. C'De Baca, *Quantum Change. When Epiphanies and Sudden Insights Transform Ordinary Lives*, New York and London: Guilford Press 2001, s. 157. Jestem wdzięczna Monice Stump za zwrócenie mi uwagi na tę pracę.

<sup>12</sup> P. A. Linley, S. Joseph, *Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review*, „Journal of Traumatic Stress” 17 (2004) 11-21. Dziękuję Monice Stump za wskazanie tego artykułu.

wykazać, co konkretna osoba zrobiłaby w okolicznościach innych niż te, które w rzeczywistości zaszły. W przeciwieństwie do (C A1), (C A2) nie jest tak naprawdę pytaniem, na które można znaleźć odpowiedź poprzez refleksję czy badania empiryczne. Jest tak, gdyż odpowiedź na nie wymaga wiedzy o tym, co dana osoba zrobiłaby w sposób wolny w okolicznościach innych niż te, które rzeczywiście zaszły, aby ocenić skuteczność cierpienia – w porównaniu z identycznymi okolicznościami życia wyjąwszy (*mutatis mutandis*) cierpienie – w prowadzeniu danej osoby ku duchowemu czy psychologicznemu odrodzeniu. Wiedza taka wymaga czegoś, co zwykle się określać mianem „wiedzy pośredniej”; prowadzona jest też poważna debata na temat tego, czy nawet Bóg może taką wiedzę posiadać. Na ile się orientuję, nikt jeszcze nie stwierdził, że psychologowie mogą posiadać wiedzę pośrednią. Dopóki jednak nie wiemy, co dana osoba zrobiłaby w nierzeczywistych okolicznościach, w których nie cierpiała, nie jesteśmy w stanie porównać cierpienia z innymi czynnikami, które mogłyby służyć jako środki do tego samego celu, aby ocenić które środki byłyby lepsze.

Z drugiej strony brak jest jakimś świadectwem w tym przypadku. Gdyby istniały lepsze środki duchowego odrodzenia lub psychicznego wzrostu niż cierpienie, można by się spodziewać, że jakiś dział psychologii wykazałby ich skuteczność. Podobnie można by oczekiwać relacji opisujących osobiste doświadczenia wzrostu i odrodzenia spowodowanych przez takie środki w życiu osób niedotkniętych cierpieniem. Brak ten – oraz brak naszego zdumienia owym brakiem – przemawia za stanowiskiem Akwinaty.

Ktoś mógłby pewnie w tym miejscu zaprotestować, że cierpienie wiąże się również z psychiczną dezintegracją; cierpienie może odwieść osobę od rozkwitu i zjednoczenia z Bogiem. Badacze zgłębiający problem zmiany kwantowej twierdzą, że trauma może pełnić funkcję „katalizatora [...] redefinicji samego siebie”<sup>13</sup>, ale „taka redefinicja [siebie] może się dokonać nie tylko w pozytywny, ale również negatywny sposób”<sup>14</sup>.

Uwaga domniemanego oponenta jest zatem – moim zdaniem – słuszna, jednak mimo to nie stanowi zarzutu wobec stanowiska Akwinaty. Tomasz zakłada, że ludzie posiadają wolną wolę, a także szeroko argumentuje na rzecz tego, że nawet obdarzając łaską Bóg nie oddziałuje na ludzką wolę z przyczynowością sprawczą<sup>15</sup>. Skoro tak, cierpiący może zareagować negatywnie na

<sup>13</sup> Miller, C’De B a c a, *Quantum Change*, s. 158.

<sup>14</sup> Tamże, s. 157.

<sup>15</sup> Patrz rozdział o łasce i wolnej woli w mojej książce *Aquinas* (London: Routledge 2003).

swe cierpienie, zamiast w sposób przyczyniający się do „przeciwstawnego wzrostu”. Cierpienie może przyczynić się do duchowego odrodzenia i wzrostu, ale nie może tego zagwarantować. Tak więc samo występowanie negatywnych reakcji na cierpienie nie świadczy przeciw stanowisku Akwinaty.

Ponadto nie stanowi zarzutu wobec stanowiska Tomasza to, że cierpiący często nie mają poczucia duchowego wzrostu czy rozkwitu z powodu ich cierpienia, czy to, że inne osoby wokół nich również nie zdają sobie sprawy z takiego odrodzenia w cierpiącym. Korzyść, która usprawiedliwia dopuszczenie przez Boga cierpienia, nie jest przejrzysta. Przypomina on niewątpliwie bardziej zdrowie niż ból: można się mylić w swych przekonaniach o tym, czy się je posiada, czy nie.

Bez wątpienia można jeszcze wiele powiedzieć na temat pierwszej pary pytań pomocniczych, nie chcę jednak zajmować się nimi więcej, gdyż w moim przekonaniu rzeczywisty problem dla stanowiska Akwinaty stanowi druga para pytań pomocniczych, dotyczących pragnień serca.

## 6. PRAGNIENIA SERCA I ROZKWIT

Jeśli jest coś, co wydaje się bezsporne odnośnie do cierpienia, to fakt, że zło, którego doświadczają istoty ludzkie, może doprowadzić cierpiących do rozpacz. Wydaje się niezaprzeczone, że ludzie, nawet ci ufający Bogu, często nie są w stanie spełnić pragnień swego serca i są z tego powodu rozpaczeni. Ubóstwo, wojna, więzienie, choroba i kalectwo, śmierć ukochanej osoby, zdrada ze strony najbliższych przyjaciół, oddzielenie od rodziny, odsunięcie się od Boga – wszystkie te i inne co najmniej równie złe sytuacje mogą pozbawić istotę ludzką pragnień serca. Jednakże według Tomasza wszystkie te rozdzierające serce sytuacje również są zgodne z rozkwitem ludzkiej osoby. Jest tak, gdyż – jak to jasno ukazuje literatura religijna może istnieć bliskość i osobista obecność między Bogiem a człowiekiem, nawet jeśli ten ostatni jest dotknięty którymś z tych przejawów cierpienia.

I tak, by posłużyć się jednym z wielu możliwych przykładów, John Hull, po udokumentowaniu na wielu stronicach wielkiego cierpienia z powodu ślepoty, swoją postawę wobec swego kalectwa podsumowuje tak:

Ta myśl wciąż do mnie wraca. [...] Czy może istnieć jakiś nieznan sens, zgodnie z którym ślepotą jest ciemnym, paradoksalnym darem? Czy oferuje pewien sposób życia, oczyszczenie, pewną oszczędność? Czy jest ona rzeczywiście niczym bolesne oczyszczenie poprzez śmierć? [...] Jeśli ślepotą jest darem, to nie takim, któ-

rego życzyłbym komukolwiek [...] [Jednak słuchając muzyki w kościele], gdy całe to miejsce i mój umysł wypełniała cudowna muzyka, zdałem sobie sprawę, że mówię: „Przyjmuję ten dar. Przyjmuję ten dar”. Wypełniało mnie głębokie poczucie czci. Czułem, że stoję w obecności samego Boga, że dawca daru przybliżył się do mnie, aby przyjrzeć się dziełu swych rąk [...] Skoro ledwo ośmieliłem się do niego zbliżyć, On ledwo odważył się zbliżyć do mnie [...] Rzucił z dystansu niejako płaszcz ciemności wokół mnie, ale teraz zbliżył się, poszukując zapewnienia z mojej strony, że wszystko jest w porządku, że nie ocenił błędnie sytuacji, że nie musi pozostać. „Wszystko w porządku” – mówiłem wtedy do Niego. „Nie mam potrzeby czekać. Idź, możesz już iść, wszystko dobrze”<sup>16</sup>.

W pewnym sensie, związanym z rozkwitem i bliskością Boga, wszystko *jest* dobrze, ale problem polega na tym, że cierpienie nie sprowadza się do tego, co niszczy rozkwit danej osoby i stanowi przeszkodę dla tego, by było *dobrze* w głębszym sensie. Zło zła, z którego powodu człowiek cierpi, nie polega tylko na tym, że sabotuje ono jego bycie tym, kim być powinien, ale również na tym, że stanowi ono przeszkodę w realizacji pragnień serca, gdy pragnienia serca nie sprowadzają się lub nie są niezbędne do bycia tym, kim być powinien. Cierpienie jest również wynikiem utraty pragnień serca, i to cierpienie również wymaga uwagi. Domaga się ono również usprawiedliwienia.

Tkwi tu jednak oczywisty paradoks. Pragnienia serca, jak to początkowo określiłam, to pragnienia centralne w sieci pragnień danej osoby, ale takie, których przedmiot musi być istotny dla rozwoju osoby lub z nim zgodny. Wydaje się zatem jasne, że utrata przedmiotu tych pragnień lub porzucenie ich samych jest zgodne z rozkwitem osoby. Ale rozważania te zdają się sugerować, że rozkwit osoby wymaga tego, by posiadała ona pewne pragnienia serca i dążyła do posiadania tego, czego pragnie. Wskutek tego wydaje się również, że istotnym dla rozkwitu osoby jest to, aby pragnęła również innych rzeczy poza własnym rozkwitem. Jeśli jednak pragnienia serca są potrzebne dla rozkwitu osoby, to wydaje się, że to samo dotyczy ich obiektów. A zatem zdaje się z tego wynikać, paradoksalnie, że dla ludzkiego rozkwitu istotne jest to, że osoba pragnie i stara się o rzeczy nieistotne dla jej rozkwitu.

W jednym ze swoich ostatnich artykułów Harry Frankfurt przekonywał, że posiadanie ostatecznych celów jest dla osoby pożyteczne<sup>17</sup>. Sedno jego

---

<sup>16</sup> J. Hull, *Touching the Rock. An Experience of Blindness*, New York: Vintage Books 1991), s. 205-206.

<sup>17</sup> H. Frankfurt, *On the Usefulness of Final Ends*, [w:] *Necessity, Volition, and Love*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1998.

argumentu stanowi myśl, że osoba nieposiadająca w ogóle ostatecznych celów będzie wieść życie pozbawione możliwości rozkwitu. A zatem, paradoksalnie, ostateczne cele są pozytywne dla dobrego życia. Z pozoru paradoksalne twierdzenie o pragnieniach serca jest analogiczne. Istoty ludzkie są tak skonstruowane, że w naturalny sposób bardzo chcą czegoś innego poza ich własnym rozkwitem. To dlatego ograniczanie pragnień osoby jedynie do jej własnego rozkwitu ma w sobie coś nieludzkiego. Rozkwit osoby wymaga zatem również tego, by troszczyła się ona o sprawy, które nie są istotne dla jej rozkwitu.

## 7. PYTANIE CENTRALNE RAZ JESZCZE

W rezultacie, jeśli nawet zgodzimy się z Tomaszem w kwestii relacji między cierpieniem a rozkwitem osoby, to jednak nadal pozostanie problem cierpienia z powodu utraty pragnień swego serca.

Rozpatrzmy więc ponownie drugą parę pytań pomocniczych:

(C b1) Czy dopuszczenie przez Boga cierpienia danej osoby przyczynia się do tego, iż może ona żywić pragnienia serca?

oraz

(C b2) Czy cierpienie osoby jest najlepszym dostępnym w danych okolicznościach środkiem, by cierpiący mógł żywić pragnienia serca?

Co moglibyśmy powiedzieć o tych pytaniach? W przeciwieństwie do przypadku dotyczącego (C A1) i (C A2) wygląda na to, że odpowiedź na (C b1) i (C b2) jest zdecydowanie przecząca.

Możemy wziąć za przykład wielkiego angielskiego poetę Johna Milтона. Chciał on zostać politycznie wpływowym orędownikiem purytanizmu; oddał swe serce sprawie sukcesu purytanów i własnemu wkładowi w ów sukces. Jest jasne jak rzadko co w filozofii, że Milton mógł żywić pragnienia serca odnośnie do sprawy purytańskiej, nie cierpiąc z tego powodu. Rzeczywiście, w zakresie, w jakim jego cierpienie obejmowało złamane serce z powodu niepowodzenia sprawy purytańskiej, cierpienie to kłóci się z pragnieniami jego serca. Cierpi, gdyż ma złamane serce.

Jeśli coś w teodycei Akwinaty odnosi się do tej kwestii, to jest to zbyt niejasne lub niewyartykułowane, aby mogło być tu pomocne. Choć teodycea Tomasza wydaje się załamywać wobec przypadku Milтона, przypadek ten może nam również ukazać, jak ją ocalić. Możliwa jest tu tylko pewna prosu-

gestia; na jej dokładne omówienie nie ma tu miejsca<sup>18</sup>. Dlatego też zakończę tę część analizy centralnego pytania jedynie sugestią wyniesioną z jeszcze jednej refleksji nad przypadkiem Milтона.

Pragnienia serca danej osoby to pragnienia czegoś, co nie jest niezbędne dla jej rozkwitu. W przypadku Milтона można nawet powiedzieć, że pragnienie jego serca nie sprzyjało jego pomyślności. Chciał on w zdecydowany sposób wesprzeć sprawę purytanizmu i pragnienie to przybrało kształt bezgranicznego oddania się purytańskiej polityce. Wynikające z tego administracyjne i polityczne obowiązki ograniczały jego wolny czas i kreatywność konieczne dla twórczości poetyckiej. Zapewne jednak Milton miał się zrealizować jako wielki poeta, jako artysta, którego głębokie religijne zaangażowanie znalazło właściwy wyraz w poezji epickich rozmiarów.

Jeśli przyjąć bronione przez mnie wcześniej wyjaśnienie cierpienia, to problem osoby, której pragnienie serca wprost lub pośrednio nie sprzyja jej dobru, polega na tym, że będzie ona cierpieć – niezależnie od tego, co się stanie. Ktoś w sytuacji Milтона byłby ograniczony w realizacji swych najgłębszych pragnień niezależnie od tego, co by mu się przytrafiło, gdyż pragnienia te w rzeczywistości są niespójne ze sobą. Co począć w takiej sytuacji?

Odpowiedź jest, jak sądzę, oczywista. Skoro dobro osoby jest kwestią obiektywną, konflikt wewnętrzny może w takim przypadku być przezwyciężony jedynie poprzez zharmonizowanie w jakiś sposób pragnień serca z własnym dobrem. Owo zharmonizowanie jednak nie może dokonać się kosztem prostej rezygnacji z owych pragnień, jeśli ma to być zharmonizowanie, a nie proste porzucenie owych pragnień. Jasno widać, że tego rodzaju uzgodnienie nie będzie łatwe.

W przypadku Milтона nagła utrata władzy przez purytan kosztowała go stanowisko, majątek, pozycję społeczną i bezpieczeństwo. Stracił wzrok, zubożał, żył zagrożony ze strony wrogów, pogardzany przez nowe społeczeństwo epoki restauracji Stewartów. W takich właśnie warunkach napisał praktycznie wszystkie największe poematy, w tym lwią część *Raju utraczonego*, *Raju odzyskanego* oraz *Samsona walczącego*. Pośród największego cierpienia Milton w jakiś sposób również się realizował.

Co jednak z pragnieniem jego serca, by propagować purytanizm? Był zrozpaczony, gdy upadł rząd purytan, a wraz z nim purytańskie nadzieje na

---

<sup>18</sup> Ten artykuł pochodzi z mojej mającej się wkrótce ukazać książki *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Evil* (Oxford, w druku), w której badam niektóre z tych tematów bardziej szczegółowo niż to jest tutaj możliwe.

nowe Jeruzalem na ziemi. W wyniku upadku purytan Milton utracił to, czemu oddał serce. Przynajmniej tak się wydaje. Przyjrzyjmy się jednak skutkom. Czy siedemnastowieczni brytyjscy purytanie mieli tak potężnego i atrakcyjnego stronnika jak Milton? Czy jeśli jest ktoś, kto może wzbudzić wątpliwości w ludziach, u których purytanie budzą sprzeciw, czyż nie jest nim Milton? Czyż trudno nie przyjąć, że ostatecznie po upadku purytan Milton stał się jednym z najpotężniejszych orędowników purytanizmu? W pewnym zatem sensie spełnił pragnienie swego serca, chociaż nie w taki sposób, jak sam pragnął tego dokonać, tj. poprzez uczestnictwo jako funkcjonariusz w purytańskiej administracji. Osiągnął to raczej poprzez wspaniałość swej poezji. Ale istnieje ogromne ryzyko, że nie napisałby tej poezji, gdyby nie cierpiał tak, jak w okresie po upadku rządów purytan.

Tak oto przypadek Milтона wskazuje, że pragnienia serca mogą być realizowane na wiele sposobów. Sposób spełniania pragnienia swego serca, jakiego chciał Milton, nie sprzyjał jego rozkwitowi. Rezultat pokazuje, że pragnienie to mogło być spełnione w inny sposób niż ten, w którego pragnął Milton, na tej zaś alternatywnej drodze pragnienie współgra z rozkwitem Milтона, nie stoi doń w opozycji. Gdy purytanie mieli polityczną przewagę, Milton zaniedbywał poezję jako sprawę względnie nieistotną w porównaniu z polityką. Gdy purytanie stracili władzę, Milton powrócił do poezji, bo odnalazł w niej swe prawdziwe i właściwe zadanie. Jego ostatnie wielkie dzieło, *Samson walczący*, stanowi wyjątkowo osobistą refleksję nad naturą Opatrzności, choć problem zła znajduje się w centrum wszystkich jego wielkich poematów napisanych w tamtym okresie. Cierpienie, którego doznał po upadku purytan, zmieniło go zatem tak, że nie tylko rozkwitł, ale również w tym rozkwicie wypełniał pragnienie swego serca, przemienionego, ale pozostającego w zauważalny sposób tym samym.

Aby ktoś nie uznał, że mój przykład jest niereprezentatywny, gdyż Milton to zarówno wyjątkowy człowiek, jak i wierzący chrześcijanin, przywołam przypadek pewnej współczesnej kobiety, niewierzącej, niezwykle podziwianej, choć zwyczajnej matki dziecka autystycznego – Clary Claiborne Park. Na początku swej książki poświęconej temu dziecku, opisując swoje życie, zanim urodziło się dotknięte autyzmem jej czwarte i ostatnie dziecko, Claiborne Park mówi o sobie tak:

Ja sama zaś, kiedy urodziła się Elly, byłam typową uczelnianą żoną [...] podobnie jak moje przyjaciółki, w wychowanie dzieci włożyłam całą swoją inteligencję i intuicję. [...] Spożytkowałam wszelkie zdolności dorosłej kobiety, dogłębnie ją wykorzystując, i byłam strasznie dumna z tego, co udało mi się

osiągnąć. Byle tylko każdy mógł powiedzieć – i wielu faktycznie tak mówiło – że mam trójkę cudownych dzieciaków. [...] Czułam taką dumę, że moje dzieciaki są bystre, ładne i że miałam tyle szczęścia”<sup>19</sup>.

Pragnieniem serca Claiborne Park były jej promienne i piękne dzieci. Gdy urodziła się Jessy, swoje czwarte dziecko, Claiborne Park pragnęła, aby było do nich podobne. Dziecko to również, jak sądziła, będzie rosło „w najcudowniejszej na świecie rodzinie”<sup>20</sup>. Jednakże u czwartego dziecka zdiagnozowano w końcu autyzm. Po latach zmagania z wyniszczającymi dla dziecka i rodziny skutkami autyzmu Claiborne Park podsumowała swe refleksje o cierpieniu w taki sposób:

Nasze życie zmienia się, zmieniając nas samych niezależnie od naszych przewidywań. Nie zapominam o cierpieniu – jakże przejmuję, gdy patrzę na koleżanki Jessy, niektóre dokładnie w jej wieku, i przez chwilę nawiedza mnie myśl o tym, kim Jessy być nie może. Ale przecież nie sposób segregować przeżyć i wybierać z nich tylko to, co nas nie rani. Niech mi będzie wolno wypowiedzieć tę prostą, znaną całemu światu prawdę. Tak jak większość w naszym stuleciu żyję w atmosferze agnostycyzmu religijnego i nie chcę być sentymentalna. Lecz najbardziej ponury jest sentymentalizm, którym tchnie zdrada klerków: nie rozpoznaje zadanego dobra, gdyż jest zbyt proste. A zatem: właśnie to doświadczenie, którego sobie nie wybraliśmy, którego za wszelką cenę chcieliśmy uniknąć, uczyniło nas innymi, uczyniło nas lepszymi. Dzięki niemu przyswoiliśmy sobie naukę, której nikt chętnie nie zgłębia, trudną, mozolną naukę Sofoklesa i Szekspira: że cierpienie bogaci. I to także jest dar Jessy. Piszę teraz coś, czego piętnaście lat temu nie mogłabym napisać: że gdyby dzisiaj kazano mi wybierać, przyjąć owo doświadczenie z wszelkimi jego konsekwencjami albo odrzucić ten gorzki dar, musiałabym wyciągnąć ręce – ponieważ z niego wzięło się nasze niezmyślane życie. I nie zmienię ostatniego słowa tej historii. Niezmiennie jest nim miłość<sup>21</sup>.

Wspaniała książka Claiborne Park pokazuje, że jej rozkwit obejmował dobre wychowanie jej rodziny, ale nie sprowadzał się do tego przedsięwzięcia; zdolna była również napisać znakomitą książkę, która pouczyła i poruszyła wielu ludzi poprzez podzielenie się z nimi jej doświadczeniami i sukcesami w wychowaniu dzieci, w tym wychowaniu dziecka autystycznego. Ten rozkwit jednak nie przytrafiłby się jej bez cierpienia. Jak sama zaświad-

---

<sup>19</sup> C. Claiborne Park, *Oblężenie. Rodzinna wyprawa w świat dziecka autystycznego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003, s. 19, 20, 35.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 367-368.

czyła w książce, stanowiącej element jej rozkwitu – poprzez przemianę, którą spowodowało w niej cierpienie, poprzez serce złamane brakiem upragnionych doskonałych dzieci, mimo wszystko jakoś wypełniła pragnienie serca, tylko że w sposób daleko odbiegający od pierwotnych zamierzeń.

## 8. KONKLUZJA

Tu zatem tkwi istota sprawy. Tomaszowe widzenie świata i jego teodycea jest dla nas silną, precyzyjną odpowiedzią na argument ze zła. Odpowiedź ta dostarcza nam moralnie wystarczającego powodu dopuszczenia przez Boga cierpienia i wyjaśnia również, dlaczego tak trudno dostrzec ów powód. Potoczne świadectwo, racjonalna refleksja i psychologiczne badania empiryczne dostarczają dlań potwierdzenia. Nie każdy się z nim zgodzi; można by również dyskutować o wielu elementach Tomaszowego obrazu świata. Ale mimo wszystko odpowiedź tomistyczna jasno pokazuje, gdzie możemy, a gdzie nie możemy z pożytkiem wskazywać tego, co stanowi płaszczyznę sporu.

Teodycea Akwinaty nie rzuca światła na to, co stanowi istotną, choć w dużej mierze pomijaną część problemu zła – mianowicie cierpienie, którego źródłem jest utrata przez cierpiącego pragnień serca. W artykule tym mogłam jedynie zasugerować jeden sposób, w jaki można rozwinąć teodyceę Tomasza tak, by uwzględnić ten wymiar problemu. W tym jednak zakresie przypadki Milтона i Claiborne Park są sugestywne. Jeśli sugestia ta ma zamienić się w element skutecznej odpowiedzi na problem cierpienia, musi odkryć sposób, by udzielić przekonującej pozytywnej odpowiedzi na drugą parę pytań pomocniczych (C b1) i (C b2). Musi udoskonalić teodyceę Akwinaty tak, by wesprzeć twierdzenie, że cierpienie łamiące serce osoby *de facto* jest dla niej najlepszym środkiem spełnienia pragnień serca. Cel ten ociera się niebezpiecznie o paradoks. Jak jednak pokazują historie Milтона i Claiborne Park, cierpienie może kształtować pragnienie serca tak, że – bez utraty charakteru pragnienia serca – w jakiś sposób jednak prowadzi również do rozkwitu tego, kto je żywi.

Są to jednak tylko sugestie; przekształcenie ich w pełne rozwinięcie teodycei Tomasza to już zadanie na przyszłość. Na razie niech nam wystarczy ta próbka mocy i głębi teodycei Akwinaty w odniesieniu do tej części problemu cierpienia, która najbardziej go zajmowała.

*Z języka angielskiego przełożył Krzysztof Hubaczek*

---

**Information about Author:** ELEONORE STUMP, Ph.D. – Robert J. Henle Profesor of Philosophy, Saint Louis University (USA); address for correspondence: 3800 Lindell Blvd., St. Louis, MO 63108; e-mail: stumpep@slu.edu

**Information about Translator:** Krzysztof HUBACZEK, Ph.D. – Department of Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy, University of Szczecin; address for correspondence: ul. Krakowska 61/69, PL 71-017 Szczecin; e-mail: hubaczek@gmail.com

---

Dr KRZYSZTOF HUBACZEK – Zakład Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Szczeciński; adres do korespondencji: ul. Krakowska 61/69, 71-017 Szczecin; e-mail: hubaczek@gmail.com